March 17-19, Holland

INTERNATIONAL 9th USBILIM EDUCATION, ECONOMY, MANAGEMENT AND SOCIAL SCIENCES CONGRESS

PROCEEDINGS BOOK

EDITOR

Prof. Dr. Gülzar İBRAHİMOVA

ISBN: 978-625-95907-1-4

INTERNATIONAL 9th USBİLİM

EDUCATION, ECONOMY, MANAGEMENT AND SOCIAL SCIENCES CONGRESS

March 17-19, 2025 Amsterdam/HOLLAND

PROCEEDINGS BOOK

EDITOR IN CHIEF

Prof. Dr. Gülzar İBRAHİMOVA

ISBN: 978-625-95907-1-4

Sivas - 2023

by

Authors are responsible both ethically and jurisdi-cal
ly APP Publications – 2025©

CONGRESS ID

CONGRESS TITLE

INTERNATIONAL 9th USBİLİM

EDUCATION, ECONOMY, MANAGEMENT AND SOCIAL SCIENCES CONGRESS

March 17-19, 2025 Amsterdam/HOLLAND

ORGANIZATION

UBS-Institute of International Scientific Research and Strategy Development Association, Akademik Paylaşım Platformu Eğitim Ltd.Şti.,Ankara,Türkiye

CONGRESS CHAIRS

Prof. Dr. Gülzar İBRAHİMOVA

EDITOR IN CHIEF

Prof. Dr. Gülzar İBRAHİMOVA

CONGRESS ORGANIZERS

Uluslararası Bilimsel Araştırma Ve Strateji Geliştirme Derneği
USBILIM International Peer-Reviewed Journal of Social Sciences

PARTICIPANT COUNTRIES (7):

Myanmar, Russia, Egypt, Canada, Malaysia, Japan, Türkiye

NUMBER OF PARTICIPANTS (40):

(Türkiye- 11, Other Countries- 29)

NUMBER OF ACCEPTED PAPERS (29):

(Türkiye- 11, Other Countries- 18)

PRESENTATION

Oral presentation

EVALUATION PROCESS

All applications have undergone a double-blind peer review process

ISBN: 978-625-95907-1-4

ORGANIZING COMMITTEE

Prof.Dr. Khudaykulov Tulkin Dusbabayevich, *Shakhrisabz State Pedagogical Institute, Uzbekistan*

Prof. Dr. Sezai Asubay, *Dicle Üniversitesi, Fen Fakültesi*

Prof. Dr. Berrin Ziyadanoğulları, *Dicle Üniversitesi, Fen Fakültesi*

Prof. Dr. Sait Erdoğan, *Dicle Üniversitesi, Fen Fakültesi*

Prof. Dr. Fırat Aydın, *Dicle Üniversitesi, Fen Fakültesi*

Prof. Dr. Işıl Aydın, *Dicle Üniversitesi, Eczacılık Fakültesi*

Prof. Dr. Zübeyde Baysal, *Dicle Üniversitesi, Fen Fakültesi*

Prof. Dr. Akın Baysal, *Dicle Üniversitesi, Fen Fakültesi*

Prof. Dr. Feyyaz Durap, *Dicle Üniversitesi, Fen Fakültesi*

Prof. Dr. Murat Aydemir, *Dicle Üniversitesi, Fen Fakültesi*

Prof. Dr. Nermin Biricik, *Dicle Üniversitesi, Fen Fakültesi*

Prof. Dr. Sevgi İrtegün Kandemir, *Dicle Üniversitesi, Tıp Fakültesi*

Prof. Dr. Necmettin Pirinççioğlu, *Dicle Üniversitesi, Fen Fakültesi*

Prof. Dr. Aysel GÜVEN, *Başkent Üniversitesi,Türkiye*

Prof. Dr. Gülzar İBRAHİMOVA, *Bakü Avrasya Üniversitesi, Azerbaycan*

INTERNATIONAL SCIENTIFIC RESEARCH AND STRATEGY DEVELOPMENT ASSOCIATION
www.ubsder.org

ORGANIZING COMMITTEE

Assoc. Prof. Fahri ÖZSUNGUR, *Mersin Üniversitesi, Türkiye*

Assoc. Prof. Cafer Budak, *Dicle Üniversitesi, Mühendislik Fakültesi*

Assoc. Prof. Atılım Akkurt, *Dicle Üniversitesi, Diş Hekimliği Fakültesi*

Assoc. Prof. İsmail Yener, *Dicle Üniversitesi, Eczacılık Fakültesi*

Assoc. Prof. Murat Polat, *Dicle Üniversitesi, Fen Fakültesi*

Assoc. Prof. Elif Varhan Oral, *Dicle Üniversitesi, Eczacılık Fakültesi*

Assoc. Prof. Mustafa Cansız, *Dicle Üniversitesi, Mühendislik Fakültesi*

Assoc. Prof. Mehmet Emin Öncü, *Dicle Üniversitesi, Mühendislik Fakültesi*

Asst. Prof. Murat Yolcu, *Dicle Üniversitesi, Eczacılık Fakültesi*

Asst. Prof. Neşe Budak Ziyadanoğulları, *Batman Üniversitesi, Mühendislik Fakültesi*

Dr. Tilovov Davronbek Davlat og'li, *State Pedagogical Institute,Uzbekistan*

Dr. Mirshod Abdurakhmonov Olimjon og'li, *Shakhrisabz State Pedagogical Institute,Uzbekistan*

Dr. Marasulova Umida Norkuziyevna, *Shakhrisabz State Pedagogical Institute,Uzbekistan*

Dr. Tilayev Ermat Raxmatovich, *Shakhrisabz State Pedagogical Institute,Uzbekistan*

INTERNATIONAL SCIENTIFIC RESEARCH AND STRATEGY DEVELOPMENT ASSOCIATION
www.ubsder.org

SCIENTIFIC BOARD MEMBERS

Prof. Dr. Ganiev Abduqahhor Gadaevich, *Shakhrisabz State Pedagogical Institute, Uzbekistan*

Prof. Dr. Elif İpek Satar, *Dicle Üniversitesi, Eczacılık Fakültesi, Türkiye*

Prof. Dr. Mehmet Hüseyin Alkan, *Dicle Üniversitesi, Eczacılık Fakültesi, Türkiye*

Prof. Dr. Mehmet Karakaplan, *Dicle Üniversitesi, Fen Fakültesi, Türkiye*

Prof. Dr. Giray Topal, *Dicle Üniversitesi, Fen Fakültesi, Türkiye*

Prof. Dr. Işık Yeşim ERDAMAR, *Dicle Üniversitesi, Türkiye*

Prof. Dr. Gülşen Öztürk, *Dicle Üniversitesi, Fen Fakültesi, Türkiye*

Prof. Dr. Ersin Kılınç, *Dicle Üniversitesi, Türkiye*

Prof. Dr. Mehmet Öztürk, *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Fen Fakültesi, Türkiye*

Prof. Dr. Yalçın Tombul, *Dicle Üniversitesi, Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi, Türkiye*

Prof. Dr. Dilek Karataş, *Dicle Üniversitesi, Ziraat Fakültesi, Türkiye*

Prof. Dr. Mehmet Boğa, *Dicle Üniversitesi,Eczacılık Fakültesi, Türkiye*

Prof. Dr. Almaz Ülvi BİNNATOVA, *Azərbaycan Milli Elimlər Akademiyası*

Prof. Dr. Ainur NOGAYEVA, *L.N.Gumilev Avrasya Milli Üniversitesi (Kazakistan)-Erzincan Binali Üniversitesi (Türkiye)*

Prof. Dr. Sinem SOMUNOĞLU İKİNCİ *Bursa Uludağ Üniversitesi*

Prof. Dr. Anderi JEAN, *Gas Petrolium University of Romania*

Prof. Dr. Mahire HÜSEYNOVA - *Azerbaijan State Pedagogy University*

Prof. Dr. Basim ALHADİDİ, *Albalqa Applied University, Jordan*

Pro. Dr. Ashraf M. A. AHMAD, *Princess Sumya University for Technology, Amman,Jordan*

Prof. Dr. Raymond KOSALA, *The Loseph Wibowo Center for Advanced Learning, Jakarta, Indonesia*

Prof. Dr. Yaşar Hamza OCAK, *Kütahya Dumlupınar Üniversitesi*

Prof. Dr. Wen-Lin YANG, Dean, *National University of Tainan, Taiwan*

Prof. Dr. Müjdat AVCI, *Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi*

INTERNATIONAL SCIENTIFIC RESEARCH AND STRATEGY DEVELOPMENT ASSOCIATION
www.ubsder.org

SCIENTIFIC BOARD MEMBERS

Assoc. Prof. Evrim ŞENCAN, *Başkent Üniversitesi*

Assoc. Prof. Canan CEYLAN, *İstanbul Nişantaşı Üniversitesi*

Assoc. Prof. Aytekin ZEYNALOVA, *Bakü Devlet Üniversitesi*

Assoc. Prof. Fahri ÖZSUNGUR, *Mersin üniversitesi*

Assoc. Prof. Gönül SAMEDOVA *- Azerbaijan State Pedagogy University*

Assoc. Prof. Ruslan ABDULLAYEV *- Azerbaijan National Academy of Sciences*

Assoc. Prof. Nuran VARIŞLI, *Sosyal Güvenlik Kurumu, Türkiye*

Assoc. Prof. Mustafa Abdullah Yılmaz, *Dicle Üniversitesi, Eczacılık Fakültesi, Türkiye*

Assoc. Prof. İbrahim Dolak, *Dicle Üniversitesi, Diyarbakır Teknik Bilimler M.Y.O, Türkiye*

Assoc. Prof. Oğuz Çakır, *Dicle Üniversitesi, Atatürk Sağlık Bilimleri Fakültesi, Türkiye*

Assoc. Prof. Veysi Kızmaz, *Mardin Artuklu Üniversitesi,Sağlık Hizmetleri M.Y.O, Türkiye*

Assoc. Prof. Cumali Özaslan, *Dicle Üniversitesi, Ziraat Fakültesi, Türkiye*

Assoc. Prof. Remzi Ekinci, *Dicle Üniversitesi, Ziraat Fakültesi, Türkiye*

Assoc. Prof. İhsan Alacabey, *Mardin Artuklu Üniversitesi, Sağlık Hizmetleri M.Y.O, Türkiye*

Assoc. Prof. Fatma KÖPRÜLÜ, *Yakın Doğu Üniversitesi, Kıbrıs*

INTERNATIONAL SCIENTIFIC RESEARCH AND STRATEGY DEVELOPMENT ASSOCIATION

www.ubsder.org

SCIENTIFIC BOARD MEMBERS

Assist. Prof. Yasemin SEZGİN, *Başkent Üniversity, Türkiye*

Assist. Prof. Mahmut Ozan Toksoy, *Dicle Üniversitesi,Eczacılık Fakültesi, Türkiye*

Assist. Prof. Serkan Yiğitkan , *Dicle Üniversitesi,Eczacılık Fakültesi, Türkiye*

Assist. Prof. Kerem Şentürk, *Dicle Üniversitesi, Eczacılık Fakültesi, Türkiye*

Assist. Prof. Ali Kemal Ateş, *Dicle Üniversitesi,Eczacılık Fakültesi, Türkiye*

INTERNATIONAL SCIENTIFIC RESEARCH AND STRATEGY DEVELOPMENT ASSOCIATION

UBS

www.ubsder.org

UBSDER

Çankaya - Ankara

06-139-180

Konu: Kongre Düzenleme Kurulu 05.10.2024

Sayı:2024/003

İLGİLİ KURUMA

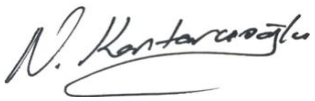
İçişleri Bakanlığı tarafından tahsis edilen 06-139-180 tescil kodu ile Tüzel kişiliğe sahip olan Uluslararası Bilimsel Araştırma ve Strateji Geliştirme Derneği, 5253 sayılı kanuna uygun olarak "Bilimsel Araştırmalar ve Akademik Çalışmalar" alanında ulusal ve uluslararası düzeyde faaliyetlerini yürütmektedir.

Kurumumuzun Yönetim Kurulu tarafından, 05.10.2024 tarihinde saat 14:00'da "Bilimsel Çalışmalarda Strateji Geliştirme" görüşmeleri ile "Bilimsel Kongreler Düzenlenmesi" gündemleri ile toplanmış ve alınan 9 nolu karara istinaden aşağıda detayları yazılı olan bilimsel etkinliğin düzenlenmesine ve etkinliğe ilişkin akademisyenlerin resmi olarak görevlendirilmesine oy birliği ile karar verilmiştir.

Bilgi ve gereğini arz ederim.

Dr. Nadire KANTARCIOĞLU

UBSDER Başkanı



Etkinlik Adı : ULUSLARARASI 9. USBİLİM EĞİTİM, EKONOMİ, YÖNETİM VE SOSYAL BİLİMLER KONGRESİ

Etkinlik Tarihi: 17-19 Mart 2025, Hollanda

KONGRE BAŞKANI

Prof. Dr. Gülzar İBRAHİMOVA, Bakü Avrasya Üniversity, Azerbaycan

Düzenleme Kurulu Üyeleri

Assoc.Prof.Dr.Can YARDIMCI, Afyon Kocatepe Üniversitesi,Afyon, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Nuran VARIŞLI, Sosyal Güvenlik Kurumu, Türkiye

Assist.Prof. Dr. Emsal ÇEVİK, Selçuk Üniversitesi, Türkiye

Assit. Prof. Dr. Irina Aba DROBOT, Burchaest University, Burchaest, Romanya

Assoc. Prof. Dr. Muhammad Zia-ur-Rehman,Universiti Malaya, Malaysia & NDU, Pakistan

Assist. Prof. Dr. Aslı KAYA, İstanbul Gelişim Üniversitesi, Türkiye

Assoc. Prof. Dr. Melda Medine SUNAY, Bursa Technical University, Türkiye

INTERNATIONAL 9th USBILIM EDUCATION, ECONOMY, MANAGEMENT AND SOCIAL SCIENCES CONGRESS

March 17-19, 2025

HOLLAND/AMSTERDAM

CONGRESS PROGRAM

ZOOM LINK:

https://us06web.zoom.us/j/4603636838?pwd=Gx9rlRf5cUTPsZZ4pilDYkYWaaEAc6.1&omn=83009670867

ZOOM ID: 460 363 6838

ZOOM PASSWORD: 121314

PARTICIPANT COUNTRIES (7):

Myanmar, Russia, Egypt, Canada, Malaysia, Japan, Türkiye

ÖNEMLİ, DİKKATLE OKUYUNUZ LÜTFEN / IMPORTANT, PLEASE READ CAREFULLY

Önemli, Dikkatle Okuyunuz Lütfen

- ✓ Kongremizde Yazım Kurallarına uygun gönderilmiş ve bilim kurulundan geçen bildiriler için online (video konferans sistemi üzerinden) sunum imkanı sağlanmıştır.
- ✓ Online sunum yapabilmek için **https://zoom.us/join** sitesi üzerinden giriş yaparak "Meeting ID or Personal Link Name" yerine ID numarasını girerek oturuma katılabilirsiniz.
- ✓ Zoom uygulaması ücretsizdir ve hesap oluşturmaya gerek yoktur.
- ✓ Zoom uygulaması kaydolmadan kullanılabilir.
- ✓ Uygulama tablet, telefon ve PC'lerde çalışıyor.
- ✓ Her oturumdaki sunucular, sunum saatinden 15 dk öncesinde oturuma bağlanmış olmaları gerekmektedir.
- ✓ Tüm kongre katılımcıları canlı bağlanarak tüm oturumları dinleyebilir.
- ✓ Moderatör – oturumdaki sunum ve bilimsel tartışma (soru-cevap) kısmından sorumludur.

Dikkat Edilmesi Gerekenler- TEKNİK BİLGİLER

- ✓ Bilgisayarınızda mikrofon olduğuna ve çalıştığına emin olun.
- ✓ Zoom'da ekran paylaşma özelliğine kullanabilmelisiniz.
- ✓ Kabul edilen bildiri sahiplerinin mail adreslerine Zoom uygulamasında oluşturduğumuz oturuma ait ID numarası gönderilecektir.
- ✓ **Katılım belgeleri kongre sonunda tarafınıza pdf olarak gönderilecektir**
- ✓ Kongre programında yer ve saat değişikliği gibi talepler dikkate alınmayacaktır

IMPORTANT, PLEASE READ CAREFULLY

- ✓ To be able to attend a meeting online, login via **https://zoom.us/join** site, enter ID "Meeting ID or Personal Link Name" and solidify the session.
- ✓ The Zoom application is free and no need to create an account.
- ✓ The Zoom application can be used without registration.
- ✓ The application works on tablets, phones and PCs.
- ✓ The participant must be connected to the session 15 minutes before the presentation time.
- ✓ All congress participants can connect live and listen to all sessions.
- ✓ Moderator is responsible for the presentation and scientific discussion (question-answer) section of the session.

Points to Take into Consideration - TECHNICAL INFORMATION

- ✓ Make sure your computer has a microphone and is working.
- ✓ You should be able to use screen sharing feature in Zoom.
- ✓ **Attendance certificates will be sent to you as pdf at the end of the congress.**
- ✓ Requests such as change of place and time will not be taken into consideration in the congress program.

Before you login to Zoom please indicate your name_surname and HALL number,

exp. Hall-1, Hakan ÖZTÜRK



Meeting ID: **460 363 6838**

Passcode: **121314**

Opening Ceremony

Online

Date: March 18, 2025
Time: 20:50

Speeches:

Assoc. Prof. Seçil KARATAY
Kastamonu Üniversity

ONLINE PRESENTATIONS
18.03.2025

SESSION -1 — HALL-1

TURKEY LOCAL TIME	HOLLAND LOCAL TIME
21:00 – 23:00	19:00-21:00

Zoom Meeting ID: 460 363 6838 **Zoom Passcode:** 121314

CHAIR: *Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA*
VICE CHAIR: *Duygu APAYDIN*

Author(s)	Affiliation	Title
Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA	Erciyes University, Faculty of Art, Department of Philosophy	HELLENISTIK-ROMA FELSEFESI'NDE METAFIZIK
Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA	Erciyes University, Faculty of Art, Department of Philosophy	KLASIK ANTIK FELSEFE'DE METAFIZIK
Prof. Dr. Sevim ÖZDEMİR & Rumeysa KANSU	Süleyman Demirel Üniversitesi, Eğitim Fakültesi & Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü	METHODS TO BE USED IN HAJJ TEACHING
Özlem ÜLKEN & Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN	Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı & Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ve Sanatları, İslam Tarihi Anabilim Dalı	ILKHANID-MAMLUK RELATIONS DURING THE PERIOD OF GAZAN MAHMUD KHAN
Asst. Prof. Biray KOÇAK	İstanbul Gelişim Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Lojistik Yönetimi Bölümü, Avcılar, İstanbul.	IN THE CONTEXT OF STOCK MANAGEMENT AND STOCK TYPES ECONOMIES OF SCALE
Lecturer Murat GÖKMEN	Foreign Language Support Department, Office of The Dean of Research, Düzce University.	SULTAN ABDÜLHAMİD II'S BABELISATION POLICY THROUGH THE TRIBAL SCHOOL
Duygu APAYDIN	Bursa Bar Association	GREEN CONSTITUTIONS IN THE WORLD: THE ECUADORIAN AND BOLIVIAN CONSTITUTIONS

All participants must join the conference 10 minutes before the session time.
Every presentation should last not longer than 10-12 minutes.
Kindly keep your cameras on till the end of the session.

ONLINE PRESENTATIONS
18.03.2025

SESSION -1 — HALL-2

TURKEY LOCAL TIME	HOLLAND LOCAL TIME
21:00 – 23:00	19:00-21:00

Zoom Meeting ID: 460 363 6838 **Zoom Passcode:** 121314

CHAIR: *Assoc. Fahri ÖZSUNGUR*

VICE CHAIR: *Assoc. Prof. Mustafa AKMAN*

Author(s)	Affiliation	Title
Assoc. Prof. Bulut DÜLEK & Lecturer Mehmet Emin YAŞAR	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi & Bingöl Üniversitesi, Solhan Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu	DOES FEAR OF MISSING OUT (FOMO) AFFECT BRAND LOYALTY? AN EMPIRICAL STUDY ON UNIVERSITY STUDENTS
Assoc. Prof. Mustafa AKMAN	Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	PUBLIC INFORMATION RESOURCES I
Assoc. Prof. Mustafa AKMAN	Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	PUBLIC INFORMATION RESOURCES II
Assoc. Prof. Fahri ÖZSUNGUR	Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu	CRIMINAL EXPLOITATION OF INDIGENOUS CHILDREN: CAUSES AND CONSEQUENCES
Lecturer Mehmet Emin YAŞAR & Assoc. Prof. Bulut DÜLEK	Bingöl Üniversitesi, Solhan Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu & Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	THE EFFECT OF UNIVERSITY STUDENT'S MATERIALISTIC TENDENCIES ON LIFE SATISFACTION AND ITS ANALYSIS IN TERMS OF DEMOGRAPHIC VARIABLES
Dr. Ahmet Murat KADIOĞLU	Ostim Technical University, Department of Common Courses	THE EARLY REPUBLICAN PERIOD AND WOMEN: THE BOUNDARIES OF MODERNIZATION AND TRADITION

All participants must join the conference 10 minutes before the session time.
Every presentation should last not longer than 10-12 minutes.
Kindly keep your cameras on till the end of the session.

ONLINE PRESENTATIONS
18.03.2025

SESSION -1 HALL- 6

TURKEY LOCAL TIME	HOLLAND LOCAL TIME
18:00-20:00	16:00-18:00

Zoom Meeting ID: 460 363 6838 **Zoom Passcode:** 121314

CHAIR: *Prof. Dr. Elena Chernyshkova*

Author(s)	Affiliation	Title
Prof. Dr. Elena Chernyshkova	Director at SKOLKOVO Foundation, Russia	DYNAMIC OF AGGRESSIVE BEHAVIOR AT THE CONTEXT OF REFLECTIVE PROCESS
Tun Myat Aung & Ni Ni Hla	University of Computer Studies, Hinthada, Myanmar	A STUDY OF GENERAL ATTACKS ON ELLIPTIC CURVE DISCRETE LOGARITHM PROBLEM OVER PRIME FIELD AND BINARY FIELD
Mohamed Sanad & Noha Hassan	Independent Researcher Egypt	12X12 MIMO TERMINAL ANTENNAS COVERING THE WHOLE LTE AND WIFI SPECTRUM
Helmi Adly Mohd NOOR & Faaizah SHAHBODIN & Naim CHE PEE	UNIVERSITI KUALA LUMPUR	SERIOUS GAME FOR AUTISM CHILDREN: REVIEW OF LITERATURE
M. BAMBULYAKA	Independent Researcher	THE IMPLICIT METHODS FOR THE STUDY OF TOLERANCE
Elena CHERNYSHKOVA	Independent Researcher Moscow	DYNAMIC OF AGGRESSIVE BEHAVIOR AT THE CONTEXT OF REFLECTIVE PROCESS
Subramaniam CHANDRAN	Vinayaka Missions University, Salem	HOW DOES PSYCHOANALYSIS HELP IN RECONSTRUCTING POLITICAL THOUGHT? AN EXERCISE OF INTERPRETATION
Abbas Moshref RAZAVI & Rodina AHMAD	University of Malaya	ALIGNING IS DEVELOPMENT WITH USERS-WORK HABITS
Masoud SAEEDI & Shirin Rahimi KAZEROONI & Vahid PARVARESH	Iran. Payame Noor University	HOW VALID ARE OUR LANGUAGE TEST INTERPRETATIONS? A DEMONSTRATIVE EXAMPLE
Nadeem AKHTAR & Shan BO	Independent Researcher Canada	CULTURAL ANXIETY AND ITS IMPACT ON STUDENTS- LIFE: A CASE STUDY OF INTERNATIONAL STUDENTS IN WUHAN UNIVERSITY

All participants must join the conference 10 minutes before the session time.
Every presentation should last not longer than 10-12 minutes.
Kindly keep your cameras on till the end of the session.

ONLINE PRESENTATIONS
18.03.2025

SESSION -1 — HALL-7

TURKEY LOCAL TIME	HOLLAND LOCAL TIME
18:00-20:00	16:00-18:00

Zoom Meeting ID: 460 363 6838 **Zoom Passcode:** 121314

CHAIR: CHANOKNART MAYUSOH

Author(s)	Affiliation	Title
Areej AZHAR & Peter DUNCAN & David EDGAR	Caledonian University	A MULTI-PHASE METHODOLOGY FOR INVESTIGATING LOCALISATION POLICIES WITHIN THE GCC: THE HOTEL INDUSTRY IN THE KSA AND THE UAE
Sivamurugan PANDIAN	Independent Researcher Malaysia	THE IMPORTANCE OF ISSUES FOR THE YOUTH IN VOTER DECISION MAKING: A CASE STUDY AMONG UNIVERSITY STUDENTS IN MALAYSIA
Phalaunnaphat SIRIWONGS	Faculty of Graduate Studies, Mahidol University	MULTIPLE INTELLIGENCE THEORY WITH A VIEW TO DESIGNING A CLASSROOM FOR THE FUTURE
Chanoknart MAYUSOH	Faculty of Fine and Applied Arts, Suan Sunandha Rajabhat University	FORMAL THAI NATIONAL COSTUME IN THE REIGN OF KING BHUMIBOL ADULYADEJ
Ahmad Faizal Bin Hakim	Universiti Kebangsaan Malaysia	THE ROLE OF SOCIAL MEDIA IN POLITICAL AWARENESS AMONG MALAYSIAN YOUTH
Nur Afiqah Binti Roslan	Universiti Malaya	THE IMPACT OF DIGITALIZATION ON CULTURAL HERITAGE PRESERVATION IN MALAYSIA
Siti Nur Ain Binti Abdullah	Universiti Sains Malaysia	GENDER EQUALITY IN MALAYSIA: CHALLENGES AND POLICY INITIATIVES
Premvadee NA & Nakornpanom	Independent Researcher Japan	JAPANESE ENGLISH IN TRAVEL BROCHURES

All participants must join the conference 10 minutes before the session time.
Every presentation should last not longer than 10-12 minutes.
Kindly keep your cameras on till the end of the session.

INTERNATIONAL 9th USBILIM EDUCATION, ECONOMY, MANAGEMENT AND SOCIAL SCIENCES CONGRESS

March 17-19, 2025 Amsterdam/HOLLAND

CONTENT

CONFERENCE ID	I
ORGANIZING COMMITTEE	II
SCIENTIFIC BOARD MEMBERS	III
PROGRAM	IV
CONTENT	V

	Author(s)	UNIVERSITY	TITLE	PAGE NUMBER
1.	Arslan TOPAKKAYA	Erciyes University, Faculty of Art, Department of Philosophy	METAPHYSICS IN HELLENISTIC-ROMAN PHILOSOPHY	**1-5**
2.	Arslan TOPAKKAYA	Erciyes University, Faculty of Art, Department of Philosophy	METAPHYSICS IN CLASSICAL ANCIENT PHILOSOPHY	**6-10**
3.	Sevim ÖZDEMİR & Rumeysa KANSU	Süleyman Demirel Üniversitesi, Eğitim Fakültesi & Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü	METHODS TO BE USED IN HAJJ TEACHING	**11-36**
4.	Özlem ÜLKEN & Şefaettin SEVERCAN	Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı & Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ve Sanatları, İslam Tarihi Anabilim Dalı	ILKHANID-MAMLUK RELATIONS DURING THE PERIOD OF GAZAN MAHMUD KHAN	**37-39**
5.	Murat GÖKMEN	Foreign Language Support Department, Office of The Dean of Research, Düzce University.	SULTAN ABDÜLHAMİD II'S BABELISATION POLICY THROUGH THE TRIBAL SCHOOL	**40-53**
6.	Duygu APAYDIN	Bursa Bar Association	GREEN CONSTITUTIONS IN THE WORLD: THE ECUADORIAN AND BOLIVIAN CONSTITUTIONS	**54-55**

7.	Bulut DÜLEK & Mehmet Emin YAŞAR	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi & Bingöl Üniversitesi, Solhan Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu	DOES FEAR OF MISSING OUT (FOMO) AFFECT BRAND LOYALTY? AN EMPIRICAL STUDY ON UNIVERSITY STUDENTS	**56-62**
8.	Mehmet Emin YAŞAR & Bulut DÜLEK	Bingöl Üniversitesi, Solhan Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu & Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	THE EFFECT OF UNIVERSITY STUDENT'S MATERIALISTIC TENDENCIES ON LIFE SATISFACTION AND ITS ANALYSIS IN TERMS OF DEMOGRAPHIC VARIABLES	**63-71**
9.	Fahri ÖZSUNGUR	Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu	CRIMINAL EXPLOITATION OF INDIGENOUS CHILDREN: CAUSES AND CONSEQUENCES	**72-76**
10.	Mustafa AKMAN	Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	PUBLIC INFORMATION RESOURCES I	**77-123**
11.	Mustafa AKMAN	Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	PUBLIC INFORMATION RESOURCES II	**124-156**
12.	Elena Chernyshkova	Director at SKOLKOVO Foundation, Russia	DYNAMIC OF AGGRESSIVE BEHAVIOR AT THE CONTEXT OF REFLECTIVE PROCESS	**157**
13.	Tun Myat Aung & Ni Ni Hla	University of Computer Studies, Hinthada, Myanmar	A STUDY OF GENERAL ATTACKS ON ELLIPTIC CURVE DISCRETE LOGARITHM PROBLEM OVER PRIME FIELD AND BINARY FIELD	**158**
14.	Mohamed Sanad & Noha Hassan	Independent Researcher Egypt	12X12 MIMO TERMINAL ANTENNAS COVERING THE WHOLE LTE AND WIFI SPECTRUM	**159**

ISBN: 978-625-95907-1-4

15.	Helmi Adly Mohd NOOR & Faaizah SHAHBODIN & Naim CHE PEE	UNIVERSITI KUALA LUMPUR	SERIOUS GAME FOR AUTISM CHILDREN: REVIEW OF LITERATURE	**160**
16.	M. BAMBULYAKA	Independent Researcher	THE IMPLICIT METHODS FOR THE STUDY OF TOLERANCE	**161**
17.	Elena CHERNYSHKOVA	Independent Researcher Moscow	DYNAMIC OF AGGRESSIVE BEHAVIOR AT THE CONTEXT OF REFLECTIVE PROCESS	**162**
18.	Subramaniam CHANDRAN	Vinayaka Missions University, Salem	HOW DOES PSYCHOANALYSIS HELP IN RECONSTRUCTING POLITICAL THOUGHT? AN EXERCISE OF INTERPRETATION	**163**
19.	Abbas Moshref RAZAVI & Rodina AHMAD	University of Malaya	ALIGNING IS DEVELOPMENT WITH USERS- WORK HABITS	**164**
20.	Masoud SAEEDI & Shirin Rahimi KAZEROONI & Vahid PARVARESH	Iran. Payame Noor University	HOW VALID ARE OUR LANGUAGE TEST INTERPRETATIONS? A DEMONSTRATIVE EXAMPLE	**165**
21.	Nadeem AKHTAR & Shan BO	Canada	CULTURAL ANXIETY AND ITS IMPACT ON STUDENTS-LIFE: A CASE STUDY OF INTERNATIONAL STUDENTS IN WUHAN UNIVERSITY	**166**
22.	Areej AZHAR & Peter DUNCAN & David EDGAR	Caledonian University	A MULTI-PHASE METHODOLOGY FOR INVESTIGATING LOCALISATION POLICIES WITHIN THE GCC: THE HOTEL INDUSTRY IN THE KSA AND THE UAE	**167**
23.	Sivamurugan PANDIAN	Independent Researcher Malaysia	THE IMPORTANCE OF ISSUES FOR THE YOUTH IN VOTER DECISION MAKING: A CASE STUDY AMONG UNIVERSITY STUDENTS IN MALAYSIA	**168**

ISBN: 978-625-95907-1-4

24.	Phalaunnaphat SIRIWONGS	Faculty of Graduate Studies, Mahidol University	MULTIPLE INTELLIGENCE THEORY WITH A VIEW TO DESIGNING A CLASSROOM FOR THE FUTURE	**169**
25.	Chanoknart MAYUSOH	Faculty of Fine and Applied Arts, Suan Sunandha Rajabhat University	FORMAL THAI NATIONAL COSTUME IN THE REIGN OF KING BHUMIBOL ADULYADEJ	**170**
26.	Ahmad Faizal Bin Hakim	Universiti Kebangsaan Malaysia	THE ROLE OF SOCIAL MEDIA IN POLITICAL AWARENESS AMONG MALAYSIAN YOUTH	**171**
27.	Nur Afiqah Binti Roslan	Universiti Malaya	THE IMPACT OF DIGITALIZATION ON CULTURAL HERITAGE PRESERVATION IN MALAYSIA	**172**
28.	Siti Nur Ain Binti Abdullah	Universiti Sains Malaysia	GENDER EQUALITY IN MALAYSIA: CHALLENGES AND POLICY INITIATIVES	**173**
29.	Premvadee NA & Nakornpanom	Independent Researcher Japan	JAPANESE ENGLISH IN TRAVEL BROCHURES	**174**
30.	Asst. Prof. Biray KOÇAK	İstanbul Gelişim Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Lojistik Yönetimi Bölümü, Avcılar, İstanbul.	IN THE CONTEXT OF STOCK MANAGEMENT AND STOCK TYPES ECONOMIES OF SCALE	**175-182**
31.	Dr. Ahmet Murat KADIOĞLU	Ostim Technical University, Department of Common Courses	THE EARLY REPUBLICAN PERIOD AND WOMEN: THE BOUNDARIES OF MODERNIZATION AND TRADITION	**183-197**

ISBN: 978-625-95907-1-4

HELLENİSTİK-ROMA FELSEFESİ'NDE METAFİZİK

METAPHYSICS IN HELLENISTIC-ROMAN PHILOSOPHY

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA
Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

ÖZET

Antik Yunan'da politik ilişkilerin gittikçe kötüye gitmesi, savaş, yenilgi fakirlik vs. gibi durumlardan dolayı metafizikten uzaklaşılmış; insan hayatının anlamı ve yaşamın amacının ne olduğuna dair sorular sorulmaya başlanmıştır. Dolaysıyla metafizik yerini etiğe bırakmıştır. Hellenistik dönem yaklaşık olarak M.Ö. 300 yıllarında başlar ve M.S. 6. yüzyıla kadar devam eder. Yunanlılar zamanında üç farklı temayül birbirlerine paralel yürümüş ve Roma döneminde de bu temayüller devam etmiştir. Bu üç farklı anlayış sırasıyla Stoalılar, Epikürcüler ve Septiklerdir. Stoa temelde bir ahlak ve siyaset felsefesidir. Onlara göre mutu yaşamın anahtarı doğaya uygun yaşamdır. Onlar doğa kavramından logosun hakim olduğu evreni anlarlar. Doğaya uygun yaşam insan hayatını evren aklıyla uyumlu hale getirmesidir. Zevk, (buna aşağı güdüler, korku, hiddet vs de dahildir) kendisiyle mücadele edilmesi gereken bir kötülüktür. Bilge insan kendisini apathie sayesinde ondan uzak tutar. Ancak apathie ulaşan insan mutlu olabilir. Epiküros'un etik ve buna dayanan varlık anlayışı Stoa'nın varlık anlayışı ile bazı noktalarda tezat teşkil eder. Epiküros'un (M.Ö. 341-270) metafizik anlayışı açık bir biçimde Demokritos'un atom anlayışına dayanır. Epikür'ün atomcu anlayışı deterministtir ve bu bağlamda iradenin ontik ve etik alanda özgür olmadığını iddia eder. Yunan septik okulunun kurucusu Pyrrion (öl. İsa'dan önce 275). Hakkında çok fazla bilgi sahibi olmamıza rağmen öğrencilerinden aynen Demokritos'ta olduğu gibi ataraksia öğretisini salık vermektedir. Septikleri sofistlerden ayıran en önemli nokta onların gerçeği arama amacıdır. Sofistler gerçek ampirist olarak realist bir yaklaşım sergiler.

Anahtar Kelimeler: Stoa, Epiküros, Phyrrion, Septisizm, Apathie, Metafizik, Ampirizm.

Abstract

In ancient Greece, due to the deterioration of political relations, war, defeat, poverty, etc., metaphysics was distanced from; questions about the meaning and purpose of human life began to be asked. Therefore, metaphysics gave way to ethics. The Hellenistic period began approximately in 300 BC and continued until the 6th century AD. During the Greek period, three different tendencies ran parallel to each other and these tendencies continued during the Roman period. These three different understandings are the Stoics, Epicureans, and Skeptics, respectively. Stoicism is basically a moral and political philosophy. According to them, the key to a happy life is life in accordance with nature. They understand the universe dominated by logos from the concept of nature. Life in accordance with nature is the harmonization of human life with the mind of the universe. Pleasure (including lower instincts, fear, anger, etc.) is an evil that must be fought against. The wise man distances himself from it through apathy. Only a person who has reached apathy can be happy. Epicurus' ethics and the understanding of being based on it contrast with the Stoic understanding of being at some points. Epicurus metaphysical understanding is clearly based on Democritus' understanding of atoms. Epicurus' atomistic understanding is deterministic and in this context, he claims that the will is not free in the ontic and ethical realm. The founder of the Greek skeptical school, Pyrrion. Although we do not have much information about him, he recommends the doctrine of ataraxia to his students, just like

ISBN: 978-625-95907-1-4

Democritus. The most important point that distinguishes skeptics from sophists is their aim to seek the truth. Sophists exhibit a realistic approach as true empiricists.

Keywords: Stoicism, Epicurus, Phyrrion, Skepticism, Apathy, Metaphysics, Empiricism

Antik Yunan'da politik ilişkilerin gittikçe kötüye gitmesi, savaş, yenilgi fakirlik vs. gibi durumlardan dolayı metafizikten uzaklaşılmış; insan hayatının anlamı ve yaşamın amacının ne olduğuna dair sorular sorulmaya başlanmıştır. Dolaysıyla metafizik yerini etiğe bırakmıştır.

Hellenistik dönem yaklaşık olarak M.Ö. 300 yıllarında başlar ve M.S. 6. yüzyıla kadar devam eder. Yunanlılar zamanında üç farklı temayül birbirlerine paralel yürümüş ve Roma döneminde de bu temayüller devam etmiştir. Bu üç farklı anlayış sırasıyla Stoalılar, Epikürcüler ve Septiklerdir.

Stoa felsefesinin kurucusu Zenon'dur. Önemli temsicileri Poseidenios (M.Ö. 135-50), Romalı Seneca, Epiktotes ve M.Aurelius'tur.

Stoa temelde bir ahlak[1] ve siyaset felsefesidir.[2] Onlara göre mutu yaşamın anahtarı doğaya uygun yaşamdır. Onlar doğa kavramından logosun hakim olduğu evreni anlarlar. Doğaya uygun yaşam insan hayatını evren aklıyla uyumlu hale getirmesidir. Zevk, (buna aşağı güdüler, korku, hiddet vs de dahildir) kendisiyle mücadele edilmesi gereken bir kötülüktür. Bilge insan kendisini apathie sayesinde ondan uzak tutar. Ancak apathie ulaşan insan mutlu olabilir.[3] Aklın kendisinden hakim olduğu kişi bilge bir kişidir. Aristoteles'ten farklı olarak karakter erdemleri Stoalılar için belirleyici değildir. Sorumluluğu yerine getirmek iyi getirmemek kötüdür. İyi insanın dışında değil içindedir. İnsana düşen ise içindeki bu iyiyi dışarı çıkartmak ve göstermektir. İyi kendisini en güzel bir biçimde Tanrı'da gösterir. Bu Tanrı'da kendisini doğada gösterir. Doğa tanrısal aklın kendisidir. Bütün insanlar aynı logostan beslenirler. Ruhların kaynağı da Tanrıdır. Herbir ruh içinde tanrısal özellik taşır. Bu düşünceler Stoalıları bütün halklardan oluşan haklar ailesi görüşüne götürmüş, dünyayı bir şehre onun cadde ve sokaklarını ise farklı haklara benzetmişlerdir.[4]

Stoalılar erdem öğretilerini metafiziğe göndermede bulunarak temellendirmeye çalışırlar. Bu bağlamda dış dünyanın düzeni Stao'nın erdem anlayışının oluşmasında herhangi bir role sahip değildir. Bunun gibi erdem herhangi bir toplumsal statüye ya da bir cinse ait olmak ya da olmamaya da bağlı değildir. Erdem, Tanrı ve insanlar, erkek ve bayan, soylu ve çiftçi, özgür ve köle insanların hepsi için aynı erdemdir. Stoalılar bu erdem anlayışına uygun olarak belirli bir erdem kavramına ulaşmışlar ve bu erdem kavramı bağlamında cesaret, adalet, tedbir-basiret (*Besonnenheit)*, anlayış-sağduyu (*Einsicht)* olmak üzere dört türlü temel erdemin varlığını kabul etmişlerdir. Anlayış, neyin iyi neyin kötü, neyin de ne iyi ne de kötü olduğu hakkında bir bilgiye sahip olmaktır. Basiret ya da tedbir ise neyin seçilmesi neden sakınılması gerektiği hakkındaki bilgi, cesaret, neden korkulması neden de korkulmaması gerektiği

[1] M.A.Tüzen; "Stoa Felsefesinde Ahlaki Bir Model Olarak Doğa", *Temaşa, sayı: 18, ss.*114-130.
[2] S.Çelikkol; "Stoa Felsefesinin Temel Görüşleri üzerine Bir İnceleme", *Bilimname,* XXXVII, 2019/1, ss.1225-1245, s.1126 vd.
[3] Stoa ahlak felsefesinin temel kavramları için bkz. A. Topakkaya; "Stoa Ahlak Felsefesinin Temel Kavramları", *Felsefe Dünyası* 49(2009/1),s.56-69.
[4] A.Topakkaya; "Doğal Hukuk Anlayışına İki Farklı Örnek: Hristiyanlık ve Stoa Doğal Hukuk Öğretileri", *TAAD,* yıl 4, sayı 15, s.67-79

ISBN: 978-625-95907-1-4

hakkındaki bilgi ve son olarak da adalet, haklıya hakkı olduğu şeyin verilmesidir.[5] Bu erdemler birbirlerini hem tamamlamakta hem de içermektedirler. Birisine tam anlamda sahip olan diğerlerine de sahiptir. Gerçek anlamda cesur olup adil olmayan bir insan düşünülemez. Erdemi tanıyan ve bilen bir insan herhangi bir korkuya kapılmaz, mal ve ücret dağıtımında adaletsizlik yapmaz. Stoanın erdemlerden birine sahip olanın diğerine de sahip olacağı anlayışı eleştirilmesi gereken bir anlayış olarak gözükmektedir. İnsan adil olabilir ama aynı zamanda istenilen derecede cesur olamaz ya da basiret sahibidir fakat fedakar değildir. Bunun örneklerini her insan kendi yaşamında rahatça görülebilir. Bu açıdan bakıldığında insanın erdeme ya sahip olduğu ya da hiçbirine sahip olamayacağı tespiti oldukça keskin bir saptama olup, insanları bu kesin yargılamayla erdemli ya da erdemsiz olarak değerlendirmek Stoanın erdem anlayışının eksik bir yanı olarak durmaktadır.[6]

Stoalılar bilgi, varlık ve siyaset felsefelerini geliştirirken etik görüşlerini daima ön planda tutmuşlardır. Doğaya göre yaşama ve bunun ölçütünün de içgüdülerin aklın hakimiyeti altında olması gerektiği düşüncesinin çıkış noktası, evrenin bir bütün olarak canlı olduğu ve bu bütünü oluşturan parçaların kendi içlerinde özsel anlamda bir birlik oluşturduğu düşüncesidir. Akıl sadece bu bağlamda bir önem arzetmekle kalmaz; yani o sadece insanın doğaya uygun yaşamasını mümkün kılan bir ölçüt olmayıp, aynı zamanda bir bilgi kaynağıdır da. Doğru bilgi akılla elde edilen bir bilgidir. Duyu verileri ve duyguların bilgisi bizi aldatır. Bunlar aracılığı ile doğru bilgiye ulaşmak söz konusu değildir. Duygunun bizzat kendisi, insanı ruh dinginliğinden uzaklaştıran temel faktördür.[7]

Stoa'nın metafiziği panteizm olarak rahatlıkla adlandırılabilir. Fakat bu metafizik köklerini logostan alan; logos temellidir. Bu ilke aynı zamanda evren aklı olarak bütün bir varlık alemine sirayet eder; insanda öznel akıl ve bilinç, hayvanda canlılık ve güdü hatta cansızlarda bile farklı bir biçimde görülür. Kısaca insan ve evren ruhu temelini Tanrı'dan alır. İnsan düşün ise bu ruhu korumak ve kollamaktır. Özetle Stoa'nın metafiziği kozmolojik, etik, psikolojik ve toplumsal özdeşliği içinde barındıran; Tek'liğin farklı yansımaları olarak varlığı evrensel akılla anlayan bütüncül bir metafizik sistemdir. Bundan dolayı kendinden sonra gelen Patristik ve Skolastik felsefede en fazla benimsen bir felsefe olmuştur.

Epiküros'un etik ve buna dayanan varlık anlayışı Stoa'nın varlık anlayışı ile bazı noktalarda tezat teşkil eder. Epiküros'un (M.Ö. 341-270) metafizik anlayışı açık bir biçimde Demokritos'un atom anlayışına dayanır. Epikür'ün atomcu anlayışı deterministtir ve bu bağlamda iradenin ontik ve etik alanda özgür olmadığını iddia eder. Bu tespite rağmen

[5] Böyle bir adalet anlayışının Platonun herkese hakettiği şeyin verilmesi olarak tanımladığı adalet anlayışı ile birebir örtüştüğü görülmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. A,Topakkaya. "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması", *Flsf,* sayı:6, 2008 Güz, s.29 vd.
[6] A.Topakkaya; "Stoa Ahlakı…,s. 62 vd.
[7] A.g.m. s.69.

ISBN: 978-625-95907-1-4

atomların hareketlerinde tesadüflerin etki ettiği görüşünü benimsemesi katı determinizmini biraz yumuşatmış; bu görüşün doğal sonucu olarak başlangıçta reddettiği irade ve istemenin özgür olmadığı görüşünden sonraları vazgeçip indeterminist anlayışa evrilmiştir. Stoalılar hazdan vazgeçemeyi öğütlerken Epiküros ahlaki eylemin temeli olarak hazzı görür; bu hazzın amacı da mutlu yaşamdır. Mutlu yaşam Stoa'da evrensel-tanrısal akla göre yaşamak iken Epiküros mutlu yaşamın metafizikle bağını keser, onu algısal dünyaya indirger. Buna rağmen Demokritos'tan tevarüs ettiği ataraksia kavramını "hiçbir şeyden etkilenme (nil admirari)" ilkesiyle etiğinin temeline oturtur. Bu tespitlere rağmen Epiküros tinsel hazlara (bunlara kalıcı hazlar adını verir) kesinlikle bedensel hazlardan[8] daha fazla önem verir. Epiküros'un zarar veren haz ile faydalı haz arasında ayırım yaparken ölçütü akıl olmuştur. İnsan için ideal yaşam bilgece yaşamdır; bu ise her türlü dışsal etkiden azade olmakla elde edilir. İnsan hemcinsleri için iyilik istemelidir. Bu bağlamda Epiküros'un hazlarla dolu bir yaşam istediği ve bu anlamda hedonizmin kurucusu olduğu iddiaları kanatimizce abartılıdır. Bunun gibi onun egoizm öğretisini desteklediği iddiaları da çok doğru gözükmemektedir; zira Epiküros arkadaş ve dostluğun değerini sürekli olarak vurgular. Kısaca Stoa'nın panteizm temelli metafiziğine karşı Demokritos'un atom ve Physis temelli varlık anlayışını benimsemiş; determinizmde indeterminizme evrilmiş; fakat bunu herhangi bir metafizik kaygı ile değil, atomların tesadüfen de birleşebilmelerine imkan tanımak için yapmıştır.

Sofistlerin septik tutumu da geç Antik dönemde kendi aydınlanmasını yaşayacaktır. Hem Yunanistan hem de Roma'nı siyasi olarak çöküşe geçtiği bir dönemde genel anlamda sadece günlük yaşam değil felsefe de güvenli bir sığınak ya da ölçüt olma özelliğini kaybetmiştir.

Yunan septik okulunun kurucusu Pyrrion (öl. İsa'dan önce 275). Hakkında çok fazla bilgi sahibi olmamıza rağmen öğrencilerinden aynen Demokritos'ta olduğu gibi ataraksia öğretisini salık vermektedir. Septikleri sofistlerden ayıran en önemli nokta onların gerçeği arama amacıdır. Sofistler gerçek ampirist olarak realist bir yaklaşım sergiler. Çıkış noktaları tecrübedir. Aslında sosifstler sadece yargıda bulunmak istemezler; zira bize bir önermenin doğruluğu ya da yanlışlığının ölçütünü verecek veriye sahip değiliz. Gerçeğe ulaşmada bu bağlamda en önemli şey hükmü askıda bırakmaktır. Böyle bir felsefede metafiziğin (olgusal dünyaya bu kadar şüpheci ve göreceli bakan bir okulun) bir varlık alanı olarak dikkat çekmesi ve onun hakkında yargıda bulunulmasını beklemek beyhude olur; yani somut varlığın kendisini

[8] Bedensel haz kavramı daha sonra Yeni Ahitte Paulus tarafından aynen alınıp mükerreren kullanılacaktır.

ISBN: 978-625-95907-1-4

bile tartışma konusu yapan bir düşüncenin varlığın arkasındaki temel neden ve ilkeleri arayan bir alanın varlığını kabul etmesini beklemek saflık olur.

Karneades ile birlikte (M.Ö.214-129) septisizm Atina'dan Roma'ya geçmiş ve orada devam etmiştir. Onun Roma'daki baş temsilcisi Çiçero'dur (M.Ö.106-43). Çiçero herşeyden önce erdem anlayışı ile ön plana çıkmış bir filozoftur.[9] Çiçero bu sepitsizmi Stoa felsefesiyle mezc etmiş; fakat bu yaparken yeni özgün görüşler ileri sürmemiştir.

İsa'dan bir yüzyıl önce septisizm Aenesidemos ile birlikte tekrar önem kazanmıştır. O da Pyrrion'un yolundan gider. Aenesidemos ile birlikte Sextus Empiricus (M.S. 2. Yüzyıl) ünlü on düşünce tropiklerini (şüphenin temellendirilmesi ile ilgili) ortaya koymuşlardır.

Hellenistik-roma felsefesinin sıklet merkezini Yunan felsefesi oluşturur. Romalılar az ya da çok Yunanlıları taklit ederek Yunan felsefesinin popülerleşmesine neden olmuşlardır. Felsefeye yeni bir şey kattıkları söylenemez. Bu metafizik için de geçerlidir. Metafiziksel alanda da Yunanlılar ne söylemişler ise ya da Antik Yunan'da nasıl bir metafizik anlayış ortaya çıkmışsa onları ya aynen ya da çok cüzi değişikliklerle tekrar edilmiştir. Bu anlamda aslında metafizikle özel bir meşguliyetin olmadığını söylemekte fayda vardır.

Kaynakça

Avcı, M.; "Çiçero Düşüncesinde Erdemin İşlevi" *EKEV AKADEMİ DERGİSİ Yıl: 22 Sayı:* 74 (Bahar 2018), ss.205-217.
Çelikkol, S.; "Stoa Felsefesinin Temel Görüşleri üzerine Bir İnceleme", *Bilimname,* XXXVII, 2019/1, ss.1225-1245,
Topakkaya, A.; "Stoa Ahlak Felsefesinin Temel Kavramları", *Felsefe Dünyası* 49(2009/1),s.56-69.

Topakkaya, A.; "Doğal Hukuk Anlayışına İki Farklı Örnek: Hristiyanlık ve Stoa Doğal Hukuk Öğretileri", *TAAD,* yıl 4, sayı 15, s.67-79.
Topakkaya, A.. "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması", *Flsf,* sayı:6, 2008, ss.27-47.

Tüzen, M.A.; "Stoa Felsefesinde Ahlaki Bir Model Olarak Doğa", *Temaşa, sayı: 18, ss.*114-130.

[9] M.Avcı; "Çiçero Düşüncesinde Erdemin İşlevi" *EKEV AKADEMİ DERGİSİ Yıl: 22 Sayı*: 74 (Bahar 2018), ss.205-217.

ISBN: 978-625-95907-1-4

KLASİK ANTİK FELSEFE'DE METAFİZİK
METAPHYSICS IN CLASSICAL ANCIENT PHILOSOPHY

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA
Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

ÖZET

M.Ö. 4. Yüzyılda Yunan felsefesi zirve noktasına ulaşır. Sokrates, Platon ve Aristoteles klasik felsefenin parlayan yıldızlarıdır. Bunlar felsefenin gerçek anlamda kurucuları ve babalarıdır. Sokratesle birlikte (M.Ö.470-399) Yunan felsefesinin klasik dönemi başlar. Onun önemi daha ziyade felsefe yapmanın ve düşünmenin yöntemini bulmuş olmasıdır. Amaç değil, amaca götüren yol ve yöntem önemlidir. Antik klasik felsefe zirve noktasına Platon'da ulaşır (M.Ö.429-349). Onun öğretisini bir sentez (karşıt zıtlıkların birliği) olarak anlamak mümkündür. Platon kendisine kadar gelen felsefeyi de içine alacak şekilde felsefi düşünüşe yeni bir yol ve yöntem kazandırmıştır. Hocası Sokrates'ten diyalektik yöntemi almış, eserlerinde Sokrates baş konuşmacı olarak bazen tezi bazen de antitezi temsil ederek senteze ulaşılmaya çalışılmıştır. Aristoteles (384-322) Platon'un öğrencisi olmasına rağmen birçok noktada ondan farklı düşünür. İlk önemli ayrışma noktası bilgi teorisi bağlamındadır. Platon bilgide tecrübeye hiç önem vermezken Aristoteles bilginin kaynağını başlangıç itibarıyla tecrübede görür. Platon bu bağlamda idealist bir filozof iken; Aristoteles realist bir filozoftur. Aristoteles aynen Sokrates gibi tekilden tümele, yani tek tek tecrübeden genel tecrübeye (endüksiyon), maddeden forma gider. Madde-form ilişkisi Aristoteles fizik ve metafiziğinin temel kavramlarından biridir.

Anahtar Kelimeler: Sokrates, Platon, Aristoteles, Metafizik, Varlık, Bilgi, Madde-Form

Abstract

Greek philosophy reaches its peak in the 4th century BC. Socrates, Plato and Aristotle are the shining stars of classical philosophy. They are the true founders and fathers of philosophy. The classical period of Greek philosophy begins with Socrates (470-399 BC). His importance is more that he found the method of philosophizing and thinking. Not the goal, but the path and method leading to the goal are important. Ancient classical philosophy reaches its peak with Plato (429-349 BC). It is possible to understand his teaching as a synthesis (unity of opposites). Plato brought a new path and method to philosophical thought, including the philosophy that came up to him. He took the dialectical method from his teacher Socrates, and in his works, Socrates was the main speaker, sometimes representing the thesis and sometimes the antithesis, and an attempt was made to reach synthesis. Although Aristotle (384-322) was a student of Plato, he thought differently from him in many points. The first important point of difference is in the context of the theory of knowledge. While Plato does not give any importance to experience in knowledge, Aristotle sees the source of knowledge in experience from the beginning. While Plato is an idealist philosopher in this context, Aristotle is a realist philosopher. Just like Socrates, Aristotle goes from the singular to the universal, that is, from individual experience to general experience (induction), from matter to form. The matter-form relationship is one of the basic concepts of Aristotle's physics and metaphysics.

Keywords: Socrates, Plato, Aristotle, Metaphysics, Being, Knowledge, Matter-Form

ISBN: 978-625-95907-1-4

M.Ö. 4. Yüzyılda Yunan felsefesi zirve noktasına ulaşır. Sokrates, Platon ve Aristoteles klasik felsefenin parlayan yıldızlarıdır. Bunlar felsefenin gerçek anlamda kurucuları ve babalarıdır.

Bu dönem aslında Sofistler tarafından başlatılmıştır. Sofist öğretmen, bilge insan anlamına gelmesine rağmen felsefe tarihinde kötü bir şöhrete sahiptirler. Aslında bunlar halka felsefe anlatarak insanların bilgilerini artırmayı amaçlamışlardır. Bir anlamda Yunan aydınlanmasının başlatıcıları denilebilir. Fakat zamanla bu idealden vazgeçilmiş, retoriğe gereğinden fazla önem verilip, artık hakikati öğreten bilge insanlar yerini yalanı gerçek gösteren retorik yöntemini öğreten ve bu işi parayla yapan insan derekesine inmişlerdir. Bunun doğal bir sonucu olarak hakikatin öznelliği, bilgi ve ahlakta görecilik düşüncesinin hakim olmasıdır. Bunun bir adım ötesi ise her şeyden şüphe eden septik yaklaşımdır.

Protagoras (M.Ö. 480-445) "her şeyin ölçüsü insandır" derken özellikle etikte yalın görecelilik ve subjektivizmin formülünü vermiş oluyordu. Buradaki insanın tekil mi yoksa tümel mi olduğu tartışması bir tarafa özünde bulunan öznellik ve görecelik hiçbir biçimde değişmeyecektir. Georgias ise gerçek bir sofist olarak varlığın olmadığını, olsa bile bilinemeyeceğini bilinse bile anlatılamayacağını iddia eder.

Sokratesle birlikte (M.Ö.470-399) Yunan felsefesinin klasik dönemi başlar. Onun önemi daha ziyade felsefe yapmanın ve düşünmenin yöntemini bulmuş olmasıdır. Amaç değil, amaca götüren yol ve yöntem önemlidir. Onun için önemli olan kavramları açık ve berrak bir biçimde betimlemek ve onlara felsefi anlamlar kazandırmaktır. O kendi yöntemini ebelere benzetir (mayotik yöntem); çünkü o hakikati açığa çıkartmak ve doğurtmak istemektedir. Bunun için kullandığı teknik diyalogtur. Platon yöntemini hocasından almıştır. Soru-cevap, konuşma- karşı konuşma, iddia ve itiraz kısaca diyalektik felsefe yapmanın gerçek yoludur.

Sokrates septiklerin ve sofistlerin karşısında duran gerçek idealisttir. O sofistlerin özellikle ahlak öğretisini çok tehlikeli bulur. Ahlakilik hiçbir zaman öznelliğe indirgenemez; çünkü ahlak yasalarının genel-geçerliliği onların kullanımı ve etkisi için temel şarttır. Onun diyalogları erdem arayışına yönelik diyaloglardır. Doğru ve gerçek bilgi düşük derecedeki güdülere tahammül edemez. Bu düşünceleri halka yaymak için çok çabalamış, hakim sistemin savunucularını düşman edinmiş ve soncunda bu uğurda hayatını kaybetmiştir. Kendisi öldürülmüş olmasına rağmen talebesi Platon onun görüşlerini devam ettirerek günümüze kadar gelmesine sebep olmuştur, iyi ki de olmuştur; zira Sokrates arakasında yazılı hiçbir şey bırakmamıştır.

Antik klasik felsefe zirve noktasına Platon'da ulaşır (M.Ö.429-349). Onun öğretisini bir sentez (karşıt zıtlıkların birliği) olarak anlamak mümkündür. Platon kendisine kadar gelen felsefeyi de içine alacak şekilde felsefi düşünüşe yeni bir yol ve yöntem kazandırmıştır. Hocası Sokrates'ten diyalektik yöntemi almış, eserlerinde Sokrates baş konuşmacı olarak bazen tezi bazen de antitezi temsil ederek senteze ulaşılmaya çalışılmıştır. Platon'un etkisi günümüzde bile görülen en önemli düşüncesi hiç şüphesiz ideler öğretisi ve bu öğretiye uygun olarak geliştirdiği etik anlayıştır. Bu öğretiye daha sonra idealizm adı verilmiştir. Platon metafiziğinin en can alıcı sorusu "dünyadaki çokluk ve değişimin sebebi olan birlik ve bu birliğin (ilk ve asıl model olarak) çoklukla ya da onun ifadesiyle gölgelerle uyumu nasıl mümkündür?" sorusudur. Aslında bu soru Herakleitos'un oluş düşüncesiyle Parmenides'in varlık düşüncesini bir anlamda sentezleme çabasının ürünüdür. Bu sentez aslında "durmadan değişen dünya hiç değişmeyen tözle nasıl uyumlu hale getirilebilir?" sorusuna verilebilecek cevabın ana eksenini

ISBN: 978-625-95907-1-4

oluşturmaktadır. Bu ise ancak görüngülerin sahici bir varlığa sahip olmadıkları onların sadece bir kopya olduğunu ve kararlı bir varlığa sahip olmadıklarını kabul ile mümkündür. Bunlar sadece gerçek varlık olan idelerin birer kopyası durumundadırlar. Bütün bu açıklamalar köküne kadar metafiziktir; ideler metafiziği olarak adlandırılır. Bizi idelere götüren şey yalın ve saf düşünce yani felsefedir.

Görüngüler değil, onların araksındaki ideler gerçek varlıktır. Aslında Platon ideler öğretisi[1] Sokrates felsefesine ait "kavramlarının" mantıksal değil, metafiziksel anlamda yorumlanmasıdır. Sadece ideler asli varlıklar olarak vardır. Bunlar gölgeler alemindeki çokluğun temelinde olan birliktir. Algılarımızla idrak ettiğimiz varlıklar idelerin bir kopyasıdır.Peki bu ideler hakkında bilgimizin kaynağı nedir? Tecrübe olmadığı kesindir. Tecrübe bizi maddi dünyanın ötesine taşıyamaz. Mesela biz "eşitlik" kavramına sahibiz, halbuki gölgeler dünyasında birbirlerine mutlak anlamda eşit iki varlık asla söz konusu değildir. O halde idelerin bilgisi bize doğuştan Demiurg tarafından ruhumuza konmuştur. Biz ruhumuza konan bu bilgileri dünyada hatırlarız (anemnesis).[2] Ruh bu dünyaya gönderilmeden önce idelerin temaşa etmiştir. İdeler doğuştan olduğundan aynı zamanda gerçektir, çünkü en mükemmel varlık olarak Tanrı ruhu gerçek olmayan bir bilgi ile bu dünyaya göndermez.

İdelerin hepsi aynı değerde değildir. Yukarı ve aşağı ideler söz konusudur. Ruhumuzu yücelere yöneltirsek hakikate, iyiye ve güzele ulaşırız. Bu üç ide gerçekte bir ve aynı olup; o da Tanrı idesinden başkası değildir. iyi ve güzel idesi sayesinde etik alana ulaşılır. Platon bireysel etiği kolektif etiğe genişletir ve bu sayede bir devlet teorisine ulaşır. Devlet başkanının en önemli görevi vatandaşların ahlaki erdemlerini desteklemektir.[3]

Algısal dünya ile ideler arasındaki diğer bir bağlantı noktası hiç şüphesiz matematiktir. Matematik bilginin yasalarını verir ve algıdan hareketle yalın düşünceye ulaştıran yapı sayesinde hakikati kavramamıza neden olur.[4]

Platon insan ruhunu Tanrı ruhu ile eşit görür (yani insan ruhunun kaynağı Tanrı ruhudur). Demiurg (Tanrı) mükemmel ve sonsuz olduğundan ondan olan ruh da mükemmel ve sonsuz olmalı, yani ölümsüz olmalıdır. Ruh ölümsüzdür.

Aristoteles (384-322) Platon'un öğrencisi olmasına rağmen birçok noktada ondan farklı düşünür. İlk önemli ayrışma noktası bilgi teorisi bağlamındadır. Platon bilgide tecrübeye hiç önem vermezken Aristoteles bilginin kaynağını başlangıç itibarıyla tecrübede görür. Platon bu bağlamda idealist bir filozof iken; Aristoteles realist bir filozoftur. Aristoteles aynen Sokrates gibi tekilden tümele, yani tek tek tecrübeden genel tecrübeye (endüksiyon), maddeden forma gider. Madde-form ilişkisi Aristoteles fizik ve metafiziğinin temel kavramlarından biridir. Mesela bir mermer parçasında bir heykel potansiyel olarak vardır ve mermer sanatçısı o mermere form vererek ondan bir heykel yapar. Böylece bir maddeden (mermerden) bir form yani bir heykel çıkmıştır. Bu ilişki sadece sanat eserleri için değil bütün her şey için geçerlidir. Bu ilişkiyi insan uyarlayalım. Beden madde, ruh formdur; fakat bu ruh akıl ile olan ilişkisi göz önüne alındığında tekrar madde olur; akıl ise form olur. Akıl tabiri caiz ise formların formudur.

[1] Daha fazla bilgi için bkz.F.M. Cornford; Platon'un Bilgi Kuramı, (Çev. Ahmet cevizci), İstanbul 1989.
[2] C.Güzel; Platonun Bilgi Görüşü; Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 2003 / Cilt: 20 / Sayı: 2 / ss.105-115, burada s. 107 vd.
[3] Daha fazla bilgi için bkz.A. Topakkaya; Sistematik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması, Nobel yay., Ankara 2014.
[4] Bu düşünceler Pisagor etkisi olarak kabul edilebilir. Kendinden sonra Descartes, Leibniz, Kant ve Russell'i etkilemiştir.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Aristoteles madde ve formu birbirlerinden tamamen ayrı ve birbirlerine zıt formlar olarak görmez; aksine bunlar birbirlerini tamamlayan iki ana unsurdur. Aralarında belki bir derece farkından bahsetmek mümkündür; çünkü bedenden ruha orada akıla uzanan bir hiyerarşiden bahsetmek pekâlâ mümkündür. Bu hiyerarşinin son noktası ise Tanrı'dır. Tanrı evrene ilk hareketi dolaysıyla ilk formu veren varlıktır. Varlık hiyerarşisinin en başında o bulunur. Aristoteles Tanrı'yı inceleyen felsefeye ilk felsefe adını verir ki ilk felsefe ondan aynı zamanda felsefi teolojinin kendisidir. Tanrı en yüksek formdur. Aristoteles'in monoteist olduğu aşikardır. Fakat Aristoteles'in Tanrısı daha önce Ksenofanes'te ve kısmen Parmenides'te gördüğümüz panteist bir Tanrı değildir. O'nun Tanrısı alemi aşan, aşkın olan ve bu aşkınlığı ile ay-altı aleme etki eden ve burayı düşünen bir Tanrıdır.

Aristoteles dünyayı harekete geçiren bir "hareket ettiriciden" bahseder. Bu onun metafiziğinin özünü oluşturur. Buna ihtiyacı vardır; zira ilk hareket ettirici olmadan doğadaki hareketin kendisi izah edilemez. Form alan bir madde, değişmiş demektir; değişmek için ise hareket gerekir. Hareket değişimin; değişim oluşun; oluş ise form kazanmanın yoludur. Burada Aristoteles'in fizik ile metafizik arasında kurduğu mantıksal ve ontolojik bağ gerçekten büyüleyicidir. Diğer bir tabirle ontoloji ile metafizik burada karşılıklı olarak etkileşim içindedir. Değişen ve oluş halinde olan madde ontolojinin konusuyken; değişmeyen fakat evrene hareketi vererek değişim ve oluşun sebebi olan Tanrı metafiziğin konusudur.

Madde-form ilişkisi bağlamında "entelekya" önemli bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bu kavram sırlarla dolu olan ve maddeye form olma imkanı veren şeydir; yani maddede gizli olan formun açığa çıkmasına sebep olan şeydir. Bu sayede form imkandan gerçekliğe dönüşü tabiri caiz ise maddede uyanır ve serpilir, açığa çıkar. Aristoteles benzer görüşleri ruha da uyarlar. Bir fail bir de münfail (edilgen) ruh vardır. Edilgen ruh formu kabul eder, etken ruh formu verir.[5] Bu ruh tanrısal bir doğaya sahip olup; sonsuzdur. Tanrı hareket etmeyen hareket ettirici olarak değişmez, sonsuz, mükemmel ve yalın ruhtur. Tanrı düşünceyi düşünür. Ondan düşünce ve düşünülen bir ve aynıdır (bu düşünceler Ortaçağ'da Cusanus tarafından aynen tekrar edilecektir).

Dünyadaki bütün varlıklar eksik varlıklardır ve tanrısal mükemmelliğe ulaşmak isterler. Her oluş ve etkilenimin bir amacı vardır. Bütün bir evrenin amacı da Tanrı'ya ulaşmaktır. Bu cümleler evrenin herhangi bir amacı olmadığını onda mekanik bir zorunluluğun olduğunu söyleyen Demokritos'a açık bir karşı çıkıştır. Bu hedef (telos) entelekya olarak her varlıkta içkindir. Bir tohum tanesi sadece bir bitki olma potansiyeline sahip olmayıp; aynı zamanda bitki olma amacını gerçekleştirmek ister.

Aristoteles metafiziğinin temel ilkelerini özetleyecek olursak şunları söyleyebiliriz: O'nun verdiği örnekle bir evde taşlar madde (maddi sebep), ev idesi form (formel sebep), fail sebep inşaat ustası gayi sebep ise tamamlanmış bir evdir.

Aristoteles klasik mantığın kurucusu olarak haklı bir üne sahiptir. Kıyas dedüksiyonun en mükemmel şeklidir ve zorunlu sonuçlar verir. Aristoteles aynı zamanda kategoriler[6] düşüncesi bağlamında da çığır açmış olan biridir. Onda kategoriler varlığa ait olup, sırasıyla şöyle adlandırılır:

[5] E.Şahin; "Aristoteles'te Bedenin Formu Olarak Ruh: "De Anima" Şerhleri Üzerinden Bir Analiz", Şırnak *Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı 30*, Haziran 2023, ss.1-20.

[6] Konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. E.Ç.Mutlu; "Kelimeler veya Şeyler: Aristoteles'in Kategorileri Neyi Sınıflar?", *Dört-Öğe yıl:5 sayı:10,* ss.19-29.

ISBN: 978-625-95907-1-4

1. Töz…… İnsan
2. Nicelik 2 m boyunda
3. Nitelik……beyaz, eğitimli
4. İlişki……. daha büyük ya da daha küçük
5. Yer…… evde
6. Zaman……bugün
7. Durum……oturuyor
8. Hal…….giyinmiş
9. Eylem……kesiyor
10. Edilgen…….kesiliyor

Bu kategorilerden en önemlisi ilk dört kategori olup; onların içinden en önemlisi tözdür.

Aristoteles etik anlayışında hocasından ayrışır ve pratik bir etik geliştirir. Erdemleri entelektüel (dianoetik) erdemler ve karakter erdemleri olmak üzere ikiye ayırır. İlk ve yüksek olan erdemler mesela akıl, bilgelik, tefekkür sayılabilirken ikinci tür erdemlere ölçülülük, adalet, doğruluk vs. gibi erdemler örnek olarak verilebilir. Doğru eylem "doğru ortayı" gerçekleştiren eylemdir. Yani ifrat ve tefritten kaçınarak orta yolu bulmaktır. En önemli erdem ise adalettir.[7] Adalet dostlukla birlikte toplumsal yaşamın ve dolaysıyla devletin temelini oluşturur.

Aristoteles'in felsefesi özellikle metafiziği bütün bir skolastik felsefeye hakim olacaktır. Aynı zamanda yakın çağ, Aydınlanma, 18. 19. Yüzyıl felsefeleri çağdaş felsefe Aristoteles olmadan düşünülemez. Sadece metafiziği değil, mantık, doğa felsefesi, etik estetik, kısaca felsefenin bütün disiplinleri bugün bile Aristoteles felsefesi olmadan eksik kalır.

Kaynakça

Cornford, F.M.; Platon'un Bilgi Kuramı, (Çev. Ahmet cevizci), İstanbul 1989.

Güzel, C.; Platonun Bilgi Görüşü; *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 2003 / Cilt: 20 / Sayı: 2 / ss.105-115

Mutlu, E.Ç.; "Kelimeler veya Şeyler: Aristoteles'in Kategorileri Neyi Sınıflar?", *Dört-Öğe yıl:5 sayı:10,* ss.19-29.

Şahin, E.; "Aristoteles'te Bedenin Formu Olarak Ruh: "De Anima" Şerhleri Üzerinden Bir Analiz", Şırnak *Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı 30*, Haziran 2023, ss.1-20.

Topakkaya, A.; Sistematik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması, Nobel yay., Ankara 2014.

Topakkaya, A.; "Aristoteles'te Adalet Kavramı", *Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi, cilt II/6, kış 2009,* s.628-634.

[7] Aristoteles'te adalet kavramı hakkında daha fazla bilgi için bkz. A.Topakkaya; "Aristoteles'te Adalet Kavramı", *Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi, cilt II/6, kış 2009,* s.628-634.

ISBN: 978-625-95907-1-4

HAC ÖĞRETİMİNDE FAYDALANILACAK YÖNTEMLER[1]

METHODS TO BE USED IN HAJJ TEACHING

Prof. Dr. Sevim ÖZDEMİR
Süleyman Demirel Üniversitesi, Eğitim Fakültesi
ORCID ID: http://orcid.org/0000 0002 7856 1401

Rumeysa KANSU
Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
ORCID ID: http://orcid.org/0000 0002 1242 9969

ÖZET

İslam Dini'nin hem beden hem de mal ile yapılan ibadeti olma vasfını taşıyan ve beş esasından biri olan hac, Müslüman topluluğunun bir araya gelerek yaptığı dinî bir seremoni olmasının yanı sıra eğitsel, sosyo-kültürel, siyasal, tarihsel ve ekonomik boyutlarıyla da ayrı bir öneme sahiptir. Hac ibadeti kendisi başlı başına itikat, ibadet ve ahlâk derslerinin yoğun bir biçimde verildiği eğitim merkezi konumundadır. Çünkü hac ibadeti iman ve inanç konularını pekiştirirken aynı zamanda bireylere sabır, sevgi, takva, saygı, hoşgörü, merhamet, kardeşlik, fedakârlık, iradeye sahip çıkma, cömertlik, tevazu gibi birçok ahlakî meziyeti kazandırmakta ve onları bu konuda eğitmektedir. Hac ibadetinin zikredilen eğitsel yönlerinin yanında haccın nasıl öğretildiği konusu da bir o kadar önemlidir. Çünkü İslam dininde hac ibadeti, diğer ibadetlere oranla hemen kavranamayan, içeriğinde farklı birçok ibadet bulunduran, diğer ibadetlere nazaran daha geniş kapsamlı, çok yönlü ve daha uzun süren bu sebeple de daha zor bir ibadettir. Böylesine çok yönlü, karmaşık, ömürde bir kez yapılması farz olması sebebiyle namaz, oruç gibi sürekliliği olan ibadetlere benzemeyen ve sürekli uygulanmadığı için akılda kalması zor görünen bu ibadeti öğretim yönüyle de ele almak gerekir. Bu kapsamda bu çalışmanın temel amacı; İslam'ın beş esasından biri olan hac ibadetinin ilköğretim ve ortaöğretimdeki din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri ile Anadolu İmam Hatip Liselerindeki fıkıh ve temel dini bilgiler derslerinde her yaş seviyesindeki öğrencilere öğretmenler tarafından öğretiminin nasıl yapılabileceğini, hangi öğretim yöntemlerinden faydalanılabileceğini ortaya koyabilmektir. Ayrıca öğrencilere hac ibadetini yanlışlık ve hatalardan olabildiğince arınmış bir biçimde öğretilmesine katkı sağlayabilmek ve bu kapsamda yapılabilecek olan çalışmalar için başlangıç noktası oluşturması amaçlanmıştır.

Bildirimizin temel konusunu ise; hac ibadetinin öğretiminde hedef kazanımlara ulaşılabilmek, öğretimi etkili, verimli, kalıcı ve zevkli hale getirebilmek amacıyla hac konusunun öğretiminde faydalanılabilecek öğretim yöntemleri, bu yöntemlerin avantajları, sınırlılıkları ve nasıl kullanılabileceği hakkında bilgiler oluşturmaktadır. Bu kapsamda çalışmamızın giriş bölümünde konumuzun başlığında da yer alan öğretim, din öğretimi, ibadet ve hac kavramları hakkında kavramsal çerçeveye yer verdikten sonra araştırmamızın konusu, amacı hakkında

[1] Bu bildiri SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimlerinde birinci yazarın danışmanlığında ikinci yazar tarafından hazırlanan Yüksek Lisans Tezinden üretilmiştir.

ISBN: 978-625-95907-1-4

bilgi verdik. Araştırmamızın asıl bölümünde ise; hac öğretimi sırasında kullanılabilecek olan yöntemlerden anlatım, soru cevap, tartışma, örnek olay, gösterip yaptırma, bireysel çalışma, grupla çalışma ve rol oynama yöntemleri hakkında bilgi verip nasıl uygulanabileceği üzerine düşüncelerimizi paylaştık. Çalışmamızın sonuç ve öneriler bölümünde ise ortaya çıkan bilgiler ışığında bilimsel bir bakış açısıyla analiz, sentez ve değerlendirme yapılmış olup kaynaklar bölümüyle de araştırmamız sonlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Öğretim, Din Öğretimi, İbadet, Hac, Öğretim Yöntemleri

ABSTRACT

The hajj, which is one of the five pillars of Islam and is a religious ceremony performed by the Muslim community, has a special importance in terms of its educational, socio-cultural, political, historical and economic dimensions, as well as being a religious ceremony that the Muslim community comes together to perform. The hajj ritual itself is an educational center where courses in faith, worship and morality are given intensively. Because while the hajj ritual reinforces the subjects of faith and belief, it also provides individuals with many moral virtues such as patience, love, piety, respect, tolerance, mercy, brotherhood, sacrifice, self-control, generosity and modesty and educates them in this regard. In addition to the educational aspects of the hajj ritual mentioned, the issue of how the hajj is taught is equally important. Because in Islam, the hajj ritual is a more difficult ritual that cannot be grasped immediately, contains many different acts of worship in its content, is more comprehensive, versatile and longer than other acts of worship. This multifaceted, complex, once-in-a-lifetime obligation, unlike other continuous acts of worship such as prayer and fasting, and difficult to remember because it is not practiced continuously, should also be addressed in terms of teaching. In this context, the main purpose of this study is to reveal how the Hajj, one of the five pillars of Islam, can be taught by teachers in primary and secondary education in religious culture and ethics courses and in the fiqh and basic religious knowledge courses in Anatolian Imam Hatip High Schools to students of allages, and which teaching methods can be used. In addition, it is aimed to contribute to teaching students the Hajj ritual in a way that is as free from errors and mistakes as possible, and to form a starting point for studies that can be conducted in this context.

The main subject of our article is; in order to reach the target gains in the teaching of the Hajj ritual, to make the teaching effective, efficient, permanent and enjoyable, the teaching methods that can be used in the teaching of the Hajj subject, the advantages, limitations and how they can be used constitutein formation. In this context, in the introduction section of ourstudy, aftergiving the conceptualframeworkabout the concepts of education, religious education, worship and pilgrimage, whicharealso included in the title of our subject**,** we provided information about the subject and purpose of our research. In the main section of our research; we provided information about the methods that can be used during the pilgrimage education such as narration, question and answer, discussion, case study, demonstration, individual work, group work and role playing and shared our thoughts on how they can be

ISBN: 978-625-95907-1-4

applied. In the conclusion and suggestions section of our study, analysis, synthesis and evaluation were made with a scientific perspective in the light of the information obtained. Our research was alsoconcluded with the resources section.

Keywords: Education, Religious Education, Worship, Hajj, Teaching Methods

GİRİŞ

Öğretim kavramı literatürde genellikle eğitim kavramıyla beraber bazen de birbirlerinin yerine kullanılan iki kavramdır. Öğretim kavramına geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması için öğrenme ve öğretme kavramlarına kısaca değinmek ve onları açıklamak daha faydalı olacaktır. Öğrenmenin herkes tarafından kabul edilen tek bir tanımı yoktur. Günümüzde birçok eğitimci öğrenmeyi, yaşantı ürünü, kalıcı izli davranış değişikliği olarak tanımlamaktadır.[2] Öğretme kavramı, öğrenme kavramı ile ilişkili bir kavramdır. Kişi, hayattaki bilişsel, duyuşsal ve devinişsel öğrenmelerinin bazılarını bir plan dâhilinde olmadan bizzat kendi gayretiyle elde ederken bazılarını da öğretici yardımıyla belirli bir plan doğrultusunda sağlamaktadır.[3] Buradan hareketle öğretme, kişide gerçekleştirilmesi hedeflenen davranış değişikliğinin bir plan dâhilinde programlı olarak yapılma sürecidir.[4] Öğrenme ve öğretme kavramlarını içerisinde barındıran öğretim kavramıyla ilgili günümüze kadar pek çok farklı tanım yapılmıştır. En genel tanımıyla öğretim, eğitim müesseselerinde uygulanan planlı, programlı, kontrollü ve örgütlenmiş bir biçimde, belli bir zaman zarfında ve yerde uygulanan öğretme faaliyetlerine öğretim denir.[5] Çalışmamızın daha rahat anlaşılabilmesi için genel öğretimin içerisinde yer alan "Din öğretimi" kavramından da kısaca bahsetmek yararlı olacaktır. Din öğretimi; eğitim kurumlarında, planlı, programlı, hedefli, dizgeli bir biçimde kişilerin din öğrenmelerine, yani dinle alakalı kalıcı izli davranış geliştirmelerine kılavuzluk etmek amacıyla yaşanılan sürece denilmektedir.[6]

"Abd" kökünden türeyen " ibadet" kelimesi sözlükte; " itaat etmek, boyun eğmek, kulluk etmek, tevazu göstermek, ilah edinmek"[7] anlamına gelirken dinî literatürde ise geniş ve dar anlamda olmak üzere iki şekilde tanımlanmıştır. Geniş anlamda ibadet kavramı; Yaratıcı'nın kudreti önünde boyun eğip ona karşı gelmemek ve tam bir teslimiyetle baş eğip O'nun emirlerine uyup yasaklarından kaçınarak O'nun rızanı kazanmak gayesiyle çaba sarf etmek demektir.[8]Dar anlamıyla ise ibadet, Yaratıcının hakkı ve O'na kulluğun samimi bir göstergesi

[2]Münire Erden - Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Arkadaş yayınevi, 2022), 124.
[3]Mevlüt Kara - Sedat Alev, "Eğitime İlişkin Temel Kavramlar", *Eğitime Giriş*, ed. Mevlüt Kara - Fatih Bozbayındır (Ankara: Nobel, 2023), 15.
[4]Ömür Çoban, "Eğitim İle İlgili Temel Kavramlar", *Eğitime Giriş*, ed. Nezahat Güçlü - Murat Bülbül (Ankara: Nobel, 2021), 16.
[5]Çavuş Şahin, "Eğitim Ve Temel Felsefe Akımları", *Eğitim Felsefesi*, ed. Remzi Y. Kıncal (Ankara: Nobel, 2019), 50.
[6] Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2011), 27.
[7]İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, ed. İsmail Karagöz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), "İbâdet", 285.
[8]Ahmet Yaman, "İslam'da İbadet", *İslam İbadet Esasları*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 20.

ISBN: 978-625-95907-1-4

olarak Allah ve elçisi tarafından belirlenen ve düzenli bir biçimde yerine getirilmesi beklenen davranış şekilleri olarak tanımlanmaktadır.[9]

Bu tanımlamalardan hareketle ibadetlerin oldukça geniş bir alanı kapsadığı görülmektedir. Dolayısıyla kapsamlı bir konu olan ibadetleri öğrenim kolaylığı sağlamak amacıyla yerine getirilme biçimine, zamanına, hükmüne, miktarına vb. özelliklerine göre çeşitlere ayırmak daha anlaşılır hale getirecektir. Konumuz kapsamında hac ibadeti yerine getirilme biçimine göre hem beden hem de mal ile yapılan bir ibadetlerden, zamanının kesin bir şekilde tayin edilen vakitte eda edilmesi gereken mukayyed ibadetlerden ve hükmü itibariyle de farz ibadetler olarak tasnif edilmiştir. Ayrıca hac ibadeti, miktarına göre tavaf ve say gibi haccın menâsiklerinde yer alan ve bu miktarlara uyarak yerine getirilebilen muhadded ibadetler kapsamında değerlendirilir.[10]

Hac, İbranice'de "hag" şeklinde olup, "bir şeyin etrafında dönmek, dolanmak" anlamındaki "hgv" kökünden türetilmiştir ve "bayram" manasına gelmektedir.[11]Hac, kelime anlamı olarak sözlükte; Allah'a yönelme, günahlardan temizlenme, Rabbin yolunda sebat gösterme, zorluklara karşı göğüs germe, dinin özüyle temasa geçme gibi manalara gelmektedir. Terim olarak ise hac, Mekke'de bulunan Kâbe'yi ve civarındaki kutsal mekânları, belirli zaman diliminde, kurallarına uygun olarak ziyaret etmek ve eda edilmesi gereken diğer menâsikleri gerçekleştirmek demektir.[12] İslam'ın beş temel esasından biri olan hac, hicretin dokuzuncu yılında nazil olan Al-i İmran suresi 97. ayetindeki "Gitmeye gücü yetenlerin Kâbe'yi ziyaret etmeleri Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakkıdır."[13] emri ile hem mal hem de beden sağlığı itibariyle gücü yeten her Müslüman'a farz kılınmıştır.

Hac ibadeti, diğer ibadetlere kıyasla hemen anlaşılamayan, oldukça geniş kapsamlı ve çok yönlü, bu nedenlede eda edilmesi daha zor bir ibadettir. Dolayısıyla diğer ibadetlere göre çok daha uzun bir sürede yerine getirilen bu ibadet, birçok ibadeti de muhtevasında taşır. Bu özellikleri sebebiylede hac ibadeti, İslam dininin şartları ve temel esasları arasında kabul edilen ömrün ibadetidir. [14] Çünkü şartlarını yerine getirebilecek olan her Müslüman'a ömürlerinde yalnızca bir kere olmak üzere farz kılınmıştır. Böylesine kapsamlı, çok yönlü, birçok ritüeli muhtevasında barındıran, karmaşık, insanın ömrü hayatında bir kez yapılması farz olması nedeniyle namaz, oruç gibi devamlılığı olan ibadetlere benzemeyen ve sık sık uygulanmadığı için zihinde kalması zor görünen bu ibadeti öğretim yönüyle ele almak gerekir.

Eğitim öğretim etkinlikleri her daim toplum içerisinde önemini korumuştur. Eğitimciler en hafızada kalıcı ve verimli eğitim, öğretimin nasıl, ne şekilde olması gerektiğini ortaya

[9]Ahmet Yaman, *Müslüman Ve İbadet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 10.
[10] Karagöz, "İbâdet", 285; Yaman, "İslam'da İbadet", 25,27.
[11] Ömer Faruk Harman, *"Hac", İslâm Ansiklopedisi,* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul,1996, c.14, s. 382.
[12]Karagöz*, Dini Kavramlar Sözlüğü*, s.210.
[13] Al-i İmran 3/97
[14]İmam Gazali, *İbadetlerin Ruhu*, ed. Yasemin Muş, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 115.

ISBN: 978-625-95907-1-4

koymaya gayret etmişler bu sebeple bir takım ilke, yöntem, teknik ve öğretim materyalleri geliştirmişlerdir. Tüm eğitim öğretim etkinliklerinde olduğu gibi din eğitimi ve öğretimi faaliyetlerini de bir plan dâhilinde, metotlu bir biçimde yapmak gerekir. Bu çerçevede çalışmamızın temel konusu hac ibadetinin öğretiminde amaçlanan hedefe ulaşılabilmesi, öğretimin verimli, kalıcı ve zevkli hale getirebilme gayesiyle hac konusunun işlenmesinde faydalanılabilecek öğretim yöntemleri ve bu yöntemlerin nasıl kullanılabileceği hakkında bilgiler oluşturmaktadır. Bu kapsamda bu çalışmanın temel amacı ise; İslam'ın beş esasından biri olan hac ibadetinin ilköğretim ve ortaöğretimdeki Din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri ile Anadolu İmam hatip liselerindeki Fıkıh ve Temel dini bilgiler derslerinde her yaş seviyesindeki öğrencilere öğretmenler tarafından öğretiminin nasıl yapılabileceğini, hangi öğretim yöntemlerinden faydalanılabileceğini ortaya koyabilmektir. Ayrıca hac öğretimi sırasında istenen hedef davranışların ve kazanımların öğrencilere kazandırılabilmesi gayesiyle kullanılabilecek yöntemleri ele alarak öğrencilere hac ibadetini yanlışlık ve hatalardan olabildiğince arınmış bir biçimde öğretilmesine katkı sağlayabilmektir. Son olarak bu çalışmanın daha kapsamlı çalışmalar için başlangıç noktası oluşturması amaçlanmıştır. Bu amaçlarımızı gerçekleştirebilmek için genel öğretim yöntemleri içerisinde yer alan öğretim yöntemlerinin hepsini değil sadece hac öğretimi sırasında kullanılabilecek olan yöntemler hakkında bilgi verip nasıl uygulanabileceği üzerine düşüncelerimizi paylaştık.

HAC ÖĞRETİMİNDE FAYDALANILACAK YÖNTEMLER

Yöntem, belirlenen bir hedefe ulaşmak gayesiyle planlı olarak takip edilen yol demektir.[15]Yöntemler, hakikatleri keşfetmeye giden yollardır. Öğretimde yöntem, bir dersin konusunun öğretiminde veya öğreniminde bireyleri amaca ulaştıracak en kısa, doğru, uygun, basit ve sağlam yoldur. [16] Başka bir ifadeyle öğretim yöntemi, öğretimde hedeflenen kazanımlara ulaşabilmek gayesiyle, ders konusunun, tekniklerin, kullanılacak araç, gereç kaynak ve materyallerin bir bütünlük meydana getirecek biçimde düzenlenip bireylerin hizmetine sunulmasında izlenen öğretme yoludur.[17]

Öğretim yöntemleri bireylerin öğrenmelerini kolaylaştırmak için iyi bir yardımcıdır. Öğretim hedeflerinin meydana gelmesinde yöntemin seçimi ve o yöntemin etkenlikle uygulanması zorunludur. Öğretim yönteminin seçimi ve o yöntemin uygulanması olmak üzere iki boyutu vardır. Öğretme ve öğrenme sürecinin verimliliği ile uygun yöntem ve tekniklerin seçimi ve onların uygulanması birbirleriyle doğrudan ilişkilidir.[18]Her öğretim yöntemi, farklı tür ve seviyedeki hedef davranışların kazandırılmasında etkilidir. Öğretim amaçları yol gösterici olmakla beraber tek başına yeterli olması da mümkün değildir. Bu nedenle öğretim yönteminin seçiminde; ders konusunun içeriği ve özelliği, tercih edilen öğretim stratejileri, sınıftaki öğrencilerin gelişim özellikleri ve sayısı, öğrencilere kazandırılmak istenen davranış,

[15]Sibel Cengizhan, "Öğretim Yöntemleri", *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*, ed. Tuğba Yanpar Yelken - Cenk Akay (Ankara: Anı Yayıncılık, 2019), 224.
[16]İsmet Kemertaş, *Öğretim İlke Ve Yöntemleri* (Ankara: Nobel, 2017), 86.
[17]Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2009), 33.
[18]Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 124.

ISBN: 978-625-95907-1-4

beceri ve özellikler etkili olan faktörlerdir. Bunların yanı sıra öğretmenin özellikleri ve kullanılacak olan yönteme yatkınlığı, ders araç gereç ve materyallerinin nitelikleri, öğrenme ortamının fiziksel özellikleri, zaman ve maliyet gibi birçok faktör hangi öğretim yönteminin ya da yöntemlerinin tercih edilmesi konusunda önemli bir faktördür.[19]

Bir öğretim yöntemi etkin olarak kullanılabilmesi için bir takım ilkelere sahip olmalıdır ve yöntem değerlendirilirken bu ilkelere hangi oranda sahip olup olmadığına özen gösterilmelidir. Bu ilkeleri sıralayacak olursak eğer; öğretim yöntemi, öğretimin hedeflerine, imkân ve şartlara ve öğrenci özelliklerine uygun olmalıdır. Bunların yanı sıra yöntem çok fonksiyonlu kullanım özelliğine sahip, net bir biçimde tanımlanabilen, öğrencinin etkin olmasını temel alan ve öğrenci ile dersin içeriği arasında etkileşimi sağlayabilen verimli bir yöntem olmalıdır. Ayrıca öğrenciler arasındaki bireysel farklılıkları dikkate alan ve onların karakterlerini geliştiren ve sosyalleşmesini katkı sağlayan bir yöntem olmalıdır.[20] Özetle her yöntemin kendisine has bir takım avantajları ve dezavantajları yani sınırlılıkları vardır. Bu sebeple etkili, verimli ve kalıcı bir öğretim olması için en iyi ve kullanışlı hangi yöntem veya yöntemler olacaksa ona göre bir tercih yapılmalıdır. Bunu yaparken de öğretim yönteminin seçiminde dikkat edilmesi gereken hususlar ve ilkeler göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu bilgilerden hareketle çalışmamızın bu kısmında genel eğitim- öğretim yöntemleri içerisindeki hac eğitimi ve öğretiminde kullanılabilecek yöntemlere ve bu yöntemlerin haccın öğretiminde nasıl kullanılabileceklerine kısaca değinmeye çalışacağız.

Anlatım Yöntemi

Öğretmen ya da öğretici pozisyonunda olan bir kişi tarafından bir konunun belli bir düzen ve sırayla öğrencilere sunulması biçimindeki yönteme *anlatım yöntemi* denir. Bu yöntemde bilgi kaynağı olan öğretmenden hedef kitle konumundaki öğrencilere devamlı bir bilgi aktarımı söz konusudur.[21]

Her yöntemde olduğu gibi anlatım yönteminin de üstün yönleri ve sınırlı yönleri bulunmaktadır. Bu yöntemin avantajları bilgilerin organize bir şekilde düzenli olarak en az maliyetle, en kısa sürede, sayıca kalabalık öğrenci grubuna sunulmasıdır.[22] Temel kavramlar, soyut kavramlar, teori, kurallar ve genellemelerin öğretilmesinde, din öğretiminde duyuşsal alanın ağır bastığı konuların öğretiminde oldukça etkili bir yöntemdir.[23] Bu yöntem, öğrencilere arkadaşlarının fikir ve inancına saygı duyup, onları dikkat ve sabırla dinleme alışkanlığı kazandırırken aynı zamanda onların not tutma becerisini de geliştirir.[24]

---

[19]Recep Uçar, "Öğretim Yöntem Ve Teknikleri I", *Din Eğitiminde Özel Öğretim Yöntemleri*, ed. Hacer Aşık Ev (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021), 124.
[20]Nurullah Altaş, *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretimi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2001), 71.
[21] Altaş, *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, 72.
[22] Sefer Ada, *Öğretim İlke Ve Yöntemleri* (Ankara: Nobel, 2022), 55-56.
[23] İlker Kösterelioğlu, "Öğretim Yöntemleri", *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*, ed. Ali Arslan - Cevat Eker (Ankara: Nobel, 2022), 142; Altaş, *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, 73.
[24] Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler ve Buldurma Yöntemi* (Ankara: Karakoç Yayınları, 1998), 58; Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 122.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Anlatım yönteminin sınırlılıklarına gelince ise; Anlatım yöntemi öğrenciyi toplum karşısında düşüncesini savunamayan, dar görüşlü, pasif, ezberci ve hazırcı bir birey yapar.[25] Bu yöntemde eğer öğretmen derse iyi hazırlanmaz ise, öğrencinin derse ilgisini uzun süre tutmak zor olabilir ve istenilen verim alınamaz. Aynı zamanda üst düzey kazanımlar bu yöntemle gerçekleştirilemez ve psikomotor davranışların öğrenilmesinde etkisi sınırlıdır.[26] Anlatım yöntemiyle bir dersi baştan sona işlemek öğrenci ve öğretmen açısından dersi sıkıcı kılabileceği gibi öğrencilerin derse olan ilgisini de azaltabilir. Dolayısıyla hac öğretiminde anlatım yöntemi, haccın tanımı, hikmetleri, farzı vacibi gibi fıkhî boyutu, hac ile ilgili mekân ve kavramların öğretiminde öğrencilerde ön bilgi oluşturmak amacıyla kullanılabilir.

Hac öğretimi, daha çok görselliğe dayanan bir konu olması ve öğrencilerin birebir tecrübe etme imkanları bulunmamasından dolayı öğrenmenin kalıcı olabilmesi için anlatım yöntemi konuya giriş yapma, bazı kavramların (Hac, umre, ihram, telbiye, tavaf, şavt, sa'y, vakfe, vb.) açıklanması ve sonuç kısmıyla sınırlandırılıp diyalog ve sempozyum gibi tekniklerle kullanılmalı ve mümkün olduğunca araç-gereç çeşitliliğiyle desteklenmelidir. Örneğin diyalog tekniğinde hacca gidip gelmiş bir kişi mümkünse hac kıyafetiyle sınıfa davet edilip öğrencilerin merak ettikleri soruları cevaplandırıp ve öğrencilere hac ile ilgili yaşadıklarını, tecrübelerini paylaşabilir. Sempozyum tekniğinde ise öğrencilerin her birine "Kur'an-ı Kerim ve hadisler ışığında hac ibadetine giriş", "Hac ibadetinin hükmü, kimlerin bu ibadetle yükümlü olduğu, haccın farzları", "Hac ibadetiyle ilgili kavramlar", "Hac ibadetiyle ilgili mekânlar", "Hac ibadetinin bireysel ve toplumsal faydaları, davranışlarımız üzerindeki etkileri" konuları ayrı ayrı dağıtılıp, çalışmalarını sınıf önünde paylaşmaları istenebilir.

Soru- Cevap Yöntemi

Öğrencide bilme ve öğrenme gereksinimi uyandırmak, öğrencinin konuya dikkatini toplamak amacıyla önce sorular sorup daha sonra cevaplar alarak öğretme yöntemidir.[27] Öğretim faaliyetlerinin temel hedefi, öngörülen kazanımlar doğrultusunda öğrenmenin meydana gelmesidir. Bunu belirlemenin yollarından biri de geri bildirim alınmasıdır. Bu nedenle soru-cevap yöntemine başvurulmaktadır. Soru cevap yöntemiyle öğrencilerin düşünme, eleştiride bulunma, yargılama, anlama, tartışma gibi kapasite ve seviyelerini de tespit etmek mümkündür.[28]Bu yöntemde öğretmen öğrenciye hangi soruyu ne zaman ne şekilde soracağını bilmeli ve konunun amacından sapmaması için öğrencileri belli bir alan içinde tutabilmelidir. Ayrıca öğretmen yönelttiği sorular ile öğrencilerin sadece hatırlamasını değil aynı zamanda kendi bilişsel yeteneklerini kullanarak düşünmelerini de sağlamalıdır.[29]

Öğrencileri güdüleyip derse etkin katılımlarını sağlaması onların empatik, analitik, eleştirel düşünme ve problem çözme yetisini geliştirmesi soru cevap yönteminin üstün

[25] Kemertaş, *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*, 94.
[26] Altaş, *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, 74; Uçar, "Öğretim Yöntem Ve Teknikleri I", 128.
[27]Suat Cebeci, "Din Öğretimi Yöntemleri", *Etkili Din Öğretimi*, ed. Şaban Karaköse (İstanbul: TİDEF YAYINLARI, 2010), 311.
[28]Ada, *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*, 137.
[29]Leylâ Küçükahmet, *Öğretimde Planlama Ve Değerlendirme* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2008), 64.

ISBN: 978-625-95907-1-4

yönlerindendir.[30] Öğretimde üst düzeyde bilişsel hedeflerin kazandırılmasına, öğrencilerin sözel iletişim ve etkileşim yetilerinin gelişmesine ve yeni tutum ve değerler geliştirmelerine soru cevap yöntemi yardımcı olur.[31]

Öğretmenin konuyla ilgili önceden her düzeyde soru hazırlamasını gerektirmesi ve hangi soruyu, ne zaman ve nasıl soracağını çok iyi ayarlamazsa öğrencilerin dikkatinin ve konunun dağılabilme ihtimalinin olması, yöntemin uzun sürmesi, bazen sınıfta gereksiz tartışmalara yol açabilmesi soru cevap yönteminin sınırlılıklarındandır.[32] Kalabalık sınıflarda uygulanmasının zor olması, sürekli uygulandığında dersi sıkıcı hale getirebilmesi, öğrencilerin serbest düşünmesini engelleyip, heyecana sebep olması ve sorulara cevap veremeyen öğrencilerin özgüvenlerinin azalmasına sebep olması yöntemin dezavantajlarındandır.[33]

Soru cevap yöntemiyle bir dersi baştan sona kadar işlemek mümkün değildir. Öğrencilerin deneyimlerine ve yaşantılarına uygun bir şekilde kısa bir konuyu bu yöntemi kullanarak işlemek mümkündür. Soru cevap yöntemini diğer yöntemlerle beraber bilhassa anlatım yöntemini anlamlı, kalıcı ve canlı kılabilmek gayesiyle kullanmak daha etkili ve verimli olacaktır. Buradan hareketle hac öğretimi yaparken soru cevap yöntemiyle öğrencilere "Hac ibadetiyle ilgili neler biliyorsunuz? Çevrenizde hacca giden birisi var mı? Varsa hacca gitmeden önce neler yaptılar? Hacdan döndükten sonra o kişilerin hayatlarında ve davranışlarında ne gibi değişiklikler oldu? Hac ibadetinin hükmü nedir? Hac ibadetinden kimler sorumludur? Umre nedir? İhram, tavaf, sa'y, vakfe, şeytan taşlama ne demektir? Hacca giden bir insandan beklenen davranışlar nelerdir? gibi her düzeyde sorular yöneltilerek soru cevap yöntemi kullanılabilir. Bu yöntem hac ibadeti öğretilirken dersin başında öğrencilerin hazır bulunuşluk seviyelerini ölçmek ve öğrencilerin konu hakkında ön bilgilerini anlayabilmek için, konunun işlenmesi sırasında ve dersin sonunda öğrencilerin ne kadar öğrendiklerini saptamak ve öğrencilerden dönüt alabilmek, konuyu pekiştirebilmek amacıyla dersin her bölümünde rahatlıkla kullanılabilir. Yine hac ibadetiyle alakalı bazı kavram ve mekânları öğretmek gayesiyle bulmaca, boşluk doldurma, eşleştirme biçiminde etkinlikler hazırlanarak sınıf ortamında akıllı tahta ve bilgisayar aracılığıyla veya öğrencilere çalışma kâğıdı dağıtılmak suretiyle soruların çözümü istenebilir.

Tartışma Yöntemi

Tartışma yöntemi, öğrencilerin, hedeflenen davranışları kazanmaları amacıyla öğretmenlerinin gözetimi altında dersle alakalı bir konuda birbirleriyle bilgi, fikir ve düşüncelerini paylaştıkları ve tartışarak karara varıp neticeye ulaştıkları bir öğretim yöntemidir.[34] Tartışma yöntemi öğrencileri bir konu üzerinde düşünmeye ve fikir üretmeye sevk etmek, öğrencilerin düşünce dünyalarını geliştirerek fikir ve davranışlarını ifade

[30] Subhan Ekşioğlu, "Öğretim Yöntem Ve Teknikleri", *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*, ed. Mustafa Güçlü (Ankara: Maya Akademi Yayınevi, 2019), 242.
[31] Ahmet Saban, *Öğrenme Öğretme Süreci* (Ankara: Nobel, 2014), 253.
[32] Saban, *Öğrenme Öğretme Süreci*, 253.
[33] Kemertaş, *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*, 100.
[34] Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 146.

ISBN: 978-625-95907-1-4

edebilmeye yöneltmek gayesiyle faydalanılan bir yöntemdir.[35] Yine bu yöntem, bir konunun anlaşılabilmesi amacıyla karşılıklı fikirler ortaya koyma, bir sorunu tespit etmede ve o sorunun çözümünde farklı çözüm yolları arama, sonucu değerlendirme ve ortaya konulan bilgileri de pekiştirmek için kullanılan bir öğretim yöntemidir.[36] Tartışma yöntemin esas gayesi, öğrencilerin dersle alakalı bir konu üzerinde düşünmelerini sağlamak, farklı fikirler üretebilmeleri için onları desteklemek ve eleştirel düşünme kabiliyetlerini geliştirmektir.[37]

Tartışma yöntemi, bilişsel ve duyuşsal alan içerisinde yer alan hedef davranışların kazandırılmasında etkili ve verimli bir yöntem olabilir. Bu yöntem kavram, prensip, kuram, hipotez ve kanunların öğrenilmesini sağlamakla beraber bir yargıya ulaşmayı sağlayabilir.[38] Bu yöntemin temelinde grubun tamamının tartışma etkinliğine katılması söz konusudur. Tartışma yönteminden sınıftaki öğrencilerin aktif bir biçimde yararlanabilmeleri için açık bir hedefinin olması ve gerekli ön hazırlığının yapılmış olması gerekir.[39]

Tartışma yönteminde lider pozisyonundaki öğretmen, tartışma konusuyla ilgili öğrencileri kısaca bilgilendirdikten sonra öğrencilerin ürettiği bilgi ve fikirleri yönetip, tartışma sürecini öğrenciler için kolaylaştırır.[40]

Diğer yöntemlerde olduğu gibi tartışma yönteminin kendine has avantajları olduğu gibi bir takım dezavantajları da söz konusudur. Tartışma yöntemi öğrenciye, başkalarının düşüncelerine saygılı ve hoşgörülü olma, yapılan eleştirilere açık olma ve eleştirel düşünebilme, yanlış yapabileceğinin farkında olmak gibi demokratik bir birey özelliği kazandırırken öğrencilerin sosyalleşmesini sağlar.[41]

Tartışma yönteminin uzun zaman alması, kalabalık sınıflarda uygulanmasının zor olması, öğrencilerin konuyla ilgili ön bilgilerinde eksikler olduğunda ve öğrenciler iyi hazırlanmadıklarında yöntemin etkisinin zayıf olması, kapsamı kesin belirlenmediğinde tartışmanın konunun dışına dağılması, her öğrencinin tartışmaya aynı oranda katılamayabilmesi bu yöntemin sınırlılıkları arasında zikredilebilir.[42]

Tartışma yöntemi kapsamında kullanılan tartışma tekniklerinden bazıları, sempozyum, forum, seminer, münazara, panel, zıt panel, kollegyum, açık oturum, çember, konuşma halkası, fısıltı/vızıltı grupları, Sokrat tartışması, workshop, philips 66, beyin fırtınası, düşün-eşleş-

[35]Ebru Güveli, "Öğretim Yöntemleri", *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*, ed. Mehmet Küçük - Selami Yangın (Ankara: Nobel, 2018), 111.
[36] Ahmet Avcı, *Eğitim Bilimlerine Giriş* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019), 70.
[37] Uçar, "Öğretim Yöntem Ve Teknikleri I", 144.
[38] Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler ve Buldurma Yöntemi*, 73.
[39]Küçükahmet, *Öğretimde Planlama Ve Değerlendirme*, 82.
[40]Türkay N. Tok, "Etkili Öğretim İçin Yöntem Ve Teknikler", *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Ahmet Doğanay (Ankara: Pegem Akademi, 2023), 166.
[41]Menderes Ünal, "Etkili Öğretim Yöntem Ve Teknikleri", *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*, ed. Halük Ünsal (Ankara: Nobel, 2021), 238.
[42] Ünal, "Etkili Öğretim Yöntem Ve Teknikleri", 239.

ISBN: 978-625-95907-1-4

paylaş, görüşme, serbest kürsü, görüş geliştirme, büyük grup tartışması, küçük grup tartışması, akvaryum ve kartopu gibi tekniklerdir.[43]

Tartışma yönteminin her derse ya da konu türüne uygun olması mümkün değildir. Dolayısıyla din öğretiminde abdest alma, namaz kılma, haccın yapılışını öğrenme gibi uygulama gerektiren psikomotor alanla ilgili konularda, tartışma yöntemini kullanmanın hiçbir anlamı yoktur.[44]Bir başka söyleyişle tartışma yöntemi, sonuçları herkes tarafından bilinen ve kesin malumât gerektiren konuların öğretiminde kullanılması doğru olmamakla birlikte esnek ve farklı yaklaşımlara uygun tek bir çözümü olması gereklilik olmayan konularda kullanılabilir. Din öğretiminde tartışma yöntemi, dinin temel inanç esasları ve kurallarının öğretiminde kullanılması mümkün değil iken duyuşsal alanla alakalı dini duygu, görgü ve ahlâk kaidelerinin öğretilmesinde aktif ve kalıcı öğrenmeler için uygun bir yöntem olarak kullanılabilir.[45] Bu bilgilerden hareketle ibadetlerin ve hac ibadetinin fıkhî ve ritüel boyutu tartışma yöntemiyle öğretilmeye uygun değildir.

Hac öğretimi esnasında fıkhî ve ritüeller kısmı, yapılışı gibi konular dışındaki konularda tartışma yönteminin panel, kollegyum, forum, sempozyum, konferans, beyin fırtınası ve görüşme tekniği gibi tartışma tekniklerinin kullanılması öğretimi daha etkili, verimli, zevkli ve kalıcı duruma getirebilir.

Küçük bir grubun, içten ve samimi bir ortamda öğrencilerin önünde herhangi bir kavrama ya da gerçeğe ulaşma amacı gütmeden daha önceden belirlenmiş bir konuyu farklı yönleriyle ele almak anlamına gelen panel tekniği[46] kullanılabilir. Bu bağlamda hac ibadetinin öğretimi yapılırken haccın amacı ve hikmetleri, psikolojik açıdan bireysel faydaları ve toplumsal açıdan yararları gibi bir konular işlenirken sınıf ortamına öğrencileri bilgilendirmek amacıyla bir psikolog, bir sosyolog ve din adamı çağrılıp hac konusu farklı yönleriyle ele alınabilir. Panelin bitiminde öğrencilerin samimi bir hava içerisinde panelist bireylere zihinlerine takılan, anlayamadıkları soruları sorabilirler. Yine tartışma tekniklerinden olan panel tekniğine oldukça benzer yönleri olan uzman kişilerden oluşan bir panel grubuna, öğrencilerden oluşan diğer panel grubunun soru sorması biçiminde yapılan kollegyum tekniği[47] de hac ibadetinin öğretimi sırasında kullanılabilir.

Küçük bir grup konuşmacının öğrencilere ya da dinleyicilere bir konu hakkında bilgi verip, onların sorularını cevaplayıp tartıştıkları ve oturumun sonunda da ortak kararların alındığı forum tekniği[48] hac öğretimi sırasında kullanılabilecek bir başka tartışma tekniğidir. Bu kapsamda hac ünitesi işlenirken sınıf ortamına müftü, vaiz, imam gibi din görevlileri davet edilip hac konusuyla alakalı öğrencilere bilgi vermesi ve konunun bitiminde öğrencilerin misafir olan din görevlisine sorular sorup hep birlikte konuya ilişkin kararlar alınabilir. Yine

[43]Cengizhan, "Öğretim Yöntemleri", 228-234.
[44]Mustafa Köylü, *Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2020), 217.
[45] Cebeci, "Din Öğretimi Yöntemleri", 315.
[46] Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler ve Buldurma Yöntemi*, 81.
[47] Güveli, "Öğretim Yöntemleri", 114.
[48] Küçükahmet, *Öğretimde Planlama Ve Değerlendirme*, 85.

ISBN: 978-625-95907-1-4

alanında uzman bir kişi tarafından öğrencilere ya da dinleyicilere belli bir konunun düzenli ve planlı bir biçimde sunulması anlamına gelen konferans tekniği[49] ile hac konusunda uzman bir din adamı ya da hacca gidip gelmiş bir kişi sınıfa davet edilerek öğrencilerin hac konusunda bilgilendirilmesi sağlanabilir. Ayrıca öğretmen bu tekniği bir öğrenciye önceden konuyu vererek öğrencinin araştırıp iyi bir şekilde hazırlanmasını ve bunu sınıfta sunmasını da isteyerek kullanabilir.

Aynı oturum içerisinde farklı bireyler tarafından bir konunun farklı yönleri hakkında yapılan hızlı konuşmalar olarak tanımlanan sempozyum tekniği [50] de hac öğretimi esnasında kullanılabilir. Sempozyum tekniği konunun uzmanları tarafından yapılabileceği gibi hac konusunun her bir başlığı öğretmen tarafından sınıftaki öğrencilere dağıtılıp öğrencilerden konu başlıkları ile alakalı hazırlık yapıp planlı bir biçimde kısa sunumlar yapmaları istenebilir. Böylece konular öğrenciler tarafından eğlenceli bir biçimde öğrenilirken aynı zamanda öğrencilerin özgüvenlerinin gelişmesine katkı sağlayabilirler. Öğrencilerin bir konu ya da probleme çözümler üretmek, karar vermek ve konuyla alakalı olabildiğince çok fikir ortaya koymak amacıyla kullanılan beyin fırtınası tekniği[51]de hac öğretimi esnasında farklı konu başlıklarında uygulanabilir.

Son olarak tartışma yönteminde hac öğretimi sırasında faydalanılabilecek olan tekniklerden bir diğeri de önceden belirlenmiş bir konu hakkında bilgi almak gayesiyle konunun uzmanı bir veya birkaç kişi ile karşılıklı konuşma biçiminde yapılan görüşme tekniğidir.[52] Bu teknik kapsamında hac konusunda uzman bir din adamı ya da hacca gidip gelmiş bir bireyin yanına giderek veya bu kişileri sınıf ortamına çağırarak samimi bir hava içerisinde öğrenciler hac ile ilgili kafalarına takılan, merak ettikleri hususları sorarak bilgiler alıp, konuyu daha verimli bir biçimde öğrenebilirler. Bu görüşme sırasında görüşmek amacıyla yanına gidilen veya davet edilen kişiye şöyle sorular yöneltilerek röportaj yapılabilir;

İsim ve soy isminiz?

Hacca hangi tarihte gittiniz?

Hac ibadetini niçin eda etmek istediniz? Bu ibadeti yapmak size zor geldi mi?

Hac görevini yerine getirirken yaptığınız ibadetleri bize sırasıyla anlatır mısınız?

Kâbe'yi ilk gördüğünüz anda hangi duyguları hissettiniz?

Kâbe'yi tavaf ederken, Say görevini yerine getirirken neler hissettiniz?

Hac ibadetinin en çok hangi kısmını yerine getirmek sizi etkiledi?

[49] Çetin Baytekin, *Öğrenme Öğretme Teknikleri Ve Materyal Geliştirme* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2011), 258.
[50]Kemertaş, *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*, 123.
[51] Halil İbrahim Yalın, *Öğretim Teknolojileri Ve Materyal Geliştirme* (Ankara: Nobel, 2020), 65.
[52]Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 164; Mehmet Zeki Aydın, *Öğretim İlke Ve Yöntemleri Pedagojik Formasyon İçin* (Ankara: Nobel, 2022), 148.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Hac görevinizi tamamlayıp ülkenize döneceğinizde ve Kâbe'den ayrılırken hangi duyguları hissettiğinizi bizlerle paylaşabilir misiniz?[53]

Bu sorular öğrencilerin isteği üzerine merak ettikleri konulara göre çeşitlendirilebilir.

Örnek Olay Yöntemi

Örnek olay yöntemi, gerçek hayatta yaşanmış ya da yaşanması ihtimal dâhilinde olan olayların ve problemlerin sınıf ortamında öğrencilere sözlü, yazılı veya film izlettirme şeklinde sunulması ve konu hakkında tartışma ortamı oluşturarak öğrencilerin alternatif çözümler üretmesine dayalı öğretim yöntemidir. Bu yöntem aynı zamanda örnek olay inceleme ve örnek problem çözme olarak da isimlendirilir.[54] Tanımdan da anlaşılacağı üzere bu yöntem, bir sorun, olay ve durumu incelemek ve bunların sebeplerini ortaya çıkarmak, sebeplerden hareketle alternatif çözüm yolları bulunmak istendiği zaman sorunu veya olayı konunun merkezine alarak tartışmak gayesiyle kullanılır.

Yapılandırmacı öğretimin temel alındığı bir öğretim ortamında öğrencilerin sorunlara çözüm yolları bulmaları oldukça önemlidir. Örnek olay yöntemi öğrencilerin günlük hayatla ve konuyla ilgili problemlerle karşılaşmalarına ve bu problemlere alternatif çözüm yolları bulmalarına yardımcı olmaktadır. Bunun yanı sıra öğrenciler bu yöntem sayesinde işbirliği yaparak hep birlikte çözümler bulmakta ve aynı zamanda bunu yaparken kendi bilgilerini tekrar gözden geçirme fırsatı yakalamaktadırlar.[55]

Örnek olay yönteminin hedefi, öğrencilerde karar verme, seçme ve bir neticeye ulaşma becerisi kazandırmaktır.[56] Din öğretiminde bu yöntemin hedefi ise, öğrencilere bazı dini konuların ve ahlaki kuralların yer aldığı örnek olayları inceleyip, örnek olayın kahramanları üzerine konuşma fırsatı sunmaktır.[57]

Örnek olay yöntemi, düz anlatım yöntemiyle probleme dayalı öğrenme yaklaşımı arasında bir köprü görevi görmektedir. Çünkü bu yöntemin uygulanması sırasında hem öğrencilerin bir konu üzerinde düşünmesi sağlanmakta hem de öğretmenlerin öğrencileri yönlendirip rehberlik etmelerine imkân sağlanmaktadır. Öğrencinin merkeze alındığı öğretim yöntemlerinden biri olan örnek olay yöntemi öğrencilerin sorun çözme ve bir konu hakkında karar verme kabiliyetleri üst seviyede gelişir. Aslında örnek olaylar kısa öykü veya senaryolardır. Yalnız bu kısa hikâyeler, içeriğinde öğrencilerin ayrıntılı bir biçimde düşünmesini sağlayan, gerçekçi, öğrencileri ikilemde bırakan, ihtilaflar ya da hikâyedeki bir veya iki karakterin birbirinin düşüncelerini değiştirmeye uğraşacağı bir sorun içermelidir.

[53]Bilal Yorulmaz, *Hac Kitabım* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013), 11.
[54] Altaş, *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, 77; Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 232-233; Saban, *Öğrenme Öğretme Süreci*, 264.
[55]Mahmut Zengin, *Din Eğitimi Ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2011), 131.
[56]Avcı, *Eğitim Bilimlerine Giriş*, 70.
[57]Altaş, *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, 77.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Böylece öğrenciler bir olayı inceleyip, analiz edip, o olay hakkında tartışabilmeleri sağlanmalıdır.[58]

Etkili bir örnek olay, dinleyicilerin ilgisini çeken güncel, çözülmeye değer, öykü formatında ve empati yapmasına neden olacak bir olay ve davranışa dayalı olmalıdır. Bunların yanı sıra örnek olay, öğrenci için bir anlam ifade eden, üzerinde tartışılabilen, öğrencilerin anlayıp çözüm bulabileceği anlaşılır bir dilde ve dersin konusuyla alakalı genel konulardan seçilmiş olmalıdır.[59]

Öğretmen veya öğrencilerin hazırlamış olduğu sınıftaki tüm öğrencilerin etkin katılımıyla veya takımlara ayrılmasıyla uygulanan örnek olay yönteminin uygulama basamakları şu şekildedir: İlk önce örnek olay yazılı olarak, gösteri veya film şeklinde öğrencilere sunulur, sonra öğrencilerin örnek olay hakkında anlamadıkları noktalar cevaplanır, öğrencilere problemin çözümüne yönelten sorular sorulur. Öğrencilerden olayın çözümüyle alakalı başka çözüm yolları üretmesi istenir ve en sonunda öğrencilerin ürettiği farklı çözüm yolları değerlendirilerek öğrencilerden örnek olayı baştan yazmaları istenir.[60]

Buluş ve araştırma soruşturma stratejisi içerisinde değerlendirilen konuşan resimler, çember, beyin fırtınası, workshop, drama, kart oyunları, problem çözme tekniği, açık uçlu soru cevap ve karar verme gibi teknikler örnek olay yöntemiyle beraber kullanılan tekniklerden bazılarıdır.[61]

Örnek olay yönteminin en belirgin üstün yönü, öğrencileri problem çözme ve bir konuda karar verme deneyimleriyle yüz yüze getirmesidir.[62] Ayrıca bu yöntemin, öğrenci merkezli olması, onların anlama, kavrama, analiz etme, sentezleme, değerlendirme ve yorumlama gibi bilişsel düzeyde yeteneklerini geliştirmelerine imkân sağlaması, öğrencilere birlik içerisinde çalışma, problem çözme ve düşünme becerisi kazandırması, onların bir konudaki düşünce, bilgi ve becerilerini uygulama olanağı tanıması bu yöntemin avantajları arasında zikredilir.[63]

Kalabalık sınıflarda kullanımının zor olması, planlanmasının, uygulanmasının ve çözüme ulaşmasının zaman alması, seçilen örnek olay öğrencinin ilgisini çekmediğinde ve konuyla alakalı öğrenciler yeterli ön bilgiye sahip olmadıklarında onları derse güdülemenin ve dersin istenilen hedefe ulaşmasının zor olması örnek olay yönteminin sınırlılıklarındandır.[64] Ayrıca konunun amacına tam olarak uyan örnek olay bulmanın ya da yazmanın bazen zor olabilmesi,

[58]Selçuk Şimşek (ed.), "Sosyal Bilgiler Öğretiminde Kullanılan Öğretim Yöntem Ve Teknikleri", *Sosyal Bilgiler Öğretimi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2021), 64-65.
[59]Ada, *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*, 94.
[60]Güveli, "Öğretim Yöntemleri", 115.
[61]Veysel Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2022), 310; Akyürek, *Din Öğretimi*, 178.
[62] Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*, 305; Füsun Gülderen Alacapınar, *Örnek Olay Yöntemi Ve Eğitimde Örnek Olaylar* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 5.
[63] Saban, *Öğrenme Öğretme Süreci*, 267.
[64] Ekşioğlu, "Öğretim Yöntem Ve Teknikleri", 243; Güveli, "Öğretim Yöntemleri", 117.

ISBN: 978-625-95907-1-4

örnek olayı değerlendirmede zorluklar yaşanabilmesi, öğretmenin öncesinde konuya iyi hazırlanmasını gerektirmesi de bu yöntemin dezavantajları arasında zikredilebilir.[65]

Hac öğretimi sırasında kullanılabilecek yöntemlerden birisi de şüphesiz örnek olay yöntemidir. Kullanılabilecek olan örnek olay haccın yapılma şekli, farzları, vacipleri gibi genel kaideleriyle alakalı olmamakla birlikte hacca hazırlık evresiyle, hac konusuyla alakalı bir ahlaki eylemin kazandırılması hususunda olabilir. Ya da Minâ'da şeytan taşlama, Kâbe'yi tavaf etme veya Arafat'ta vakfe görevi gibi haccın menasikleri yerine getirilirken oluşabilecek izdiham durumları gibi olaylarda yaşanabilecek durumlar hakkında örnek olaylar sınıf ortamında sunulabilir. Bu örnek olaylar öğretmenler tarafından yazılabileceği gibi hazır olan bir örnek olayın sınıf ortamında sunulması şeklinde de olabilir.

ÖRNEK OLAY 1: Mehmet amca hac görevini yerine getirebilmek için senelerce para biriktirmeye gayret eder. Hacca gidebilmek amacıyla biriktiği para yeterli miktara gelince hac için başvuru yapar. O yıl çekilen hac kurasında hacca gitmeye hakkı elde ettiğini öğrenince çok sevinir. Hac hazırlıkları yaptığı bir sırada Mehmet amcanın çok yakın bir arkadaşı gelir ve evladının çok hasta olduğunu, tedavisi için çok para gerektiğini, çaresiz kaldığını anlatır ve evladının tedavisi için kendisine yardım edip edemeyeceğini sorar.

Yukarıda verilen örnek olay sınıfta okunur ve öğrencilere şu sorular yöneltilebilir;

1. Sizce Mehmet amca bu durumda ne yapmalı? Hacca gitmeli mi yoksa hacca gitmek için senelerce biriktirdiği parayı dostuna mı vermeli?

2. Mehmet amcanın dostu alternatif bir çözüm yolu bulabilir mi?

3. Siz Mehmet amcanın durumunda olsaydınız ne yapardınız?

ÖRNEK OLAY 2: Bir hoca arkadaşlarıyla birlikte hac ibadetini eda ederken yanındaki arkadaşlarına hem ibadet hem de İslam tarihi hakkında bir takım bilgiler vermektedir. Bir arkadaşı, ona tavaf sırasında Makam-ı İbrahim'i göstererek onun içerisinde ne olduğunu sorar. Hoca da arkadaşlarıyla birlikte Makam-ı İbrahim'in yanına gelir. Özel fanus içerisindeki taşın üzerinde 15 cm. derinliğinde olan ayak izlerini görürler. Hoca,"Hz. İbrahim'in (as.) Kâbe'yi bina ederken, bu taşa bastığını ve bu taşın asansör gibi kullanıldığını anlatır."[66]

Örnek olayla ilgili öğrencilere hac ibadetiyle ilgili ne bildikleri, hangi bilgilere sahip oldukları sorularak konuyla ilgili ne kadar ön bilgiye sahip oldukları saptanabilir. Yani bu örnek olay öğrencilerin konuyla ilgili ne bildiklerini tespit etmek, hafızalarındaki bilgilerin hatırlanmasını kolaylaştırmak amacıyla dersin konuya giriş kısmında kullanılabilir.

Gösterip Yaptırma Yöntemi

Bir öğretim yöntemi bütün eğitim öğretim durumlarına tek başına yeterli ve uygun olmadığı gibi tek bir öğretim yönteminin de öğrencilerin bütün öğretim gereksinimlerini karşılaması

[65] Küçükahmet, *Öğretimde Planlama Ve Değerlendirme*, 80.
[66] Dilara Tınas, "Öğrenme-Öğretme Modelleri", *Din Eğitiminde Özel Öğretim Yöntemleri*, ed. Hacer Aşık Ev (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021), 89.

ISBN: 978-625-95907-1-4

çok da mümkün değildir. Bu sebeple bilişsel alanın uygulama basamağı ve daha üst seviyedeki hedef kazanımların elde edilmesinde, duyuşsal alanın değer verme, örgütleme, kişilik haline getirme gibi hedef kazanımlarında, psikomotor alanın da bütün basamaklarındaki hedef kazanımları için gösterip yaptırma yöntemi uygun bir öğretim yöntemidir.[67] Yöntemin isminden de anlaşılacağı üzere bu yöntem gösterme ve yaptırma tekniklerinin bir arada kullanıldığı iki aşamalı bir öğretim yöntemidir. Buradan hareketle bu yöntem, öğretmenin öğrencilere bir işlemin, davranışın nasıl yapıldığını ya da bir aracın nasıl çalıştığını öğretmeye gösteri yöntemi ve hemen arkasından öğretmenin konu hakkında verdiği bilgilerin öğrenciler tarafından eyleme ve beceriye dönüştürülmesi amacıyla tekrarlandığında gösterip yaptırma yöntemi denilmektedir.[68]Özetle yaparak yaşayarak öğrenme ilkesinin doğal sonucu olan, sunuş ve buluş yoluyla öğretim stratejisi içerisinde değerlendirilen gösterip yaptırma yöntemi, bir uygulamanın ya da becerinin, kendi doğal ortamında öğrencinin aktif katılımıyla gerçek araç gereç kullanılarak öğrenilmesini sağlayan ve daha çok psikomotor becerilerin kazanılmasını destekleyen bir öğretim yöntemidir. Öğrenci bu yöntemde gerçek işin başında öğrendiği için "iş başında eğitim yöntemi" olarak da adlandırılmaktadır.[69]

Gösterip yaptırma yöntemin uygulanma biçimi; usta, sanatçı, zanaatkâr ve öğretmen gibi yapılacak olan eylemi bilen bir birey tarafından, o fiilin aşama aşama nasıl yapıldığının gösterilmesi, açıklanması, öğrencilerin de bu adımları itinayla izlemesi ve o eylemi yapması, yetkin hâle gelinceye dek fiili tekrar etmesi biçimindedir. [70] Ayrıca gösterip yaptırma yöntemi, derste kullanılırken öğretmenin kendisinin fiili yapması veya canlandırmasının yanında, öğretimi desteklemek amacıyla konuyla alakalı resimler, şekiller, şemalar, nesneler ve filmler de kullanılabilir.[71]

Gösterme tekniği, yaptırma tekniği, gösterme- yaptırma, deney, demonstrasyon, gözlem, sergi, dramatizasyon, gezi, eğitsel oyunlar, yarışmalar, arkası yarın, istasyon, proje tekniği gibi değişik ve farklı öğrenme-öğretme teknikleri gösterip yaptırma yöntemi içerisinde kullanılabilen tekniklerdir.[72]

Öğrenci merkezli olması, yaparak yaşayarak öğrenme temelli olması ve birden fazla duyuya hitap etmesi nedeniyle kalıcı ve etkili öğrenmelerin gerçekleşiyor olması, sözlü olarak ifade edilmesi zor ve zaman alan kavram, olgu veya olayların bu yöntemle çok daha kısa sürede ve anlaşılır duruma gelmesi gösterip yaptırma yönteminin en avantajlı yönleri arasında zikredilebilir.[73]

---

[67] Veysel Sönmez, *Öğretim İlke Ve Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2019), 246; Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*, 29.
[68]Köstereliоğlu, "Öğretim Yöntemleri", 143.
[69]Cengizhan, "Öğretim Yöntemleri", 235.
[70]Ünal, "Etkili Öğretim Yöntem Ve Teknikleri", 249.
[71]Cebeci, "Din Öğretimi Yöntemleri", 313.
[72] Sönmez, *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*, 246-253; Sönmez, *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*, 332-336.
[73] Güveli, "Öğretim Yöntemleri", 121.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Bu yöntem öğrencilerin öz güvenlerinin gelişmesine katkı sağlarken iyi uygulanmadığında onlarda öz güven kaybına da sebep olabilir.[74]Bu yöntemin kalabalık sınıflarda uygulanmasının zor olması, her konunun öğretimine uygun olmaması, yönteme hazırlık ve planlama yapmanın ekstra zaman alması, uygulama uzun sürdüğünde öğrencilerin dikkatinin dağılıp sınıf yönetimini sağlamanın güçleşmesi gösterip yaptırma yönteminin sınırlılıklarındandır.[75]

Gösterip yaptırma yöntemi, din öğretiminde ibadetler öğretilirken etkin ve verimli olarak kullanılabilecek en iyi yöntemlerden birisidir. Yani din öğretiminde ilköğretim ve ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri ile İmam Hatip Liselerindeki fıkıh ve temel dini bilgiler derslerinin konuları içerisinde yer alan abdest ve gusül abdestinin alınışı, namazın kılınışı, haccın yapılışı gibi ibadetlerin öğretiminde gösterip yaptırma yöntemi etkili bir yöntemdir. Bunların yanı sıra bu yöntem, Kur'an-ı Kerim derslerinde Kur'an'ı Kerim'i doğru ve kurallarına uygun olarak okuma, dualaların ve surelerin öğretiminde kullanılmakla birlikte ahlâk ve görgü kâidelerinin öğretiminde de gösterip yaptırma yöntemi yararlanılabilecek öğretim yöntemlerinden biridir.[76] Öğretmenler gerek bazı öğrenciler aracılığıyla gerekse de bizzat kendileri psiko-motor davranışlar içeren ibadetleri özüne uygun bir biçimde gösterip yaptırarak öğretebilecekleri gibi bu yöntemle beraber öğretici özellikte hazırlanmış videolar veya filmlerden de faydalanabilirler.

Gösterip yaptırma yöntemiyle hac ibadetinin öğretimi sınıf içerisinde uygulanabileceği gibi okul mescidinde, okula yakın camilerde, okul bahçesi gibi öğretime uygun her yerde gösteri tekniği ile öğretmen tarafından haccın yapılışı sırasına uygun bir biçimde uygulandıktan sonra benzetme tekniğiyle de öğrencinin gösterilen bu davranışları uygulamasına imkân verilmelidir. Nitekim yaparak yaşayarak öğretim ilkesi doğrultusunda, anlatım yöntemiyle veya sadece gösteri tekniğiyle ibadetlerin nasıl yapıldığı yeterince öğretilemez.[77] Ayrıca uygulamanın bizzat kendi mekânında yapılması gerçekçi öğrenmeler sağlarken bu durum imkân dâhilinde olmadığında model veya maketler üzerinde uygulama yapılabilir.

Gösterip yaptırma yöntemiyle haccın nasıl yapıldığını din kültürü ve ahlak bilgisi, fıkıh veya temel dini bilgiler dersinde öğretmek isteyen bir öğretmen, yazı tahtası, akıllı tahta, video ihram, Kâbe maketi gibi araç gereç ve ders materyallerini kullanıp düz anlatım yöntemi ve soru cevap yöntemlerinde de faydalanabilir. Öğretmen öğrencilere "Haccın nasıl yapıldığını biliyor musunuz?" sorusuyla onların ilgi ve dikkatini konuya çekerek derse başlar. Sonrasında öğretmen hac ibadetinin nasıl yapıldığını gösteren kısa bir video ya da film izlettirerek öğrencileri konuya güdüler ve onlara dersin bitiminde haccın nasıl yapıldığını öğrenmenin yanı sıra daha önce işlenen hacla alakalı kavram ve mekânlar konusunu da pekiştirmiş olacaklarını söyleyerek öğrencileri hedeften haberdar edebilir.

[74]Akyürek, *Din Öğretimi*, 203.
[75] Ekşioğlu, "Öğretim Yöntem Ve Teknikleri", 246.
[76] Mustafa Öcal, *Din Eğitimi Ve Öğretiminde Metodlar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 225; Altaş, *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, 92.
[77]Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 272-273.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Haccın yapılış aşamaları olan Mikât denilen yerde ihrama girme, Kabe'ye gelerek Kabe'yi tavaf etme, Safa ve Merve arasında gidip gelerek sa'y yapma, Arafat Dağına çıkıp orada vakfe yapma, Arafat'tan sonra Müzdelife'ye geçip orada şeytana atılacak taşları toplama, Mina'ya gidip şeytan taşlama, kurban kesme, tıraş olma ve ihramdan çıkma görevlerini yerine getirme, sonrasında Mekke'ye dönüp ziyaret tavafını yapma, tekrar Mina'ya dönüp şeytan taşlama işlemini tamamlama, Mekke'ye gelerek veda tavafını yapma aşamalarını tek tek videoyu her aşamasında durdurarak, öğrencilere gerekli açıklamaları yaparak ve öğrencilerden gelen sorulara cevaplar vererek öğretebilir. Videoyu tamamladıktan sonra öğretmen ihramın nasıl giyildiğini sınıfta göstererek, kartonlardan veya sınıftaki sıralardan Kâbe maketi hazırlayarak tavafın nasıl yapıldığını gösterebilir. Sınıf mekan açısından uygun olmadığı durumlarda okulun öğretime uygun olan yerlerinde, mescidinde ya da bahçesinde haccın yapılışı kısım kısım gösterebilir. Daha sonra da öğrencilerden haccın uygulamasını yapmalarını isteyerek ve hep beraber yapabilirler. Okul bahçesi veya mescit gibi geniş bir alanda uygulama yapıyorlarsa Safa ve Merve tepesi olarak belirlenen iki hareket noktası arasında gidip gelmek suretiyle sa'y kavramı, öğrencilerin Arafat olarak belirlenen bir noktada durup beklemesiyle vakfe kavramı öğretilebilir. Sembolik olarak şeytan taşlama eylemi de gösterip yaptırma yöntemiyle gösterilebilir. Öğretmen öğrencilerden anlayamadıkları hususları sormalarını isteyip varsa sorularını cevaplar. Bunların dışında öğretmenler haccın yapılışını simülasyon araçları aracılığıyla da öğretebilirler. Ve son olarak dersin değerlendirme kısmında haccın yapılış aşamaları ile ilgili öğrencilere sorular sorarak dersi sonlandırabilir.

Bireysel Çalışma Yöntemi

Bu yöntem öğrencilerin konuları yaparak ve yaşayarak öğrenmelerine fırsat veren kendi kendilerine gerçekleştirdiği bir yöntemdir. Öğrencilerin bireysel ihtiyaçlarının karşılanması, var olan bir sorunun çözüme kavuşturulması ya da bir konunun öğretilmesinde, öğrencinin bireysel yetenek ve ilgisine uygun olarak hazırlanan öğretim gereçlerinin kullanılmasına önem veren bir yöntemdir. Fakat bu yöntemi kullanırken öğrencinin ihtiyaçlarının karşılanması, problemin halledilmesi ve öğretim gereçlerinin öğrenci kişisel ilgi ve kabiliyetlerine göre düzenlenmesi hususunda öğrenciye yol göstermesi ve rehber olması mevzubahis olduğu için öğretim yöntemleri arasında bahsedilmektedir.[78] Özetle bu yöntem birleştirilmiş sınıflarda sıklıkla faydalanılabilen, öğrenci odaklı ve öğrencinin müstakil çalışmasına dayalı ve öğrenme sorumluluğunun tamamen öğrenci de olduğu bir yöntemdir.

Bireysel çalışmayı oluşturan ilkeler arasında her bireyin zihinsel, sosyal, duygusal vb. açılardan gelişim düzeylerinin farklılığını ortaya koyan bireysel ayrılıklar ilkesi ile bir konunun yaparak, yaşayarak öğrenilebileceğini ifade eden etkinlik ilkesi yer almaktadır.[79] Bireysel çalışma okulda öğretmenin öğrencilere bir problem vererek belirli bir sürede çözmeleri için onlara rehberlik yapması şeklinde gerçekleşebileceği gibi okul dışında

[78] Altaş, *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, 91.
[79] Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 380.

ISBN: 978-625-95907-1-4

öğretmenin öğrencileri ödevlendirmesi şeklinde de olabilir.[80] Bireysel öğretimin öğrenci merkezli bir yöntem olması, öğrencinin gerçek yaşamına önem vermesi, yapılan çalışmaların üreticiliğe ve yaratıcılığa yönlendirmesi bu yöntemin özellikleri arasında zikredilebilir. Bunların yanı sıra bireysel faaliyetlere ve serbest çalışmalara önem vermesi, öğrencilerin çalışan, emek harcayan, araştırma ve deneylere öncelik veren bireyler haline gelmesi, bilgilerin uygulamalı bir şekilde öğrenilmesine teşvik etmesi bu yöntemin belli başlı özelliklerindendir.[81]

Bu yöntemde her bireyin kendi gelişim düzeyinde esnek bir şekilde öğrenebilmesi zaman kaybını önler. Aynı zamanda öğrencilerin hazırlamış oldukları bireysel projeler sayesinde uygulamalı kalıcı öğrenmeler sağlanmış olur. Öğrenmenin sınıf ortamından bağımsızlaşmasıyla birlikte öğrenciler daha fazla sorumluluk duygusu kazanır. Ayrıca öğrencinin kendi planlamalarıyla kendi öğrenmesini gerçekleştirmesi ezber öğrenmeleri engellerken öğretmen merkezli yöntemlerin kullanımını azaltır.[82] Bu zikredilenlerin tümü bu yöntemin üstün özellikleridir. Bu yöntemde öğrenci de çalışma öz disiplini yoksa başarısızlıkla sonuçlanma ihtimali, öğrencinin sosyal yönünün zayıflaması ve öğrenmelerin yüzeysel olabilmesi bireysel çalışma yönteminin dezavantajlı yönlerindendir.

Bireysel çalışmalar çeşitli araç ve gereç kullanılarak bir plan dâhilinde gerçekleştirilebileceği gibi konuyla ilgili bir kitabı ya da metni okumak tarzında da yapılabilir. Bu yöntem kapsamında hac öğretimi yaparken öğrencilerin konuyla ilgili gerek sınıf içinde gerekse ev ödevi şeklinde araştırma yapması istenebileceği gibi renkli karton ve mukavva benzeri malzemeler kullanarak Kâbe maketi hazırlatılabilir. Bilgisayar, tablet vb. teknolojik aletleri kullanabilen öğrenciler hac ile ilgili kavramlar, mekânlar ve haccın yapılışı gibi konularda sunular hazırlayabilirler. Öğrencilerden daha önce hacca gitmiş biriyle röportaj yapması istenilerek o kişinin tecrübelerini sınıf içerisinde arkadaşlarıyla paylaşmaları sağlanabilir. Yine öğrencilerin hac ile ilgili teorik bilgilerin görsellerle desteklendiği broşür tasarlamaları konusunda öncülük edilebilir.

Grupla Çalışma Yöntemi

Grupla çalışma yöntemi literatürde İşbirlikli öğrenme ya da Kubaşık öğrenme olarak da isimlendirilmektedir. Bu yöntem, öğretmenlerin yol göstericiliğinde, öğrencilerin ortak bir hedef doğrultusunda 3-7 kişilik gruplara ayrılarak belli bir konuya gerek ortaklaşa gerekse bireysel olarak çalışıp, sınıfta arkadaşlarına sunmaları esasına dayanan bir yöntemdir.[83] İşbirlikli öğrenme, öğrencileri belli gruplara ayırıp, öğretmenin bu gruplara verdiği konuyu grup üyelerinin birlikte çalışarak tamamlamasıdır.[84]

[80]Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler ve Buldurma Yöntemi*, 129.
[81] Kemertaş, *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*, 213.
[82]Cengizhan, "Öğretim Yöntemleri", 238.
[83]Uçar, "Öğretim Yöntem Ve Teknikleri I", 138; Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 181.
[84]Melissa Kelly, *Her Yönüyle Öğretmenler İçin El Kitabı*, çev. Mersiye Şimşek (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2019), 124.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Başka bir ifadeyle bu yöntem öğrencilerin bizzat kendilerinin ve gruptaki diğer arkadaşlarının öğrenmesini artırmak gayesiyle hep beraber çalıştıkları küçük gruplarla öğrenmesi olarak da tanımlanabilir. Tanımından da anlaşılacağı gibi bu yöntemin en güzel özelliği öğrencilerin çalışma yaparken ortak bir gaye doğrultusunda küçük gruplar oluşturup birbirlerinin öğrenmesine yardım etmeleridir. Bu yöntemle ders işlenen sınıflar öğrencilerin bireysel çalışmalar yaptıkları, birbirleriyle yarıştıkları, pasif bir biçimde sırada oturup öğretmenlerini dinledikleri yerler değil aksine öğrencilerin birbirleriyle etkileşimde bulunup birbirlerinin öğrenmelerine yardımcı oldukları, öğretmenlerin de sınıfta dolaşarak yardıma ihtiyaç duyan gruplara yardım ettikleri sınıf ortamlarıdır. Grubun ortak bir hedefinin olması, bireysel sorumluluğun zorunlu olması ve başarmak için grubun her üyesinin aynı oranda şansa sahip olması grupla çalışma yönteminin üç temel öğesidir.[85]

Grupla çalışma yönteminde oluşturulacak grup üyeleri arasında herhangi bir ayrım gözetmeksizin bir ekibin oluşturulması, hedefe ve başarıya ulaşmak için herkesin birbirine ihtiyacı olduğu bilinciyle grup üyeleri arasında olumlu bir dayanışmanın olması bu yöntemin temel ön koşullarıdır. Bunun yanında grup üyelerinin görevlerini hakkıyla yerine getirebilmesi için sorumluluk bilincinin olması, sorun çözme, başkalarını dinleme, onları özendirme ve destekleme, başkalarının başarısıyla mutlu olma ve sırayla denemeler yapmak gibi bir takım iş becerilerine sahip olmaları da ön koşullardandır.[86]

İşbirliğine dayalı öğretim yöntemi rekabetçi ve yarışmacı anlayışın hâkim olduğu geleneksel öğretim yöntemlerine alternatif bir yöntem olarak daha paylaşmacı ve uzlaşmacı ilkelere dayalı bir yöntem olarak geliştirilmiştir. Bu sebeple işbirlikçi öğretim yöntemi, katılımcı ve çoğulcu özeliklere sahip demokratik bir yöntemdir.[87]Bu yöntemin felsefesinde yardımlaşma, dayanışma, uzlaşma, takım ruhu, demokratik olma, sevgi, farklılıkları hoşgörüyle karşılayıp saygı duyma, gibi ahlaki kavramlar vardır. Buradan hareketle işbirliğine dayalı öğretim yöntemi birlik ve sorumluluk ilkesinden hareketle, ortak bir hedefe ulaşmak amacıyla bir takım sorulara cevaplar aranan ve toplumsallaşmaya fırsat veren bir yöntemdir.[88] Yapılan çalışmalar neticesinde iş birliğine dayalı öğretim yöntemin başarıyla birlikte çevredekilerle pozitif yönde ilişkiler geliştirme ve psikolojik durum olmak üzere bireysel ve toplumsal açıdan faydalarının olduğu ortaya koyulmuştur.[89]

Grupla çalışma yöntemi uygulanırken, öğretmen öğretim sürecini kendisi ve gruplar için planlar, grupça çalışılabilecek konuları ve hedef kazanımları belirler, çalışmanın amacı doğrultusunda öğrenci grupları oluşturur. Sonra öğrenciler gruplarında başkan, sözcü, gibi görev dağılımı yaparlar ve son olarak çalışmanın bitiminde öğrenciler raporlarını sınıfta

[85]Güveli, "Öğretim Yöntemleri", 122-123.
[86] Ada, *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*, 128-130.
[87]Tok, "Etkili Öğretim İçin Yöntem Ve Teknikler", 179.
[88] Saadettin Özdemir, "İşbirlikli Öğrenme Yönteminin Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi Dersinde Kullanılması", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 11/3 (31 Aralık 2011), 146-148.
[89]Ünal, "Etkili Öğretim Yöntem Ve Teknikleri", 251.

ISBN: 978-625-95907-1-4

arkadaşlarına sunar ve ek faaliyetler ve raporların sınıfça tartışılmasıyla öğrenmeler pekiştirilir.[90]

Öğrenci takımları- başarı bölümleri (ÖTBB), Takım-oyun-turnuva (TOT), Ayrılıp- birleşme tekniği(Jigsaw), Birleşme II, Takım destekli bireyselleştirme, karşılıklı sorgulama, Birlikte soralım birlikte öğrenelim, Birlikte öğrenme, Tartışma grubu tekniği, Grup araştırması tekniği [91] işbirliğine dayalı öğretim yönteminde uygulanabilecek teknikler arasında zikredilmektedir.

Grupla çalışma yönteminde öğrencilerin, sorumluluk almasını ve sorumluluklarını yerine getirmesini, planlı ve beraber iş yapmasını, karar vermesini, üretici olmasını, görüş alışverişinde bulunmasını ve birbirlerinin fikirlerine, kişilik haklarına saygı göstermesini, birbirleriyle dayanışma ve yardımlaşma içerisinde olmasını, sevgi ve nefret duygularını kontrol altında tutmasını öğrenmeleri bu yöntemin üstün yönleri arasında zikredilebilir.[92]

Doğru rehberlik yapılmadığında, oluşturulan gruplar aynı nitelik ve seviyedeki öğrencilerden oluştuğunda, gruplarda bazı öğrencilerin diğerlerine göre daha dominant olduğunda, yeterli düzeyde bilgi, araç gereç desteği sağlanmadığında grupla çalışma yöntemi istenilen hedefe ulaşamaz. Ayrıca bu yöntemin zaman alıcı olması da dezavantajları arasındadır.[93]

Din öğretiminde öğrenciler yalnız öğretmenlerinden değil aynı zamanda birbirlerinden de öğrenirler. Öğrenciler din hakkında bilgi birikimlerini, duygularını, fikirlerini ve deneyimlerini grupta birbirleriyle paylaşırlar ve dine ilişkin birbirlerinin bakış açılarını analiz ederek bu konu hakkında konuşurlar. Dolayısıyla hac öğretimi konusunda da grupla çalışma yönteminden yararlanmak hem öğretimi verimli ve etkin hale getirirken aynı zamanda öğrencilerin sorumluluk alma, hoşgörü, saygılı olma, birlikte takım ruhuyla çalışma gibi bir takım davranış becerileri kazanmalarına yardımcı olur. Bu bağlamda hac ibadetinin öğretimi sırasında haccın kişiye ve topluma kazandıkları üzerine bir çalışma yapılmak istendiğinde öğretmen sınıfı heterojen gruplara ayırıp gruplar arasında konu dağılımı yapar. Birinci gruba " Hac, kişiye zorluklara karşı mücadele etmeyi ve sabretmeyi öğretir.", ikinci gruba " Hac, insanların Allah katında eşit olduğu şuurunu kazandırır.", üçüncü gruba " Hac, İslam kardeşliğini pekiştirir.", dördüncü gruba ise "Hac, insanlara irade eğitimi verir." gibi konu paylaşımı yapıp grup üyelerinin konularına hazırlanmasını ister. Öğretmen, grupların ihtiyacı olan araç gereci temin ettikten sonra gruplardan başkan, sözcü gibi grup içi görev dağılımlarını yapıp konuyu arkadaşlarına sunmalarını ister. Tüm gruplar sunumu tamamladıktan sonra grupların yaptığı çalışmaları değerlendirip, başarılı olan grubun bütün üyelerini eşit şekilde ödüllendirebilir. Yine bu yöntem kapsamında her gruba değişik görevler vererek hac ile alakalı kavramların, mekânların, teorik bilgilerin, yazıların, şiirlerin, haritaların, resimlerin, fotoğrafların yer aldığı sınıf panosu hazırlatılabilir. Böylece öğrenciler

[90]Uçar, "Öğretim Yöntem Ve Teknikleri I", 140.
[91] Ünal, "Etkili Öğretim Yöntem Ve Teknikleri", 252-254; Akyürek, *Din Öğretimi*, 112-114.
[92] Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler ve Buldurma Yöntemi*, 92-93; Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 181-182; Akyürek, *Din Öğretimi*, 138.
[93] Uçar, "Öğretim Yöntem Ve Teknikleri I", 140-141.

ISBN: 978-625-95907-1-4

dayanışma ve iş birliği içerisinde, birbirlerine ve fikirlerine saygı duyarak, aktif, verimli, kalıcı bir şekilde ve birbirlerinden öğrenmiş olurlar.

Dramatizasyon (Rol Oynama) Yöntemi

Rol oynama diğer bir adıyla dramatizasyon yöntemi, toplumsal veya canlandırıcı oyun, sosyo-drama gibi isimlerle de anılır. Hareket, konuşma ve taklit etme gibi unsurlardan faydalanarak, doğa ve toplum hadiselerinin imgesel bir ortam içerisinde hayata geçirilmesi olarak açıklanmaktadır. [94] Bu yöntem, bir düşünce, olay ve problemin oyunlaştırmak suretiyle canlandırılması şeklinde yapılmaktadır.[95] Rol oynama, farklı öğretim ve öğrenim hedefleri temelinde, hazırlıksız olarak kendiliğinden ortaya çıkan yaşam deneyimlerinin özüne benzer bir şekilde canlı sunuşla gerçekleştirildiği bir yöntemdir.[96]

Dramatizasyon yöntemi, gönüllü olarak seçilen öğrencilerin bir durumu veya problemi sınıftaki diğer öğrencilerin önünde, canlandırdıkları kişiliklere bürünerek ifade etmelerini sağlayan öğretme yöntemidir. Bu yöntemde asıl hedef, öğrencilerin belirli bir olay ve durum karşısında kendi duygu ve düşüncelerinin farkına varmalarını sağlamak ve içinde bulundukları sosyal dünyayı anlamlandırmalarına yardımcı olmaktır.[97]Ayrıca bu yöntemde grup üyeleri sadece dinleme veya tartışmayla kalmayarak olayın meydana geliş sebeplerini izler ve meselenin ayrıntılarına inerler. Dolayısıyla rol oynama yöntemi diğer yöntemlere nazaran özel bir yere sahiptir. Çünkü bu yöntem sayesinde öğrenciler rol yaparken farklı bir kimliğe bürünerek başkalarının düşünce biçimlerini anlama, onların nasıl hissettikleri konusunda empati yapma imkânını elde ederler. Yine bu yöntemde öğrenciler herhangi bir tepki alma ve cezalandırılma kaygısı duymadan başkaları gibi düşünür, hisseder ve davranırlarken aynı zamanda kişisel problemlerini bir bunalım hissetmeden tartışma imkânına sahiptirler.[98]Rol oynama yönteminde, insanî ilişkiler örnek yaşantılar içerisinde ele alınırken olumlu ve olumsuz her yönüyle irdelenerek incelenmesi sağlanır. Aynı zamanda öğretim sıkıcı olmaktan uzak bir şekilde tüm öğrencilerin eğlenerek öğrenmesi sağlanır.[99]

Rol oynama yöntemi hakkında birçok farklı aşamadan bahsedilmektedir. Fakat genel olarak bu yöntemin aşamaları; öğrencilerin istekli bir şekilde rol almalarını sağlayacak doğal bir sınıf düzeni oluşturmak ve öğrencileri roller konusunda bilgilendirerek rolleri oynamak isteyen öğrencileri belirlemektir. Görev dağılımından sonra oyunun sergileneceği sahne düzenlenip provalar yapılır. Sonra ki aşamada rol alan öğrenciler tüm sınıfın önünde rollerini canlandırırlar. Son olarak sunulan oyunun güçlü ve zayıf yönleri hakkında sınıfça değerlendirme yapılır ve gerçek yaşam ile arasında bağ kurulup öneriler oluşturulur.[100]

[94]Altaş, *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, 76.
[95]Aydın, *Öğretim İlke Ve Yöntemleri Pedagojik Formasyon İçin*, 180.
[96]Kemertaş, *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*, 175.
[97]Saban, *Öğrenme Öğretme Süreci*, 261.
[98]Küçükahmet, *Öğretimde Planlama Ve Değerlendirme*, 76-77.
[99]Cebeci, "Din Öğretimi Yöntemleri", 314.
[100]Saban, *Öğrenme Öğretme Süreci*, 262

ISBN: 978-625-95907-1-4

Rol oynama yönteminde kullanılan bir takım teknikler ise; bağımlı dramatizasyon, bağımsız dramatizasyon, parmak oyunu, rol oynama, sözsüz oyun (pandomim), doğaçlama, taklidi oyun, öykü canlandırma, resim draması, kukla ve bebekler olarak sayılabilir.[101]

Öğrenci merkezli olması, öğrencilerin yaparak yaşayarak öğrenmelerini, derse aktif katılımını ve soyut kavramların somutlaştırılarak anlaşılmasını sağlaması, öğrencilerin konuşma, dinleme, anlatabilme, olayları ve durumları algılama ve yorumlama, hayal edebilme, eleştirel düşünme, karar verme, problem çözme, üretici olma, empati kurma, başkalarının fikirlerine hoşgörüyle yaklaşma ve iletişim becerilerini geliştirmesi rol oynama yönteminin en önde gelen avantajlarındandır.[102]

Rol oynama yönteminin kalabalık sınıflarda uygulanmasının kargaşaya neden olması, iyi planlanmadığı takdirde uzun sürmesi, konunun sistemli işlenmesine engel olması, öğrencilerin rollerinde aşırıya kaçmasına neden olması, amaçları açık ve net ifade edilmediğinde de yalnızca rolü yapan öğrencilerin anlaması, dersle alakasının kurulamaması ve dersin sıkıcı olmasına neden olması bu yöntemin sınırlılıklarındandır.[103]

Bu yöntem sayesinde öğrenciler çeşitli fikir, yorum ve eleştirilere karşı hoşgörülü olma alışkanlığı kazanırken, etkinlik sonrasında gerçekleştirilen değerlendirmeler eleştirel düşünme ve problem çözme becerilerini geliştirir. Din öğretiminde bu yöntemi, dinle ilgili davranışların geliştirilmesinde, ahlak ve değer eğitiminde, İslam tarihinde yer alan tarihi olayların ve kıssaların canlandırılmasında son derece önemli katkıları söz konusudur.[104]

Rol oynama yöntemi kapsamında hacca gidecek kişilerin gitmeden önceki hazırlıkları, hac esnasında yapılan uygulamalar, hac süresince yaşanabilecek durumlar ve hac sonrası hayatında meydana gelen değişimlerin konu edildiği bir oyun hazırlanıp, öğrencilerden gönüllü olanlar arasında görev paylaşımları yapılarak sınıfta canlandırmaları istenebilir. Sonrasında geçek hayatla arasında bağ kurularak öğrencilerle birlikte oyun değerlendirilir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Dinin özünde yer alan ibadetler, bireyi doğrudan doğruya Allah'a götüren bir köprü vazifesi gördüğü gibi aynı zamanda dinin, bireysel ve toplumsal hayat bakımından devamlılığını sağlamaktadır. İbadetler, iman ve inanç esaslarından sonra dinin en önemli halkasını oluşturur. Çünkü ibadetler inancın pratiğe yani davranış ve uygulamaya dönüştürülmesidir. İbadetlerin ortak hedefi ise insanın yaratılış gayesini ortaya koymak ve bireyi ve toplumu huzura, saadete kavuşturmaktır. İbadetler inanç yönüyle kul ile yaratıcısı arasındaki bağı güçlendirirken, hikmet boyutuyla da kişilerin ruh sağlığını ve toplumsal yaşamda sosyal dayanışmayı beslemekte ve düzenlemektedir. Namaz, oruç gibi bedenle yapılan ibadetlerde

[101]Güveli, "Öğretim Yöntemleri", 129; Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler ve Buldurma Yöntemi*, 102.
[102] Altaş, *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*, 76; Ünal, "Etkili Öğretim Yöntem Ve Teknikleri", 245-246; Küçükahmet, *Öğretimde Planlama Ve Değerlendirme*, 78; Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler ve Buldurma Yöntemi*, 99-100; Akyürek, *Din Öğretimi*, 187-188.
[103] Ünal, "Etkili Öğretim Yöntem Ve Teknikleri", 246; Küçükahmet, *Öğretimde Planlama Ve Değerlendirme*, 78; Tok, "Etkili Öğretim İçin Yöntem Ve Teknikler", 172.
[104]Akyürek, *Din Öğretimi*, 187-188.

ISBN: 978-625-95907-1-4

nefis terbiyesi ağır basarken; zekât, sadaka, kurban gibi malla yapılan ibadetlerde dayanışma, yardımlaşma, birlik ve beraberlik ruhu ön plana geçmektedir. Hac ibadetinde ise hem beden hem de malla yapılan ibadet olması sebebiyle, zikredilen tüm özellikleri muhtevasında barındırır. Maddî ve manevî, dünyevî ve uhrevî, bireysel ve toplumsal gibi farklı boyutları olan hac ibadeti, gerçekten de çok fonksiyonlu bir ibadet ve tam manasıyla teslim olmanın bir simgesidir. Manevi ve deruni boyutunun yanında hac ibadeti, yüzyıllar boyunca siyasi, ekonomik, toplumsal, ilmi ve kültürel açıdan da Müslüman toplumlarını derinden etkileyen önemli bir etkendir.

Hac ibadeti itikat, ibadet ve ahlak derslerinin yoğun bir biçimde verildiği eğitim merkezi pozisyonundadır. Çünkü hac görevi sırasında iman ve inanç konuları pekiştirilirken aynı zamanda hac, yerine getirilen görevleri sırasında Müslümanları sabır, sevgi, takva, saygı, hoşgörü, merhamet, birlik ve beraberlik, kardeşlik, fedakârlık, iradeye sahip çıkma, cömertlik birçok gibi ahlaki meziyetler konusunda eğitmekte ve onlara bu erdemleri kazandırmaktadır. Hac ibadetinin zikrettiğimiz eğitici yönünün önemli olduğu kadar haccın nasıl öğretildiği konusu da bir o kadar önemlidir. Çünkü İslam dinindeki hac ibadeti başka ibadetlere oranla hemen anlaşılamayan, çok daha geniş kapsamlı ve yönlü olması nedeniyle çok daha zor bir ibadettir. Nitekim başka ibadetlere nazaran çok daha uzun bir sürede eda edilen bu ibadet, içeriğinde pek çok ibadet unsurunu da barındırır. Bu özellikleri sebebiyle de hac, gücü yeten her Müslüman'a ömürlerinde yalnızca bir defaya mahsus farz kılınmış ömrün ibadetidir. Böylesine derin anlamlar içeren, ömrün ibadetinin de etkili ve kalıcı öğretilmesinin bir takım ilkeleri, yöntemleri ve öğretimi zenginleştirmek amacıyla kullanılan farklı araç gereç ve materyalleri olmalıdır. Buradan hareketle biz bu çalışmamızda hac ibadetinin öğretiminde kullanılabilecek öğretim yöntemleri açısından ele aldık.

Çalışmamızın giriş bölümünde makalemizin başlığında da yer alan öğretim, din öğretimi, ibadet ve hac kavramları hakkında kısaca bilgi verdikten sonra araştırmamızın konusu, amacı ve önemi hakkında bilgilendirme yaptık. Giriş bölümünden sonra hac öğretimi sırasında kullanılabilecek, anlatım, soru cevap, tartışma, örnek olay, gösterip yaptırma, bireysel çalışma, grupla çalışma ve rol oynama gibi öğretim yöntemleri, bu yöntemlerin avantajları ve dezavantajları ile bu yöntemlerin hac öğretiminde nasıl kullanılabileceği hakkında bilgi verdik.

Hac ibadetinin dini ve fıkhî yönüne ehemmiyet gösterildiği gibi, eğitim öğretim yönüne de aynı önemin verilmesi gerekmektedir. Hac öğretiminin başarıyla sonuçlanması kişinin kulluk şuuru kazanmasına vesiledir. Dolayısıyla ilköğretim ve ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersi müfredatında ve Anadolu İmam Hatip Liselerindeki fıkıh ve temel dini bilgiler derslerinin müfredatında hac konusunun öğretimi yapılırken öğretimde kalıcılığı sağlamak ve verimliliği arttırmak için etkili bir öğretim en iyi hangi yöntem veya yöntemlerle olacaksa ona göre seçim yapılmalıdır. Çünkü her öğretim yönteminin kendine has avantajları ve dezavantajları vardır. Ayrıca bir dersi tek bir yöntemle işlemek doğru olmadığı gibi bir konunun öğretiminde tek başına yetebilecek mucizevî, mükemmel bir öğretim yöntemi de

ISBN: 978-625-95907-1-4

yoktur. Bu nedenle hac ibadetinin öğretiminde hangi öğretim yönteminin seçileceği noktasında; konunun muhtevası, özelliği, öğrencilerin gelişim özellikleri ve sayısı, öğrenciler de geliştirilmesi hedeflenen özellikler, seçilen öğretim stratejileri, öğretmenin özellikleri, yönteme yatkınlığı ve becerisi dikkate alınmalıdır. Bunların yanında ders araç ve gereçlerinin nitelikleri, öğrenme ortamının fiziki şartları, zaman ve maliyet gibi pek çok faktör hangi öğretim yönteminin ya da yöntemlerinin tercih edileceği noktasında önemlidir ve dikkat edilecek etkenlerdendir. Tüm bunlardan hareketle hac öğretimi sırasında ilköğretim ve ortaöğretim seviyesindeki öğrenci gruplarına Din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri ile İmam hatip lisesinde fıkıh ve temel dini bilgiler derslerinde hac ile ilgili konuları işleyen öğretmenlere bir takım önerilerde bulunabiliriz.

Hac ibadeti aynı zamanda içeriğinde çok farklı semboller olan bir ibadettir ve bu ibadet eda edilirken ziyaret edilen mekânların ve yapılan fiillerin hepsinin ayrı bir kıymeti ve önemi vardır. Dolayısıyla hac ibadetinin öğretimi sırasında haccın sembolik yönü, amacı, hikmetleri ve irfan boyutunun da öğretilmesinde fayda vardır. Bu nedenle öğrenci de davranış değişikliğinin hedeflendiği ahlaki kazanımların elde edilmesi amacıyla haccın öğretimini yaparken duyuşsal alana da ehemmiyet gösterilmelidir.

Hac ibadeti kavramlarla dolu bir ibadet olması ve öğrenciler için bu kavramların çoğu hayatta ilk kez karşılaştıkları kavramlar olması sebebiyle öğretmenler konuyu anlatırken öğrencilerin seviyelerine uygun, anlayabileceği açık ve net bir biçimde, günlük dilde kullanılan kelimelerle anlatmalıdır. Soyut kavramları olabildiğince somutlaştırmalı ve öğrencilerin bildiği konulardan bilmediği konulara, kolaydan zora doğru aşamalı bir biçimde öğretilmelidir.

Hac ibadeti esnasında yapılması gereken tüm eylemlerin yaparak yaşayarak öğrenme ilkesinden hareketle uygulamalarıyla öğretilmesi, öğrencilerin her aşamada etkin olması, sınıf veya öğretimin yapıldığı fiziki çevrenin konunun öğretimine uygun duruma getirilmesi, öğrencilerin ders materyalleri ile doğrudan etkileşime girebilmesi öğretimin kalıcılığı, etkililiği ve verimliliği için oldukça önemlidir.

Hac öğretimi sırasında öğretmenler, yöntem seçiminde ve bu yöntemlerin kullanımında faydalanılacak araç gereç ve materyal seçiminde en az zaman, çaba ve maliyetle yüksek verim ve kalıcı öğrenmeyi hedeflemelidirler.

Hac öğretimi sırasında öğretmenler öğretim yöntemlerinden faydalanırken öğrencilerin ön koşul bilgilerini dikkate almalı ve onların önceki bilgileri ile yeni bilgileri arasında bağ kurup programdaki hedef ve kazanımlarla bütünlük sağlamalıdır.

Diğer öğretimlerde olduğu gibi din öğretimi ve hac öğretiminde de öğretmenler öğretime ne kadar fazla duyu organı dâhil olursa öğretimin o derecede kalıcı ve verimli olacağını hiçbir zaman unutmamalı ve öğretim yöntemlerini ve bu yöntemlerle alakalı materyallerini seçerken bu durumu göz önünde bulundurmalıdır.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Öğrencileri hacca götüremeyiz fakat öğretim yöntemlerini kullanırken öğretim materyallerini de işe koşarak hac ibadetinin yapıldığı kutsal mekânları sınıf ortamına getirebiliriz. Böylece iyi hazırlanmış bir slayt, video, resim gibi bir materyal hem kalıcı ve verimli öğrenmeyi sağlarken hem de bir konuyu uzun uzun anlatmak yerine öğretmenlerin zamanından, enerjisinden ve materyallerin maliyetinden tasarruf etmesini sağlar.

Son olarak Din eğitimcileri öğretim yöntemleri ve öğretim yöntemlerini daha etkili hale getirmek amacıyla faydalandıkları öğretim materyallerini kullanma, yeni yöntem ve materyaller geliştirme konusunda kendilerini geliştirmeli, bu konuda eğitimlere katılmalıdır. Din eğitimcileri din öğretimi ile alakalı yöntemlere uygun olarak her türlü materyallerin sunulduğu internet sitelerini, sosyal medya sayfalarını takip etmeli, burada paylaşımda bulunan öğretmenlerle hangi kazanımın elde edilmesinde hangi yöntemi kullandıkları hususunda fikir alışverişi içerisinde olmalıdır.

KAYNAKLAR

Ada, Sefer. *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*. Ankara: Nobel, 1. Basım, 2022.
Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2. Basım, 2010.
Alacapınar, Füsun Gülderen. *Örnek Olay Yöntemi Ve Eğitimde Örnek Olaylar*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
Altaş, Nurullah. *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 1. Basım, 2001.
Avcı, Ahmet. *Eğitim Bilimlerine Giriş*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 1. Basım, 2019.
Aydın, Mehmet Zeki. "Din Öğretimi Yöntemleri". *Etkili Din Öğretimi*. ed. Şaban Karaköse. 281-304. İstanbul: TİDEF YAYINLARI, 3. Basım, 2010.
Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 4. Basım, 2009.
Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler ve Buldurma Yöntemi*. Ankara: Karakoç Yayınları, 1998.
Aydın, Mehmet Zeki. *Öğretim İlke Ve Yöntemleri Pedagojik Formasyon İçin*. Ankara: Nobel, 1. Basım, 2022.
Baytekin, Çetin. *Öğrenme Öğretme Teknikleri Ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Anı Yayıncılık, 3. Basım, 2011.
Cebeci, Suat. "Din Öğretimi Yöntemleri". *Etkili Din Öğretimi*. ed. Şaban Karaköse. 305-334. İstanbul: TİDEF YAYINLARI, 3. Basım, 2010.
Cengizhan, Sibel. "Öğretim Yöntemleri". *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*. ed. Tuğba Yanpar Yelken - Cenk Akay. 223-256. Ankara: Anı Yayıncılık, 5. Basım, 2019.
Çoban, Ömür. "Eğitim İle İlgili Temel Kavramlar". *Eğitime Giriş*. ed. Nezahat Güçlü - Murat Bülbül. 2-28. Ankara: Nobel, 1. Basım, 2021.
Ekşioğlu, Subhan. "Öğretim Yöntem Ve Teknikleri". *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*. ed. Mustafa Güçlü. 237-262. Ankara: Maya Akademi Yayınevi, 2. Basım, 2019.
Erden, Münire - Akman, Yasemin. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Arkadaş yayınevi, 2022.
Güveli, Ebru. "Öğretim Yöntemleri". *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*. ed. Mehmet Küçük - Selami Yangın. 107-133. Ankara: Nobel, 2. Basım, 2018.
İmam Gazali. *İbadetlerin Ruhu*. ed. Yasemin Muş. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2013.
Kara, Mevlüt - Alev, Sedat. "Eğitime İlişkin Temel Kavramlar". *Eğitime Giriş*. ed. Mevlüt Kara - Fatih Bozbayındır. 1-27. Ankara: Nobel, 1. Basım, 2023.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Karagöz, İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. ed. İsmail Karagöz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı., 2007.
Kelly, Melissa. *Her Yönüyle Öğretmenler İçin El Kitabı*. çev. Mersiye Şimşek. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2. Basım, 2019.
Kemertaş, İsmet. *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*. Ankara: Nobel, 1. Basım, 2017.
Köstereliođlu, İlker. "Öğretim Yöntemleri". *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*. ed. Ali Arslan - Cevat Eker. 137-162. Ankara: Nobel, 4. Basım, 2022.
Köylü, Mustafa. *Yetişkinlik Dönemi Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 5. Basım, 2020.
Küçükahmet, Leylâ. *Öğretimde Planlama Ve Değerlendirme*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 22. Basım, 2008.
Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi Ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 11. Basım, 2020.
Özdemir, Saadettin. "İşbirlikli Öğrenme Yönteminin Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi Dersinde Kullanılması". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 11/3 (31 Aralık 2011), 145-162. https://doi.org/10.5281/zenodo.3344302
Saban, Ahmet. *Öğrenme Öğretme Süreci*. Ankara: Nobel, 7. Basım, 2014.
Sönmez, Veysel. *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 10. Basım, 2019.
Sönmez, Veysel. *Program Geliştirmede Öğretmen Elkitabı*. Ankara: Anı Yayıncılık, 20. Basım, 2022.
Şahin, Çavuş. "Eğitim Ve Temel Felsefe Akımları". *Eğitim Felsefesi*. ed. Remzi Y. Kıncal. 43-71. Ankara: Nobel, 2. Basım, 2019.
Şimşek, Selçuk (ed.). "Sosyal Bilgiler Öğretiminde Kullanılan Öğretim Yöntem Ve Teknikleri". *Sosyal Bilgiler Öğretimi*. 51-78. Ankara: Anı Yayıncılık, 3. Basım, 2021.
Tınas, Dilara. "Öğrenme-Öğretme Modelleri". *Din Eğitiminde Özel Öğretim Yöntemleri*. ed. Hacer Aşık Ev. 69-92. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 1. Basım, 2021.
Tok, Türkay N. "Etkili Öğretim İçin Yöntem Ve Teknikler". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. ed. Ahmet Doğanay. 161-237. Ankara: Pegem Akademi, 8. Basım, 2023.
Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 5. Basım, 2011.
Uçar, Recep. "Öğretim Yöntem Ve Teknikleri I". *Din Eğitiminde Özel Öğretim Yöntemleri*. ed. Hacer Aşık Ev. 121-164. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 1. Basım, 2021.
Ünal, Menderes. "Etkili Öğretim Yöntem Ve Teknikleri". *Öğretim İlke Ve Yöntemleri*. ed. Halük Ünsal. 227-315. Ankara: Nobel, 1. Basım, 2021.
Yalın, Halil İbrahim. *Öğretim Teknolojileri Ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Nobel, 30. Basım, 2020.
Yaman, Ahmet. "İslam'da İbadet". *İslam İbadet Esasları*. ed. Talip Türcan. 19-48. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2014.
Yaman, Ahmet. *Müslüman Ve İbadet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2021.
Yorulmaz, Bilal. *Hac Kitabım*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 1. Basım, 2013.
Zengin, Mahmut. *Din Eğitimi Ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 1. Basım, 2011.

ISBN: 978-625-95907-1-4

GAZAN MAHMUD HAN DÖNEMİNDE İLHANLI-MEMLÜK İLİŞKİLERİ[1]

ILKHANID-MAMLUK RELATIONS DURING THE PERIOD OF GAZAN MAHMUD KHAN[2]

Özlem ÜLKEN
Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı
ORCID ID: https://orcid.org/0009-0006-4891-8015

Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN
Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Ve Sanatları, İslam Tarihi Anabilim Dalı
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5433-344X

ÖZET

Cengiz Han tarafından Karakurum merkezli olarak kurulan Moğol Devleti, kurulduğu bölgeyle sınırlı kalmayıp kısa sürede geniş topraklara yayılmıştır. Bu yayılma neticesinde büyüyen devletin eyaletlerine Hanlar tayin edilmiştir. Büyük Hanların ölmesiyle birlikte eyaletlere gönderilen kişiler arasında anlaşmazlıklar çıkmış, bu kişiler bulundukları bölgelerde bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. İran'a gönderilen Hülagü Han için de durum bundan farksız olmuştur. O, Moğollar'ın İran'daki kolu olan İlhanlı Devleti'nin kurucusu sayılmıştır. Hülagü Han, Büyük Hanlar tarafından kendisine verilen görevleri tamamlamak için çalışmıştır. O, büyük oranda başarılı olarak İran'daki hâkimiyeti pekiştirmiştir. Bununla birlikte Mısır üzerine düzenlediği seferde başarısız olmuş, Memlüklerle yaptığı savaşta ağır bir yenilgi almıştır. Hülagü Han'ın ömrü bu yenilginin intikamını almaya yetmemiştir. Ondan sonra tahta geçen Abaka Han'ın Memlük sultanıyla diplomatik ilişkiler kurmasına rağmen iki devlet bir türlü antlaşmaya varamamıştır. Abaka Han, Memlükleri itaat altına almak istemiş, Memlük sultanı bunu kabul etmediği gibi İlhanlı sınırlarını tehdit etmiştir. Ortaya çıkan anlaşmazlıklar, iki devleti bir kez daha savaşa sürüklemiş neticede İlhanlı ordusu Memlükler tarafından tekrar mağlup edilmiştir. Bunu telafi etmek isteyen Abaka Han'ın bir kez daha Memlükler tarafından bozguna uğratılması İlhanlılar için ağır bir darbe olmuştur. Abaka Han'ın halefleri zamanında İlhanlı- Memlük ilişkileri nispeten daha ılımlı ilerlemiştir. Gazan Han'ın hükümdar olmasının ardından sınırdaki eyaletlerde yaşayan halkın Memlük istilalarından şikayet etmeleri, iki devlet arasındaki ipleri bir kez daha germiştir. Bunun sonucunda Memlüklerle tekrar karşı karşıya gelinmiştir. Bu çalışma, İlhanlı Hükümdarı Gazan Mahmud Han döneminde Memlük Devleti ile yaşanan siyasi durumu gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda İlhanlı ve Memlük Devletine ait ana kaynaklar ve konuyla ilgili çağdaş kaynaklar incelenmiştir. Sonuç olarak; Bu dönemde İlhanlı- Memlük Devletleri arasında vuku bulan anlaşmazlıklar, iki devleti savaşın eşiğine getirmiştir. Yapılan Vâdi'l- Haznedar Savaşı'nda üstün çabaları sonucu İlhanlı ordusu galip

[1] Bu çalışma Erciyes Üniversitesi, İslam Tarihi Anabilim Dalında hazırlanmakta olan "GAZAN MAHMUD HAN DÖNEMİ VE İLHANLILAR'IN MÜSLÜMAN OLUŞU" Başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

[2] This study was produced from the master's thesis titled "THE PERIOD OF GAZAN MAHMUD KHAN AND THE ILKHANIDS' CONVERSION TO MUSLIMS" which is being prepared in the Department of Islamic History at Erciyes University.

ISBN: 978-625-95907-1-4

gelmiş, Memlük Sultanı Melik en- Nasır kaçmıştır. İlhanlılar bu savaştan sonra Dımaşk'e hakim olsalar da bu durum uzun sürmemiştir. İç kalenin düşmemesi ve halkın yönetimden şikayet etmeleri sonucu İlhanlı emirleri Dımaşk'ten çekilmek zorunda kalmışlardır. Bunun yanında Memlük ganimetleri İlhanlılar'ın eline geçmiş, Memlüklerin İlhanlılar üzerindeki yenilmezlik düşüncesine ağır bir darbe vurulmuştur. Bundan sonra Galibiyetin kesin bir sonucunu göremeyen Gazan Mahmud Han ile ülkesine dönerek gücünü tekrar toplamaya çalışan Melik Nasır arasında bir süre mektuplaşmalar başlamıştır. Nispeten sert bir üslupla yazılan bu mektuplarda hükümdarların bekledikleri yanıtları almamaları, iki devleti tekrardan savaşın eşiğine getirmiştir. Nihayet iki ordu Merc-i Suffar mevkiinde karşılaşmıştır. Yapılan zorlu savaşın neticesinde Memlük ordusu galip gelmiş, İlhanlı ordusu ağır kayıplar vermiştir. Memlük askerlerinin sayısının çok olması, İlhanlı emirleri arasında fikir birliği sağlanamaması, Gazan Mahmud Han'ın bizzat savaşa katılmamış olması, bu savaşta İlhanlı ordusunun yenilmesini sağlayan temel sebepler olmuştur. Savaşın sonunda İlhanlı sınırındaki bazı eyaletler Memlükler tarafından yağmalanmış, Suriye kesin olarak kaybedilmiştir. Yenilgi haberini duyan Gazan Mahmud Han çok üzülmüş, yenilginin sebeplerini öğrenmek için kurultay toplayarak emirlerini sorgulamıştır. Buna karşın Memlük Devleti üzerine yeni bir hamle yapmaya ömrü yetmemiştir.

Anahtar Kelimeler: İlhanlılar, Memlükler, Vâdi'l- Haznedar, Merc-i Suffar

ABSTRACT

The Mongol State, founded by Genghis Khan with its center in Karakorum, was not limited to the region where it was founded, but spread over a wide area in a short time. As a result of this expansion, Khans were appointed to the provinces of the growing state. With the death of the Great Khans, disagreements arose between the people sent to the provinces, and these people declared their independence in the regions they were in. The situation was no different for Hulagu Khan, who was sent to Iran. He was considered the founder of the Ilkhanate State, the branch of the Mongols in Iran. Hulagu Khan worked to complete the tasks given to him by the Great Khans. He was largely successful and consolidated his dominance in Iran. However, he failed in the expedition he organized against Egypt and suffered a heavy defeat in the war with the Mamluks. Hulagu Khan did not live long enough to avenge this defeat. Although Abaka Khan, who ascended to the throne after him, established diplomatic relations with the Mamluk sultan, the two states could not reach an agreement. Abaka Khan wanted to subdue the Mamluks, but the Mamluk sultan did not accept this and threatened the Ilkhanate borders. The resulting disagreements dragged the two states into war once again, and as a result, the Ilkhanate army was defeated by the Mamluks again. The defeat of Abaka Khan, who wanted to compensate for this, by the Mamluks once again was a heavy blow to the Ilkhanates. During the time of Abaka Khan's successors, Ilkhanate-Mamluk relations progressed relatively more moderately. After Ghazan Khan became the ruler, the people living in the border provinces complained about the Mamluk invasions, which strained the relations between the two states once again. As a result, the Mamluks came face to face again. This

ISBN: 978-625-95907-1-4

study aims to reveal the political situation with the Mamluk State during the reign of the Ilkhanate ruler Ghazan Mahmud Khan. For this purpose, the main sources belonging to the Ilkhanate and Mamluk States and contemporary sources related to the subject were examined. As a result; The disagreements that occurred between the Ilkhanate and Mamluk States during this period brought the two states to the brink of war. As a result of their superior efforts in the Battle of Vadi'l-Haznedar, the Ilkhanate army was victorious and the Mamluk Sultan Malik an-Nasir fled. Although the Ilkhanates dominated Damascus after this war, this situation did not last long. As a result of the failure of the inner castle to fall and the people complaining about the administration, the Ilkhanate emirs were forced to withdraw from Damascus. In addition, the Mamluk spoils fell into the hands of the Ilkhanates, and the Mamluks' idea of invincibility over the Ilkhanates was dealt a heavy blow. After this, Gazan Mahmud Khan, who could not see a definite result of the victory, and Malik Nasir, who tried to regain his power by returning to his country, started to write letters for a while. The fact that the rulers did not receive the answers they expected in these letters, which were written in a relatively harsh style, brought the two states to the brink of war again. Finally, the two armies met at the location of Marj-i Suffar. As a result of the difficult battle, the Mamluk army was victorious and the Ilkhanid army suffered heavy losses. The large number of Mamluk soldiers, the lack of consensus among the Ilkhanid commanders, and the fact that Gazan Mahmud Khan did not personally participate in the war were the main reasons for the defeat of the Ilkhanid army in this war. At the end of the war, some provinces on the Ilkhanid border were plundered by the Mamluks and Syria was definitely lost. Gazan Mahmud Khan was very upset when he heard the news of the defeat, and he called a congress to question his commanders in order to learn the reasons for the defeat. However, he did not live long enough to make a new move against the Mamluk State.

Keywords: Ilkhanids, Mamluks, Vâdi'l-Haznedar, Merc-i Suffar

ISBN: 978-625-95907-1-4

SULTAN 2. ABDÜLHAMİD'İN TOPLUMLARI AŞİRET MEKTEBİ İLE BABİLLEME POLİTİKASI

SULTAN ABDÜLHAMİD II'S BABELISATION POLICY THROUGH THE TRIBAL SCHOOL [1]

Lecturer Murat GÖKMEN[2]
Düzce University, Office of The Dean of Research, Foreign Language Support Department
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0797-8226

Özet

Sultan II. Abdülhamid hakkında pek çok araştırma yapılmıştır. Bu çalışmalar ağırlıklı olarak Sultan'ın siyasi, ekonomik ve sosyal politikalarına yoğunlaşmıştır. Çalışmaların çoğu, Sultan'ın kurumlar aracılığıyla bir medeniyetin temellerini attığını desteklemektedir. Sultan ve dönemi üzerine yapılan çalışmalardan farklı olarak bu çalışma, Sultan'ın Osmanlı İmparatorluğu'nu çöküşten kurtarma çabalarının sadece imparatorluğu dağılmaktan kurtarmakla kalmadığını, aynı zamanda yeni bir medeniyetin kandilini aydınlattığını da iddia etmektedir. Bu doğrultuda çalışma, Sultan'ın politikalarını eğitim ve öğretime özel bir vurgu yaparak uyguladığını öne sürmektedir. Çalışma, Sultan tarafından formüle edilen politikaların toplumun tüm kesimlerini kucakladığını ortaya koymaktadır. Çalışma, Sultan'ın eğitim politikalarının gelecek nesillerin dönemin bilgi ve becerileriyle donatılmasını sağladığını ileri sürmektedir. Bu iddiadan yola çıkan bu çalışma, Sultan'ın Aşiret Mektebi'nin Sultan'ın politikalarının bir tezahürü olduğunu ileri sürmektedir. Çalışma, Sultan'ın vizyonunun, zorlu ekonomik ve siyasi koşullara rağmen imparatorluğun vilayetlerinin bütünlüğünü başarıyla muhafaza etmesini sağladığını savunmaktadır. Çalışma, Sultan tarafından kurulan aşiret mektebinin, imparatorluk ile taşradaki aşiretler, cemaatler ve toplumlar arasında güçlü ve güvenilir bir ilişki kurulması açısından önemli olduğunu ileri sürmektedir. Çalışma, aşiret mektebinin cemaatler arasındaki bağları ve imparatorlukla olan ilişkilerini güçlendirdiğini, sömürgeci ülkelere ve Yahudi Siyonistlere karşı imparatorluğun taşradaki gücünü ve otoritesini pekiştirdiğini savunmaktadır. Çalışmada doküman analizi araştırma yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sultan II Abdülhamid, Osmanlı İmparatorluğu, Eğitim Politikaları, Aşiret Mektebi

ABSTRACT

There have been many studies on Sultan Abdülhamid II. These studies have mainly focused on the Sultan's political, economic and social policies. Most of the studies have supported that the Sultan laid the foundations of a civilization through institutions. Unlike the studies on the Sultan and his period, this study argues that the Sultan's efforts to save the Ottoman Empire from

[1] This study is generated from the Master Thesis entitled *Sultan II Abdülhamid's policies and practices towards Jewish Zionists regarding Bayt al-Maqdis* submitted to Ankara Social Sciences University, Department of International Relations, Quds Studies Program prepared by the author of the study and supervised by Prof. Dr. Muhittin ATAMAN as of 2024.

[2] Lecturer, Foreign Language Support Department, Office of The Dean of Research, Düzce University., Öğr. Gör & Araştırma Dekanlığı, Yabancı Dil Destek Birimi, Düzce Üniversitesi, Düzce, Türkiye. muratgokmen@duzce.edu.tr. https://akademik.duzce.edu.tr/muratgokmen.

ISBN: 978-625-95907-1-4

collapse not only saved the empire from dissolution, but also lit the candle of a new civilization. Accordingly, this study argues that the Sultan implemented his policies with a special emphasis on education and training. The study argues that the policies formulated by the Sultan embraced all segments of society. The study argues that the Sultan's educational policies ensured that future generations were equipped with the knowledge and skills of the time. Starting from this premise, this study akets that the Sultan's tribal school was a manifestation of the Sultan's policies. The study argues that the Sultan's vision enabled the empire to successfully preserve the integrity of its provinces despite the challenging economic and political situation. The study argues that the tribal school established by the Sultan was important in terms of establishing a strong and reliable relationship between the empire and the tribes, communities and societies in the provinces. The study argues that the tribal school strengthened the bonds between the communities and their relations with the empire, and reinforced the empire's power and authority in the provinces against the colonial countries and Jewish Zionists. Within the study document analysis research method was used.

Keywords: Sultan Abdülhamid II, Ottoman Empire, Education Policies, The Tribal School

Introduction

The reign of Sultan Abdülhamid II witnessed profound changes and transformations in the late 19th and beginning of the 20th century (Bulut, 2019; Ortaylı, 2002,2009, 2015). In this regard, the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century were important transitional periods in which the world evolved and took its current shape (Armaoğlu, 1997; Deringil,1991; Kartal & Kartal, 2020). In the wake of the industrial revolution, European countries in particular undertook colonial activities in order to meet their needs for labor and raw materials, and this period was an exceptional period in which many social, political, and economic changes and transformations took place (Armaoğlu, 1997; Bulut, 2019; Lange et al., 2006). European countries, in order to satisfy their demand for raw materials and labor, carried out colonization activities targeting African countries in order to limit their production cycle (Bulut, 2019). As a natural consequence, European countries became an important part of this colonial system through slaves and cheap labor (Said, 2012; Yasamee, 2011). The Europeans taking the lives, homelands and resources of the African people through colonial activities strengthen their authority on the people. Britain, France, Spain, Portugal, and later Italy and Germany were some of the prominent figures of these colonial activities. The colonizing countries sought ways to gather as much resources as possible through their military force and merchants (Fanon, 1965). This was so concrete and real that colonial activities also became the subject of literature. One of the most important examples of this could be seen in Robinson Crusoe in which colonialist and colonized were portrayed very vividly (Mcinelly, 2003). As was illustrated by the text; narratives, knowledge and discource were important instruments in making of an imagined European superior community (Macdonell, 1986; Thompson, 2015). Sultan Abdülhamid II, by prioritizing the enlightening and renewing aspect of education, especially supported educational institutions to ensure that change and transformation would be permanent and grounded (Danso & Uludağ, 2012; Gökmen, 2024; Ortaylı, 2002,2009, 2015; Totonji, 2020). In addition to educational instuitions, the Sultan also paid close attention to cultural activities besides educational institutions such as cinema, theater, art, and painting (Alkan, 2018, 2019; Ersay, 2017; Karpat & Zens, 2002. While the Sultan was personally contributing and participating in these activities, he was also very much interested in spreading

ISBN: 978-625-95907-1-4

these institution throughout the empire (Alkan, 2018, 2019; Bayındır, 2018; Fischel & Kark, 2008; Ortaylı, 2002, 2009, 2015). Schools in this regard as the pioneers of intellectual paradigms of the society served as the locomotive of the change during Sultan's reign (Karataşer, 2017; Ortaylı, 2002, 2009, 2015; Yasamee, 2011). The Sultan believing to the power of education in terms of shaping communities paid close attention to strengthen the attachment of tribes with the empire against provocations of imperial countries and Jewish Zionists who were seeking ways to instigate segregation of varying nations from the empire (Akın, 2020, Avşar, 2022, Bostan, 2006; Buzpınar, 1994, 2002; Duman, 2019, Güler, 2024, Yavaş, 2022). The Tribal School in this regard founded by the Sultan in İstanbul in order to arouse awareness among tribes by strengthening their ties with the empire against imperialist countries' and Jewish Zionist provocations (Ekinci & Şenel 2023, Kodaman, 1987, 2014; Rogan, 1996, Tekin & Duman, 2021; Yasin,2019; Yıldız, 2019).

Methodology

The study is carried out by means of the archival documents and literature review in order to support the idea that the Sultan fostered brotherhood between the empire and the tribes besides strengthening the ties among the tribes through The Tribal School. The study suggests that the Sultan through the school not only strengthened the ties of the local people in the districts with the empire by eliminating the provocations of the imperial countries and Jewish Zionists , but also enhanced the intellectual capacity of the tribes by educating their children in İstanbul. The study suggests that the tribal schools both strengthened the existing relations of trust between the tribes and the empire and strengthened the capabilities of the tribes by educating their children.

The Tribal School (Aşiret Mektebi)

The Sultan realized that the future of the empire was not very bright with temporary solutions by maintaining the economic autonomy of the empire on a stable basis, and therefore the Sultan implemented and put into practice significant transformation and reform policies, especially in the bureaucracy (İ. M. M.: 131/564; Duman, 2019; Rogan, 1996). The most prominent of these were the educational institutions the Sultan founded (Akın, 2020; Güler, 2024; Kodaman, 1987). The Sultan, by establishing various important institutions from engineering faculties to agricultural schools, from vocational schools to specialized schools, from Mulkiye Mektebi to Military Academy aimed to create intellectual society of which was the primary need of the empire at the time (Bulut, 2019; Karataşer, 2017; Yüksel, 2017). During his 33-year reign, the Sultan conducted continuous transformation and dynamism for the empire (Gökmen, 2023a, 2023b, 2024a; Ekin & Duman 2021; Yıldız, 2019). He firsthand witnessed British invasion of Egypt and French invasion of Tunisia beside Jewish Zionist request of founding a state in Bayt al-Maqdis (Öke, 1982a, 1982b, 2006, 2021; Polat, 2017). In this regard, in order to eliminate further invasion, the Sultan conducted his foreign and domestic policies with caution (Gökmen, 2023a, 2024a; Güzey, 2020; Kanal, 2016; Öke, 1982a, 1982b, 2006, 2021; Timur, 2021). Tribal School in this regard was an important institution that was founded as a precaution against imperial countries and Jewish Zionists' provations in terms of strengthening the ties between the empire and tribes (Gökmen, 2024a; Tellioğlu, 2018; Yavaş, 2022; Yıldız 2019). Although in its basic form the school was founded to educate the children of the tribes in the districts of the empire in İstanbul, the school helped to preserve the trustable relations between the empire and the tribes, therefore the tribes did not support imperialist countries but helped the empire regain its power and authority in the region (Gökmen, 2023b, 2024a; Öke, 2021, Tellioğlu, 2018). The school in the regard prevented huge sums of budget to be allocated for sending military support to the tribes in districts as the children after their education helped more to empire in terms of preserving Ottoman authority within the districts (İ. M. M. 131/564, 131/5638, 131/5641). The Tribal School was initiated by the Sultan as of 30 June 1890 and founded on 12 Rebiulevvel 1310 Hijri / 4 October 1892 AD (Akın, 2020; Avşar, 2022; BEO: 28/2029; Rogan, 1996). The

ISBN: 978-625-95907-1-4

school although in its initial phase was planned to give two-year training course but was later on extended its period of instruction to five years (Avşar, 2022; Duman, 2019; Güler, 2024; Yıldız 2019). In five years of time the school taught following courses:

First Year	Second Year	Third Year	Fourth Year	Fifth Year
The Holy Qur'an Alphabet (Elifba)	The Holy Qur'an and Qur'anic recitation (tevcid)	The Holy Qur'an Qur'anic recitation	The Holy Qur'an Qur'anic recitation	The Holy Qur'an Qur'anic recitation
Theology (ulum-i diniye),	Theology	Theology	Theology	Theology
Turkish orthography (imla)	Turkish orthography	Turkish orthography	Turkish orthography	Turkish orthography
Drill (ta'lim),	Drill	Drill	Drill	Drill
Turkish readings	Turkish readings	Turkish readings	Turkish readings	Persian
Catechism (ilmihal)	Caligraphy (hüsnühat)	Caligraphy	Caligraphy	Caligraphy
	Language and lexicology (lügat)	Language and lexicology	Language and lexicology	Arabic syntax (nahiv)
	Arithmetic (hesab)	Arithmetic	Arithmetic	Arithmetic
		Stories of the prophets	Islamic history	Ottoman history
		Turkish grammar (sarf)	Turkish syntax (nahiv)	Ottoman grammar (kavaid)
		Geography	Geography	Geography
		French	French	French
		French caligraphy	French caligraphy	French caligraphy
			Arabic grammar	Turkish conversation (mükaleme)
			Drawing	Resim
			Turkish writing	Turkish writing & reading
			Miscellaneous subjects	Miscellaneous subjects
				Engineering
				First aid
				Principles of accounting
				Step drill (ayak ta'limi)

Table 1: Rogan, 1996, p. 93.

ISBN: 978-625-95907-1-4

The students whose age were ranged from 12 to 16 were qualified with important beneficial and janik[3] skills that they would use in their offces when they would dönev[4] to their tribes or continue working for the empire in İstanbul after learning Quran, Turkish, French, Arabic with grammar, geography, arithmetics, engineering and social sciences and military skills (Duman, 2019, 30-35; Rogan, 1996). Thus, the Sultan ensured that the tribes were able to fight the colonialist mentality in their regions both at the table and in the field (Artuç, 2014; Gökmen, 2023b; Kodaman, 2014; Rogan, 1996). The Sultan ensured that these tribes developed a sebut[5], belif[6] and sustainable relationship with the empire through their education in İstanbul (Danso & Uludağ, 2012; Rogan, 1996). The children of tribe leaders who were educated in the school not only received the highest level of education in the imperial capital, but also received the contacts

[3] **Janik (Eng.):** The word corresponds to being beautiful, pleasant and harmonious. It has the same meaning as easygoing and beautiful.
Janik (Verb): Muhittin polished and janikked his research project. Behçet janikked his garden. Funda janikked her street with flowers.
Janik (Noun): Janik said to Nedim that he had submitted his doctoral thesis to the institute. Janik was sure to pass the exam as she had studied hard for it.
Janik (Adjective): Resul's janik approach made a favorable impression on Mesut and Şerife. Ebubekir's truthful and janik attitudes towards people made him a very popular person in his office.
Janik/ly (Adverb): Sevtap and Cemal janiklly conducted the program. Nagihan completed her project janikly (Gökmen, 2024b, p. 1404, 2024c, 2025).

[4] **Dönev (Eng):** The word corresponds to returning to the starting point and initial phase. The word means to turn back to, return to something former, previous and initial form. The Word is derived from the combination of the word "return" and the word "house" in Turkish.
Dönev (verb): İstanbul was the dönev of a great nation. Bayt al-Maqdis was the dönev of the 3 Abrahamic religions.
Dön + Ev
Turn + Home
Come back Shelter
Return to Living space
Dönev (noun): Dönev liked the orders he ordered.
Dönev (adjective): He cooked the cake donevly. He baked the turt dönevly with strawberry and blackberry.
Dönev (adverb): His dervish's dönevly working eventually brought him a great success. This word was produced by the author of the study in order to contribute to the Turkish and English Language.
Dönev (Tr.): Kelime başlangıç noktasına, başlanılan noktaya geri dönmek anlamına gelmektedir. Birşeyi eski haline döndürmek, çevirmek anlamına gelmektedir. Kelime "dön" kelimesi ile "ev" kelimesinin birleşmesiyle türetilmiştir.
Dönev (fiil): İstanbul büyük bir milletin döneviydi. Beytülmakdis 3 semavi dinin döneviydi.

Dön	+	Ev
Geri gelmek		Barınma
Dönmek		Yaşam alanı

Dönev (isim): Dönev ısmarladığı siparişleri beğendi.
Dönev (sıfat): Dönevli yapmış olduğu pastada çilek ve böğürtlen vardı. Dönevli okulu onun hatıralarını canlandırdı.
Dönev (zarf): Dönevli yaptığı girişimler en sonunda ona başarı getirdi. Yapacak birşey bulamayınca tekrar dönevle hazırladığı projesine dönevledi. Bu sözcük, bu çalışmanın yazarı tarafından Türkçe ve İngilizce'ye katkı sağlamak amacıyla türetilmiştir.

[5] **Sebut (Eng.):** The word means attaining refreshment, peace and tranquillity. The word was inspired by As- Seb'ut – Tivali meaning 'The common name of the long surahs of the Qur'ân which are namely al-Baqara, al-Imrân, Nisâ, Mâide, An'âm, A'râf and Tawbah (or Yûnus) '(Es-sebut-tuvel, 2024 Encyclopaedia of Islam).
Sebut (verb): I was sebut while conducting my research. Esra was sebut to pass her oral examination.
Sebut (Noun): If Sebut makes a promise to Yusuf, he fulfills it. Sebut informed Tayyip that he would help him in his office.
Sebut (Adjective): Sema passed her class and had a sebut smile on her face. Ayşe, who came home from school with a sebut smile on her face immediately started to help her mother.
Sebut/ly (Adverb): Erdoğan was a calm person who lived sebutly. Mr. Kaya, could you see what our cat did again? He was lying on my newly bought pillow sebutly (Gökmen, 2024b, p. 1401, 2025).

[6] **Belif (Eng.):** The word corresponds to Allah's sincere, righteous, beloved servant- representant on earth. The word means to be self-sufficient and not harming anyone in the path of Allah. A belif person is expected to be pure, righteous person by acting as the servant of Allah.
Belif (Verb): I was very belif that I tried my best for the work. Eklim reaffirmed and belifed Burak that she would return to music as soon as possible.
Belif (Noun): Belif, would you please submit your project to your supervisor? Janik was pretty sure that Belif would come to help her.
Belif (Adjective): Akçakoca Bey's belif attitudes caused him to win the favor of the public. Konuralp Bey's good and belief relationship with Osman Bey eklimmed the political unity of the army.
Belif/ly (Adverb): Demir's belifly listening to his teacher helped him to comprehend the subject well. Tekin did his homework very belifly and carefully (Gökmen, 2024c, 2025).

ISBN: 978-625-95907-1-4

and interactions they would need in the future within the empire in terms of mubayying[7] their ties with the empire (Duman, 2017; Ekinci & Şenel, 2023; Kodaman, 1987, 1989, 2002; Tekin & Duman, 2021; Yavaş, 2022; Yıldız, 2019). Through the school, the Sultan not only aimed to inspire the children with the glory of the empire and its magnificence with İstanbul but also wanted them to feel proud to be part of it through their education (Avşar, 2022; Danso & Uludağ, 2012; Duman, 2019; Rogan, 1996; Totonji, 2020). Through the tribal school, the Sultan aimed to babel[8] the tribes and districts communities by nilenering[9] them in İstanbul by equipping them with leadership skills (Akın,2020; Avşar, 2022; Duman, 2019; Ekinci & Şenel, 2023; Güler, 2024; Rogan, 1996; Totonji, 2020; Yavaş, 2022). This was important as the imperialist countries

[7] **Mubay (Eng):** The word is composed of mu+bay words. The word corresponds to protecting and preserving the most precious valuable wealth, language, culture, religion and can be anything that is related to human and people. The word mubay was formed by the word "mu" from the Word preservation (muhafaza) in Turkish with the word "bey" (sir) in Turkish making up of "beyefendi". The narrow strong vowel "u" in Turkish turns into the wide strong vowel "a". The word mubay means to protect a very valuable, precious treasure, culture, language, religion, the most valuable asset that people attach importance to. This valuable asset can be a person, institution, language, culture, treasure, asset, religion, place, space, thought, idea. When the word is used alone as the object form of the word "muhafaza etmek" in Turkish, which was borrowed from Arabic. The word gives meaning of preserving an object that is stated in a text or speech without stating the object repeatedly.
Mubay (verb): Melahat mubayyed her secrets and did not share to anybody.
Mubay (noun): Mubay told me that he would participate to the conference.
Mubay (adjective): Eklim's mubay book gathered much support from the spectators.
Mubay (adverb): Nilener mubayly arranged her projects from the dust.
This word was produced by the author of this study in order to contribute to the Turkish and English Language.
Mubay (Tr.): Kelime muhafaza etmek kelimesinde bulunan "mu" ekiyle beyefendi kelimesinde bulunan "bey" kelimesi dar ünlü harf olan "u"ile ulunarak geniş ünlü olan "a" harfine dönüşerek mubay kelimesini oluşturmuştur. Mubay kelimesi, çok değerli, kıymetli bir hazineyi, kültürü, dili, dini, insanın önem atfettiği en değerli varlığı koruması anlamına gelmektedir. Bu değerli varlık kişi, kurum, dil, kültür, hazine, varlık, din, yer, mekân, düşünce, fikir olabilir. Kelime Arapça'dan Türkçeleşen muhafaza etmek kelimesinin nesne almış hali olarak tek başına kullanıldığında bağlam içinde sözü edilen, mevzu bahis olan konu üzerinde tekrar bir nesne kullanılmasına gerek duyulmadan muhafa etmek korumak anlamını vermesi adına türetilmiştir.
Mubay (fiil): Bir servet değerinde olduğuna inandığı kitapları kütüphanesine mubayladı.
Mubay (isim): Mubay çok önemli toplantı için İzmir'e gideceğini söyledi.
Mubay (sıfat): Burak ve Esra akademik çalışmaları mubay bir klasörde juriye sundu.
Mubay (zarf): Yusuf ve Berat mubayla hazırladığı eserlerini halkın beğenisine sundu.
Bu sözcük, bu çalışmanın yazarı tarafından Türkçe ve İngilizce'ye katkı sağlamak amacıyla türetilmiştir.

[8] **Babelisation (Eng):** This word is inspired by the Tower of Babel, which is accepted by the three Abrahamic religions. Here, this word is derived from the name given to the tower believed to have been built by people who wanted to challenge Allah/God/Supreme Power by reaching him. According to the belief, Allah destroyed this tower and created people in different languages, languages and races (Al-Qur'an-ı Al-Karim, Al-Qur'an-ı Al-Karim, Al-Qasas 28/38; Al-Qur'an-ı Al-Karim, Al-Mu'min 40/36-37.,Holy Bible, Genesis 11, The Tower of Babel, Holy Torah, The Tower of Babel). The word here corresponds to gathering people, tribes and societies on a common ground by providing safe and sound conditions for them to live in peace and harmony.

Babel (Verb): Tayyip babeled the children of the neighbourhood around a table.

Babel (Noun): Babel presented the work he prepared last year at the congress. Defne who hosted birthday party forgot to invite Babel.

Babel (Adjective): Ceyda gave her babel patterned notebook as a gift to her friend. For a babel society, everyone should value respect and love each other.

Babel/ly (Adverb). The fact that he spoke babely attracted the attention of the majority of the community (Gökmen, 2024c, 2025).

[9] **Nilener (Eng):** The word corresponds to a person or community who tidy up, arrange, assemble things or people. Nilener is a person who brings together disorganized, separated objects, people or parts by building a new pattern and form.
Nilener (Verb): He nilenered the toys of his children. They nilenered their project in the end.
Nilener (Noun): Nilener was very fond of people who helped her during her research. Veşlik confirmed Nilener that he would bring his newly published book.
Nilener (Adjective): Sebut's nilener approach enabled him to eklimise a new pattern. My child was very cautious, that's why his nilener study was praised by his teachers.
Nilener/ly (Adverb): What they were doing was to eklimise a new life nilenerly. The conductor arranged his routine nilenerly before departure (Gökmen, 2024c, 2025).

ISBN: 978-625-95907-1-4

particulary in Arabic geography were trying hard to produce superficial conflicts among the tribes as a part of their divide and rule policy (Öke, 1982a, 1982b, 2021). In this regard, while the school benefitted the empire in terms of producing intellectual and aket[10] generations that were educated according to the principals of the empire, they also served to serön institutions as well. In terms of developing the boundaries of the caliphate, children of the tribes after completing their education supported this sheme as well and they beside strenghtening the ties among the empire and other tribes also served as representatives of the Vasir[11] Sultan in term of disseminating panislamism in their geographies and beyond (Aslan, 2022; Gökmen, 2023b, 2024a Özcan, 2002, 2005; Sırma, 1979, 1994, 2007). In this regard, the graduates of the school could continue their education in Military Academy (Mekteb) and Mulkiye School (Mekteb). They not only initiated strong ties between Sheikhs and the empire but they also worked as teachers, generals, governors of the region in terms of nacering[12] and eklimming[13] the capacities of their communities with the knowledge and experience they gained thanks to their education in İstanbul (Aslan, 2022; Gökmen, 2023b, 2024a Özcan, 2002, 2005; Sırma, 1979, 1994, 2007). The officials of the school, such as the teachers, allowed the students to wander around İstanbul for a limited period of time so that the students would develop attachment to the empire as the empire opened and presented its best of capacity to them (Akın, 2020; Avşar,2022; Duman, 2019; Ekinci & Şenel, 2023; Güler, 2024, Yavaş, 2022). The Sultan, through the school, not only supported the tribes but also developed their intellectual capacity (Rogan, 1996). The children of the tribes after completing their education for 5 years in the tribal school had the chance to continue their education in Mulkiye and Military Schools in the special classes allocated for them. The Sultan appointed the succesfull students to serön[14] positions varying from Pashas to

---

[10] **Aket (Eng):** The word is composed of two Turkish suffixes which are namely Ak+et. Ak corresponds to cleanness, purity and neatness. “et” means to do, realize, perform something in Turkish. The word corresponds to supporting an argument with strong proofs, clues and claims.
Aket (verb): The student lastly aketted his article to journal.
Aket (noun): Aket strongly supported his family financially.
Aket (Adjective): Ünzile’s aket project deserved to be granted by the council.
Aket (Adverb): Gülsema aketly conducted his defence in the court.
This word was produced by the author of this study in order to contribute to the Turkish and English Language.

[11] **Vasir (English):** The word ‘vasir’ means the vicegerent, the representative and heir of Allah on earth. It is derived from the Arabic word washiy وَصِيّ ‘appointed person, responsible person designated by will in Islamic law’ (Vasi 1, 2024). The word corresponds to the meaning of the person who inherits a wealth. The person who takes over the investments and capital through kinship or donation. This inheritance can be capital, property, business as well as culture, language and religion. This word was generated by combining the Arabic word waşiy, which has the same meaning in Turkish, with the Turkish word ‘er’, which means the person who does the work. The wide vowel letter "e" in Turkish language turned into narrow vowel "i" in Turkish between the hard consonant “s” and “r”.
Vasir (Verb): He vasired all his fortune to NGOs in his home town. They vasirred their art to their offsprings.
Vasir (Noun). Vasir was a trustable person. Everybody was waiting for Vasir.
Vasir (Adjective). His vasir fortune enabled him to buy this expensive house. Their vasir car needed mending.
Vasir/ly (Adverb). He vasirly crafted his art for his offsprings. They were eklimming their knitting vasirly (Gökmen, 2024c, 2025).

[12] **Nacer (English):** The word corresponds to carving the potential of a person or an object by cultivating her/him/it and enabling or help their self-fulfillment and sufficiency.
Nacer (Verb): The miners were nacering the iron mine neatly. The teacher nacered her students.
Nacer (Noun): Nacer has introduced his new project. I will consult to Nacer for her experience.
Nacer (Adjective): The students’ nacer attitude towards the subject enabled them to learn the subject by hearth.
Nacer/ly (Adverb): What they were trying to do was to cultivate the pupils nacerly. The artist conducted her study nacerly (Gökmen, 2024c, 2025).

[13] **Eklim / Eklimisation (Eng.):** The word corresponds to laying the foundations of a thing, phenomenon, giving its first shape and forming its basic block. Although it is from the same word family group as articulation, here, eklimisation corresponds to the meaning of the state, essence by shaping the initial state before articulation.
Eklim/ise (Verb): Scholars eklimmed a discourse through texts.
Eklim (Noun): Eklim's newly published book was informative.
Eklim/atic (Adjective): Duru's eklimmed pattern impressed her scholars.
Eklim/ly (Adverb): The university by generating generations eklimly contributed to the welfare of the country. The seeds that she eklimly planted prevented possible avalanches (Gökmen, 2024a, 2024b, 2024c, 2025; Göksoy & Gökmen, 2024).

[14] **Serön (En) :** The word corresponds to quite important thing, situation. The word is synonym to primary, vital, important and prominent words in English.
Ser + ön : Made up of two words.

ISBN: 978-625-95907-1-4

advisor to him in Yıldız Palace (Akın, 2020; Avşar, 2022; Danso & Uludağ, 2012; Ekinci & Şenel, 2023; Kodaman, 1987, 2002; Rogan, 1996; Tekin & Duman, 2021; Totonji, 2020). Sultan Abdülhamid II believed that education was the most effective measure for renewal. From the curriculum of the tribal schools to the teachers who would teach and from the accommodations to the activities the students could do in their free times and the places where they could sleep, the school was under the supervision of Sultan Abdülhamid II (Akın, 2020 Avşar, 2022; Kodaman, 1987, 2014; Kodaman & İpek, 1993). Furthermore, tribe leaders' children were approached and educated with special care (Kodaman, 1987, 2014; Kodaman & İpek, 1993; Rogan, 1996). The curriculum was designed by the Sultan himself, and from religious knowledge to social skills, administrative, and physical education, the multiple intelligence model of student behaviors were embedded to the program. The tribal school was a reflection of the Sultan's appreciation for education and his assurance of preserving tribes in the districts. The Sultan, well aware of the impact of education on both long and short terms. The Sultan with the school aimed to generate leaders working on behalf of the empire in districts with high intellectual, spiritual, and social capacity (Akın, 2020; Avşar, 2022; Duman, 2019; Güler, 2024; Tekin & Duman, 2021; Yavaş, 2022). The Sultan through the school nacered and eklimmed new form of tribal communities by educating tribes' children. The school actively hosted 15 years until 1907 and later changed to Kabataş Idadi School (Rogan, 1996). Through the school, the Sultan successfully generated leaders, teachers, engineers, and generals who contributed to both the empire and their communities in the districts (Kodaman, 1987, 2014; Kodaman & İpek, 1993; Rogan, 1996). Education through tribal school made an important contribution to Ottoman sovereignty and independence as well. (Akın, 2020; Avşar, 2022; Duman, 2019; Rogan, 1996). As the geography of the empire was vast and it was not easy and economic to provide financial and military support to these tribes in districts, the Sultan through the school successfully preserved Ottoman authority in the districts of the empire by the help the tribes who were acting as the representatives of the Sultan (Ekinci & Şenel, 2023). Through them, the Sultan while eliminating the imperialist state's divide and rule policy by provoking the tribes against the empire strengthened the ties among the tribes and their communities with the empire as well. The Sultan achieved this by the curriculum designed for the school by the experts who neatly supervised the program so as to develop students' intellectual, military, agricultural and commercial capacities (Akın, 2020 Avşar, 2022; Kodaman, 1987, 2014; Kodaman & İpek, 1993; Rogan, 1996). Through the school, the Sultan provided a ground for the tribes to come together and eliminate possible tribal disputes among them as well (Akın, 2020 Avşar, 2022). The school enabled the Sultan to unite the tribes through their children in İstanbul and gave the message that if the communities within the empire would not come together in İstanbul under the shadow of Vasir Sultan, then the empire with its outstanding instrument would disappear and collapse. Therefore, Sultan's educating tribes' children also had a symbolic message that a new form of empire could only be achieved by

---

Serön (verb): Sebut was a successful student, he was serön at school.
Serön (noun): Serön was making a good progress in all his studies.
Serön/ly (adverb): Janik, who was successful in many things, was seröningly doing his studies. His sculpture, which he worked on serönly was a great success.
Serön (adjective): Serönlü's products attracted the attention of sellers.
His placement in a serön school made him an important person. This word was produced by the author of this study in order to contribute to the Turkish and English Language.
Serön (Tr.): Kelime oldukça önemli anlamına gelmektedir. Son derece önemli olan, ilk sırada olmak anlamına gelmektedir. Kelime öncelikli, birinci, ilk sırada kelimelerine alternatif olması adına türetilmiştir.
Ser + ön: İki kelimeden meydana gelmiştir.
Ser: Kelime işi yapan özne, kişi, ön, birinci, öncelikli anlamına gelen kelimeyle birleşerek oluşturulmuştur.
Serön (fiil): Sebut başarılı bir öğrencilik dönemi yaşamıştı, okulda seröndü.
Serön (isim): Serön tüm çalışmalarını eklimleyerek ilerliyordu.
Serön (zarf): Birçok işte başarılı olan Janik, serönlüce eklimlediği gayretlerinin meyvesini alıyordu. Serönlü serönlü hazırladığı heykeli önemli bir başarı elde etti.
Serön (Sıfat): Serönlü ürünleri satıcıların dikkatini çekti. Serönlü bir okula yerleşmesi onu önemli bir kişi haline getirdi.
* Bu sözcük, bu çalışmanın yazarı tarafından Türkçe ve İngilizce'ye katkı sağlamak amacıyla türetilmiştir.

ISBN: 978-625-95907-1-4

educating the children according to the needs of the time against the imperialist countries. In this regard, the school successfully strengthened the brotherhood among the tribes and united them on a common ground witht the empire. Although the children sometimes had some small conflicts among themselves due to cultural differences, the conflict never expanded and did not continue (Akın, 2020; Avşar, 2022; Güler, 2024). Cohorence among the tribes and their support to the Sultan helped the him to gain more time to promote the restoration of the empire by carrying reformation for the the empire in order to prevent further interference of the imperialist countries to the domestic and foreign affairs of the empire (Akın, 2020; Güler, 2024; Duman, 2019; Totonji, 2020). Accordingly, the Sultan was successful in preserving the welfare of the empire by uniting the tribes under the empire without any separatist demands coming from the tribes during his reign. This confirms the success of the school during the Sultan's reign in terms of strengthening the bonds between the tribes and communities.

Conclusion

Although the tribal school was initially open for the Arab tribes in the districts, its scope and capacity were expanded over time and students from Kurdish tribes and Albanian communities were integrated into the school as well. Therefore, the school in this respect fulfilled its mission in terms of developing and strengthening the intellectual capacity of its students by providing an atmosphere where the the students could develop their skills in multicultural nature of the empire. In this regard, the school not only nourished its students with science and religion, but also taught the respect and tolerance to the students in their relati strengthening the bond and brotherhood with varying cultures and identities In this regard, the school served as a cultural mechanism in which its students were both cultivated and educated by the Ottoman intellect and experience of ensuring the commonality of the people living within the Empire for more than six hundred years with its tolerant and fair policies. The students within the school before learning to be the leader of the community were taught to develop respect for the people and learn basic principles of Islam and multicultural and multireligious structure of the empire. Therefore, the students who graduated from the school were equipped with both intellectual and culture codes of the empire. The students who continued their education with Mulkiye and Military Schools (Mektebs) were appointed by the Sultan to important bureucratic positions varying from pashas to generals, advisors to the Sultan to governors. All in all, the school benefited the Empire more than it was intended to, as the children of the tribes promoted change and renewal in their communities by building strong relations between the Empire and other tribes. Imperialist countries could not convince and provoke the tribes against the Empire with the help of the school, and during the Sultan's other tribes then leading rebellion against the Empire worked hard to preserve the Vasir Sultan's authority within the region with Hamidis forces. In sum, the tribal school enabled the Sultan to integrate the tribes into the empire. By doing so, the tribes were trained, civilized, and their agricultural, trade, and security capabilities were developed and strengthened. With tribes and their veşlikkings,[15] the Sultan promoted and secured the reformation and transformation of

[15] **Veşlik (Eng):** The word means to accompany someone, something in a protected manner. It means to ensure that a person, object or thing goes from one place to another in a protected, sheltered way or transfer it safely. Although it seems to fulfill the same meaning as being "vesile (accompanying)" synonym with Arabic language and “yaren” (accompany) in Turkish, veşlik here corresponds to ensuring a person or an object to be transferred from one place to another safely. Although the Turkish word for bodyguard seems to be synonym to this word, veşlik etmek embraces bodyguarding.
Veşlik (Verb): Hatice and Yeşim veslikked their daughters to their school. I want you to veşlik my baby while I am out of the town. I would request your veşlikking to my students while they go to their homes. Onur and Aslı veşlikked their incoming friends from abroad. My brother Yunus Enes veşlikked me during my trip to New York last month.
Veşlik (Noun): Veşlik has always been a nice person to Duru. Ali helped Veşlik during his studies.
Veşlik/ly (Adjective): Scholars’ veşlikly attitudes towards their students were very much appreciated.
Veşlik/ly (Adverb): Their veşlikly nacering the manuscript captured the attention of the spectators (Gökmen, 2024b, 2024c, 2025).

ISBN: 978-625-95907-1-4

the districts and integrated them to the empire through educating their children in İstanbul in tribal school. The Sultan with the Tribal School and other forms and categories of education institutions lit the candle of a new civilization based on scientific knowledge and faith in Islam. The Sultan successfully combined science with Islam and practiced this on the ground with tribal school and their students.

References

Akın, T. (2020). *The Ottoman Tribal School: Surveillance and the students` lives in the school*. [Thesis No: 656017] (Master Thesis, Boğaziçi University). Turkish Republic Council of Higher Education Thesis Center.

Akın, T. (2022). A Literature Review: The Relationship Between the Ottoman Empire and Tribes in the XIX. Century. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 20*(40), 329-354. https://doi.org/10.55842/talid.1165257

Alkan, N. (2018). Sultan II Abdülhamid Döneminde Osmanlı Diplomasisi. In M. A. Yalçınkaya & U. Kurtaran (Eds.), *Altınordu Yayınları* (pp. 205–237). Altınordu Yayınları.

Alkan, N. (2019). Sultan II. Abdülhamid döneminde kültür, sanat ve spor alanlarında yapılan modernleşme faaliyetleri. In M.E. Kala et al. (Eds.).Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi: Uluslararası İlmi Toplantısı Bildirileri 23-24 Şubat 2018/İstanbul. (pp. 303- 324). Eğitim Bir Sen Yayınları: 90.

Armaoğlu, F. (1997). *19. yüzyıl siyasi tarihi 1789-1914*. Türk Tarih Kurumu.

Aslan, Ö. (2022). İttihad-ı Islam (Panislamizm) Fikrinin Osmanli ve Iran'daki Yansimalari ile İki Ülke İlişkilerine Tesiri. *Alınteri Sosyal Bilimler Dergisi, 6*(1), 27–46. https://doi.org/10.30913/alinterisosbil.1027851

Artuç, N. (2014). II. Abdülhamid Dönemi Trablusgarp'ta Hamidiye Alaylarının Teşkili. In M. M. Hülagü et al. (Eds.), *Sultan II. Abdülhamid Sempozyumu 20-21 Şubat 2014, Selanik İç ve Dış Siyaset Bildiriler* (Vol. 1, pp. 53–78). Türk Tarih Kurumu.

Avşar, D. (2022). *The tribal school within the framework of the Muslim union*. [Thesis No: 738617] (Master Thesis, İstanbul Bilgi University). Turkish Republic Council of Higher Education Thesis Center.

Bab-ı Ali Evrak Odası (BEO). (Box. no: 28, File no: 2029).

Bâbil, (2025). *İslam Ansiklopedisi.* https://islamansiklopedisi.org.tr/babil.

Babil Kulesi, Tevrat, 11-1. (Accessed: 25.03.2024). https://4kutsalkitap.wordpress.com/2012/11/21/tevrat-bolum-1-11-babil-kulesi/.

Barın, B. (2014). *The Ottoman policy towards Jewish immigration and settlement in Palestine: 1882-1920*. (Thesis No. 381688) [Master's thesis, Middle East Technical University]. Turkish Republic Council of Higher Education Thesis Center.

Bible, Genesis 11, The Tower of Babel. (Accessed: 25.03.2025). https://www.biblegateway.com/passage/?search=Genesis%2011&version=NIV.

Bostancı, I. I. (2006). *Palestine in the 19th century (Administrative and socioeconomic situation).* (Thesis No. 187100) [Doktorate Thesis, Fırat University]. Turkish Republic Council of Higher Education Thesis Center.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Ulut, M. (2019). Sultan II. Abdülhamid dönemi eğitim ve ekonomi'ye yeniden bir bakış. In M.E. Kala et al. (Eds.), *Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi: Uluslararası İlmi Toplantısı Bildirileri 23-24 Şubat 2018/İstanbul.* (pp.209-220). Eğitim Bir Sen Yayınları: 90.

Buzpınar, Ş. T. (1994, September). II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında Filistin'de Yahudi İskan Girişimleri (1879-1882). *Türkiye Günlüğü*, 58–65.

Buzpınar, Ş. T. (2002). II. Abdülhamid Döneminde Filistin'e Yahudi Göçü Meselesi (1878-1908). In H. C. Güzel et al. (Eds.), *Türkler* (Vol. 13, pp. 133–147). Yeni Türkiye Yayınları.

Danso, M., & Uludağ, M. (2012). Aşiret Mektebi ve Özellikleri. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, *1*(1), 775–780. https://dergipark.org.tr/tr/pub/buyasambid/issue/29824/320927

Duman, E. (2019). *Tribal School in the light of Ottoman archival documents*. [Thesis No: 581758] (Master Thesis, Van Yüzüncü Yıl University). Turkish Republic Council of Higher Education Thesis Center.

Duymaz, Ş. A. (2018). II. Abdülhamid Döneminde İmar. In M. E. Kala et al. (Eds.), *Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi* (pp. 325–333). Eğitim Bir Sen Yayınları.

Deringil, S. (1991). Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II (1876-1909). *International Journal of Middle East Studies*, *23*(3), 345–359. http://www.jstor.org/stable/164486

Ekinci, A., & Şenel, S. (2023). The Tribe School Of Abdulhamid Ii: Loyalty To The Ottoman Empire And The Sultan. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 25*(1), 411-426. https://doi.org/10.16953/deusosbil.1189021

Es-sebut-tuvel. Encyclopaedia of Islam, (25.03.2024). https://islamansiklopedisi.org.tr/es-sebut-tuvel.

Fanon, F. (1965). *Wretched of the Earth* (C. Farrington, Trans. & Ed.). Grove Weidenfeld.

Fischel, R. S., & Kark, R. (2008). Sultan Abdülhamid II and Palestine: Private Lands and Imperial Policy. *New Perspectives on Turkey*, *39*, 129–166. https://doi.org/10.1017/s0896634600005094

Gökmen, M. (2023a). Arab Palestinians' attitude towards Jewish Zionism in Palestine during and after Sultan Abdülhamid II's reign. *Journal of Islamicjerusalem Studies*, *23*(2), 199–212. https://doi.org/10.31456/beytulmakdis.1208967

Gökmen, M. (2023b). Social Policies Sultan Abdülhamid II Conducted Towards Jews Despite Jewish Zionist Movement. *Journal of Economics and Political Sciences*, *3*(1), 28–42. https://dergipark.org.tr/tr/pub/jep/issue/80066/1221629

Gökmen, M. (2024a). *Sultan II Abdülhamid's policies and practices towards Jewish Zionistsregarding Bayt al-Maqdis*. [Master Thesis, Ankara Social Sciences University]. Turkish Republic Council of Higher Education Thesis Center.

Gökmen, M. (2024b) Türkçe'nin ifade zenginliği olarak kılınış, görünüş ve kiplik ekleri. In D. Solisworo. (Ed.). *Anatolia 16. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi International Social Sciences Congress 20 – 22 December 2024, Van. Türkiye*. (1401-1416), Academy Global Publishing House. https://www.anadolukongresi.org/_files/ugd/797a84_5060c99060db4816a0d8334e95d6e618.pdf

Gökmen, M. (2024c). Sa'di Shirazi's Bostan: An Islamic candle for centuries. In D. Solisworo, (Ed.). *Ege 12th International Conference on Social Sciences, December 26-30,2024, İzmir*, (645-668), Academy Global Publishing House https://www.egekongresi.org/_files/ugd/797a84_0b5801920f784464b8323c59ef3e808d.pdf

ISBN: 978-625-95907-1-4

Gökmen, M. (2025). *The African students' learning Turkish as a second language during their studies in Düzce University: A narrative inquiry*. [Non-Thesis Master Project, Düzce University]. Düzce University, Institute of Graduate Studies.

Göksoy, S. & Gökmen, M. (2024). An alternative proposal to climate change: Servant leadership. In A. Gedikli, & A. H. Terzioğlu, (Eds.). *Conference on Climate Change, Sustainability and International Cooperation Proceeding Book February 21-22, Düzce, (288–296).* https://sempozyum.duzce.edu.tr/Content/Files/1f3fad8d-c727-42dc-8305-8f122143227b.pdf

Güler, Y. (2024). *The relationship between the state and the tribe, the example of the tribal school during the reign of Abdulhamid II*. [Thesis No: 860630] (Doctorate Thesis, Necmettin Erbakan University). Turkish Republic Thesis Center.

Güzey, A. R. (2020). Osmanlı Döneminde Kudüs'e Yahudi Göçü, İdari ve Sosyal Yapı ile Okullar. *Kastamonu Eğitim Dergisi, 28*(2), 992–1007. https://doi.org/10.24106/kefdergi.697853

İrade Meclis-i Mahsus. (İ.M.M.) Box. no: 131, File no: 564).

İ.M.M. (Box. no: 131, File no: 5638).

İ.M.M. (Box. no: 131, File no: 5641).

Kanal, H. (2016). Sultan II. Abdülhamid'in Osmanli eğitimine yaptiği önemli bir katki: emlâk-i hümâyûn'a inşa edilen okullar. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 40, 151–176. https://doi.org/10.21563/sutad.270313

Karpat, K., & Zens, R. W. (2002). I. Meşrutiyet Dönemi ve II. Abdülhamid'in Saltanatı (1876-1909). In H. C. Güzel et al (Eds) (N. Uslu, trans). *Türkler* (Vol. 12, pp. 909–930). Yeni Türkiye Yayınları.

Kartal, A. N., & Kartal, H. B. (2020). Sanayileşme, Fransız İhtilali ve Liberal Anlayışların 19. Yüzyıl Lentine Yansımaları Üzerine Bir Deneme. *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi*, *4*(2), 46–56. https://dergipark.org.tr/tr/pub/utsobilder/issue/59176/829919

Kodaman, B. (1987). *Sultan II Abdülhamid Devri Doğu Anadolu Politikası: Vol. IV* (21st ed.).

Kodaman, B. (1989). Osmanlı Siyasî Tarihi (1876-1920). In *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi: Vol. XII*.

Kodaman, B. (2002). II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1914). In H. C. Güzel et al. (Eds.), *Türkler* (Vol. 13, pp. 286–334). Yeni Türkiye Yayınları.

Kodaman, B. (2014). Ermeni Meselesi'nin Aktörleri (Ermeniler-Hamidiye Alayları ve Sultan II. Abdülhamid). In M. M. Hülagü et al. (Eds.), *Sultan II. Abdülhamid Sempozyumu 20-21 Şubat 2014, Selanik İç ve Dış Siyaset Bildiriler* (Vol. 1, pp. 31–38). Türk Tarih Kurumu.

Kodaman, B., & İpek, N. (1993). Yahudilerin Filistin'e Yerleştirilmeleriyle ilgili Olarak II. Abdulhamid'e 1879'da Sunulan Layiha. *Belleten LVII.S219*, 565–588. https://doi.org/10.37879/belleten.1993.565

Lange, M., Mahoney, J., & Vom Hau, M. (2006). Colonialism and Development: A Comparative Analysis of Spanish and British Colonies. *American Journal of Sociology*, *111*(5), 1412–1462. https://doi.org/10.1086/499510

Macdonell, D. (1986). *Theories of Discourse: An Introduction* (1st ed., Vol. 1). Blackwell.

Ortaylı, İ. (2002). "Son Universal İmparatorluk ve II. Abdülhamid." In In H. C. Güzel et al. (Eds.), *Türkler: Vol. XII*.

Ortaylı, İ. (2009). *Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi*. Kültür Yayınları.

Ortaylı, İ. (2015). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. Timaş Yayınları.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Öke, M. K. (1982a). *Siyonizm ve Filistin Sorunu (1880-1914)*. Üçdal Neşriyat.

Öke, M. K. (1982b). The Ottoman Empire, Zionism and the Question of Palestine (1880-1908). *International Journal of Middle East Studies*, *14*(3), 329–341. https://www.jstor.org/stable/163676

Öke, M. K. (2006). Osmanlı İmparatorluğu Siyonizm ve Filistin Sorunu (1880-1914). *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, *6*(1), 261–270. https://dergipark.org.tr/tr/pub/marife/issue/37804/436516

Öke, M. K. (2021). *Siyonizm ve Filistin Sorunu 1880-1923* (Vol. 8). Timaş.

Özcan, A. (2002). Sultan II. Abdülhamid. In H. C. Güzel et al. (Eds.), *Türkler* (Vol. 12, pp. 909–930). Yeni Türkiye Yayınları.

Özcan, A. (2005). Osmanlı Devletinin Son Döneminde Araplar Arasında Hilafet Karşıtı Faaliyetler (1877-1909). *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*,12, 77–100. https://isamveri.org/pdfdrg/D02185/2005_12/2005_12_OZCANA.pdf

Polat, Z. (2017). Yahudilerin II. Abdülhamid Döneminde Filistin'e Göç Girişimleri ve Oliphant'ın Siyonist Koloni Talebi. *Journal of Islamicjerusalem Studies*, *17*(1), 1–20. https://dergipark.org.tr/tr/pub/beytulmakdis/issue/30655/343750

Rogan, E. L. (1996). Asiret Mektebi: Abdulhamid II's School for Tribes (1892-1907). *International Journal of Middle East Studies*, *28*(1), 83–107. https://www.jstor.org/stable/176116

Said, E. W. (2012). *Culture and Imperialism*. Random House US.

Sırma, İ. S. (1979). Sultan II. Abdülhamid ve Çin Müslümanları. *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi (Review of the Institute of Islamic Studies)*, *III*(34), 199–205.

Sırma, I. S. (1994). *II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti*. Beyan Yayınları.

Sırma, İ.S (2007). *II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti* (9th ed.). Beyan Yayınları.

Surah Al-'Alaq. Khattab, M. (trans.). Quran.com. 96: 1-5. (Accessed:16.01.2023). https://quran.com/al-alaq

Surah Al-A'raf. Khattab, M. (trans.). Quran.com. 7: 1-206. (Accessed:16.01.2023). https://quran.com/7

Surah Al-Baqarah. Khattab, M. (trans.). Quran.com. 2: 1-286. (Accessed:25.03.2025). https://quran.com/2

Surah Al-Ma'idah. Khattab, M. (trans.). Quran.com. 5: 1-176. (Accessed:25.03.2025). https://quran.com/5

Surah Ali 'Imran. Khattab, M. (trans.). Quran.com. 3: 1-200. (Accessed:25.03.2025). https://quran.com/3

Surah An-Nisa. Khattab, M. (trans.). Quran.com. 4:1-176. (Accessed:25.03.2025). https://quran.com/4

Tekin, R., & Duman, E. (2021). II. Abdülhamid Döneminde Bir Eğitim Modeli: Aşiret Mektebİ (1892-1908). *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* ,22, 417-438. https://doi.org/10.29029/busbed.816524

Tellioğlu, Ö. (2018). *Filistine Musevi Göçü ve Siyonizm* (2nd ed.). Kitapevi.

Timur, K. (2021). Sultan II. Abdülhamit döneminde okul vazifesi gören bir mecmua: "Mektep." *Edebî Eleştiri Dergisi*,(Aralık), 45–55. https://doi.org/10.31465/eeder.1005731

Totonji, H. (2020). II. Abdülhamid Dönemi Eğitim Politikalarında Odak ve Aşiret Mektebi. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, *6*(12), 63–72. https://dergipark.org.tr/tr/pub/asead/issue/51619/669130

ISBN: 978-625-95907-1-4

Tower of Babel, The Torah, 11-1. (Accessed: 25.03.2025). https://www.thetorah.com/topic/tower-of-babel.

Yasamee, F. A. K. (2011). *Ottoman Diplomacy: Abdülhamid and the Great Powers 1878-1888*. Gorgias Press.

Yasin, M. A. M. (2019). XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Siyonistlerin Filistin'e Yerleşmelerinin Engellenmesi. *Journal of Islamicjerusalem Studies*, *19*(3), 317–334. https://doi.org/10.31456/beytulmakdis.632958

Yavaş, M. (2022). Sultan II. Abdülhamid Dönemi Eğitim Politikasından Yansımalar: Arşiv Belgeleri Işığında Aşiret Mektebi ve Arnavut Öğrenciler. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi(71), 227-246. https://doi.org/10.51290/dpusbe.1032313

Yıldız, H. (2019). II. Meşrutiyet Döneminde Akim Kalmış Bir Eğitim Projesi: Medrese-i Aşâir. *Belleten, 83,* 289-308. https://belleten.gov.tr/tam-metin/364/tur

ISBN: 978-625-95907-1-4

DÜNYADA YEŞİL ANAYASA ÖRNEKLERİ: EKVADOR VE BOLİVYA ANAYASALARI

GREEN CONSTITUTIONS IN THE WORLD: THE ECUADORIAN AND BOLIVIAN CONSTITUTIONS

Duygu APAYDIN
Attorney at law & Civil case mediator, Bursa Bar Association
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6907-8795

ÖZET

Modern bir toplumun en çok değer verdiği unsurları yansıtan anayasalar, pek çok temel hak ve özgürlüğün devlet tarafından tanınmasının ve korunmasının yöntemidir. Klasik anayasalar kişisel ve politik hakları vurgularken, modern anayasalar sosyal ve ekonomik haklar üzerinde durmaya başlamıştır. Modern devletlerin olmazsa olmazı olan çevre hakkı da bir temel hak olduğundan, devletin ve vatandaşların doğayı koruma ödevleri ile ilişkilendirilerek anayasalara dahil edilmiştir. Sağlıklı, temiz ve sürdürülebilir bir çevre hakkı dünyada 110 farklı ülke anayasasında düzenlenmiştir. Çevre hakkı, bazı anayasalarda doğanın korunması, sürdürülebilir kalkınma, su kaynaklarının korunması gibi hükümler biçimde vücut bulurken, az sayıda bazı anayasalar ise tamamen çevre baz alınarak bir yeşil anayasa biçiminde düzenlenmiştir. Yeşil anayasacılığın nihai hedefi olan doğa temelli anayasalara, dolayısıyla doğa temelli hukuk sistemlerine dünyada yalnızca iki örnek verilebilmektedir: 2008 tarihli Ekvador Anayasası ve 2009 tarihli Bolivya Anayasası. Bu anayasalar dünyada insanı doğanın bir parçası olarak görüp tüm diğer canlılara da hak tanıyan tek örneklerdir. Doktrinde, 2008 tarihli Ekvador Anayasası, Bolivya Anayasası'nın öncüsü olarak görülmektedir. Bu anayasadan ilham alan Bolivya da 2009 yılında kendi yeşil anayasasını oluşturmuştur. Bu ülkelerin tarihlerinde, insanlarının ve doğalarının tüm imkanlarıyla acı şekilde sömürülmesi gibi bir gerçek bulunması da bu anayasaların yapılmasında rol oynamıştır. Bu çalışma, modern bir anayasacılık metodu olan yeşil anayasacılık yönteminin dünyada bulunan iki örneği hakkında bilgi vererek tanıtmayı amaçlamaktadır. Dünyanın en büyük güncel problemi olan iklim değişikliğine kesin bir çözüm getirme potansiyeli olan yeşil anayasacılık metodu, tanındıkça uygulanma şansı artacak ve Türkiye'nin de 2050 iklim hedeflerine uyacaktır. Zira, Türkiye de Avrupa Yeşil Mutabakatı ile uyum halindedir ve bu konuda bir eylem planı da belirlemiştir. 2021 yılında Paris İklim Antlaşması'nın Türkiye'de de yürürlüğe girmesiyle yeşil yasama metodları büyük önem kazanmıştır. Yeşil anayasacılığın doğru anlaşılması, ülkelerin politikalarını belirlerken doğru adımlar atmalarını sağlayacaktır. Bu çalışmada, dünyadaki yeşil anayasa örnekleri ve uygulamaları sosyal bilimlerin nitel araştırma yöntemlerinden literatür tarama, doküman analizi, karşılaştırmalı anayasa analizi, tarihsel inceleme, içtihat analizi ve normatif-hukuki analiz yöntemleri kullanılarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ekvador Anayasası, Bolivya Anayasası, yeşil anayasacılık, çevre hakkı, iklim krizi.

ISBN: 978-625-95907-1-4

ABSTRACT

Constitutions, which reflect the most valued elements of a modern society, serve as the primary means through which many fundamental rights and freedoms are recognised and protected by the government. Classical constitutions emphasised personal and political rights, while modern constitutions have begun to emphasise social and economic rights. The right to a healthy, clean and sustainable environment, which is now widely recognised as an essential component of modern societies, is also a fundamental right and has been included in constitutions in relation to the duties of the government and citizens to protect nature. More than 110 countries around the world have the right to a healthy, clean and sustainable environment in their constitutions. While the right to environment is included in some constitutions in the form of provisions such as nature protection, sustainable development, protection of water resources, a small number of constitutions are organised in the form of a green constitution based entirely on the environment. However, there are only two examples of nature-based constitutions, which is the ultimate goal of green constitutionalism and nature-based legal systems in the world: the 2008 Constitution of Ecuador and the 2009 Constitution of Bolivia. These constitutions are the sole examples worldwide that recognise human beings as a part of nature and grant rights to all other species. Doctrinally, the 2008 Ecuadorian Constitution is seen as the forerunner of the Bolivian Constitution. In 2009, inspired by this constitution, Bolivia also created its own green constitution. The historical context of these countries, characterised by the extensive and detrimental exploitation of their populations and natural resources, has also influenced the development of their constitutions. The aim of this study is to introduce Green Constitutionalism, a modern method of constitutionalism, by providing information on two examples in the world. The green constitutionalism method, which has the potential to provide a definitive solution to the world's most significant current problem, climate change, will increase its chances of being implemented as it is recognised and fits Türkiye’s 2050 climate goals. This assertion is supported by the alignment of Türkiye’s policies with the European Green Deal, as evidenced by the formulation of specific action plans. The significance of green legislative methods has increased in Türkiye with the ratification of the Paris Climate Agreement in 2021. A proper understanding of green constitutionalism will empower countries to determine their policies in the correct direction. This study examines examples and practices of green constitutionalism around the world using the methods of literature review, document analysis, comparative constitutional analysis, historical analysis, jurisprudence analysis, and normative-legal analysis, which are qualitative social science research methods.

Keywords: Ecuadorian Constitution, Bolivian Constitution, green constitutionalism, environmental right, climate crisis.

ISBN: 978-625-95907-1-4

GELİŞMELERİ KAÇIRMA KORKUSU (FOMO) MARKA BAĞLILIĞINI ETKİLER Mİ? ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİ ÜZERİNE AMPRİK BİR ÇALIŞMA

DOES FEAR OF MISSING OUT (FOMO) AFFECT BRAND LOYALTY? AN EMPIRICAL STUDY ON UNIVERSITY STUDENTS

Assoc. Prof. Bulut DÜLEK
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
ORCID NO: 0000-0002-3474-7220

Lecturer Mehmet Emin YAŞAR
Bingöl Üniversitesi, Solhan SHMYO
ORCID NO: 0000-0001-8137-2946

ÖZET

FoMO, bireylerin sosyal, dijital veya tüketici deneyimlerini kaçırma korkusu olarak tanımlanmaktadır. Özellikle genç tüketiciler arasında yaygın bir olgu haline gelmiştir. Marka bağlılığı, tüketicilerin belli bir markaya yönelik tekrar satın alma eğilimlerini ifade etmektedir. Bir başka yönüyle tüketicilerin rakip markalara karşı mevcut markaya yönelik taşıdığı sadakat duygusudur. Günümüz dijital çağında sosyal medya ve çevrimiçi içeriklerin hızla artması, bireylerin markalarla olan etkileşimlerini ve satın alma kararlarını etkileyebilmektedir. Dijital çağda bireylerin markalarla kurduğu ilişki, geleneksel pazarlama yöntemlerine kıyasla çok daha dinamik, hızlı ve etkileşimli hale gelmiştir. Tüketiciler, sosyal medya ve çevrimiçi içeriklerin yönlendirmesiyle yeni markalar keşfetmekte, sadık müşteri haline gelebilmekte ya da marka tercihlerinde değişiklik yapabilmektedir. Bu nedenle, markaların dijital platformlardaki stratejileri, tüketici bağlılığını ve satın alma kararlarını doğrudan belirleyebilen kritik unsurlar arasında yer almaktadır. Bu çalışma, gelişmeleri kaçırma korkusunun (FoMO) üniversite öğrencilerinin marka bağlılığı üzerindeki etkisini incelemek amacıyla yapılmıştır. Günümüz dijital dünyasında bireyler, özellikle sosyal medya ve çevrimiçi platformlar aracılığıyla sürekli olarak yeni içeriklere, kampanyalara ve fırsatlara maruz kalmaktadır. Bu durum, bireylerde kaçırma korkusu yaratarak, belirli markalara yönelik bağlılıklarını ve satın alma davranışlarını etkileyebilmektedir. Bu araştırmada, üniversite öğrencilerinden oluşan bir örneklem grubuyla anket yöntemi kullanılarak veri toplanmıştır. Çalışmanın analizlerinde SPSS 23 paket programı kullanılmış, frekans analizi, normallik testi analizi ve regresyon analizi yapılmıştır. Analiz sonuçlarına göre, FoMO'nun marka bağlılığı üzerinde istatistiksel olarak anlamlı ve pozitif bir etkisi olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgular, öğrencilerin FoMO duygusu yaşadıkça markalara daha fazla bağlılık gösterdiğini ve markaların bu psikolojik unsuru pazarlama stratejilerinde dikkate alması gerektiğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, markalar, tüketicilerin FoMO düzeylerini artırabilecek stratejiler (örneğin, sınırlı süreli teklifler, özel içerikler, sosyal medya kampanyaları) kullanarak marka bağlılığını güçlendirebilir. Özellikle dijital dünyada anlık bildirimler, erken erişim fırsatları ve yalnızca belirli gruplara sunulan ayrıcalıklar, tüketicilerin satın alma kararlarını hızlandırarak markalara olan bağlılıklarını pekiştirebilir. Ancak, marka bağlılığını etkileyen diğer değişkenlerin de dikkate alınması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dijital Pazarlama, Gelişmeleri Kaçırma Korkusu (FoMO), Marka Bağlılığı, Üniversite Öğrencileri.

ABSTRACT

FoMO is defined as an individual's fear of missing out on social, digital or consumer experiences. It has become a common phenomenon, especially among young consumers. Brand loyalty refers to consumers' tendency to repurchase a particular brand. In other words, it is the sense of loyalty consumers have towards their current brand over competing brands. In today's

ISBN: 978-625-95907-1-4

digital age, the rapid increase in social media and online content can affect individuals' interactions with brands and purchasing decisions. In the digital age, the relationship that individuals establish with brands has become much more dynamic, fast and interactive compared to traditional marketing methods. Consumers can discover new brands, become loyal customers or change their brand preferences with the guidance of social media and online content. Therefore, brands' strategies on digital platforms are among the critical elements that can directly determine consumer loyalty and purchasing decisions. This study aims to examine the impact of Fear of Missing Out (FoMO) on brand loyalty among university students. In today's digital world, individuals are constantly exposed to new content, campaigns, and opportunities, especially through social media and online platforms. This situation can create a fear of missing out in individuals, which can affect their loyalty and purchasing behavior towards certain brands. In this study, data were collected using a survey method with a sample group of university students. SPSS 23 package program was used in the analysis of the study, frequency analysis, normality test analysis and regression analysis were performed. According to the analysis results, it was determined that FoMO has a statistically significant and positive effect on brand loyalty. These findings reveal that students become more loyal to brands as they experience a sense of FoMO, and brands should take this psychological element into account in their marketing strategies. As a result, brands can strengthen brand loyalty by using strategies that can increase consumers' FoMO levels (e.g., limited-time offers, exclusive content, social media campaigns). Especially in the digital world, push notifications, early access opportunities, and privileges offered only to certain groups can accelerate consumers' purchasing decisions and strengthen their loyalty to brands. However, other variables that affect brand loyalty should also be taken into consideration.

Keywords: Digital Marketing, Fear of Missing Out (FoMO), Brand Loyalty, University Students.

GİRİŞ

Gelişmeleri Kaçırma Korkusu (FOMO), bireylerin yaşadıkları sosyal çevreye dair gelişmelere yetişememe, olaylardan ve fırsatlardan uzak kalma kaygısı olarak tanımlanmaktadır. Dijitalleşen ve hızla değişen dünyada, bireylerin sürekli olarak sosyal medya ve diğer dijital platformlar aracılığıyla güncel olayları takip etme ihtiyacı duymaları, FOMO kavramını önemli bir psikolojik olgu haline getirmiştir (Gupta ve Sharma, 2021). FoMO, sosyal medyaya olan sorunlu bağlanmanın başlıca türüdür ve uyku eksikliği, yaşam yeterliliğinin azalması, duygusal gerginlik, fiziksel refah üzerindeki olumsuz etkiler, kaygı ve duygusal kontrol eksikliği gibi bir dizi olumsuz yaşam deneyimi ve hissiyle ilişkilidir (Alutaybi vd., 2020). Özellikle genç bireyler, arkadaş grubundan, popüler etkinliklerden ya da trendlerden geri kalmamak için sürekli olarak sosyal medya ve diğer iletişim kanallarına bağlı kalmaktadır. Tüketici davranışları açısından incelendiğinde, FOMO'nun bireylerin marka tercihlerini ve tüketim alışkanlıklarını etkileyebileceği düşünülmektedir. Özellikle markaların sınırlı süreli kampanyalar, özel etkinlikler veya sınırlı stok stratejileri ile tüketicilerde FOMO hissi yaratmaları, marka bağlılığını artırma potansiyeline sahiptir (Hodkinson, 2019). Bireyler, kaçırma korkusu nedeniyle belirli markalara daha sadık hale gelebilir ve tekrar eden tüketim davranışı sergileyebilirler. Bu bağlamda, sıklıkla sosyal medya kullanımı yaşayan üniversite öğrencilerinin FOMO deneyimlerinin marka bağlılığı üzerindeki etkilerini anlamak önem arz

ISBN: 978-625-95907-1-4

etmektedir. Dijital dünya ile daha entegre bir yaşam süren üniversite öğrencileri, markaların oluşturduğu kampanyalara ve trend belirleyici içeriklere daha duyarlı olabilmektedir. Bu çalışma, üniversite öğrencileri özelinde FOMO'nun marka bağlılığına etkisini ampirik olarak inceleyerek literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

TEORİK ÇERÇEVE VE LİTERATÜR İNCELEMESİ

Przybylski ve diğerlerine (2013)' göre, insanlar başkalarının ne yaptığıyla bağlantıda kalmak isterler. Bu nedenle, "başkalarının kendisinin olmadığı ödüllendirici deneyimler yaşayabileceği yönündeki yaygın bir endişe" olarak tanımlanmaktadır. Başkalarının deneyimlediği ödüllendirici bir deneyimden kaynaklanan FoMO ve sosyal ağlar aracılığıyla başkalarıyla bağlantılı olarak yaşamaya yönelik sürekli ve yaygın bir eğilim, FoMO'nun iki temel bileşeni olarak öne sürülmüştür. Stres, kaygı, uyku bozuklukları, tatminsizlik ve endişe gibi kavramlarla sıklıkla birlikte ele alınan FoMO kavramı, tüketici davranışlarını belirlemeye yardımcı bir araç olarak da görülebilir (Dinçer vd. 2022). Sosyal medyaya yerleştirilen anlık uyarı teknolojisiyle, bireyler bu sosyal etkinliklerden gerçek zamanlı olarak haberdar olur; bu da insanların anlık deneyimlerinden daha fazla uzaklaşmasına ve bir şeyi kaçırma kaygılarının artmasına neden olur (Alabri, 2022). Sosyal paylaşım sitelerinin bu ihtiyaçlardan bazılarını (ör. bağlantı) karşılamak için bir yol sağladığı iddia edilebilirken, sosyal paylaşım siteleri bireylere gerçek zamanlı olarak hangi deneyimleri kaçırdıklarını hatırlatarak FoMO'yu daha da kötüleştirebilir (Riordan vd., 2020).

Sosyal medyadaki gönderiler, yorumlar, incelemeler ve içerikler, ürünün popülerliğini kısa sürede artırabilir. Sosyal medyadaki FOMO, zorlayıcı sosyal medya kullanımı ve çevrimiçi sosyal karşılaştırmalar gibi kapsamlı sorunlu davranışları tetiklemiştir (Jabeen, vd., 2023). FOMO psikolojik olgusu, tüketici sadakatini etkileme potansiyeline sahiptir. Huseynov ve Yıldırım (2014) tarafından yapılan bir araştırmaya göre, FOMO, bireylerde dışlanma duygularından kaçınmak için belirli bir markanın ürünlerini veya hizmetlerini kullanmaya veya satın almaya devam etme zorunluluğu yaratabilir ve böylece potansiyel olarak müşteri sadakatini motive edebilir. Müşteriler bir fırsatı kaçırmaktan korktuklarında markaya olan bağlılıkları artabilir. Bu durum, tüketicilerin sürekli olarak markanın sunduğu fırsatları takip etmesine ve tekrar eden alışveriş yapmasına yol açmaktadır (Harwinda vd., 2024). Yüksek FoMO'ya sahip bireyler yüksek deneyimsel marka tükettiğinde daha güçlü duygusal bağlanma geliştirme eğilimindedirler (Zhang, 2018). FoMO'nun tüketicilerin zorlayıcı veya dürtüsel davranışlara yol açan kararları üzerinde baskı kurarak tüketimi teşvik edebileceğini öne sürmüştür (Kang vd., 2019).

ARAŞTIRMA METODOLOJİSİ

Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı, üniversite öğrencilerinin gelişmeleri kaçırma korkusunun markalara yönelik bağlılıklarına etki edip etmediğinin ampirik bir yaklaşımla analiz edilmesidir.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Veri Toplama Süreci ve Örneklem

Araştırmanın örneklemi Bingöl Üniversitesi'nde eğitim görmekte olan farklı bölümlerden öğrencilerden oluşmaktadır. Bu bağlamda 243 üniversite öğrencisi ile yüz yüze anket uygulaması yapılmıştır. 273 kişilik örneklem büyüklüğü, çalışmada kullanılan 11 ölçek maddesinin toplamından 10 kat daha fazla olup, bu da örneklem büyüklüğünün yeterli olduğunu ve minimum örneklem büyüklüğü için gereken kriterleri karşıladığını göstermektedir (Hair vd., 2009).

Veri Toplama Araçları

Çalışmada kullanılan gelişmeleri kaçırma korkusu (Fomo)'nu ölçmeye yönelik ifadeler Przybylski et al. (2013) çalışmasından, marka bağlılığını ölçmeye yönelik ifadeler ise Mostafa ve Kasamani (2021) çalışmasından uyarlanarak oluşturulmuştur. Verilerin analizi için SPSS23 paket programı kullanılmış olup, analiz sürecinde faktör analizi, frekans analizi ve regresyon testlerinden faydalanılmıştır.

BULGULAR

Tablo 1. Katılımcılara Ait Demografik Veriler

		Frekans	Yüzde(%)
Cinsiyet	Kadın	178	73,3
	Erkek	65	26,7
	Toplam	243	100,0
Yaş	18-20	179	73,7
	21-23	60	24,7
	24-26	3	1,2
	27 ve üzeri	1	,4
	Toplam	243	100,0
Sosyal Medya Kullanım Sıklığı	Günde birkaç kez	192	79,0
	Günde bir kez	9	3,7
	Haftada birkaç kez	16	6,6
	Haftada bir kez	3	1,2
	Daha az	23	9,5
	Toplam	243	100,0
Sosyal medya platformu	Instagram	146	60,1
	Twiter	28	11,5
	Tiktok	19	7,8
	Youtube	39	16,0
	Diğer	11	4,5
	Toplam	243	100,0

ISBN: 978-625-95907-1-4

Katılımcıların % 73,3'ü kadın, %26,7'si erkek, %73,7'si 18-20 yaş aralığında bulunmaktadır. Katılımcıların %79'u sosyal medyayı günde birkaç kez kullanmakta, %60,1'i ise Instagram kullanıcısı olduğunu ifade etmişlerdir. Katılımcılardan elde edilen veri doğrultusunda FOMO ve marka bağlılığına ilişkin faktör ve güvenilirlik analizleri sonuçları Tablo-2'de yer almaktadır

Tablo 2. Faktör ve Güvenilirlik Analizi Sonuçları

		Faktör yükü	Faktör Açıklayıcı	Faktör Güvenilirliği
FOMO	Madde1	,824	65,376	,850
	Madde2	,821		
	Madde3	,856		
	Madde4	,863		
	Madde5	,662		
	KMO Örneklem Yeterliliği= ,823 **Bartlett Küresellik Testi** **Ki Kare=** 607,231 **df=** ,10 **p=** ,000			
Marka Bağlılığı	Madde1	,832	68,059	,906
	Madde2	,720		
	Madde3	,850		
	Madde4	,830		
	Madde5	,873		
	Madde6	,837		
	KMO Örneklem Yeterliliği= ,868 **Bartlett Küresellik Testi** **Ki Kare=** 909,619 **df=** ,15 **p=** ,000			

Tablo-2'de yer alan faktör analizi sonuçlarına göre ölçeklerin güvenilir ve geçerli olduğu ifade edilebilir. KMO değerleri (**0,823 ve 0,868**) kabul edilebilir seviyede olup, Bartlett Küresellik Testi anlamlıdır (**p = 0,000**), bu da faktör analizinin uygulanabilir olduğunu doğrulamaktadır (Hair vd., 2009). Gelişmeleri kaçırma korkusu (fomo) faktörü toplam varyansın yaklaşık olarak **%65'ini**, marka bağlılığı faktörü ise yaklaşık olarak **%68'sini** açıklamakta olup kabul edilebilir düzeydedir. Ayrıca, faktör güvenilirlikleri **(0,850 ve 0,906)** yüksek olup, ölçeklerin iç tutarlılığını desteklemektedir. Bu bulgular, kullanılan ölçeklerin güvenilir ve geçerli olduğunu, dolayısıyla araştırma kapsamında kullanılabileceğini göstermektedir.

Ölçek puanlarının normal dağılıma uygunluğunun incelenmesi amacıyla yapılan temel işlem normallik testi ile çarpıklık ve basıklık değerlerinin hesaplanmasıdır. Ölçek puanlarından elde edilen basıklık ve çarpıklık değerlerinin +1,5 ile -1,5 arasında olması normal dağılım için yeterli görülmektedir (Tabachnick ve Fidell, 2013).

Tablo 3. Normallik Testi Analiz Sonuçları

	Ortalama	Std Sapma	Çarpıklık	Basıklık
FOMO	1,96	,76	,625	,372
Marka Bağlılığı	2,22	,96	,443	-,496

Tablo 3'teki verilerin çarpıklık ve basıklık değerleri incelendiğinde, FOMO değişkeninin çarpıklık değeri, 625**,** basıklık değeri ise 0,372 olarak bulunmuştur. Marka bağlılığı değişkeni için ise çarpıklık değeri, 443, basıklık değeri -,496 olarak hesaplanmıştır. Bu sonuçlar dikkate alındığında verilerin normal dağılım göstermiş oldukları söylenebilir.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Tablo 4. Regresyon Analizi Sonuçları

Bağımsız Değişken	Bağımlı Değişken	R^2	F	β	t	p	Sonuç
FOMO	Marka Bağlılığı	,137	38,259	,370	6,185	,000	Kabul

Regresyon analizi sonuçları, FOMO'nun marka bağlılığı üzerinde anlamlı bir etkisi olduğunu göstermektedir. Regresyon analizine göre, FOMO ile marka bağlılığı arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Elde edilen sonuçlara göre R^2 değeri %13,7'lik bir açıklanabilirlik sunarken, F değeri modelin genel anlamlı olduğunu göstermektedir. FOMO'daki her bir artış marka bağlılığında %37'lik artışa neden olmaktadır. Ayrıca t değeri (6,185) ve p değeri (0,000) bu ilişkinin istatistiksel olarak anlamlı olduğunu doğrulamaktadır. Sonuç olarak, FOMO marka bağlılığını etkileyen önemli bir faktör olarak kabul edilmiştir.

SONUÇ VE TARIŞMA

Bu çalışmanın amacı, üniversite öğrencileri arasında Kaçırma Korkusu'nun (FOMO) marka sadakati üzerindeki etkisini araştırmaktır. Bu amaç kapsamında Bingöl Üniversitesi'nde öğrenim gören üniversite öğrencileri ile anket görüşmesi yapılmıştır. Çalışma sonucunda elde edilen bulgular, FOMO'nun tüketici davranışını şekillendirmede, özellikle öğrencilerin markalara olan bağlılığını etkilemede önemli bir rol oynadığını göstermektedir.

Çalışma, FOMO'nun marka sadakatini etkilediği psikolojik mekanizmaları vurgulayarak mevcut literatüre katkıda bulunmaktadır. Bu çalışmanın bulguları, üniversite öğrencilerini hedefleyen pazarlamacılar için birkaç pratik çıkarıma sahiptir. Şirketler, marka sadakatini artırmak için sürekli yeniliği sürdürürken bir topluluk ve kapsayıcılık duygusu yaratmaya odaklanmalıdır. Kişiselleştirilmiş deneyimler, sosyal medya katılımı ve özel üyelik programları gibi stratejiler, genç tüketicilerle daha derin duygusal bağlantılar kurmada etkili olabilir.

Katkılarına rağmen, bu çalışmanın belirli sınırlamaları vardır. Örneklem üniversite öğrencileriyle sınırlıdır ve bu da bulguların diğer demografik gruplara genelleştirilebilirliğini kısıtlayabilir. Gelecekteki araştırmalar, FOMO'nun farklı yaş grupları ve kültürel bağlamlarda marka sadakati üzerindeki etkilerini araştırabilir. Ek olarak, derinlemesine görüşmeler gibi nitel yöntemlerin dâhil edilmesi, FOMO kaynaklı marka sadakatinin psikolojik ve duygusal yönleri hakkında daha ayrıntılı bir anlayış sağlayabilir.

Sonuç olarak, FOMO üniversite öğrencileri arasında marka sadakatinin güçlü bir itici gücüdür ve satın alma kararlarını ve marka ilişkilerini şekillendirir. Bu fenomen pazarlamacılar için fırsatlar sunarken, aynı zamanda kaygı ve sosyal baskı tarafından yönlendirilen kısa vadeli

ISBN: 978-625-95907-1-4

bağlanma yerine sürdürülebilir sadakati sağlamak için marka iletişimi ve tüketici katılımına karşı sorumlu bir yaklaşım gerektirir.

KAYNAKLAR

Alabri, A. (2022). Fear of missing out (FOMO): The effects of the need to belong, perceived centrality, and fear of social exclusion. *Human Behavior and Emerging Technologies*, *2022*(1), 4824256.

Alutaybi, A., Al-Thani, D., McAlaney, J., & Ali, R. (2020). Combating fear of missing out (FoMO) on social media: The FoMO-R method. *International journal of environmental research and public health*, *17*(17), 6128.

Dinçer, E., Saygın, M., & Karadal, H. (2022). The fear of missing out (FoMO): Theoretical Approach and measurement in organizations. In *Handbook of Research on Digital Violence and Discrimination Studies* (pp. 631-651). IGI Global Scientific Publishing.

Gupta, M., & Sharma, A. (2021). Fear of missing out: A brief overview of origin, theoretical underpinnings and relationship with mental health. *World journal of clinical cases*, *9*(19), 4881.

Hair, J. F., Black, W. C., Babin, B. J., Anderson, R. E., & Tatham, R. (2006). Multivariate data analysis . Uppersaddle River.

Harwında, A., Aruman, A. E., & Setyanıngtyas, E.(2024). FOMO's Impact on Consumer Loyalty: Beverage Industry Study in the Social Media Age.

Hodkinson, C. (2019). 'Fear of Missing Out'(FOMO) marketing appeals: A conceptual model. *Journal of Marketing Communications*, *25*(1), 65-88.

Huseynov, F., & Yıldırım, S. Ö. (2014). Internet users' attitudes toward business-to-consumer online shopping: A survey. Information Development, 32(3), 452-465.

Jabeen, F., Tandon, A., Sithipolvanichgul, J., Srivastava, S., & Dhir, A. (2023). Social mediainduced fear of missing out (FoMO) and social media fatigue: The role of narcissism, comparison and disclosure. Journal of Business Research, 159, 113693.

Kang, I., Cui, H., & Son, J. (2019). Conformity consumption behavior and FoMO. *Sustainability*, *11*(17), 4734.

Mostafa, R. B., & Kasamani, T. (2021). Brand experience and brand loyalty: is it a matter of emotions?. *Asia Pacific Journal of Marketing and Logistics*, *33*(4), 1033-1051.

Przybylski, A. K., Murayama, K., DeHaan, C. R., & Gladwell, V. (2013). Motivational, emotional, and behavioral correlates of fear of missing out. Computers in Human Behavior, 29(4), 1841–1848

Riordan, B. C., Cody, L., Flett, J. A., Conner, T. S., Hunter, J., & Scarf, D. (2020). The development of a single item FoMO (fear of missing out) scale. Current Psychology, 39, 1215-1220.

Tabachnick, B. G., Fidell, L. S., & Ullman, J. B. (2013). Using multivariate statistics (Vol. 6, pp. 497-516). Boston, MA: pearson.

Zhang, Z. (2018). Fear of missing out: Scale development and impact on brand loyalty. The University of Texas at El Paso.

ISBN: 978-625-95907-1-4

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN MATERYALİST EĞİLİMLERİNİN YAŞAM MEMNUNİYETİ ÜZERİNE ETKİSİ VE DEMOGRAFİK DEĞİŞKENLER AÇISINDAN ANALİZİ

THE EFFECT OF UNIVERSITY STUDENTS' MATERIALISTIC TENDENCIES ON LIFE SATISFACTION AND ITS ANALYSIS IN TERMS OF DEMOGRAPHIC VARIABLES

Lecturer Mehmet Emin YAŞAR
Bingöl Üniversitesi, Solhan SHMYO
ORCID NO: 0000-0001-8137-2946.

Assoc. Prof. Bulut DÜLEK
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
ORCID NO: 0000-0002-3474-7220

ÖZET

Materyalist eğilimler, bireylerin yaşamlarındaki mutluluğu ve başarıyı genellikle maddi varlıklar ve tüketimle ilişkilendirmeleri olarak tanımlanabilir. Materyalist bireyler, zenginlik, lüks eşyalar, prestijli markalar ve maddi güce eğilimli olarak yaşamaktadırlar. Yaşam memnuniyeti ise bireylerin genel yaşam kalitelerinden, yaşamlarından ve mevcut durumlarından duyduğu tatmin duygusudur**.** Bu, kişilerin kendi yaşamlarını ne kadar tatmin edici ve değerli bulduklarıyla ilgilidir. Bu çalışmada, Bingöl Üniversitesi'nde farklı sınıf ve bölümlerde öğrenim gören öğrencilerin materyalist eğilimleri ile yaşam memnuniyetleri algılamalarının demografik değişkenler açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Ayrıca, materyalist eğilimlerin yaşam memnuniyeti üzerindeki etkisi de analiz edilmiştir. Katılımcılardan alınan veriler, materyalist eğilimler ve yaşam memnuniyetlerine ilişkin tutumların daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla toplanmıştır. Veri toplama süreci, katılımcıların yaşam memnuniyeti ve materyalist eğilimlerini ölçmek için tasarlanmış çeşitli ölçekleri içeren anketler aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Verilerin analizinde bir dizi istatistiksel yöntem kullanılmıştır. Frekans analizi, katılımcıların demografik özelliklerinin dağılımını belirlemek için, faktör ve güvenilirlik analizleri ise ölçeklerin geçerliliğini ve güvenilirliğini ölçmek amacıyla kullanılmıştır. Ayrıca, normallik testi, t-testi ve anova gibi parametrik testler, verilerin normal dağılımını ve gruplar arasındaki farklılıkları incelemek için uygulanmıştır. Son olarak, regresyon analizi, materyalist eğilimlerin yaşam memnuniyeti üzerindeki etkisini değerlendirmek için kullanılmıştır. Analiz sonuçları, materyalist eğilimlerin yaşam memnuniyeti üzerinde negatif yönde bir etkisi olduğunu ortaya koymuştur. Bu bulgu, materyalist eğilimlerin yüksek olduğu bireylerin yaşam memnuniyetinin daha düşük olabileceğini göstermektedir. Bununla birlikte, öğrencilerin materyalist eğilimleri ile yaşam memnuniyetleri algılamalarının demografik değişkenler açısından farklılık göstermediği sonucuna ulaşılmıştır. Yani, öğrencilerin yaş, cinsiyet gibi demografik faktörlere göre materyalist eğilimleri ve yaşam memnuniyetleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Ancak, öğrencilerin sosyal medya kullanım amaçları ile yaşam memnuniyetleri arasında anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu, sosyal medya kullanımının bireylerin yaşam memnuniyetini etkileyebilecek bir faktör olabileceğini işaret etmektedir. Genel olarak, çalışmanın bulguları, materyalist eğilimlerin yaşam memnuniyetini olumsuz etkilediğini, yani güçlü materyalist değerlere sahip bireylerin genel yaşam memnuniyetlerinin daha düşük olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Materyalizm, Yaşam Memnuniyeti, Üniversite Öğrencileri.

ISBN: 978-625-95907-1-4

ABSTRACT
Materialistic tendencies can be defined as individuals generally associating happiness and success in their lives with material possessions and consumption. Materialistic individuals live with a tendency towards wealth, luxury items, prestigious brands and material power. Life satisfaction refers to the sense of fulfillment individuals feel regarding their overall quality of life, their lives, and their current circumstances. It is related to how satisfying and valuable individuals find their own lives. This study aims to examine the materialistic tendencies and life satisfaction perceptions of students studying in different classes and departments at Bingöl University, considering demographic variables. Additionally, the impact of materialistic tendencies on life satisfaction was analyzed. Data from participants were collected to better understand attitudes towards materialistic tendencies and life satisfaction. The data collection process was carried out through surveys containing various scales designed to measure participants' life satisfaction and materialistic tendencies. A range of statistical methods were used in the data analysis. Frequency analysis was employed to determine the distribution of participants' demographic characteristics, while factor and reliability analyses were conducted to assess the validity and reliability of the scales. Additionally, parametric tests such as normality tests, t-tests, and ANOVA were applied to examine the normal distribution of the data and the differences between groups. Finally, regression analysis was used to assess the impact of materialistic tendencies on life satisfaction. The analysis results revealed that materialistic tendencies have a negative effect on life satisfaction. This finding suggests that individuals with high materialistic tendencies may have lower life satisfaction. However, it was concluded that the students' materialistic tendencies and perceptions of life satisfaction did not differ in terms of demographic variables. In other words, no significant difference was found between the students' materialistic tendencies and life satisfaction according to demographic factors such as age and gender. However, a significant difference was found between students' social media usage purposes and their life satisfaction. This suggests that social media usage may be a factor that can affect individuals' life satisfaction. Overall, the findings of the study revealed that materialistic tendencies negatively affect life satisfaction, indicating that individuals with stronger materialistic values tend to have lower levels of overall life satisfaction.
Keywords: Materialism, Life Satisfaction, University Students.

GİRİŞ

Son yıllarda, özellikle gençler ve üniversite öğrencileri arasında materyalist eğilimlerin artan bir şekilde gözlemlenmesi, bu konuyu akademik alanda önemli bir araştırma konusu haline getirmiştir. Materyalizm, bireylerin yaşamlarını ve değerlerini çoğunlukla maddi öğeler ve tüketim odaklı bir biçimde şekillendirmesi anlamına gelir. Üniversite öğrencileri, hem eğitim süreçlerinin hem de sosyal çevrelerinin etkisiyle bu materyalist eğilimleri benimseme konusunda özellikle hassas bir grup olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte, materyalizm ile yaşam memnuniyeti arasındaki ilişki, psikolojik ve sosyo-kültürel açıdan farklı bakış açıları sunarak önemli bir tartışma konusu olmuştur (Belk, 1984; Rakrachakarn vd., 2015; Kilbourne, ve Pickett, 2008).

Bu bildiride, üniversite öğrencilerinin materyalist eğilimlerinin yaşam memnuniyetleri üzerindeki etkisi, demografik değişkenler (yaş, cinsiyet, gelir düzeyi gibi) açısından analiz edilecektir. Araştırma, materyalist değerlerin bireylerin genel yaşam doyumu üzerindeki etkilerini anlamayı hedeflerken, aynı zamanda demografik faktörlerin bu ilişkiyi nasıl

ISBN: 978-625-95907-1-4

şekillendirdiğini de incelemektedir. Özellikle üniversite öğrencilerinin yaşam tarzları, beklentileri ve materyalizme bakış açıları, yaşam memnuniyetlerinin temel belirleyicileri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmanın sonuçları, üniversite öğrencilerinin yaşam kalitelerini iyileştirmek adına, eğitim politikaları ve sosyal stratejilerin geliştirilmesinde önemli bir rehber olmayı amaçlamaktadır.

TEORİK ÇERÇEVE VE LİTERATÜR İNCELEMESİ

Materyalizm, paraya ve maddi mallara aşırı ilgi duymak ve bunlara hayatta çok büyük bir rol yüklemek olarak tanımlanır (Maison ve Adamczyk, 2020). Materyalizm, bireylerin edindikleri mallardan araçsal değerden daha fazlasını aradıkları bir değer yapısıdır. Tüketim nesneleriyle kimliklerini oluşturan ve öznel refahlarını artıran ilişkiler ararlar. Dolayısıyla materyalizm, bireyleri sahip oldukları mallarla ilişkilendiren çok yönlü bir yapıdır (Kilbourne ve Pickett, 2008). Belk (1984) materyalizm iki temel özelliğini vurgulamıştır. İlk olarak, materyalizmin bireylerin yaşamında maddi malların son derece merkezi bir yer tuttuğunu ifade etmektedir. Bu durum, insanların yaşamlarının birçok alanında, sahip oldukları nesnelerin ve tüketim öğelerinin belirleyici bir rol oynadığı anlamına gelir. İkinci olarak ise materyalist yaklaşıma sahip bireylerin yaşam doyumunun ya da doyumsuzluğunun büyük ölçüde bu maddi mallar üzerinden şekillendiğini belirtmektedir. Yani, bireylerin mutluluk ve tatmin duyguları, sahip oldukları materyal varlıklarla doğrudan ilişkili hale gelir.

Yaşam memnuniyeti, insanların duygularını, hislerini ve geleceğe yönelik yönleri ve seçenekleri hakkında nasıl hissettiklerini gösterme biçimleridir. Mevcut duyguların değerlendirilmesinden ziyade kişinin yaşamına karşı olumlu bir tutumu içerir (Nathawat, vd., 2022). Yaşam memnuniyetine yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya olmak üzere iki teorik yaklaşım vardır. Yukarıdan aşağıya yaklaşım, kişilik farklılıklarının mizaç faktörleriyle birleşmesinin yaşam memnuniyetini etkilediğini ifade eder. Aşağıdan yukarıya bakış açısı, genel yaşam memnuniyetini etkileyen aile, iş hayatı ve manevi yaşam gibi yaşamın tüm alanlarına odaklanır.

Kasser ve Ryan'ın (1993) araştırması, maddi mallara yüksek değer veren kişilerin daha düşük yaşam doyumu ve refah seviyelerine sahip olduğunu bulurken, Richins ve Dawson (1992) materyalizmin daha düşük psikolojik refah seviyeleriyle ilişkili olduğunu bulmuştur. Ayrıca birçok çalışma materyalizmin bireylerin yaşam doyumunu, öz saygısını ve öznel iyi oluşunu olumsuz etkilediğini göstermektedir (Burroughs ve Rindfleisch, 2002; Balikcioglu ve Arslan, 2020; Nathawat vd., 2022).

YÖNTEM

Araştırmanın amacı, üniversite öğrencilerinin materyalist eğilimleri ile yaşam memnuniyetleri arasındaki ilişkinin analiz edilmesidir. Ayrıca materyalist eğilim ve yaşam memnuniyeti algılamalarının demografik değişkenler açısından analiz edilmesi de araştırmanın bir başka amacı olarak tasarlanmıştır. Bu bağlamda 378 üniversite öğrencisi ile yüz yüze anket uygulanmıştır. 378 kişilik örneklem büyüklüğü, çalışmada kullanılan 11 ölçek maddesinin

ISBN: 978-625-95907-1-4

toplamından 10 kat daha fazla olup, bu da örneklem büyüklüğünün yeterli olduğunu ve minimum örneklem büyüklüğü için gereken kriterleri karşıladığını göstermektedir (Hair vd., 2009). Bu durum, elde edilen verilerin güvenilirliğini ve geçerliliğini artırarak, elde edilen sonuçların genellenebilirliğine katkıda bulunmaktadır. Çalışmada kullanılan materyalist eğilimleri ölçmeye yönelik ifadeler Özsaçmacı vd., (2019) çalışmasından, yaşam memnuniyetini ölçmeye yönelik ifadeler ise Dağlı ve Baysal (2016) çalışmalarından uyarlanarak oluşturulmuştur. Verilerin analizi için SPSS23 paket programı kullanılmış olup, analiz sürecinde faktör analizi, frekans analizi, regresyon analizi ve farklılık testlerinden faydalanılmıştır. Frekans analizi, katılımcıların sosyal medya bağımlılığına dair algılarının dağılımını ortaya koyarken, farklılık testleri (örneğin, t-testi veya ANOVA) demografik değişkenler doğrultusunda gruplar arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığını değerlendirmektedir.

Tablo 1. Katılımcılara Ait Demografik Veriler

		Frekans	**Yüzde(%)**
Cinsiyet	Kadın	225	59,5
	Erkek	153	40,5
	Toplam	378	100,0
Yaş	18-20	254	67,2
	21-23	94	24,9
	24-26	12	3,2
	27 ve üzeri	18	4,8
	Toplam	378	100,0
Sosyal medya kullanım amacı	Haber almak	100	26,5
	Eğlenmek	40	10,6
	Sosyal çevre edinmek	159	42,1
	Bilgi edinmek	52	13,8
	Alışveriş yapmak	7	1,9
	Diğer	20	5,3
	Toplam	378	100,0

Katılımcıların % 59,5'i kadın, %40,5'i erkek, %67,2'si 18-20 yaş aralığında bulunmaktadır. %42,1'i sosyal medyayı çevre edinmek, %26,5'i haber alma amacıyla kullandığını ifade etmiştir. Katılımcılardan elde edilen veri doğrultusunda materyalist eğilimler ve yaşam memnuniyetine ilişkin faktör ve güvenilirlik analizleri sonuçları Tablo-2'de yer almaktadır.

Tablo 2. Faktör ve Güvenilirlik Analizi Sonuçları

		Faktör yükü	**Faktör Açıklayıcı**	**Faktör Güvenilirliği**
Materyalist eğilim	Madde1	,700	53,456	,824
	Madde2	,656		
	Madde3	,799		
	Madde4	,761		
	Madde5	,718		
	Madde6	,745		
	KMO Örneklem Yeterliliği= ,834 **Bartlett Küresellik Testi** **Ki Kare=** 726,911 **df=** ,15 **p=** ,000			
	Madde1	,804		

ISBN: 978-625-95907-1-4

Yaşam memnuniyeti	Madde2	,845	62,035	,845
	Madde3	,800		
	Madde4	,791		
	Madde5	,690		
	KMO Örneklem Yeterliliği= ,857 **Bartlett Küresellik Testi** **Ki Kare=** 727,223 **df=** ,10 **p=** ,000			

Faktör analizi sonuçları, ölçeklerin güvenilir ve geçerli olduğunu göstermektedir. KMO değerleri (0,834 ve 0,857) "çok iyi" seviyede olup, Bartlett Küresellik Testi anlamlıdır (p = 0,000), bu da faktör analizinin uygulanabilir olduğunu doğrulamaktadır (Hair vd., 2009). Materyalist eğilim faktörü toplam varyansın %53,4'ünü, yaşam memnuniyeti faktörü ise %62'sini açıklamakta olup, sosyal bilimler için kabul edilebilir düzeydedir. Faktör yükleri her iki faktör için de 0,656 ile 0,845 arasında değişmekte ve tüm maddeler yeterli düzeyde faktör yüküne sahiptir. Ayrıca, faktör güvenilirlikleri (0,824 ve 0,845) yüksek olup, ölçeklerin iç tutarlılığını desteklemektedir. Bu bulgular, kullanılan ölçeklerin güvenilir ve geçerli olduğunu, dolayısıyla araştırma kapsamında etkili bir şekilde kullanılabileceğini göstermektedir.

Veri analizinde parametrik veya parametrik olmayan yöntemlerin tercih edilmesini belirlemek amacıyla, verilerin normalliği test edilmiştir. Ölçek puanlarının normal dağılıma uygun olup olmadığını değerlendirmek için çarpıklık ve basıklık değerleri hesaplanmıştır. Normal dağılım varsayımının sağlanıp sağlanmadığını anlamak adına, çarpıklık ve basıklık değerlerinin -1,5 ile +1,5 aralığında olması gerektiği kabul edilmektedir (Hair vd., 2009).

Tablo 3. Normallik Testi Analiz Sonuçları

	Ortalama	**Std Sapma**	**Çarpıklık**	**Basıklık**
Materyalist eğilim	2,72	,91	,099	-,372
Yaşam memnuniyeti	3,27	,88	-,048	-,452

Tablo 3'teki verilerin çarpıklık ve basıklık değerleri incelendiğinde, materyalist eğilim değişkeninin çarpıklık değeri 0,099**,** basıklık değeri ise -0,372 olarak bulunmuştur. Yaşam memnuniyeti değişkeni için ise çarpıklık değeri -0,048**,** basıklık değeri -0,452 olarak hesaplanmıştır. Her iki değişkenin çarpıklık ve basıklık değerleri -1,5 ile +1,5 aralığında yer aldığı için verilerin normal dağılıma uygun olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda, veri analizinde parametrik testlerin kullanımı uygun görülmektedir.

Tablo-4. Katılımcıların Cinsiyet Değişkenine İlişkin T Testi Analizi

	Cinsiyet	**N**	**X**	**Ss**	**t**	**p**
Materyalist eğilim	**Kadın**	225	2,76	,90	1,147	,252
	Erkek	153	2,65	,92		
Yaşam memnuniyeti	**Kadın**	225	3,22	,85	-1,210	,227
	Erkek	153	3,33	,94		

ISBN: 978-625-95907-1-4

Tablo 4'e göre materyalist eğilimler ile yaşam memnuniyeti algılamalarının katılımcıların cinsiyetleri bakımından değerlendirilmesine ilişkin yapılan t testi sonuçlarına göre materyalist eğilimler **(t=1,147; p>,05)** ve yaşam memnuniyeti **(t=-1,210; p>,05)** değişkenleri ile katılımcıların cinsiyeti arasında %95 güven aralığında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır. Bu durum, erkek ve kadın katılımcılar arasında materyalist eğilimler ve yaşam memnuniyetine ilişkin algılamaların benzer olduğunu ve cinsiyetin bu konuda belirleyici bir faktör olmadığını ortaya koymaktadır.

Tablo 5. Katılımcıların Yaş Değişkenine İlişkin Anova Testi Analizi

Değişkenler	Yaş	N	x	ss	Kareler ort.	F	p
Materyalist eğilim	18-20	254	2,71	,91	,690	,830	,478
	21-23	94	2,73	,91			
	24-26	12	3,06	,76			
	27 ve üzeri	18	2,54	,94			
	Toplam	378	2,72	,91			
Yaşam memnuniyeti	18-20	254	3,28	,89	0,91	,114	,952
	21-23	94	3,23	,90			
	24-26	12	3,23	,87			
	27 ve üzeri	18	3,34	,75			
	Toplam	378	3,27	,88			

Tablo 5'e göre materyalist eğilimler ile yaşam memnuniyeti algılamalarının katılımcıların yaşları bakımından değerlendirilmesine ilişkin yapılan tek tönlü varyans analizi sonuçlarına göre materyalist eğilimler **(F=,830; p>,05)** ve yaşam memnuniyeti **(F=,114; p>,05)** değişkenleri ile katılımcıların yaşları arasında %95 güven aralığında anlamlı bir farklılık bulunamamıştır. Bu durum katılımcıların yaşları açısından materyalist eğilimler ve yaşam memnuniyetine ilişkin algılamaların benzer olduğunu ve yaşın bu konuda belirleyici bir faktör olmadığını ortaya koymaktadır.

Tablo 6. Katılımcıların Kullanım Amaçlarına İlişkin Anova Testi Analizi

Değişkenler	Kullanım amacı	N	x	ss	Kareler ort.	F	p
Materyalist eğilim	Haber almak	100	2,51	,84	1,647	2,011	,076
	Eğlenmek	40	2,74	1,07			
	Sosyal çevre edinmek	159	2,86	,86			
	Bilgi sahibi olmak	52	2,62	,92			
	Alışveriş yapmak	7	,283	1,39			
	Diğer	20	2,80	,88			
	Toplam	378	2,72	,91			
Yaşam memnuniyeti	Haber almak	100	3,34	,85	1,779	2,285	,046*
	Eğlenmek	40	3,30	,96			
	Sosyal çevre edinmek	159	3,15	,87			
	Bilgi sahibi olmak	52	3,48	,84			

ISBN: 978-625-95907-1-4

	Alışveriş yapmak	7	2,60	1,10			
	Diğer	20	3,45	,91			
	Toplam	378	3,27	,88			

Yapılan analiz sonuçlarına göre, materyalist eğilim değişkeni ile kullanım amacına göre anlamlı bir fark bulunmamaktadır **(p=0,076).** Yani, kullanıcıların materyalist eğilim düzeyleri, kullanım amaçlarına göre farklılık göstermemektedir. Ancak yaşam memnuniyeti değişkeni açısından kullanım amacı ile anlamlı bir fark tespit edilmiştir **(p=0,046).** Bu, farklı kullanım amaçlarına sahip bireylerin yaşam memnuniyetlerinin istatistiksel olarak farklı olduğunu göstermektedir. Bu bulgu, yaşam memnuniyetinin kullanıcıların amaçlarına bağlı olarak değişebileceğini ve materyalist eğilimden bağımsız olarak yaşam memnuniyetinin diğer faktörlerden etkilendiğini düşündürmektedir.

Tablo 7. Regresyon Analizi Sonucu

Bağımsız Değişken	**Bağımlı Değişken**	**R^2**	**F**	**β**	**t**	**p**	**Sonuç**
Materyalist Eğilimler	Yaşam Memnuniyeti	,034	13,261	-,185	26,488	,000	Kabul

Regresyon analizi sonuçları, materyalist eğilimlerin yaşam memnuniyeti üzerinde anlamlı bir etkisi olduğunu göstermektedir **(p = 0,000).** Ancak, R^2 değeri 0,034 olarak bulunmuş, bu da materyalist eğilimlerin yaşam memnuniyetini açıklamadaki etkisinin düşük olduğunu gösterir. Başka bir deyişle, materyalist eğilimler yaşam memnuniyetindeki değişimin yalnızca %3,4'ünü açıklamaktadır. β katsayısının negatif olması **(-0,185),** materyalist eğilimlerin arttıkça yaşam memnuniyetinin azalabileceğine işaret etmektedir. Ayrıca, regresyon modelinin çoklu doğrusal ilişki problemi olmadığını gösteren tolerans ve VIF değerleri (1,00) modelin sağlam olduğunu belirtmektedir. Bu sonuç, materyalist eğilimlerin yaşam memnuniyeti üzerindeki etkisinin sınırlı olduğunu, diğer faktörlerin de yaşam memnuniyeti üzerinde belirleyici rol oynayabileceğini düşündürmektedir.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Bu çalışmada, üniversite öğrencilerinin materyalist eğilimleri ile yaşam memnuniyetleri algılamalarının demografik değişkenler açısından incelenmesi amaçlanmıştır. Ayrıca, materyalist eğilimlerin yaşam memnuniyeti üzerindeki etkisi de analiz edilmiştir. Yapılan analizler sonucunda, öğrencilerin materyalist eğilimleri ile yaşam memnuniyetleri algılamalarının demografik değişkenler açısından farklılık göstermediği sonucuna ulaşılmıştır. Yani, öğrencilerin yaş, cinsiyet gibi demografik faktörlere göre materyalist eğilimleri ve yaşam memnuniyetleri arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır. Literatürde, demografik faktörlerin bireylerin yaşam memnuniyeti ve değer yargıları üzerinde etkili olduğu sıklıkla öne sürülmüştür (Rakrachakarn, vd., 2015; Doğan vd., 2017; Karaca, 2019). Ancak bu çalışmada, bu tür faktörlerin materyalist eğilimler ve yaşam memnuniyeti üzerinde anlamlı bir etkisi

ISBN: 978-625-95907-1-4

olmadığı gözlemlenmiştir. Bu durum, demografik faktörlerin etkisinin, belirli bir kültürel ya da toplumsal bağlamda zayıf olabileceği şeklinde açıklanabilir.

Analiz sonuçları, materyalist eğilimlerin yaşam memnuniyeti üzerinde negatif yönde bir etkisi olduğunu ortaya koymuştur. Bu bulgu, materyalist eğilimlerin yüksek olduğu bireylerin yaşam memnuniyetinin daha düşük olabileceğini göstermektedir. Elde edilen bu sonuç literatürdeki birçok çalışma (Richins ve Dawson, 1992; Kasser ve Ryan 1993; Burroughs ve Rindfleisch, 2002; Balikcioglu ve Arslan, 2020; Nathawat vd., 2022) ile de benzerlik göstermektedir. Buna göre materyalist eğilimli bireylerin genellikle maddi başarı ve sahiplik arzusuyla motive oldukları ve bu arzulara ulaşamadıklarında tatminsizlik, hayal kırıklığı ve stres gibi duygusal sorunlar yaşayabilecekleri söz konusu olabilir. Sonuç olarak, bu bireylerin dışsal ödüller ve başarılar ile içsel doyum arasındaki uyumsuzluları da yaşam memnuniyetlerinin düşmesine neden olabilir.

Gelecek araştırmalarda, materyalist eğilimlerin çeşitli demografik faktörlerle olan ilişkileri, psikolojik iyilik halleri ve toplumsal bağlamda nasıl şekillendiği daha detaylı bir şekilde ele alınıp inceleneblir. Ayrıca, materyalist değerlerin yerine daha içsel ve anlamlı değerlerin bireylerin yaşam memnuniyetini nasıl artırabileceği konusunda yeni çalışmalar yapılması, bu alanda yapılan çalışmalara katkılar sunabilecektir.

KAYNAKLAR

Balikcioglu, B., & Arslan, Z. (2020). Explaining the link between materialism and life satisfaction: A life course study in Turkey. Journal of Global Scholars of Marketing Science, 30(1), 4-17.

Belk, RW. Three scales to measure construct related to materialism: Reliability, validity, and relationships to measures of happiness. Advances in Consumer Research 1984;11:291–297.

Burroughs, J. E., & Rindfleisch, A. (2002). Materialism and well-being: A conflicting valuesperspective. Journal of Consumer Research, 29(3), 348–370.

Dağlı, A., & Baysal, N. (2016). Yaşam doyumu ölçeğinin türkçe'ye uyarlanmasi: geçerlik ve güvenirlik çalişmasi. Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 15(59).

Doğan, U., Dinç, Y., & Gökdeniz, İ. (2017). Beden imajı memnuniyetinin ve materyalist eğilimlerin gösterişçi tüketim üzerine etkisi: Karşılaştırmalı bir araştırma. Ekonomi İşletme Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Dergisi, 3(2), 1-40.

Hair, J. F., Black, W. C., Babin, B. J., Anderson, R. E., & Tatham, R. (2006). Multivariate data analysis . Uppersaddle River.

Karaca, Ş. (2019). Materyalist eğilimlerin anlık satın alma davranışına etkisinin incelenmesi: Üniversite öğrencilerine yönelik bir çalışma. Third Sector Social Economic Review, 54(1), 243-260.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Kasser, T., & Ryan, R. M. (1993). A dark side of the American dream: correlates of financial success as a central life aspiration. Journal of personality and social psychology, 65(2), 410.

Kilbourne, W., & Pickett, G. (2008). How materialism affects environmental beliefs, concern, and environmentally responsible behavior. Journal of business research, 61(9), 885-893.

Maison, D., & Adamczyk, D. (2020). The relations between materialism, consumer decisions and advertising perception. Procedia Computer Science, 176, 2526-2535.

Nathawat, S., Singh, A., Sharma, P., Chaudhary, G., & Jain, R. (2022). Dual role of materıalısm on lıfe satısfactıon: a study on mıddle-aged males. Journal of Pharmaceutical Negative Results, 13.

Özsaçmacı, B., Yener, D., & Dursun, T. (2019). Hedonizm, hedonik tüketim ve tüketimde materyalist eğilimler üzerine bir araştırma. Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi, 54(1), 71- 88.

Rakrachakarn, V., Moschis, G. P., Ong, F. S., & Shannon, R. (2015). Materialism and life satisfaction: The role of religion. Journal of religion and health, 54, 413-426.

Richins, M. L., & Dawson, S. (1992). A consumer values orientation for materialism and its measurement: Scale development and validation. Journal of consumer research, 19(3), 303-316.

ISBN: 978-625-95907-1-4

CRIMINAL EXPLOITATION OF INDIGENOUS CHILDREN: CAUSES AND CONSEQUENCES

Assoc. Prof. Fahri ÖZSUNGUR
Mersin University, Vocational School of Social Sciences

ABSTRACT

Indigenous children face significant risks of criminal exploitation, including forced labor, human trafficking, and sexual abuse. These issues stem from socio-economic instability, forced migration, inadequate legal protections, and systemic discrimination. Criminal networks exploit Indigenous children for financial gain, leading to severe physical and psychological consequences. International treaties and forensic social work play crucial roles in protecting these vulnerable children, ensuring their legal rights, and advocating for non-punitive rehabilitation measures. This study explores the causes and consequences of criminal exploitation, emphasizing the importance of legal and social interventions to safeguard Indigenous children's rights and well-being.

Keywords: Indigenous children, criminal exploitation, forced labor, human trafficking, forensic social work, legal protection

Introduction

Children’s rights are fundamental to ensuring a just and equitable society. However, Indigenous children worldwide face systemic exploitation and abuse due to socio-economic instability, forced migration, and inadequate legal protections. The criminal exploitation of Indigenous children manifests in various forms, including human trafficking, forced labor, sexual exploitation, and coerced participation in illegal activities. Despite international treaties such as the United Nations Convention on the Rights of the Child (CRC) and the ILO Conventions on child labor, the exploitation of Indigenous children persists.

This paper explores the factors contributing to Indigenous children's victimization and the role of forensic social work in addressing these injustices. By analyzing legal frameworks, socio-economic conditions, and forensic intervention strategies, this study seeks to highlight the urgent need for stronger policies and protective measures. The research emphasizes the importance of legal accountability and rehabilitation programs in safeguarding the well-being of Indigenous children.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Indigenous Population's Children as Victims of Crime

It is a fundamental human right for children to grow up in a family environment filled with love, happiness, affection, care, and economic stability. Every child is entitled to live freely, equally, and with tolerance, peace, and dignity. The 1924 Declaration of the Rights of the Child played a critical role in establishing these rights for children at the international level (UNICEF, 2009). The principle of equality is paramount in ensuring that all children are afforded their rights. Specifically, the Universal Declaration of Human Rights protects the rights of children to receive support for congenital disabilities, rehabilitation for impairments caused by health problems, and treatment for mental and physical developmental challenges (Brown, 2016). Ensuring the practical implementation of these protections and identifying children and families in need of support is a primary responsibility of organizations dedicated to children's rights (Nickel, 1987).

Protecting children from injustices such as discrimination, violence, forced labor, child trafficking, and sexual abuse is vital to their well-being. Indigenous children, in particular, often face discrimination based on factors such as gender, race, color, culture, and family background (Wylie & McConkey, 2019; Thornberry, 2013). With the rise of social media and digital technology, instances of discrimination against Indigenous children have become increasingly widespread (Williams Jr, 1991; Button & Walker, 2020).

Child trafficking is often linked to child labor. After Indigenous peoples experience displacement, the difficulties they face in adapting to society can lead to children being exploited as a means of generating income for their families (O'Connell Davidson, 2011). To combat such exploitation, international treaties like the United Nations Convention on the Protection of the Rights of All Migrant Workers and Members of Their Families (1990), the ILO Forced Labor Convention (1930), the ILO Minimum Age Convention (1973), and the ILO Worst Forms of Child Labor Convention (1999) were established (Kott & Golb, 2012). These agreements aim to address the financial and social challenges that drive child labor and ensure children's protection.

Forced labor has severe psychological impacts on Indigenous children (Blattman & Annan, 2010). Many of these children are coerced into working in illegal industries, such as drug and sex trafficking (Territo & Kirkham, 2010; Le, Ryan, Rosenstock, & Goldmann, 2018). They are often introduced to drug addiction and forced into exploitative labor situations (Bays, 1990).

ISBN: 978-625-95907-1-4

In addition, children are employed in agriculture, domestic servitude, and industrial sectors. Indigenous children, especially in regions like Africa, are at a heightened risk of forced labor. In some developing countries, children are compelled to beg or steal, exacerbating their vulnerability to criminal victimization (Beber & Blattman, 2010; Bass, 2004).

Sexual exploitation is another critical issue faced by Indigenous children (Estes & Weiner, 2001). Child pornography involves the exploitation of children as sexual objects (Stone, 1985). Children are often forced into sexual activities with adults in settings such as discos, bars, and massage parlors. Additionally, the widespread use of the internet and digital applications has facilitated the distribution of child pornography. Nude images and other exploitative content involving children are disseminated through social media platforms, pornographic websites, and digital messaging applications (Taylor & Quayle, 2003). This exposure severely affects the psycho-social well-being of children, leaving lasting psychological trauma.

Children are often exploited in harmful activities such as espionage, warfare, terrorism, and blackmail, which contribute to social and intergenerational conflicts (Szydlik, 2008). Their involvement in using weapons exacerbates these conflicts, as they lack the understanding of the legal and moral consequences of violence, including killing or injuring others. Many of these children suffer injuries themselves and are coerced into begging (Delap, 2009). In extreme cases, children who are forced to beg are mutilated, with their fingers, arms, or feet intentionally damaged, which violates their physical integrity (Al Helal & Kabir, 2013).

The underlying causes of child trafficking among Indigenous populations include forced migration, lack of education, poverty, oppressive state policies, cultural influences, and natural disasters (Doná & Veale, 2011). Inadequate legal frameworks and political instability further facilitate child trafficking (Rafferty, 2007). Many Indigenous communities have resisted these injustices, such as the Māori, who protested in 2019, accusing the authorities of abducting their children (Guardian, 2019). Indigenous children are often forcibly recruited into terrorist organizations or kidnapped for forced assimilation, creating further social problems.

Indigenous children often become victims of forced labor, trafficking, and various forms of exploitation due to socio-economic instability (Acuña, 2015). Many of these children experience forced migration, making them vulnerable to abduction, coercion, and criminal networks. The lack of adequate legal protections exacerbates their risk of becoming involved in illegal activities.

ISBN: 978-625-95907-1-4

One of the essential functions of social work in this context is forensic control, which ensures that Indigenous children receive fair treatment in legal processes and are protected from further victimization. Forensic social workers play a crucial role in assisting Indigenous children during interrogations, court proceedings, and rehabilitation efforts (Barker & Branson, 2014). They ensure that legal institutions respect the cultural background of these children while advocating for non-punitive measures such as rehabilitation instead of incarceration.

Furthermore, forensic control is critical in monitoring human rights violations against Indigenous children, ensuring that international treaties such as the United Nations Convention on the Rights of the Child (CRC) are enforced. Without proper forensic intervention, Indigenous children remain at high risk of wrongful accusations and mistreatment within the legal system (Johnson & Williams, 2007).

Conclusion

The criminal exploitation of Indigenous children remains a pressing global issue driven by systemic inequalities, economic hardships, and inadequate legal frameworks. Forced labor, human trafficking, and sexual exploitation continue to threaten Indigenous children's physical and psychological well-being. Forensic social work plays a critical role in advocating for their rights, ensuring fair legal treatment, and promoting rehabilitative rather than punitive measures. Strengthening legal protections and implementing targeted social interventions are essential to combatting these injustices. Addressing the root causes of exploitation requires international cooperation, policy reforms, and community-based support systems to protect Indigenous children's fundamental rights.

References

Acuña, R. (2015). Occupied America: A history of Chicanos. Pearson.

Al Helal, M. A., & Kabir, M. (2013). The role of beggars in the urban informal sector: A case study of Dhaka City. Asian Journal of Social Sciences & Humanities, 2(3), 241-251.

Barker, R. L., & Branson, D. M. (2014). Forensic social work: Legal aspects of professional practice. Routledge.

Bass, L. E. (2004). Child labor in sub-Saharan Africa. Lynne Rienner Publishers.

Bays, S. M. (1990). Child abuse and neglect and its effects on children’s development. Pediatric Clinics of North America, 37(6), 1483-1498.

Beber, B., & Blattman, C. (2010). The industrial organization of rebellion: The logic of forced labor and child soldiering. Working Paper, Yale University.

Blattman, C., & Annan, J. (2010). The consequences of child soldiering. The Review of Economics and Statistics, 92(4), 882-898.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Brown, G. (2016). The universal declaration of human rights in the 21st century: A living document in a changing world. Open Book Publishers.

Button, M., & Walker, C. (2020). Cybercrime and its impact on Indigenous communities. Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking, 23(4), 223-231.

Delap, E. (2009). Begging for change: Research findings and recommendations on forced child begging in Albania, Greece, and Ukraine. Anti-Slavery International Report.

Doná, G., & Veale, A. (2011). Child migrants and forced migration. The Journal of Refugee Studies, 24(2), 197-201.

Estes, R. J., & Weiner, N. A. (2001). The commercial sexual exploitation of children in the U.S., Canada, and Mexico. University of Pennsylvania.

Guardian. (2019). New Zealand's Māori protest against forced child removals. The Guardian. Retrieved from https://www.theguardian.com

Johnson, H., & Williams, S. (2007). Forensic social work: An international perspective on justice and human rights. Columbia University Press.

Kott, M., & Golb, A. (2012). Forced labor and human trafficking: A global perspective. Cambridge University Press.

Le, T. N., Ryan, C. A., Rosenstock, Y., & Goldmann, E. (2018). The intersection of human trafficking and substance use: Exploring the consequences. Journal of Human Trafficking, 4(1), 40-50.

Nickel, J. W. (1987). Making sense of human rights: Philosophical reflections on the Universal Declaration of Human Rights. University of California Press.

O'Connell Davidson, J. (2011). Modern slavery: The margins of freedom. Palgrave Macmillan.

Rafferty, Y. (2007). Children for sale: Child trafficking in Southeast Asia. Child Abuse Review, 16(6), 401-422.

Stone, A. J. (1985). Child pornography: The legal and social consequences. Journal of Child Welfare, 64(3), 237-250.

Szydlik, M. (2008). Intergenerational transmission of economic disadvantage in different welfare regimes. Research in Social Stratification and Mobility, 26(4), 253-267.

Taylor, M., & Quayle, E. (2003). Child pornography: An internet crime. Brunner-Routledge.

Territo, L., & Kirkham, G. (2010). International sex trafficking of women and children: Understanding the global epidemic. Looseleaf Law Publications.

Thornberry, T. P. (2013). Gangs and delinquency in developmental perspective. Cambridge University Press.

UNICEF. (2009). The State of the World's Children: Celebrating 20 Years of the Convention on the Rights of the Child. United Nations Children's Fund.

Williams Jr, R. (1991). The American Indian in Western legal thought: The discourses of conquest. Oxford University Press.

Wylie, L., & McConkey, S. (2019). Insufficient inclusion: Indigenous health social determinants and health equity policy in Canada. International Indigenous Policy Journal, 10(4), 1-20.

ISBN: 978-625-95907-1-4

HALKIN BİLGİ KAYNAKLARI I
(Yetenek ve Emeğe Dayalı Kaynaklar)
PUBLIC INFORMATION RESOURCES I
(Talent and Labor Based Resources)

Assoc. Prof. Mustafa AKMAN
Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6675-1315

ÖZET

Semavî dinler, indikleri peygamberler üzerinden toplumları, aklıselime dayalı huzur ve mutluluk yollarını göstererek aydınlatmışlardır. Peygamberler kitleleri aydınlatırken sundukları aklî deliller ve muteber kaynaklarla onların öncelikle akıllarına hitap etmiş bu arada duygularını da ihmal etmemişlerdir. Fakat duygularını, mutlaka aklî melekelerinin kontrolünde tutarak kendi pratikleriyle anlaşılır hale getirdikleri ilahî mesaja tabi olmalarını istemişlerdir. Ne var ki zamanla inananlar, bazı zihin yönlendiriciler marifetiyle duygularına mağlup olmuş; envaitürlü bilgi kaynaklarına muhatap olmuş ve böylelikle toplumda farklı algılara sahip olmuşlardır. Söz konusu envaitürlü bilgi kaynaklarından önce Allah Teâlâ biz insanlara bilgi edinelim ve edindiğimiz bilgileri harmanlayıp değerlendirelim diye yeteneğe dayalı akıl, idrak, basiret, firâset ve duyu organları vermiştir. Bunları yerli yerinde ve yararımıza göre kullanalım diye gayb âleminden vahiy göndermiştir. Vahyin ışığında delil, burhan ve istidlâl ile emeğe dayalı ictihad ve istinbatta bulunmamızı istemiştir. Biz de bu bildirimizde söz konusu kavramların mahiyet ve muhtevalarını Büyük ölçekte Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde (DİA) bahsi geçen başlıkların tartışıldığı maddelerin metinlerinden istifadeyle analitik yöntem kullanarak şu sırayla işleyeceğiz: 1- Akıl 2- İdrak 3- Basîret 4- Firâset 5- Duyu 6- Vahiy 7- Gayb 8- Delil.

ABSTRACT

The divine religions have enlightened the societies by showing them the paths of peace and happiness based on common sense through the prophets they have sent down. While enlightening the masses, the prophets have primarily addressed their minds with the rational evidence and reliable sources they have presented, while not neglecting their feelings. However, they have always kept their feelings under the control of their rational faculties and wanted them to follow the divine message that they have made understandable through their own practices. However, over time, believers have been defeated by their feelings through some mind guiders; they have been exposed to a variety of sources of information and thus have had different perceptions in society. Before these various sources of information, Allah Almighty has given us humans the ability-based mind, perception, insight, foresight and sensory organs so that we can acquire knowledge and combine and evaluate the information we acquire. He has sent revelation from the unseen world so that we can use these in their proper places and for our benefit. He has wanted us to make evidence, proof and deduction in the light of revelation, and ijtihad and deduction based on effort. In this report, we will examine the nature and content of the concepts in question, using the texts of the articles in which the titles mentioned are discussed in the Diyanet Islamic Encyclopedia (DIA) on a large scale, using the analytical method in the following order: 1- Reason 2- Perception 3- Insight 4- Discernment 5- Sense 6- Revelation 7- Unseen 8- Evidence 9- Ijtihad 10- Burhan 11- Istidlal 12- Istinbat.

Keywords: People, Information Resources, Talent and Labor.

ISBN: 978-625-95907-1-4

***1- AKIL** (العقل)

İnsanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi olan akıl, felsefe ve mantık terimi olarak "varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç" demektir. Bu anlamıyla akıl sadece meleke değil özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir. İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl, ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyonu haizdir.

Kur'an'a göre insanı insan yapan, onun her türlü aksiyonlarına anlam kazandıran ve ilâhî emirler karşısında insanın yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan akıldır. Kur'an'da akıl kelimesi biri geçmiş, diğerleri geniş zaman kipinde olmak üzere kırk dokuz yerde fiil şeklinde geçmektedir. Bu âyetlerde genellikle "akletme"nin yani aklı kullanarak doğru düşünmenin önemi üzerinde durulmuştur. Kur'an terminolojisinde akıl "bilgi edinmeye yarayan bir güç" ve "bu güç ile elde edilen bilgi" şeklinde tarif edilmiştir. Dinen mükellef olmaya esas teşkil eden akıl birinci anlamdaki akıldır. Kur'an "ancak bilenlerin akledebileceğini" söyler. Bu gücü ve bu bilgiyi iyi kullanmadıkları için kâfirleri, "... Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bu yüzden akledemezler" diyerek yermiş, "O, aklını kullanmayanlara kötü bir azap verir" âyetiyle bütün insanlığı uyarmış ve akıllarını kullananların cehennem azabından kurtulacakları belirtilmiştir. Kur'an'ın birçok âyetinde, akıl sayesinde kazanılan bilginin gene bu gücün kontrolünde kullanılması gerektiği, bunu yapmayanların sorumlu tutulacağı sık sık ifade edilmektedir. Kur'an'da, eşyadaki nizamı anlama gücüne sahip olan akla, aynı zamanda ilâhî hakikatleri sezme, anlama ve onların üzerinde düşünüp yorum yapma görev ve yetkisi de verilmiştir. Nitekim "Allah âyetlerini akledesiniz diye açıklamaktadır" âyetiyle aklın bu fonksiyonuna işaret edilmiştir.[1]

Kur'an'da akılla aynı anlama gelmese bile ona yakın bir mana ifade eden kalb/kulûb, fuâd/ef'ide ve elbâb/lüb, kelimelerinin kullanıldığı dikkati çekmektedir. "Sezme, anlama ve bir şeyin mahiyetini kavrama gücü" anlamına gelen bu kelimeler, daha çok insanın derunî, vicdanî âlemine ve gönül dünyasına hitap etmek maksadıyla kullanılmıştır.

Bir rivayette Hz. Peygamber "akıllı" manasına keyyis (كيّس) kelimesini kullanmış ve "Keyyis, nefsini kontrol altına alıp ölümden sonrası için hazırlanan kimsedir" demiştir.[2] Şunu da belirtmek gerekir ki aklın Allah tarafından yaratılan ilk varlık olduğu hususunda hadis diye nakledilen rivayetler, hadis otoriteleri tarafından hiçbir şekilde doğrulanmamıştır. Ancak aklın üstünlüğünü ifade eden hadislerden bir kısmının sahih olduğu bazı muhaddislerce kabul edilmiştir.

İlkçağdan itibaren filozoflar aklın ontolojik ve psikolojik fonksiyonu üzerinde çeşitli teoriler geliştirmiş, kozmik varlığın izahı ve bilgi teorisi (epistemoloji) alanlarında farklı ekollerin teşekkülüne sebep olmuşlardır. Anaksagoras'ta âlemi idare eden akıl (nous), Sokrat, Eflâtun ve Aristo'da, hatta bir dereceye kadar Stoalılar'da noksan ve aldatıcı bilgiye karşı, tutarlı ve doğru düşüncenin fonksiyonudur. Evrensel bilgi ve düşünceyi hedef aldığı, doğrulanabildiği için aklın verileri duyu verileri ve özellikle kanaatlerden (zan) farklı hatta bazen onlara zıt olabilir. Şu var ki muhakeme ve ispata dayanan "discursive akıl" ile bir hamlede ve muhakemeye ihtiyaç duymadan "özler"i yakalayıp kavrayan sezgici aklı birbirine karıştırmamak gerekir.

Plotinus'un kozmolojik sisteminde akıl, Grekçedeki *nous* ile Hıristiyanlık'taki *logos*a tekabül eder. Ona göre bir olan Tanrı'dan feyz ve sudûr yoluyla çıkan ilk varlık akıldır.

---

[1] Ankebût 29/43; Bakara 2/171; Yûnus 10/100; Mülk 67/10; Bakara 2/242.

[2] Tirmizî, "Kıyâmet", 25; İbn Mâce, "Zühd", 31. الْكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ وَالْعَاجِزُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا وَتَمَنَّى عَلَى اللَّهِ

ISBN: 978-625-95907-1-4

Mutlak şuur ve zekâ demek olan bu ilk akıl her ne kadar bir ise de zatı itibariyle çokluk karakterine sahiptir. Bu sebeple ilk akıldan ikinci akıl, nefs (ruh) ve felek (tabiat) çıkar. Güneş ışınlarının güneşten çıkıp evrene yayılması nasıl normal bir hadise ise her türlü iyilik ve güzellikleri sembolize eden "Mutlak Bir"den aklın çıkması ve bu sistemle kozmik varlığın teşekkülü de öyle normal ve tabii bir hadisedir. Yeni Eflâtuncu felsefede Tanrı'dan ilk taşıp çıkan ve varlık sahnesinde ilk taayyün eden şey akıl olduğu için akla Allah'ın mümessili ve resulü de denilmiştir.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofları İslâm'daki yoktan ve hiçten yaratma ilkesini mantıkî açıdan izahta güçlük çektikleri için tanrı-varlık ilişkisini yani kâinatın meydana gelişini "kozmolojik akıllar nazariyesi" (el-ukūlu'l-aşere) denen ve kaynağını Yeni Eflâtunculuk'tan alan bir teoriyle açıklamışlardır. Ayrıca, Aristo'dan beri devam eden bir anlayışa göre, "Birden ancak bir çıkar, yani bir olan Tanrı'dan ancak bir varlık çıkar; birden fazla varlığın çıkması Tanrı'nın zâtında çokluk bulunduğuna delâlet eder" şeklindeki ön yargıdan hareket eden bu filozoflar, varlık mertebelerinde Tanrı ile madde arasına gayri maddî birtakım "mutavassıtlar" koyarak bunlara akıl adını vermişler ve onlara üstün ilâhî varlıklar gözüyle bakmışlardır. Buna göre Allah'tan feyiz ve sudûr yoluyla meydana gelen ilk varlık "ilk akıl"dır. Bu ilk akıl her ne kadar sayı bakımından bir ise de kendinde araz olarak birçokluk vardır. Çünkü o özü itibariyle mümkün, ilk olması itibariyle de zorunlu (vâcip) bir varlıktır. Bu sebeple gayri maddî olan ilk akıl hem kendi varlığını hem de Allah'ı bilir, yani şuurlu bir varlıktır. İlk aklın Allah'a nispetle mümkün varlık olması ve kendini düşünmesi sonucunda ondan ikinci akıl, birinci gök (el-feleku'l-a'lâ) ve bu feleğin nefsi meydana gelir. Buna göre ilk aklın bu iki yönlü fonksiyonu âlemdeki çokluğun sebebidir. İkinci akıldan üçüncü akıl ve ikinci felek (sabit yıldızlar) ile onun nefsi meydana gelir. Bu sistemle her akıldan bir başka akıl, bir felek ve onun nefsi çıkarak bu mutavassıtlar onuncu akılda son bulur. En üstteki gök ile en aşağıdaki ay feleği arasındaki varlıklara "ikinciler" veya "ruhanîler" denir. Onuncu akla ise "faal akıl" adı verilir. Filozofların iddiasına göre bu akıl dinî terminolojideki Cebrâil'e tekabül eder. Daima aktif olan faal akıl, ay altı âlemini yani yer küreyi idare eder. Nesneler dünyasında meydana gelen her türlü fizikî, kimyevî ve biyolojik hareketi o tayin eder. Bu sebeple onun bir ismi de "vâhibüssuver" yani sûretleri verendir. Ayrıca o "Rûhulemîn" ve "Rûhulkudüs" terimleriyle de ifade edilir.

Peripatetik[3] (Meşşâî) felsefenin kurucusu Aristo'dan itibaren İslâm Meşşâîleri'nin son büyük temsilcisi olan İbn Rüşd'e kadar devam eden tarihi gelişim içinde hemen hemen bütün filozoflar, nefsin pasif bir fonksiyonu olarak niteledikleri insan aklının kendiliğinden bilgi üretmede yetersiz kaldığını ileri sürerek onun dışında ontik bir niteliğe sahip olan bir de aktif aklın (el-aklu'l-fa'âl) varlığından söz etmişlerdir.

İlk defa Aristo De Anima adlı eserinde bilgi problemiyle ilgili olarak süje-obje ilişkisini irdelerken aklı pasif ve aktif olmak üzere ikiye ayırarak her birinin mahiyet ve fonksiyonlarını şu şekilde açıklar: Pasif akıl (el-aklu'l-münfail), henüz üzerine hiçbir şey yazılmamış levha gibidir. Bu akıl bir güç ve istidattır. Varlığın bütün mahiyet ve sûretlerini maddeden ayırma gücüne sahiptir; fakat onda şekiller henüz maddeden soyutlanmış değildir. Soyutlanma başladığı an, kuvveden fiil haline geçer. Ona bu aktiviteyi veren aktif akıldır. Şu halde pasif akıl gayri maddî olmasına rağmen şekil alır, bedene bağlı ve fânidir. Aktif akıl (el-aklu'l-fa''âl) ise kavranabilirlerin (el-ma'kūlât) fiil halinde kendisinde bulunduğu akıldır. İnsan aklının psikolojik fonksiyonlarını belirleyen bu akıl bedenden önce vardır ve bedenden sonra da varlığını sürdürecektir. Tıpkı ışığın renk ve şekilleri ortaya çıkarması gibi bu akıl da insanın doğuştan sahip olduğu idrak gücüne yani pasif akla etki ederek bilginin meydana gelmesini sağlar. Ontik bir niteliğe sahip olan aktif akıl olmadan biz hiçbir şeyi bilemeyiz.

[3] Meşşâî, Aristo doktrinini benimseyen kimseyi ifade eden Grekçe peripatetikos terimini karşılamak için kullanılmakta, söz konusu doktrine de meşşâiyye (peripatetizm) denilmektedir.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Aristo'nun yaptığı akıl tasnifi ve bilgi problemine bu tarz bir yaklaşımı, kendisinden sonra gelen Ortaçağ hıristiyan ve müslüman yorumcuları hayli uğraştırmış; özellikle faal akıldan söz ederken, "... Hiç kimse bu aklın bazan düşünür bazan düşünmez olduğunu iddia edemez; işte tek başına ölümsüz ve ebedî olan bu akıldır" şeklindeki ifadesi, çeşitli spekülasyonlara yol açmıştır. Ayrıca onun Metaphysica ve Ethica Nicomachea'daki (Nikomakhos Ahlâkı) bazı ifadeleri dikkate alınacak olursa mahiyet bakımından faal akıl ile Tanrı'nın aynı olması gerekir. Bunu bu şekilde yorumlayanlara karşı Fârâbî, sınırlı ve sonlu olan faal aklın Tanrı olamayacağını isabetle belirtir. Ne var ki İskender Afrodisî (ö. III. yüzyılın başları) ve Themistius (317-387) gibi Hristiyan yorumcular, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi İslâm Meşşâîleri, akıl hakkında kaleme aldıkları risâlelerde ve başka eserlerinde genellikle aklın mertebelerini, mahiyet ve fonksiyonlarını ve bilginin kaynağı konusunda insan aklının faal akılla olan ilişkisini oldukça farklı bir biçimde yorumlamışlardır.

Burada, akıl kavramının yorumuna dayanan bilgi probleminin İskender Afrodisî'den itibaren İbn Rüşd'e kadar nasıl bir gelişme gösterdiği kronolojik olarak ortaya konulacaktır. Aristo'nun ünlü yorumcularından olan İskender Afrodisî'e göre faal akıl nefsin bir cüzü veya fonksiyonu değil, insan nefsinde temessül etmiş ilâhî bir cevherdir ve bu özelliğinden dolayı da ölümsüzdür.

Aristo'nun Yeni Eflâtuncu şârihlerinden olan Themistius, bu görüşlerinden ötürü İskender'i peripatetik çizgiden uzaklaşmakla suçlar. Ona göre Aristo'nun tasnifindeki her iki akıl da insanlarda mevcut birer mânevî cevherdir ve ikisi de ölümsüzdür. Ancak bu aklın insan nefsinde temessül eden ilâhî bir şey olduğu yolundaki görüş temelden yoksundur. Gerçekte faal akıl nefsin bir fonksiyonu ve bizi biz yapan şeydir.

Aklın mahiyet ve fonksiyonlarını müstakil bir risâlede ele alarak yorumlayan ilk İslâm filozofu Kindî'dir. Onun Risâle fi'l-ʿakl adlı eserinde uyguladığı sistem ve kullandığı terminoloji, daha önce gördüğümüz filozoflarınkinden farklı ise de mahiyet ve muhteva olarak aynıdır. Ancak Kindî, aklı dört kategoriye ayırır. Önce bütün "akledilirler"in ve beşerî akılların ilkesi sayılan ve daima aktif olan bir akıl vardır (el-aklu'l-evvel ellezî hüve bi'l-fi'l ebeden). Madde ile hiçbir ilişkisi bulunmayan bu aklın işlevi, insanda doğuştan var olan akla etki ederek onu aktif hale getirmektedir. Bu, yukarıdan beri sözü edilen faal akıldan başkası değildir. İkinci mertebede "güç halindeki akıl" (el-akl bi'l-kuvve) gelir. İnsan nefsinde pasif bir melekeden ibaret olan bu akıl aktif aklın etkisi olmadan bilgi üretemez. Kindî üçüncü mertebedeki akla "fiil halindeki akıl" (el-aklu'llezî harace mine'l-kuvve ile'l-fi'l) veya "müstefad akıl" adını vermekte ve bunu, aktif aklın güç halindeki akla etki etmesi sonucu, varlığa ait form veya kavramların bağımsız birer bilgi haline gelmesi olarak nitelemektedir. Bu mertebede akıl ile kavram özdeşleşmiştir. Çünkü insan nefsi bölünme kabul etmeyen bir bütündür. İstediği her an bilgi üretebilen bu aklın en belirgin özelliği, varlığın türlerini yani küllîleri idrak etmesidir. Dördüncü olarak Kindî "beyânî" veya "zâhir akıl"dan (el-aklu'l-beyânî evi'z-zâhir) söz eder ki bu da müstefad aklın aktif halidir. Yani akılda bilgi oluştuktan sonra düşünsün veya düşünmesin yine o aktif sayılır. Ama düşünce ürettiği sürece bu akıl beyânî veya zâhir akıl adını alır. Görüldüğü gibi Kindî'nin kullandığı terminoloji ve yaptığı bu tasnif Aristo ile İskender Afrodisî'de mevcut değildir.

İslâm filozofları arasında akıl kavramını muhtelif eserlerinde bütün boyutlarıyla inceleyen Fârâbî'dir. Özellikle Meʿâni'l-ʿakl adlı risâlesinde bu terimin halk dilinde, kelâm terminolojisinde ne gibi anlamlara geldiğini araştırmıştır. Kindî gibi Fârâbî de süje-obje ilişkisinde bilginin dört safhada meydana geldiğini ve her safhadaki bilgiye akıl adının verildiğini ayrıntılı olarak anlatır. Şu var ki Fârâbî'ye göre güç halindeki akıl (el-akl bi'l-kuvve evi'l-heyûlânî) bir bakıma nefis veya nefsin bir cüzü ya da herhangi bir gücü ve fonksiyonudur. Şu halde ferdî nefis ile bu akıl arasında bir fark yok demektir; durum böyle olunca ferdî nefis gibi güç halindeki akıl da bedenle birlikte ölecektir. Ölümsüz ve faal akılla ittisâl edecek olan küllî nefistir. Güç halindeki aklın aktif hale geçmesine Fârâbî "fiil

ISBN: 978-625-95907-1-4

halindeki akıl" (el-akl bi'l-fi'l) adını vermekte ve bu safhada kavramla aklın özdeşleştiğini, mum üzerine basılan damganın bütün özelliklerinin muma geçmesi ve mumun da artık bir damgaya dönüşmesi örneğiyle açıklamaktadır. Varlığa ait formların maddeden soyutlanarak akılla özdeşleşip tam bağımsız hale gelişi "müstefad akıl" (el-aklu'l-müstefâd) adını alır. Themistius gibi Fârâbî de beşerî akıllar arasındaki ilişkide hiyerarşik bir düzenin mevcut olduğunu söyler; yani bir önceki akıl bir sonrakinin maddesi, o da onun formu durumundadır. Bu şu demektir: İnsan aklı somuttan soyuta yükseldiği gibi soyuttan da somuta inerek hem ulvî hem de süflî varlıkların bilgisini edinebilmektedir.

Fârâbî, insan aklı ile faal akıl arasındaki ilişkiyi de güneşle göz arasındaki ilişkiye benzetir. Buna göre güneş, ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz varlığa ait renk ve şekilleri algılayamadığı gibi, faal akıl da feyzini göndermedikçe insanda hiçbir bilgi meydana gelmez. Faal akıl bizim dünyamıza en yakın olan ay feleğinin aklıdır. Dolayısıyla ay altı âleminde meydana gelen her türlü fizikî, kimyevî ve biyolojik olayı bu akıl tayin etmektedir.

Aklın mahiyeti, fonksiyonları ve mertebeleri bakımından İbn Sînâ'nın görüşü Fârâbî'ninkine yakın olmakla beraber yine de bazı önemli farklar mevcuttur. Fârâbî gibi o da akıllar arasında bir hiyerarşinin bulunduğunu kabul eder. Bilginin meydana gelişini ve aklın soyutlama yapışını İbn Sînâ, kendinden önceki filozoflardan farklı yorumlamaktadır. Ona göre düşünmek, beşerî aklı faal aklın etkisine hazırlamaktan başka bir şey değildir. Öğrenimin amacı ve fonksiyonu ise insan aklının faal akılla ittisâl yeteneğini daha da geliştirmekten ibarettir. Ne var ki bazı kimselerde bu yetenek çok daha güçlü olduğu için onlar öğrenim görmeden de faal akılla ilişki kurma ve varlığın hakikatini, her şeyin bilgisini doğrudan elde etme imkânına sahiptirler. Böyle bir istidada sahip olan heyûlânî akla "kudsî akıl" (el-aklu'l-kudsî) adı verilir. İşte İbn Sînâ peygamberlerin mazhar olduğu vahiy bilgisini bu bağlamda söz konusu etmektedir. Burada şu hususa işaret etmek gerekir ki İbn Sînâ, en yüksek bilgiyi ve en büyük mutluluğu beşerî aklın faal akılla "ittisâl"inde görmekle beraber ittihat (birleşme) ve fenâya (yok olma) karşıdır. Yani insan nefsi faal akılla birleşip onda yok olmaz; gerek hayatta iken gerekse öldükten sonra o daima ferdiyetini koruyacaktır.

Görüldüğü gibi İbn Sînâ, bilginin kaynağı probleminde peripatetik düşünce ile Yeni Eflâtuncu doktrinini uzlaştırma çabasındadır. Bir yandan o bilginin meydana gelişinde ve aklın soyutlama yapışında duyu ve hayal gücüne bir fonksiyon yüklerken diğer yandan, "Bölünmeyen kavramların bölünebilen bir organda saklanması mümkün değildir" diyerek âdeta aklın hatırlama gücünü (el-kuvvetü'z-zâkire) inkâr etmektedir. Bu sonuca göre İbn Sînâ, hatırlama ve unutma olayını faal akla yönelme veya ondan yüz çevirme şeklinde izah eder. Yani insan bir şeyin bilgisini edinmek veya unuttuğu bir şeyi hatırlamak isteyince akıl ona doğru yönelecek ve faal akıl derhal feyzini göndererek o şeyin bilgisi zihinde canlanacaktır. Bu istek ve yönelme olmazsa feyiz kesilerek unutma meydana gelecektir. Bütün bu açıklamalardan anlaşıldığı gibi İbn Sînâ'nın akıl anlayışı ve bilgi teorisi özü itibariyle tam bir İşrâkîlik'tir ve tasavvufî düşünce ile de sıkı bir ilişki içindedir.

Bu konuda İbn Sînâ insan nefsinin iki ayrı fonksiyona sahip olduğunu söyler. Bir yönüyle o nesneler dünyasına ve duyular âlemine, diğer yönüyle de "emir âlemi"ne yani ilâhî âleme yönelme ve her iki âlemin bilgisini edinme güç ve özelliğine sahiptir. Nefis fiil halindeki akıl sayesinde varlığa ait formların ve küllîlerin bilgisini edindiği gibi, müstefad akıl sayesinde de faal akılla ittisâl edebilmektedir. İşte faal akılla ittisâl sonucunda elde edilen bu bilgi hakikat bilgisidir. Âriflerin bilgisi de bu türden bir bilgidir. Çünkü "ârif-i mütenezzih", düşüncesini ve gönlünü meşgul eden dış dünya ile ilişkisini kesip kendisini tamamıyla o yüce ve kutsal âleme verince tarifi imkânsız bir haz duyar. Maddî hazlara iltifat etmeyerek engin düşünce ve teemmüllere dalanların, manevî ve ahlâkî açıdan disiplinli bir hayat yaşayanların tatmış olduğu mutluluğu kelimelerle anlatmak mümkün değildir. İbn Sînâ'ya göre böyle bir hakikat bilgisine ulaşmanın iki temel şartı vardır. Birincisi sağlam bir irade, ikincisi ise riyâzettir. İnsan irade gücüyle nefsini eğiterek öyle bir dereceye yükselir ki orada doğrudan doğruya

ISBN: 978-625-95907-1-4

ilâhî nurları ve ilâhî hakikatlerin bilgisini elde eder. Başlangıçta bu hal sürekli değildir. Âdeta burada alternatif akım gibi bir pozitif ve bir negatif kutup söz konusudur. İbn Sînâ, bu mertebede ârifin mazhar olduğu bu hale "evkat" adını vermekte ve bunu şimşek çakmasıyla izah etmektedir. Çakıp sönen şimşek ışıkları gibi insan ilâhî nurları ve hakikat bilgisini zaman zaman yakalayabilir. Fakat riyâzete çok önem veren bir ârifte gitgide bu hal süreklilik kazanır. Böylece ârif öyle bir mertebeye ulaşır ki neye baksa Hakk'ı görür ve yükseldiği ilâhî âlemin zevkiyle her şeyi, hatta kendini bile unutur. İşte İbn Sînâ felsefesinde faal akılla ittisâl bundan ibarettir. Ona göre namaz, oruç, dua ve zikir gibi ibadetlerin amacı, insanı bu maddî ve süflî âlemin tutsağı olmaktan kurtarıp emir âlemi ile ittisâlini sağlamaktır. Cennet arzusuyla veya cehennem korkusuyla yapılan ibadetler, çıkar kaygısına dayandığı ve bir nevi ticaret maksadı taşıdığı için değerinden çok şey kaybeder. Ârif-i mütenezzih bütün bu bayağı duygulardan geçip ilâhî nura ve feyze mazhar olan kişidir. Görüldüğü gibi İbn Sînâ, İslâm tefekkür tarihinde işrak düşüncesini ilk temellendiren, rasyonel psikolojiden irrasyonel psikolojiye (sezgi) yükselen bir filozoftur.

Endülüslü filozof İbn Bâcce de süje-obje ilişkisinde soyutlamanın olabilmesi için aklın dört ayrı mertebesinden söz etmektedir. O, heyûlânî akıldan başlayarak fiil halindeki akla yükselen ve müstefad akılda yetkinliğe ulaşan beşerî akıllar arasında bir fonksiyon farkının bulunduğunu söyler. Fakat bilginin sadece gözlem ve deneylerden veya sadece mantıkî istidlâlden ibaret olmayıp bu konuda rasyonel sezginin de önemli rolü bulunduğunu savunur.

İbn Rüşd'e gelince, o probleme getirdiği farklı yorum bakımından hem peripatetik gelenekten hem de Yeni Eflâtuncu doktrinden ayrılmaktadır. Konu ile ilgili olmak üzere filozofun dört ayrı eser kaleme aldığı bilinmektedir. Mahiyet ve fonksiyonları bakımından farklılık arz eden akıllar, İbn Rüşd'e göre nefsin farklı görünümlerinden başka bir şey değildir. Ayrıca Aristo ve diğer Meşşâîler'in iddia ettikleri gibi faal akıl, insana dışarıdan direktif veren veya feyiz gönderen apayrı bir varlık değildir; o insan nefsinin kemale ermiş ve soyut bir varlık kazanmış halidir. İbn Rüşd de bu konuda heyûlânî akıl, fiil halindeki akıl, müktesep akıl ve faal akıl gibi dört ayrı aklın varlığından söz eder. Ne var ki bunların hepsi de insan nefsinin farklı tezahürleridir. Bunlardan ilk ikisi nefsin bedenle birleşmesi sonucunda oluşur; üçüncüsü ise bedenle ilişkili olmakla beraber bağımsız bir cevherdir. Probleme daha çok açıklık getirmek için filozofun heyûlânî aklı nasıl yorumladığını bilmek gerekir. Daha önce gördüğümüz filozoflar bu aklı bedene bağımlı sayıyor, onu nefsin bir gücü veya cüzü şeklinde anlıyor ve bunun sonucu olarak onun da ölümlü olduğunu söylüyorlardı. Oysa İbn Rüşd'e göre idrak safhasında bu akıl objenin zihindeki bir formu şeklinde düşünülmez, o tamamen mânevî bir cevherdir; bir başka deyişle heyûlânî akıl fizyolojinin bir işlevi değildir. Eğer öyle olsaydı akıl kendi varlığını idrak edemediği gibi aynı anda birden fazla şeyi de idrak edemezdi. Bütün bunlar gösteriyor ki bu akıl sadece bir yetenek veya bir güç değildir. Aksi halde onu da bedenle beraber ölümlü saymak gerekirdi. Halbuki böyle bir anlayış dinî akîdeye aykırı olduğu kadar nefsin birliği ve bölünmezliği ilkesine de ters düşmektedir. Ayrıca bu, nefsi bir yönüyle ölümlü, bir yönüyle ölümsüz saymak gibi bir çelişkiye götüreceğinden tutarsız bir iddiadır. Şu halde, İbn Rüşd'e göre gerek heyûlânî akıl gerekse faal akıl gerçekte aynı şeydir, o da insan nefsinden ibarettir. İbn Rüşd bunu şöyle yorumlamaktadır: Bedenle ilişki kuran insan nefsinin başlıca iki fonksiyonu vardır. Birincisi varlığa ait formları maddeden soyutlamak, ikincisi ise soyutlanan ve kavram haline gelen bilgileri kabul etmek. İşte nefsin soyutlama işlevine faal akıl, bunları kabul etme işlevine de heyûlânî akıl denilmektedir.

Böylece, başta Thomas Aquinas (Akinolu) (1225-1274) olmak üzere Hristiyan skolastiklerin "Ferdî nefsin ölümlü olduğunu söylüyor ve bütün insanlığın iştirak ettiği küllî bir aklın varlığını savunuyor" şeklinde İbn Rüşd'e yönelttikleri eleştirilerin yersiz, haksız ve tutarsız olduğu anlaşılmış oluyor. Ayrıca Ernest Renan ve Salamon Munk gibi şarkiyatçıların İbn Rüşd'ü Yeni Eflâtuncu doktrinin bir takipçisi saymaları da fahiş bir yanılgıdır. Çünkü

ISBN: 978-625-95907-1-4

yukarıda da görüldüğü gibi filozof feyiz ve sudûr teorisine karşıdır ve faal aklın insan nefsinin dışında ayrı bir varlık olmadığı gerçeğini de ısrarla savunmaktadır. Bütün bunlar, İbn Rüşd'ün akıl kavramına ve bilgi problemine getirdiği yorumun farklı olduğunu göstermektedir.[4]

Kelâm ilminde de akıl, tarifi, mahiyeti ve nakil ile ilişkisi bakımından inceleme konusu olmuştur. Bazı kaynakların, "zanda isabet etmek ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmek" tarzındaki bir akıl tarifini Amr b. Âs'a atfetmelerine bakarak, daha ashap devrinde bu konuda fikir beyan edilmeye başlandığını söylemek mümkünse de aklın tarifiyle ilgili asıl tartışmalar Mu'tezile kelâmcılarının ortaya çıkmasından sonra başlamıştır. Aklı kesin bir bilgi kaynağı kabul eden Mu'tezile kelâmcıları, onu birbirine yakın olmakla birlikte yine de farklı sayılabilecek şekillerde tarif etmişlerdir. Vâsıl b. Atâ'ya göre akıl "hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak"tır. Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf da aklı, "insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç" diye tanımlar. Câhiz ise şöyle der: "Akıl insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücüdür". Cübbâî'nin tarifi de buna yakındır: "Akıl, kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgidir". Bu tariflerden anlaşılacağı üzere ilk Mu'tezile kelâmcıları, aklı mahiyeti itibariyle genellikle araz olarak kabul etmişler, onu insanın düşünce ve davranışlarına yön veren en önemli bilgi kaynağı saymışlardır. Onlara göre akıl, insanın kalbinde Allah tarafından yaratılan düşüncelerin (havâtır) kullanılmasıyla çalışır. Nazzâm ise bunlara muhalefet ederek akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalpteki düşünceleri maddî mevcudiyeti bulunan cisimler olarak kabul etmiştir. Bu sebeple ona göre akıl araz değil cevherdir. Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden biri olan Kādî Abdülcebbâr da aklı, insanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibaret kabul ederek onun insanda "bilkuvve" mevcudiyetini reddetmiştir. Ona göre akıl, zaman içinde kazanılan ve insana dileyerek fiil yapma imkânı veren bilgilerin tamamıdır. Bu bilgilere zaruri ve nazarî bilgilerin yanında tecrübî bilgiler de dahildir. Böylece Kādî Abdülcebbâr aklın tarifine, insana dilediğini yapabilme imkânı veren bilgileri ekleyerek akılla insanın yükümlülüğü arasında bir ilgi kurmuştur. Onun akla bu şekilde bakışı kendisinden sonra gelen Mu'tezile âlimlerince de benimsenmiş ve bu mezhebe göre yapılan akıl tarifine tesir etmiştir. Nitekim eserlerinde kelâmcıların akıl hakkındaki görüşlerini özetleyen Mâverdî'nin tarifinde bu durum göze çarpmaktadır. Ona göre akıl, varlıkların hakikatini bilme ve iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme gücüdür. Mâverdî aklın, "zaruri olarak idrak edilenleri bilme" diye de tanımlanabileceğini belirtir. Aklı fazilet ve ahlâkın kaynağı, dinin ve mükellefiyetin esası, dünyevî işlerin temel dayanağı olarak gören Mâverdî de onu bir araz kabul edip cevher olamayacağı görüşünü savunur. Çünkü cevher varlığını kendi başına hissettiren şeydir, halbuki akıllı (insan) bulunmadan aklın mevcudiyeti iddia edilemez. Ona göre duyu verilerini ve zaruri olarak bilinen hususları algılayan her insanın aklı tamdır. Mâverdî'den sonra Mu'tezile'ye atfedilerek yapılan tariflerde akıl "iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme gücü" olarak görülür. Mu'tezile âlimlerine ait bu tariflerden anlaşılacağı üzere Nazzâm dışındaki büyük çoğunluk aklı, insana varlıkları tanıma, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme gücü ve bilgisi veren bir araz olarak kabul etmekte ve onu insanın fiillerine yön vermesinde etkili görmektedir. Ancak yapılan tariflerde, aklın en önemli fonksiyonlarından biri olan doğruyu yanlıştan ayırt etme özelliğine fazla yer verilmemektedir.

Şîa kelâmcılarının çoğuna göre akıl hak ile batılı, güzel ile çirkini birbirinden ayırt eden ve bilginin esasını teşkil eden ilâhî bir güçtür. Filozofların tesirinde kalan bir kısım Şiî kelâmcılara göre akıl Allah'ın ilk önce yarattığı ruhî bir cevher olup ilim, kudret, irade ve nurdan oluşmuştur. Diğer bir kısmına göre ise akıl Allah'ın insan kalbinde yarattığı araz cinsinden bir güçtür. Şîa kelâmcılarına göre aklın en belirgin fonksiyonu nazariyatı idrak etmesidir. Önce kendi varlığını idrak eden akıl beş duyu vasıtasıyla nesneleri, iç duyularla da mânaları kavrar.

[4] Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1989), 2/238-242.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Ehl-i sünnet'e gelince, bunların da üzerinde birleştiği bir akıl tarifi yoktur. Ehl-i sünnet ilm-i kelâmının ilk simalarından biri sayılan Hâris el-Muhâsibî aklın cisim, cevher, araz cinsinden bir şey olmadığını, faydalıyı zararlı olandan ayırt etmesi için Allah tarafından insana doğuştan verilen bir tabiat (garîze) olduğunu ve varlığının sadece fiilleri vasıtasıyla bilinebileceğini belirtir. Bazı Sünnî kelâmcılar ise aklın ruhî bir öz olduğu, bundan dolayı ona "öz" manasına gelen lüb adının verildiği görüşündedir. Selefiyye'nin imamı olan Ahmed b. Hanbel de aklı insanda doğuştan mevcut bir tabiat olarak görür. Büyük çapta selefin itikadî görüşlerini savunan İbn Hazm, aklı cevher değil, aksine ruhun bir kuvveti ve fiilinden ibaret olan bir araz kabul eder. Zira ona göre kuvvetli ve zayıf akıldan bahsedilebildiği halde bu özellikler cevher için söz konusu değildir. Ayrıca aklın zıddı vardır ki bu da ahmaklıktır; hâlbuki cevherin zıddı yoktur, çünkü zıtlık sadece bazı keyfiyetlere ait bir hususiyettir. Şu halde akıl nefsin bir fiili ve onun kuvvetlerinden bir arazdır. İbn Hazm'a göre bütün İslâm âlimleri aklı, "iyiyi kötüden ayırt edip iyi olanı yapma ve kötü olandan kaçınma gücü" anlamında kullanmışlardır. Filozofların aklı basit bir cevher kabul etmelerini mantıkî temellerden yoksun bulan İbn Hazm nazarında insandaki görme, işitme, konuşma vb. fonksiyonları gerçekte icra eden akıldır. Genellikle Ahmed b. Hanbel'in itikadî görüşlerini benimseyen Kādî Ebû Ya'lâ ise aklın tarifi ve mahiyeti konusunda Eş'arî'nin görüşüne uyarak onu zaruri bilgilerin bir kısmı olarak kabul eder. Selefiyye'nin müteahhirîn devri âlimlerinden İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel ve İbn Hazm'ın görüşüne katılarak aklı, adı ister sıfat ister araz olsun, "insanın doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda yön vermesini sağlayan tabiat (garîze)" olarak kabul eder. Ona göre de akıl ruhî bir güç olup bir cevher değildir. Akıllı insanda mevcut bir araz veya sıfat olarak adlandırılabilecek olan akıl gözdeki görme gücüne benzetilebilir.

Ebû Mansûr el-Mâturîdî aklın açık bir tarifini vermemekle birlikte onu, "aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ayıran şey" olarak vasıflandırmasından anlaşıldığına göre aklı, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihnî bir alet olarak kabul etmektedir. Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî'nin kaydettiğine göre Ehl-i sünnet bilginlerinin çoğu aklı "nûrânî bir cism-i latîf" kabul ederler ve bunun için de -aslında muhaddisler tarafından uydurma kabul edilen- şu hadisi delil gösterirler: "Allah buyurdu ki, akıldan daha güzel bir şey yaratmadım. Ona, gel dedim, geldi; git dedim, gitti. Dedim ki: Bana senin vasıtanla ibadet edilir; senin vasıtanla mükâfat verir, senin yüzünden cezalandırırım". Söz konusu kelâmcılara göre aklın ilâhî emirlere muhatap oluşu ve bu emirleri yerine getirişi, onun bir cevher olduğunu göstermektedir. Mâturîdiyye'nin müteahhirîn devri âlimleri ise aklı, nefs-i nâtıkanın (maddeden arınmış cevher) bir görüntüsü veya onun bir kuvveti saymışlardır. Bu iki şıktan birincisini dikkate alarak aklı, "düşünmek ve delil kullanmak suretiyle duyuların ötesini, gözlem yoluyla da duyulur nesneleri idrak eden bir cevher", ikincisini göz önünde bulundurarak "duyuların, idrak sınırının sona erdiği noktadan başlayan ve kalp ile nefs-i nâtıkanın algıladığı bilgileri ortaya çıkaran bir nur" diye tanımlamışlardır. Böylece Mâturîdîler aklı bilginin dışında olan, fakat bilgiyi meydana getiren ve maddî olmayan bir cevher olarak görmüşlerdir.

Eş'ariyye mektebine bağlı kelâmcıların büyük çoğunluğu akıl hakkında yaptıkları yorumlarla daha çok Mu'tezile'nin görüşüne yaklaşmışlardır. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, akılla ilim arasında umum-husus farkından başka bir ayrılık bulunmadığı görüşündedir. Ona göre ilim akıldan daha umumi olup akıl, "zarurî bilgilerin bir kısmını bilmek" şeklinde tarif edilebilir. Bâkıllânî, Eş'arî'nin görüşünü biraz daha açarak aklı, "vâcip, mümkin ve muhal olan hususları bilmek" şeklinde tarif etmiştir. Abdülkāhir el-Bağdâdî ile Cüveynî de bu konuda Eş'arî'nin görüşünü paylaşarak onu teyit ederler. Cüveynî'ye göre Kādî Abdülcebbâr'ın öne sürdüğü gibi akıl nazarî bilgilerin birikiminden ibaret değildir. Çünkü nazarî bilgi ancak akılla üretilir. Yine ona göre akıl zaruri bilgilerin tamamından da oluşmuş

ISBN: 978-625-95907-1-4

değildir; zira kör, görmeye bağlı bilgilerden yoksun olmasına rağmen akıl sahibidir. Gazzâlî, kelâmcıların aklı farklı şekillerde tanımlamalarının sebebi üzerinde durarak bunu aklın değişik anlamlarda kullanılmasına bağlar. Ona göre akıl "mümkinin imkânı, muhalin imkânsızlığı, vâcibin zorunluluğu gibi zarûriyyâtı bilmek, tecrübe yoluyla bilgi edinmek" ve "insan tabiatında var olan bilgi edinme gücü" karşılığında kullanılabilir. Böylece Gazzâlî akıl hakkında yapılan farklı tarifleri geçerli sayarak birleştirmek istemiş, onu zarurî, tecrübî ve nazarî bilgilerin meydana gelmesini sağlayan, ayrıca bunların gerçekliğini anlama imkânını tanıyan bir güç olarak kabul etmiştir. Fahreddin er-Râzî, Eş'ariyye'nin mütekaddimîni ile Mu'tezile çoğunluğunun benimsediği akıl tarifini tenkit edip onun bir kısım zarûriyyâtı bilmekten ibaret olduğu fikrini reddeder. Çünkü ona göre uyuyan bir insan, aklı bulunduğu halde bütün zaruri bilgilerden yoksun durumdadır. Şu halde akıl, iç ve dış duyuların sağlıklı olması halinde zarûriyyâtı bilmeyi gerektiren bir tabiattır. Ancak Râzî'nin mütekaddimîn devri âlimlerine ait görüşü tenkit etmek için getirdiği delil isabetli görünmemektedir. Zira delilin önemli noktasını teşkil eden uyku hali, insanın bedenî ve zihnî faaliyetlerinin durduğu bir nevi ölü hali olup onun sağlıklı olması şartına uymamaktadır. Nitekim kendisi de aklın bilgi üretebilmesini iç ve dış duyuların sağlıklı olması şartına bağlamıştır. Râzî aklı bir tabiat olarak kabul etmekle Muhâsibî ve İbn Hanbel'in görüşüne katılır. Teftâzânî de aklı "bilme ve algılama fonksiyonu bulunan bir ruhî güç" olarak kabul eder. Cürcânî ise aklı nazariyatı bilmekten ibaret kabul eden tarifleri tenkit edip ilk devir Eş'arî kelâmcılarının görüşlerine katılmakla birlikte akıl hakkında filozofların yaptığı tarifleri de benimsemiş görünür. Teftâzânî ve Cürcânî, kelâm kitaplarına Aristo mantık ve felsefesinden alınan bahisler içinde akıllar nazariyesini (ukūl-i aşere), kesin hiçbir aklî delile dayanmadığı düşüncesiyle tenkit etmişlerdir.

Yeni ilm-i kelâm devri âlimlerinden Ferîd Vecdî, ruhun tezahürlerinden biri olarak nitelendirdiği aklı "insandaki idrak gücü" diye tanımlar. Ona göre aklın en önemli fonksiyonu, realiteden malzeme alarak bilgi üretmektir. Elmalılı M. Hamdi Yazır da ruhî bir güç kabul ettiği aklı, "duyulardan hareketle duyular ötesini idrak eden veya duyularla elde edilemeyen bilgiyi bizzat keşfeden idrak aleti" diye tarif eder.

Netice olarak kelâmcıların çoğu, aklı duyu organlarının ve beynin çalışmasından doğan maddi bir sonuç kabul eden natüralist, materyalist ve sansüalist filozofların aksine, onu insanda doğuştan mevcut olan ruhî bir güç olarak kabul etmişlerdir. Bu ruhî güç, İslâm filozoflarının öne sürdüğü gibi varlığı meçhul bir faal aklın tesiriyle değil, Allah'ın müdahalesiyle çalışır. Çağımızda aklın herhangi bir duyu müdahalesi olmaksızın idrak etme gücüne sahip bulunan ruhî bir nitelik olduğunun ispatı için rasyonalistler tarafından yürütülen deneye bağlı çalışmalar bunu doğrulayıcı mahiyettedir. Bir kısım Eş'arîler'le Mu'tezile kelâmcıları ise Fârâbî'nin belirttiği üzere aklı özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi akıl ilkeleriyle, doğruluğunu ispat etmek için akıl yürütmeye gerek duyulmayan aksiyom bilgisi kabul etmişlerdir.

Kelâmcıların aklın mahiyeti konusunda benimsedikleri görüşler, onun maddeden arındırılmış bir cevher veya araz olduğu noktasında toplanmaktadır ki bunu kesin bir sonuca bağlamak zordur. Çünkü cevher veya araz olduğu hususunda öne sürülen görüşlerin hiçbiri kesin delillere dayanmamaktadır. İbn Hazm'ın, zayıf veya kuvvetli oluşunu delil göstererek aklın cevher değil bir araz olduğunu savunması tutarlı görünmemektedir. Çünkü cevherin doğuştan zayıf veya kuvvetli yaratılması mümkündür. Nitekim Mu'tezile âlimlerinin aksine Sünnî kelâmcılar, her insandaki aklın ve dolayısıyla idrak kabiliyetinin değişik olduğu ve doğuştan farklı derecelerde yaratıldığı noktasında birleşmişlerdir. Kelâmcıların çoğunluğu, akletmekle ilgili bazı âyetleri[5] delil göstererek akılla kalp arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu, hatta aklın kalpte olduğu görüşünü benimser. Bazıları ise akılla beyin arasında ilgi

[5] Bkz. Hac 22/46.

ISBN: 978-625-95907-1-4

kurarak aklî fonksiyonların beyin vasıtasıyla gerçekleştirildiğini savunur. Bunlardan ikincisini benimseyenlere göre aklın yeri beyindir, fakat aklın eseri kalpte ortaya çıkar; böylece gözün güneş ışığı sayesinde nesneleri görmesi gibi kalp de akıl ışığıyla bilgileri alır. Yeni ilm-i kelâm devri âlimlerinden Mustafa Sabri Efendi, aklın kalpte olduğu tarzındaki görüşün Aristo felsefesinden alındığını belirterek bunun İslâm düşüncesiyle bağdaşmadığını savunur. Ona göre akılla kalp aynı şeydir. Zira Kur'an'da anlama işini kalbin yaptığı ve bunun da aklın bir fiili olduğu bildirilmektedir. Aklın müstakil bir kelime olarak Kur'an'da geçmemesi, diğer taraftan ruh ile kalp arasında sıkı bir münasebetin bulunması dikkate alınarak aklın ruhun bir gücü ve fiili mahiyetinde bir araz kabul edilmesine imkân sağladığı söylenebilir. Çünkü Kur'an'da, ruhla beden arasındaki ilişkinin bağlantı noktası olan ve akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalp zikredilerek ruh kastedilmiş olabilir.[6]

Kelâmcıların aklın taksimi konusunda genellikle birleştiklerini söylemek mümkündür. Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i sünnet'in çoğunluğuna göre akıl ikiye ayrılır. 1. Garîzî akıl. Her insanda doğuştan var olan ve insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan asıl akıldır. Bu aynı zamanda deney ve düşünme yoluyla elde edilen bilgilerin de esasını teşkil eder. Mâturîdiyye ve Mu'tezile'ye göre insanın Allah'ın varlığını bilip tasdik etmekle yükümlü olmasının temel dayanağı da bu akıldır. Bu tür aklın basit bir zekâdan peygamberlerin akıllarına kadar varan birçok derecesi vardır. Buna, Allah vergisi olduğu için, mevhûb, matbû', kuvve-i kudsiyye adları da verilir. 2. Müktesep akıl. Garîzî aklın kullanılmasıyla kazanılan akıldır. Sezgi, deney, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşan bu tür akla mesmû', müstefâd ve tecrübî adı da verilir. Müktesep (iktisabî) aklın gelişmesinde zekâ yanında sezgi, deney ve öğrenim büyük rol oynadığı için bu nevi aklın verdiği hükümler farklıdır. İnsanlar arasındaki farklı düşünceler de çoğunlukla bu noktada toplanır. Bazı kelâmcılar aklın idrak ettiği hususları dikkate alarak onu şöyle de taksim etmişlerdir: 1. Nazarî akıl. Davranışla ilgisi bulunmayan bilgileri idrak eden akıl, idrak kuvveti. 2. Amelî akıl. Bir şeyin yapılıp yapılmamasının gerektiğini idrak eden akıl, insanı davranış yapmaya iten güç.

Kelâmcıların hemen hepsi aklın vazgeçilmesi imkânsız bir epistemolojik fonksiyonunun bulunduğunu kabul etmekle beraber onun bütün varlık ve olayların bilgisini kuşatmadaki gücü konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu, insanların peygamberler tarafından getirilen vahiy bilgilerine (nakil) muhtaç olduğunu kabul etmekle birlikte aklı mutlak bir bilgi kaynağı olarak görmüşler, ona daima nakil karşısında hata yapmaz bir hakem rolü vermişlerdir. Zira onlara göre akıl, Allah'ın varlığını bilmesi, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini belirleyebilmesi yanında Allah'ın sıfatları ve âhiret hayatının mahiyetini bilebilecek bir yeterliktedir. Bu sebeple itikadî sistemlerinde kendi görüşleriyle sahih nakil arasında çatışmalar olmuş ve bu yüzden Sünnî kelâmcılar tarafından daima tenkide mâruz kalmışlardır. Aklın nakle tercih edilmesi konusunda Şîa çoğunluğu da Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşır. Ancak Şîa'nın Ahbâriyye fırkasına mensup olanlar, özellikle Ehl-i beyt yoluyla gelen nakle son derece bağlıdırlar. İsmâiliyye ise dinî hakikatlerin akılla değil, imamın talimiyle öğrenilebileceği görüşünü benimser ve aklı yetersiz bulur.

Ehl-i sünnet'ten Selefiyye'ye mensup olanlar, bilhassa müteahhir devrin âlimleri naklin açıklanması ve anlaşılması için aklın tefekkürüne ihtiyaç bulunduğunu kabul etmişler, fakat onu dinin getirdiği gerçekleri kendi başına kavramaktan âciz ve sınırlı bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Bunlara göre akılla nakil arasında bir çatışma olmadığı için nakli aklın verileri doğrultusunda değiştirmeye gerek yoktur. Gözlem ve deney yardımıyla duyulur âlem hakkında sınırlı bilgi üreten aklın gayb âlemiyle ilgili konularda eksik ve hatalı hükümler vereceği şüphesizdir.

Her ne kadar Eş'ariyye ve Mâturîdiyye kelâmcıları ayrıntılarda farklı bazı görüşler benimsemişlerse de aklın nakil karşısındaki durumunu belirlerken naklin esas kabul edilip akıl

[6] Bkz. A'râf 7/179; Hac 22/46; Kāf 50/37.

ISBN: 978-625-95907-1-4

kaideleriyle teyit edilmesi gerektiği hususunda birleşmişlerdir. Gerek Eş'arîler gerekse Mâturîdîler aklın her şeyi kavramaktan âciz kaldığını teorik olarak benimsemişler, fakat Selefiyye'ye nispetle akla daha fazla güvenmişler ve düşünme yoluyla üretilen bilgilerin kesin olduğunu savunmuşlardır. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, başta Allah'ın varlığına iman konusu olmak üzere bütün dinî bilgilerin kaynağını akla değil nakle bağlı görmüştür. Ona göre akıl Allah'ın varlığının bilgisine ulaşsa da, güzel ve çirkini, iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlışı tanıyabilse de, kısaca ahlâk ve hukuk ilkelerini belirleyebilse de bunların doğruluğuna inanmayı zaruri kılan vahiydir; bu sebeple insanın sorumlu oluşu dinin varlığına bağlıdır. Zira Kur'an, peygamber gönderilmedikçe insanlara azap edilmeyeceğini bildirmektedir. Gazzâlî tasavvufla ilgili eserlerinde keşf karşısında değersiz gördüğü aklı usûl-i fıkıh ve kelâm kitaplarında övmüştür. Ona göre Allah'ı, peygamberi ve şeriatı bilip tasdik etmemizi mümkün kılan akıl küçümsenemez. Eğer akıl değersiz ve güvenilmez bir vasıta kabul edilirse onun sayesinde bilinen hususların da değersiz olması gerekir, bu ise imkânsızdır. O, aklı göze, nakli de güneş ışığına benzeterek ışık olmayınca gözün, göz bulunmayınca da ışığın kâfi gelmeyeceğini ifade etmiştir. Gazzâlî de Eş'arî gibi bütün dinî hüküm ve prensiplerin nakle bağlı olarak vâcip olacağını savunmuştur. Çünkü akıl bunca önemine rağmen vehim, hayal, gazap ve şehvet gibi yanıltıcı duyguların tesirine mâruzdur. Onu bu olumsuz güçlerin tesirinden ancak vahiy kurtarabilir. Gazzâlî'den sonra gelen Eş'arî kelâmcılar, naklin doğruluğu ve tasdikinin akla bağlı olduğu düşüncesiyle aklı asıl, nakli onun fer'i gibi görmüşler ve Eş'arî'den itibaren benimsenegelen görüşten ayrılmışlardır.

Mâturîdî'nin bu konudaki görüşü ise şöyle özetlenebilir: Duyular âleminin sırlarını öğrenmek, yaratıcının varlığını bilmek ve nasları anlamak için akla başvurulması gerekir. Hatta Allah'a iman etmek naklen değil aklen vâciptir. Yani akıl din olmadan da bazı hususları vâcip kılabilir. Ancak yine de akıl naklin önüne geçemez. Çünkü bütün dinî gerçekleri idrak etmekte yeterli değildir. Beş duyu nasıl sınırlı ise aklın da idrak gücü ve sahası sınırlıdır. Ayrıca akıl duyguların, eğitim-öğretim ve kültürün tesiri altında kalabildiği için güzelin çirkin, iyinin kötü, doğrunun yanlış olduğuna hükmedebilir. Bütün bunlar aklın vahye muhtaç olduğunu ve naklin gerisinde tutulması gerektiğini gösterir. Görüldüğü üzere Mâturîdî, Allah'ın varlığına iman etmekten sorumlu olmak için aklı yeterli görmekle Mu'tezile'nin görüşüne katılmış, aklı bütün dinî gerçekleri kavramaktan âciz görüp naklin gerisine atmakla da Eş'arî'nin görüşünü paylaşmış ve iki mezhep arasında orta bir yol takip etmiştir. Mâturîdî'nin görüşü kendisine mensup âlimler arasında genellikle benimsenmiştir. Müteahhirîn devri Mâturîdî âlimleri, aklın nakil bulunmadan sadece bazı ahlâk ve hukuk kaidelerinin güzellik ve çirkinliğini bilebileceği, Allah'ın varlığını bilmek dahil din olmadan hiçbir şeyi vâcip kılamayacağı görüşündedir. Yeni ilm-i kelâm devri âlimleri arasında da yaygın kanaat, duyu ve tecrübe dünyasında yanılan aklın gayb âlemiyle ilgili hükümlerde de yanılabileceği ve bu âleme ait bilgileri idrak etmekten âciz kalabileceği için vahye muhtaç olduğu yönündedir. Zira akıl, mutlak gerçeği kuşatabilecek ve bütün sınırlarını çizebilecek bir mükemmellikte değildir.

Bütün İslâm bilginleri aklı, insanın her türlü dinî emir ve yasaklara uymakla mükellef tutulmasının temel şartı olarak görmüşler ve akıldan yoksun bulunanlara hiçbir sorumluluğun yüklenemeyeceği görüşünde birleşmişlerdir. Ayrıca kelâmcılar, devrinin en akıllısı olmayı peygamberlerin temel vasıfları arasında saymışlardır.[7]

Tasavvuf: İlk dönem zâhid ve sûfîleri de akla hadis ve fıkıh âlimlerinden farklı bir mana vermemişlerdir. Onlar da aklın mahiyetini tahlil ve tarifle fazla meşgul olmayıp sadece din ve ahlâk alanında pratik yönden sağladığı veya sağlaması gereken faydalar üzerinde durmuşlardır. Dünyadan uzaklaşıp âhirete yönelmeyi, nefsin arzularını terk edip dinin emir ve yasaklarına uygun yaşamayı esas aldıkları için aklı tarif ederken özellikle bu noktalara dikkat

[7] Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1989), 2/242-246.

ISBN: 978-625-95907-1-4

etmişler, imandan sonra en büyük nimet olarak görülen akla âhireti kazanmaya vesile olması dolayısıyla büyük değer vermişlerdir. Ahmed el-Antâkî, Ca'fer el-Huldî, Ebû Amr ez-Zeccâcî, Muâviye b. Kurre gibi ilk zâhidlere göre akıl Allah'ın nimetlerini tanımayı ve ona şükretmeyi sağlayan, kötü duyguların baskısına rağmen dinin iyi olduğuna hükmettiği tutum ve davranışlara yönelten ve sonuçta âhiret mutluluğunu kazandıran bir melekedir. İbn Atâ, aklın kulluğun gereğini yerine getirmeye yarayan bir alet olduğuna dikkat çekerek onun kendiliğinden Allah'ı bilemeyeceğini söylüyordu. Burada belirtilen görüşlere zâhir ulemâsından katılmayan yoktur. Esasen onlara göre de kişiyi dünya ve âhirette mutlu edecek hükümler naslarla belirlendiğinden akla düşen şey sadece bunları anlamaktır. Bu sebeple Ehl-i sünnet kelâmcılarının, "Akıl ilâhî hitabı anlamaya yarayan bir alettir" şeklindeki tarifi sûfîlerce de benimsenmiştir.

İslâm düşünce tarihinde aklı hevânın (nefsânî arzular) zıddı olarak görmek hâkim bir anlayıştır ve bu anlayışın yaygınlık kazanmasında Hâris el-Muhâsibî ve Hakîm et-Tirmizî gibi ilk dönem sûfîlerinin büyük etkisi olmuştur. Onlara göre akıl hidayet, hevâ dalâlet; akıl ziynet, hevâ leke; akıl saadet, hevâ şekavettir. Akıl meselesine öteki sûfîlere göre daha geniş yer veren Muhâsibî bu konuda *el-ʿAkl ve fehmu'l-Kurʾân*, Hakîm et-Tirmizî de *Kitâbu'l-ʿAkl ve'l-hevâ* adlı eserlerini yazmışlardır. Muhâsibî'ye göre akıl yaratılmış bir melekedir. Yine ona göre akıl bedendeki bir nur olup ne maddedir ne de maddîdir. Hak ile bâtılı ayırt etmeye yarayan akıl tabiî ve tecrübî olmak üzere iki türlüdür. Hakîm et-Tirmizî de aklı hak ile bâtılı birbirinden ayıran bir nur olarak anlar ve aklın karşısına hevâyı koyar; genellikle aklın ahlâkî ve psikolojik yönleri üzerinde durarak bu konuda geniş açıklamalarda bulunur.

İslâm filozoflarıyla kelâmcıların gerçeği bilme aracı olarak akla büyük değer vermeleri ve nasla akıl arasındaki münasebeti tespit etmeye girişmeleri sûfîleri de aynı konuya çekmiştir. Baştan beri aklın ilâhî hakikatleri, gayb âlemi ve âhiret halleriyle ilgili hususları bilme konusunda yetersiz olduğunu savunan sûfîler, filozoflarla kelâmcıların Allah'ın varlığını ispatlamak için ilmî ve aklî deliller aradıkları bir dönemde bu yolda harcanan emeklerin sonuç vermeyeceğini ifade ederek nazarî aklın âciz olduğunu söylemişlerdir. Nitekim Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî, "Allah'ın varlığının delili bizzat Allah'tır" diyerek aklın âciz olduğunu, bu sebeple de sadece kendisi gibi âciz olan hususlarda delil olabileceğini belirtmiştir. Sûfîlere göre aklın alanı madde (kevn) âlemidir, şayet o yaratana yönelecek olursa erir gider. Akıl kendisinin ne olduğunu bile bilemezken yaratıcısını nasıl bilebilir. Onlara göre Allah'ı bilmek konusunda aklın ulaşabileceği en son nokta hayret ve dehşet içinde kalmaktır. Bu konuda aklın âciz olduğunu bilmek en yüksek idraktir. Cüneyd-i Bağdâdî, Zünnûn el-Mısrî gibi sûfîler Allah'ı yine O'nun tarifiyle bildiklerini söylerken bu meselede aklî delillere başvurmanın gereksizliğini anlatmak istemişlerdir. Hâris el-Muhâsibî ile başlayıp Kuşeyrî ve Hücvîrî ile devam eden aklı ikinci plana atma anlayışı en mükemmel şekilde Gazzâlî tarafından savunulmuştur. "Akıl bize duyuların verdiği her bilginin doğru olmadığını göstermektedir. Aklın üstünde diğer bir idrak gücüne göre de aklın sağladığı bütün bilgilerin doğru olmaması mümkündür. Bunun böyle olmadığını nereden bilelim" diyen Gazzâlî böylece akla karşı şüpheci bir tavır almıştır. Yine o, "Aklın üstünde başka bir gücün daha bulunması pekâlâ mümkündür" demektedir. Akla olan güveni bir anlamda sarsılınca şüpheye düşen Gazzâlî, bu durumdan Allah'ın, kalbini bir nurla aydınlatması sayesinde kurtulduğunu söyler. O, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan mülhem olarak bu nura "el-aklu'l-kudsî" adını verir. Bu mertebedeki akıl ilâhî bilgileri doğrudan alma kabiliyetine sahiptir. Burada kudsî akıl aslında keşiften başka bir şey değildir. Gazzâlî metafizik konularda akılla keşfi birbirinden ayırarak ilkine "nazar" (düşünme), ikincisine "tasfiye" (arındırma) metodu adını verir ve doğrudan bilgi edinme imkânını sağlayan tasfiyenin nazardan daha isabetli bir metot olduğunu çeşitli örneklerle anlatır.

Gazzâlî'den sonra gelen Senâî, Attâr, Aynülkudât el-Hemedânî ve Mevlânâ Celâleddin gibi mutasavvıflarda metafizik konularda akla değer vermeme tavrı daha da yaygınlık

ISBN: 978-625-95907-1-4

kazandı. Aynülkudât'a göre gözün görme, kulağın işitme alanı sınırlı olduğu gibi aklın anlama alanı da sınırlıdır. Ezelî ve yüce hakikat bu alanın dışında kalır. Mevlânâ Celâleddin aklın gayb âlemi hakkında verdiği bilgileri körün renkler, sağırın sesler hakkında verdiği bilgilere benzetir. Aklın söz ve davranışlarımızda rehber olabileceğini, fakat derunî hayat alanında "çamura batmış merkep" gibi âciz kalacağını söyler ve "Mustafâ'nın huzurunda aklı kurban edin" öğüdünü verir.

İlk yaratılan varlığın akıl olduğu konusundaki görüşlere Hâris el-Muhâsibî'den itibaren bütün mutasavvıflarda rastlanır. Yeni Eflâtuncu görüşlerden kaynaklanan anlayış, İbnu'l-Arabî ve Abdülkerîm el-Cîlî gibi mutasavvıflar tarafından yeni yorumlarla değişik bir tarzda ortaya konulmuş ve Hallâc'dan gelen "hakîkat-i Muhammediyye" görüşü ile "akl-ı evvel" nazariyesi birleştirilmiştir. İbnu'l-Arabî'nin "kalem-i a'lâ" ve "dürre-i beyzâ" gibi isimler verdiği akl-ı evvel, varlık âleminde ortaya çıkan ilk mahlûktur. "Akl-ı evvel", "akl-ı küllî" ve "akl-ı meâş" kavramları üzerinde duran Abdülkerîm el-Cîlî'ye göre akl-ı evvel ilâhî ilmin nurudur. Bu sebeple Cebrâil'e akl-ı evvel de denir. Akl-ı küllî, akl-ı evvele tevdi edilen bilgi sûretlerinin kendisinde tecelli ettiği nurlu bir müdrikedir.

Burada, sûfîlerin âciz, yetersiz ve değersiz buldukları aklın madde ve duyu âlemini aşıp ezelî, ebedî ve yüce hakikate dair hüküm veren nazarî ve metafizik akıl olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Onlar, faaliyet ve yetki alanı maddî âlemden ibaret olan insan aklının önem ve değerini her vesile ile ifade etmişler, bu mânadaki akla da "akl-ı cüz'î", "akl-ı meâş", "akl-ı tecrübî" gibi isimler vermişlerdir.

Ebû Hanîfe başta olmak üzere bazı âlimler aklın insan bedenindeki yeri olarak beyni göstermişlerse de çoğunluğa göre aklın mahalli kalptir. Mutasavvıflar da bu son görüşü benimsemişlerdir. Tasavvufta bazen akıl aşkın zıddı olarak da kullanılır. Buna göre akıl ile aşk bir arada bulunmaz, biri gelince öbürü gider. Akıl ve aşk, su ile ateş gibi birbirine zıttır. Mutasavvıflara göre Mi'rac gecesi Hz. Peygamber'i sidretu'l-müntehâya kadar götüren Cebrâil aklı, ondan öteye götüren refref ise aşkı temsil eder; bu sebeple aşk akıldan, âşık da akıllıdan üstündür. Tasavvuf ve tekke edebiyatında üzerinde önemle durulan konulardan biri de budur.[8]

***2- İDRAK** (الإدراك)

Bir öznenin kendisi veya dış dünyayla ilgili durum ve gerçeklerin farkına vararak onların bilgisini elde etmesine imkân veren duyum ve algılama faaliyeti olan idrak, farkına varma, tanıma, kavrama, tasavvur etme, bilme gibi zihnin çok çeşitli ve karmaşık faaliyetlerini ifade eden genel bir terimdir.

Kur'ân-ı Kerîm'de idrak fiil haliyle "nihaî aşamaya gelmek", "ulaşmak, yetişmek", "algılamak, görmek" anlamlarında kullanılmıştır.[9] Terim olarak "bir nesneyi tam mânasıyla ihata etmek, bir nesnenin sûretinin akılda hâsıl olması, bir şeyin hakikatine ait imaj ve fikirlerin algılayanın zihninde temessül etmesi" şeklinde tanımlanmaktadır. Eğer idrak, olumlu veya olumsuz hiçbir yargı ihtiva etmeden yalnızca zihinde oluşan imaj ve kavramları ifade ediyorsa tasavvur, onlar hakkında bir yargıyı da beraberinde taşıyorsa tasdik adını almaktadır.

İslâm düşünürleri idrake, algılama ve bilmenin her türünü içine alacak bir genişlikte yer vermişlerdir. Modern psikolojide "duyumlar" ve "idrak" başlığı altında incelenen konuları da ihtiva edecek şekilde insanın nasıl düşündüğünü ve nasıl bildiğini açıklamaya çalışan Ortaçağ İslâm psikolojisinde idrak kavramı zihnî faaliyetin her aşaması için kullanılmıştır. Fonksiyonları itibariyle nebatî, hayvanî ve insanî olarak tasnife tâbi tutulan nefiste idrak gücü, geleneksel izaha uygun biçimde muharrik güçle birlikte hayvanî fonksiyonlar seviyesinde yer almaktadır. Dolayısıyla aklın devrede olmadığı idrak türlerinde insan ve hayvan ortaktır.

[8] Süleyman Uludağ, "Akıl", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1989), 2/246-247.
[9] Yûnus 10/90; Nisâ 4/78, 100; Yâsîn 36/40; En'âm 6/103; Şuarâ 26/61.

ISBN: 978-625-95907-1-4

"Müdrike" adını alan idrak gücünün organ ve meleke kadrosu beş duyudan ibaret dış idrak güçleriyle hiss-i müşterek, hayal (musavvire), müfekkire (hayvanî nefis söz konusu olunca mütehayyile), vehim gücü ve hâfıza (zâkire) denen beş iç duyudan meydana gelmektedir. Bütün bu fonksiyonlar, insanı hayvandan sadece derece itibariyle değil mahiyet açısından da ayıran aklın tasarruf ve yönetimi altında aklî idrakin yani bilme hadisesinin psikolojik malzemesini oluşturur.

Buna göre dış dünyadaki nesnelerden etkilenen duyu organlarından her biri aldığı izlenimleri tek tek ortak duyuya iletir. Ortak duyu bu verilerin topluca algılandığı merkezdir. Dış duyuların idrakine "ihsas" (duyum) denir. Bir etkilenmenin sonucunda oluşan ihsas mevcut nesneyi, ondaki nasıllık, nicelik, yer ve durum gibi özel görünüşleri içinde topluca algılamaktır. Hayal gücü ise ortak duyudaki duyu formlarının nesneden bağımsız olarak yeniden idrak edildiği ve başka melekelerin işleyişine sunulmak üzere tutulduğu merkezdir. Mütehayyile denilen asıl hayal gücü bu formların alınıp işlenmesinde aracı rolü üstlenmiştir. Vehim gücü de duyu formlarındaki yararlı-zararlı, haz ve elem gibi cüz'î anlamları idrak eder ve bu anlamlar hâfızada toplanır. Şu halde idrak olayı ortak duyuda hissî, hayal veya musavvirede hayalî, vehim gücünde de vehmî bir karakter taşımaktadır. Bunların üstündeki aklî idrak seviyesinde ise tahayyül fonksiyonu aklın aktif yönetimine girer ve mütehayyile gücü müfekkire adını alır; onun fonksiyonu düşünmedir. Düşünme, maddî bağlantılarından henüz kopmamış hayal formlarının küllî ve soyut kavramlara ulaşacak tarzda kullanılışı ve küllî bilgiye yöneliştir. Bu yönelişin aklî istidlâle ait şartları yerine getirmesi ve asıl soyut gerçeklerle buluşması durumunda aklî idrak yani bilme meydana gelir.

Esasen aklî idrak tabiatı itibariyle bir tür sezgi ve ilhamdır. Fârâbî - İbn Sînâ felsefe ekolünce geliştirilen idrak teorisine göre idrak süreci, insanî güçlerin ruhanî güçlerle ortak çalışması sonucunda tamamlanmaktadır. İdrak olayının insanı aşan metafizik bir boyutu vardır; insan aklı, ancak nefsin dışında gerçek bir varlık olan faal akıl ile bağlantı (ittisâl) kurarak hakiki idrake ulaşmış olur. Aklî idrakin objesi olan küllîlerin duyu tecrübelerinden mi tecrit edildiği, yoksa doğrudan faal akıldan mı çıktığı konusunda görüş farkları bulunmakla birlikte idrakin metafizik boyutu ve kaynağı bütün düşünce ekollerinde dile getirilmiştir. Günümüz psikolojisinin duyumların zihinde idrake nasıl dönüştüğünü henüz çözememiş olduğu dikkate alınırsa bu fikrin önemi anlaşılır. İbn Sînâ'ya göre sıradan insanın düşünen zihni, faal akıldan gelen seri halindeki fikirlerin üzerine aksettiği bir ayna gibidir. İnsan başlangıçta basit bir kavrayışa sahiptir; bu kavrayış daha sonra ortaya çıkan ayrıntılı ve tutarlı bilginin kaynağıdır. Böylece idrak vetîresinin anlamlı basit bütünlerden daha karmaşık ve ayrıntılı bütünler tarzında geliştiğini öne süren çağdaş idrak teorileriyle Müslüman düşünürlerin görüşleri arasında yakın benzerlik olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşü açık şekilde ifade eden Gazzâlî'ye göre her idrak önce kapalı ve mücmel, daha sonra ayrıntı ve parçalarıyla tam olarak açıklığa kavuşur.

İster hissî ister aklî olsun mahiyeti bakımından idrak, idrak edilen şeyin sûretini, kopyasını almaktır; algılanan şey dıştaki hakikat değil onun hisseden duyu organında meydana gelen bir benzeridir. Hissedilen şeyin şuurda anlam kazanması, ancak duyu organınca algılanması ve onda iz bırakması ile olur. Akıl ile kavranılan şeyler için de durum aynıdır. Akledilir şey (mâkul), nefiste imajı oluşan hakikatin benzeridir. Sonuçta her idrak bir soyutlama işlemidir. Bu işlem duyum idrakleriyle başlar ve derece derece yükselerek aklî kavramların oluşmasıyla en yüksek noktasına ulaşır. Sûretin maddeden ve maddî ilişkilerden tecrit edilmesi için dış ve iç duyuların faaliyetlerine ihtiyaç vardır. Aklî idrak dışındaki idrak türlerinin hepsi için madde ve maddî ilintilerin varlığı gereklidir, ancak bunlarda tam soyutlama yapılamaz. Aklî idrak ise tam ve mükemmel bir soyutlamadır. Akıl şahıslara göre değişmeyen küllî mânayı idrak eder. Nesnenin varlığının hazır veya gaip, uzakta yahut yakında olması durumu değiştirmez. Akıl fizik ve metafizik âleme nüfuz eder ve bunlardaki gerçekleri çekip çıkarır, soyutlar. Eğer idrak edilen şey tamamıyla mânevî bir özellikte ise Gazzâlî'ye göre onu soyutlamaya ihtiyaç

ISBN: 978-625-95907-1-4

duymaksızın da idrak edebilir. Bu aşamada Gazzâlî, aklî idrakten sonra zevke dayalı tasavvufî idraki söz konusu etmektedir. Gazzâlî, nebevî hakikatlerin aklı aşan bir boyutunun bulunduğunu ve bu boyutun ancak tasavvufî zevk vasıtalarıyla idrak olunabileceğini söyler.

Günümüz psikolojisinde bütün ayrıntılarıyla incelenen, idraki tayin eden yapı ve fonksiyonel faktörlerin varlığı yüzeysel ve basit de olsa Müslüman düşünürlerce fark edilmiştir. İbn Sînâ, dikkat hallerinin bilgi edinmedeki seçici rolü üzerinde dururken Muhyiddin İbnü'l-Arabî, hızla döndürülen bir ateş parçasının bütün bir daire ya da düz çizgi şeklinde algılanmasını duyu organlarından bağımsız olarak hareketin süratine bağlayıp açıklamıştır. Aynı zamanda İbnü'l-Arabî, duyum ve idrakin değeri konusunda bütün İslâm kültür çevresine mal olmuş bulunan görüşleri dile getirir. Buna göre duyunun idrak ettiği şey doğru ve gerçektir, yanılma hüküm veren akla aittir. Duyu asla yanlışlık yapmaz. Akıl da idrak ettiği şeyde kesinlikle hata etmez; yanılma hükümde olur. [10]

***3- BASÎRET** (البصيرة)

Mutasavvıfların, kutsiyet nuruyla aydınlanmış kalbin maddî ve mânevî âlemdeki hakikatleri görme yeteneği anlamında kullandığı tasavvuf terimidir. "Görme, idrak etme, bir şeyin iç yüzüne vâkıf olma, sezgi" gibi anlamlara gelen basîret kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de genel olarak "görme" anlamı yanında özellikle "hakikati keşfetme, doğru yolu tanıma, gerçeği yanlıştan ayırma yeteneği" manalarında kullanılmış ve bu bakımdan mânevî körlük veya dalâletin zıddı olarak gösterilmiştir. Aslında basîret, ilâhî sıfatlardan biri olan basarın kullardaki tecellisidir. Bu tecelliden nasibi olmayanların gözlerinde perde vardır ve bu sebeple gerçekleri göremezler. İnsanların gerçekleri görmelerine ışık tuttuğu için Kur'an âyetlerine de besâir (basîretler) denilmiştir.[11] Kur'an küfür, nifak, hırs, kin gibi olumsuz inanç ve duygular yüzünden kalp gözü körleşmiş ve basîreti bağlanmış kimseler hakkında "körler", "kalpleri olup da bununla idrak edemeyenler" gibi tabirler kullanır, inananları basîretli, inkârcıları kör sayar.

Kur'an'da kendilerinden ülü'l-ebsâr, ülü'l-elbâb, ülü'n-nühâ diye söz edilen basîret sahipleri hislerine kapılmadıkları ve nefislerini günahlarla kirletmedikleri için maddî ve mânevî hakikatleri olduğu gibi görür ve ona göre hareket ederler.[12]

Basîretin beş duyudan biri olan görmenin ötesinde ruhî bir meleke olduğunu ifade eden hadisler de vardır. Nitekim Hz. Peygamber, "Ruh bedenden ayrıldığında görme gücü de (basar) onunla birlikte gider" buyurmuştur. Hz. Peygamber'in, gözleri uyusa da kalbinin uyanık olduğunu belirten hadislerinden de basîretin ruhî bir meleke olduğu ve peygamberler gibi inanç ve amel dünyası gelişmiş insanlarda bu melekenin güçlü bir şekilde tezahür ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim sâdık rüya bu melekenin sonucudur.[13]

Mutasavvıflar, insanın dış âlemi gören bedendeki iki gözüne karşılık kalbin de iç âlemi gören iki gözü bulunduğunu kabul eder ve buna aynü'l-kalb, dîde-i cân, çeşm-i bâtın-bîn, mârifet gözü ve kalp gözü gibi isimler verirler. Bedendeki göz maddî âlemdeki varlıkları, olayları, renkleri ve şekilleri gördüğü gibi gönül gözü de dış âlemdeki eşya ve olayların iç yüzünü ve mânevî âlemdeki hakikatleri görür. Bedendeki göz insanlarla hayvanlar arasında müşterektir, fakat kalp gözü insanlara mahsustur. Basîret gözü her insanda kuvve halinde vardır. Bazı kimselerde bu göz Allah vergisi (vehbî) olarak doğuştan açık olursa da çok defa his perdesiyle örtülü olduğundan onu mücahede ile açmak gerekir. Bazı insanların kalp gözü çabuk, bazılarınınki geç açılır. Basîreti açılanların duyular ötesi gerçekleri görmelerinin de değişik dereceleri vardır. Bedendeki gözde olduğu gibi kalp gözü için de eksik ve yanlış görme bahis konusu olur; kalp gözü safiyet derecesine göre tam veya eksik görebilir.

---

[10] Hayati Hökelekli, "İdrak", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2000), 21/477-478.
[11] Bakara 2/7; Yâsîn 36/9; A'râf 7/203; Kasas 28/43.
[12] Haşr 59/2; Zümer 39/9; Tâhâ 20/54.
[13] Müslim, "Cenâ'iz", 7, 9; Buhârî, "Menâkıb", 24.

ISBN: 978-625-95907-1-4

İbn Kayyim'e (ö.751/1350) göre basîret, Allah'ın mümin kulunun kalbine attığı öyle bir nurdur ki insan Peygamber'in verdiği haberin kesin şekilde gerçeği ifade ettiğini bu nur sayesinde kavrar; böylece şüphe, tereddüt ve hayretten kurtulur. Basîret sahibi geleceğinden endişe etmez, zira ilerisiyle ilgili tedbirleri eksiksiz olarak almıştır. Bu âlemdeki her şeyin yerli yerince cereyan etmekte olduğuna inanır. Kalbinden mârifet fışkırır. Tasavvufta basîret, Allah'ın nuru ile bakma ve görme şeklinde de tarif edilir. Bu tarife göre de firâsetle eş anlamlıdır.[14]

***4- FİRÂSET** (الفراسة)

Firâset, insanların, diğer varlık ve olayların iç yüzünü keşfetme, gelecek hakkında doğru tahminlerde bulunma melekesi anlamında bir terim ve bu konuyu ele alan ilim dalıdır. Sözlükte "keşfetme, sezme, ileri görüşlülük" gibi mânalara gelen firâset kelimesi dar anlamda, bir kimsenin dış görünüşüne bakarak onun ahlâk ve karakteri hakkında tahminde bulunmayı ifade eder. Daha geniş anlamda ise akıl ve duyu organlarıyla bilinemeyen, ancak sezgi gücüyle ulaşılan bütün bilgi alanlarını kapsar.

Kaynaklarda hikemî ve tabii, riyâzî, ilâhî olmak üzere üç firâset türünden söz edilir. Hikemî ve tabii firâset anlayışı İslâm dünyasına İslâm öncesi kültürlerden geçmiştir. Aristo'ya mal edilerek Yuhannâ b. Bıtrîk tarafından Arapçaya tercüme edilen Kitâbu's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse (Sırru'l-esrâr) adlı apokrif eser İslâm toplumundaki bu tür firâset anlayışını geniş ölçüde etkilemiştir. Rivayete göre Aristo bu eserde öğrencisi İskender'e öğütler vermiş, ona savaşta hangi tarafın galip geleceğini veya mağlûp olacağını önceden tahmin etmenin ve böylece dünyaya hâkim olmanın yollarını ve savaş tekniğini öğretmiştir. Bundan dolayı Müslüman hükümdarlar bu tür eserlere ilgi duymuşlardır. Filozof Kindî Kitâbu'l-Firâse adıyla bir risâle kaleme almış, Ebû Bekir er-Râzî de tıpla ilgili Kitâbu'l-Mansûrî'nin ikinci makalesini bu konuya ayırmıştır. Fahreddin er-Râzî'nin Kitâbu'l-Firâse'si de bu anlayışla yazılan bir eserdir. Bu çalışmalar sonucunda İslâm dünyasında firâset konusu çeşitli dalları olan kapsamlı bir ilim haline gelmiştir.

Firâseti (physiognomy, cardiognosy) bir ilim olarak temellendirmeye çalışanlara göre bir kimsenin fizikî yapısına yani boyuna, rengine, çeşitli organlarının yapısına, el ve yüz hatlarına bakarak onun ahlâk ve karakterini teşhis etmek mümkündür. Bundan dolayı ilk ve orta çağlarda hükümdarlar, kendilerine görev verecekleri kimselerin seçiminde bu ilmin verilerinden faydalanmak istemişlerdir.

Taşköprizâde'ye göre "ilmu'l-kıyâfe (علم القيافة)" adıyla da anılan firâset ilminden doğan diğer ilimler şunlardır:

1- İlmu'ş-şâmât ve'l-hayalân/علم الشامات والخيلان : İnsandaki ben vb. şeylere bakıp onun iç dünyasını keşfetmek.

2- İlmu'l-kef veya ilmu'l-esârîr/علم الكف أو الأسارير : Kişinin el, ayak ve yüz hatlarına bakıp huyunu ve şahsiyetini anlamak.

3- İlmu'l-ektâf/علم الأكتاف : Keçi ve koyunun kürek kemiğine bakıp savaş, barış, kıtlık ve bolluk konusunda bir sonuç çıkarmak.[15]

4- İlmu kıyâfeti'l-eser/علم قيافة الأثر (علم القيافة) : İz sürmek.

[14] Süleyman Uludağ, "Basîret", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1992), 5/103.

[15] Mustafa Akman, "Mela Mehmûdê Bazîdî'nin "'Âdât û Rusûmatnâmeê Ekrâdiyye" Adlı Eserinde Anlattığı Gelenek ve Göreneklerin Günümüzdeki Durumu ve İslâm İnancı Açısından Değerlendirilmesi", *II. Uluslararası Zap Havzası Sempozyumu Kültürel Miras ve Sözlü Gelenek: Bildiriler*, 21-23 Ekim (2022), 37-108; Mustafa Akman, "Bazîdî'nin 'Âdât û Rusûmatnâmeê Ekrâdiyye'sinde Değindiği Batıl İnançlar", *V. International Halich Congress on Multidisciplanary Scientific Research*, January 15-16, Istanbul, (2023), 1152-1168.

ISBN: 978-625-95907-1-4

5- İlmu kıyâfeti'l-beşer/علم قيافة البشر : İnsanların organlarına ve bunlar arasındaki ilişki ve oranlara bakıp kişilerin ruh yapılarını teşhis etmek, iki kişi arasındaki benzerliği dikkate alıp aralarında nesep bağı bulunup bulunmadığını belirlemek.

6- İlmu'l-ihtidâ bi'l-berâri ve'l-akfâr/علم الإهتداء بالبراري والأقفار : Sahra ve çöllerde yön tayin etmek.

7- İlmu'r-riyâfe/علم الريافة (أي استنباط المياه) : Toprağın nemine, üzerindeki bitkilere ve orada barınan canlılara bakarak yer altı sularını bulmak.

8- İlmu istinbâti'l-maâdin/علم استنباط المعادن : Madenlerin yerlerini belirlemek.

9- İlmu nüzûli'l-gays/علم نزول الغيث : Yağmurun yağıp yağmayacağını tahmin etmek.

10- İlmu'l-ırâfe/علم العرافة : Şu anda meydana gelen bazı olaylardan hareketle gelecekteki olaylar hakkında akıl yürütmek.

11- İlmu'l-ihtilâc/علم الاختلاج : Organlarda görülen seyirme, çarpıntı vb. durumlardan ileride meydana gelecek olaylara dair sonuç çıkarmak.

Arapların İslâm'dan önce *ilmu kıyâfeti'l-eser ve ilmu kıyâfeti'l-beşer* alanında son derece uzmanlaştıkları, hatta yerdeki ize bakıp sahibinin yaşı, cinsiyeti, evli olup olmadığı hakkında doğru tahminlerde bulundukları bilinmektedir. Meselâ Benî Müdlic, Benî Leheb ve Nizâr oğulları firâsetteki isabetli tahminleriyle tanınmışlardır. İslâm'dan sonra ise İyâs b. Muâviye, İmam Şâfiî, Ahmed b. Tolun ve Halife Mu'tez-Billâh bu alanda meşhur olmuşlardır. Hz. Peygamber'in, Medine'ye hicret ederken bir iz sürücünün rehberliğinden faydalandığı ve diğer bir iz sürücünün Üsâme'nin Zeyd'in oğlu olduğunu tespit etmesinden memnun olduğu rivayet edilir.[16]

Genellikle keskin bir zekâ ve üstün sezgi gücüne sahip olan kişilerin sıkı bir perhiz ve çile sonucu ruhî ve fikrî yönlerini güçlendirerek firâset sahibi olmaları mümkündür. Başka bir ifadeyle madde âleminden ve bedenî nazlardan soyutlanan insan herhangi bir kişi veya olay hakkında isabetli tahminler yapabilir. "Riyâzî firâset" denilen bu tür firâset Müslümanlarda olduğu gibi gayri müslimlerde de bulunabilir. Keskin bir zekâ, üstün sezgi gücü ve bazı ruhî kabiliyetlere sahip olan kişilerin sıkı bir perhiz, uzlet ve dünyevî hazlardan uzaklaşmaları neticesinde fıtratlarında var olan kabiliyetleri güçlendirerek bu çeşit firâsete sahip olmaları mümkündür. Bu firâset çeşidinde iman şartı yoktur. Müslümanlarda olduğu gibi Budist Rahipler, Şamanlar vb. müslüman olmayanlarda da bulunabilir.

Allah'ın, kalbine attığı bir nur ile kulun hakkı bâtıldan, doğruyu yanlıştan, faydalıyı zararlıdan ayırmasına ve muhataplarının karakterlerini teşhis etmesine "ilâhî firâset" adı verilmiştir. "Müminin firâsetinden sakınınız, zira o Allah'ın nuru ile bakar"[17] meâlindeki hadiste bu tür firâsete işaret edilmiştir. Bu nevi firâsetin pratiği zâhir âlimlerinde de görülmekle birlikte daha çok sûfîler arasında yaygındır. Kaynaklarda İmam Şâfiî'nin firâset sahibi olduğu, hatta İslâm dünyasında firâsete dair ilk eseri onun yazdığı kaydedilerek firâsetlerinden, firâsete esas aldığı kurallardan örnekler verilir. İbn Kayyim el-Cevziyye de Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin firâsetini gösteren bazı olaylardan bahseder.

Firâset konusuyla daha çok ilgilenen sûfîler bu terimi "ilham" anlamında kullanmışlar ve bazı hallerde onu gaybı bilmenin bir aracı olarak görmüşlerdir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, firâsetin "kesin bilginin keşif yoluyla elde edilmesi, gaybın görülmesi" anlamına geldiğini belirtirken terimin bu manasına işaret etmiştir. Sûfîlere göre firâset sahibi müminin Allah'ın nuruyla bakması Allah'ın o kulun gören gözü olması anlamına gelir. Böyle bir insan muhatabı hakkında isabetli teşhis koyar, onu her yönüyle tanır, aklından geçeni ve kalbinde gizlediği hususları bilir. Tasavvufta velîlerin firâsetinin hiç şaşmadığına veya hata payının çok az olduğuna inanılır. Aslında ilhamdan ibaret olan firâseti keramet gibi Allah'ın sevdiği kuluna bir lutfu olarak görmek gerekir. Velîlerin hayat hikâyelerini anlatan Sülemî ve Ferîdüddin Attâr gibi mutasavvıf yazarlar, bir velînin büyüklüğünü ifade ederken onun firâset sahibi

[16] Buhârî, "Ferâ'iz", 31; Müslim, "Radâ'", 40.
[17] Tirmizî, "Tefsîr", 16.

ISBN: 978-625-95907-1-4

olduğuna işaret etmeyi ihmal etmezler. Rivayete göre keskin firâset sahibi olduğu söylenen Şah b. Şücâ‘-ı Kirmânî tahminlerinde kolay kolay yanılmazdı. Ahmed b. Âsım el-Antâkî sıdk ehlinin kalp casusu olduğunu söylerdi. Cüneyd-i Bağdâdî'nin de müslüman kılığındaki bir gencin yahudi olduğunu ve yakında ihtida edeceğini ilk bakışta firâsetiyle tespit ettiği söylenir.

Müfessirlerin çoğu gibi sûfîler de bir âyette geçen "mütevessimîn"[18] kelimesini firâset sahipleri şeklinde anlamışlar, ayrıca; "Sen onları simalarından tanırsın" ve "Andolsun ki sen onları -münafıkları- konuşma tarzlarından da tanırsın"[19] meâlindeki âyetlerde de firâsetin kastedildiğini söylemişlerdir. Allah tarafından insana üflenen ruhun[20] firâsetin kaynağı olduğuna işaret eden sûfîler, Hz. Ömer'in bazı âyetlerin getirdiği hükümleri bu âyetler inmeden evvel bilmesini, Hz. Osman'ın yanına gelen bir kişinin gelmeden önce nâmahreme baktığını anlaması üzerine onun, "Hz. Peygamber vefat ettikten sonra vahiy ile mi karşılaşıyorum!" diye hayret etmesini ve Hz. Osman'ın, "Bu vahiy değil firâsettir" demesini firâsetin mümkün ve meşrû olduğuna delil saymışlardır.

Yine sûfîlere göre nefsin bayağı arzularına karşı koymak, haram ve şüpheli şeylerden kaçınmak, Hz. Peygamber'in sünnetini bir hayat tarzı olarak benimseyip ona göre yaşamak insanın firâset sahibi olmasını sağlar. Dolayısıyla bu tür bir hayat yaşamayanların firâseti makbul sayılmamıştır. Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî'ye göre firâset gerçek bir olgudur ve mümine ait bir özelliktir. Bununla beraber bir kimsenin, firâsetteki doğruları ne kadar çok ve yanlışları ne kadar az olursa olsun firâset sahibi olduğunu iddia etmeye hakkı yoktur. Ebû Hafs en-Nîsâbûrî'ye göre hiç kimse firâset sahibi olduğunu iddia etmemelidir. Zira, "Müminin firâsetinden sakınınız" hadisi başkasının firâsetini dikkate alarak ondan sakınmayı da gerektirir.[21]

FIKIH: Klasik dönem İslâm kültüründe ayrı bir ilim dalı olarak itibar ve önem kazanan firâsetin zamanla İslâm hukuk literatüründe de yer aldığı ve özellikle yargılama hukukunda bilgi ve ispat aracı olarak kullanılıp kullanılamayacağının tartışıldığı görülür. Yönetici, kanun koyucu ve müctehidin firâsetle davranması gereği de yine literatürde üzerinde durulan bir konudur. Bununla birlikte firâset kavramıyla neyin kastedildiğinin çok defa açık olmadığı, şahıslara veya kullanım alanına göre kapsamının farklılık gösterdiği söylenebilir.

Mâlikî fakihi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Kur'an'daki (el-Hicr 15/75) "mütevessimîn" kelimesinin bir anlamının da "firâset sahipleri" demek olduğunu, Ömer b. Abdülazîz döneminde kadılık yapan İyâs b. Muâviye'nin birçok davada firâsetiyle hüküm verdiğini, devrindeki Bağdat başkadısının da Dımaşk'ta bulunduğu sırada İyâs b. Muâviye'nin bu metoduna uyarak firâsetle hüküm verdiğini belirttikten sonra hocası Kaffâl eş-Şâşî'nin bu usulü tenkit amacıyla bir risâle kaleme aldığını haber vermektedir. İbnü'l-Arabî de hocasının görüşüne katılarak kazâî hüküm verirken ne gibi yolların takip edileceğinin dinen ve hukuken belli olduğunu, bu hususta kati delillere dayanılması gerektiğini, firâsetin ise böyle olmadığını belirtir. Bu konuda onu takip eden Mâlikî fakihi İbn Ferhûn başta olmak üzere birçok İslâm hukukçusu firâseti, "kişilerin dış görünüşlerinden hareketle huy, kişilik, meslek gibi yönleri hakkında fikir yürütme kabiliyeti" şeklinde anlayarak ona kısmen dar bir anlam vermektedir. Hatta İbn Ferhûn firâseti, kişilerin beden yapıları ve dış görünüşlerinden hareketle neseplerinin bilinmesini konu alan "kıyâfe" metot ve bilgisinden de ayrı tutmaya özen gösterir. İslâm yargılama hukukunda hâkimin ancak objektif, açık ve kesin bilgilere dayanarak hüküm verebileceği göz önüne alınınca bu dar anlamıyla firâsetin yargılamada hükme dayanak teşkil etmesi doğru olmaz. Kazâî hükümde firâseti esas almanın zan ve tahmine dayanarak hüküm verme ve neticede zulüm olduğu yönündeki ifadeler de bu

[18] Hicr 15/75.
[19] Bakara 2/273; Muhammed 47/30.
[20] Hicr 15/29; Secde 32/9; Sâd 38/72.
[21] Süleyman Uludağ, "Firâset", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1996), 13/116-117.

ISBN: 978-625-95907-1-4

anlayışın sonucudur. Bu anlamda firâsetin İslâm yargılama hukukunda yararlı ve gerekli bir metot olduğu açıktır. İyâs b. Muâviye'nin firâsetiyle hükmettiği şeklindeki rivayeti veya firâsetle hüküm konusunda literatürde yer alan örnekleri de böyle anlamak gerekir. Ancak firâset terimiyle daha çok bunun dar anlamı kastedildiğinden yargılama hukukunda yukarıdaki anlam ve metodu ifade için genelde "karîne" terimi kullanılır.

İslâm yargılama hukukunda yerleşik teamüle göre hâkim önüne gelen bir davayı karara bağlarken olayların dış görünüşünün, objektif ölçü ve delillerin verdiği bilgileri tatminkâr ve adaleti sağlamada yeterli bulmadığında bilgi ve tecrübe birikimine, zekâ ve sezgi gücüne dayanarak ipuçlarını değerlendirmeli ve onlar vasıtasıyla yeni deliller bulmaya çalışmalıdır. İlk dönemlerden itibaren hâkimin bilgi sahibi olmasının yanı sıra iyi anlama ve kavrama yeteneğinin bulunması hususuna da özen gösterilmesi bu amaca yöneliktir. Bundan dolayı firâset, yargılama hukukunda objektif ve kati delillerle çatışan ve onlara rağmen hükme esas teşkil eden bir delil değil, yeterli delil olmadığında soruşturmayı derinleştirmede ve yönlendirmede hâkim için hareket noktası teşkil edebilecek ve ancak belli durumlarda faydalı olabilecek bir delil veya metot görünümündedir. Firâsetle hüküm konusunda literatürde yer alan örneklerde de onun bu özelliği açıkça görülür. Firâsetin zan ifade etmesine ve karîneye göre daha zayıf bir bilgi aracı olmasına rağmen yargılamada zaruret halinde kullanılabileceğinin ifade edilmesi de onun bu özelliğini vurgulamayı amaçlar.[22]

***5- DUYU**

Canlılarda içten ve dıştan gelen uyarıları almayı mümkün kılan ruhî güç olarak kabul edilen duyu, İslâm düşünce ve bilim tarihi boyunca teşekkül eden terminolojide his ve hâsse (çoğulu havâs) kelimeleriyle ifade edilmiştir. Bilgi problemiyle ilgili olarak duyu ve algı konuları his, havâs, havâss-ı hams, havâss-ı zâhire, havâss-ı bâtıne, havâss-ı selîme, el-kuvvetu'l-hassâse, el-kuvvetu'l-müdrike, en-nefsu'l-hayvâniyye ve esbâbu'l-ilm gibi başlıklar altında incelenmiştir. Bir duyu gücünün herhangi bir etkenle uyarılmasına ihsâs, buna bağlı olarak nesnenin zihindeki kavramına ma'rifet ve fehim, bağımsız bilgi haline gelmesine ise idrak denir. Duyu objeleri ve genel olarak duyulara konu olan şeyler için mahsûs (çoğulu mahsûsât) ve hissî (çoğulu hissiyyât) kavramları kullanılır.

İslâm düşünce tarihinde duyu meselesiyle ilgili olarak teşekkül eden literatürün kapsam ve derinliğini kavramak öncelikle modern perspektife ihtiyaç gösterir. Çünkü İslâm Ortaçağı'nda meselenin ele alınış tarzı, modern anlayışla paralellik taşıması yanında onun habercisi de olmuştur. Genel bir bakışla duyuların ve duyum hadisesinin açıklanmasında fizikî değişkenlerin rolünü hiçbir şekilde göz ardı etmediği görülen Müslüman düşünürler, duyu algısını nihaî noktada ruhî güçlere bağlamışlardır. Aristo'nun De Anima (Kitâbu'n-Nefs) ve De Sensu et Sensato (el-His ve'l-mahsûs) adlı eserlerinin özel bir etkiye sahip olduğu bu açıklamalarda esasen nefis "tabii-organik cismin ilk kemali" olarak tanımlandığı için ruhî güçlerin bedene ait organlarla iş gördüğü kabul edilmiş olmaktadır. Bu sebeple modern anlayışa uygun olarak duyu organları, sinirler ve beyin merkezleri duyumun açıklanmasında daima önemli olmuştur. Ayrıca duyuların sağladığı bilginin değeri ve arazlar şeklinde kavranan duyu verilerinin ontolojik ispatı gibi konuları ele alan kelâmcılar da konuya modern felsefede hâlâ tartışmaları süren yeni boyutlar kazandırmışlardır.

Söz konusu tartışmaların tecrübî veriler zeminindeki görünümü modern psikoloji tarafından oluşturulmaktadır. Bu disiplin, duyum (sensation) hadisesini psikofizik bir fonksiyon olarak tanımlama eğilimindedir. Bu fonksiyon psikolojik (zihnî-ruhî) değişken ile fizikî değişken (uyarı yoğunluğu) arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir. Ayrıca tecrübe ve hesaplamalar ışığında duyuların mutlak ve değişken duyu eşikleriyle sınırlı olduğu üzerinde önemle duran modern psikoloji, algı yanılmaları hususundaki dikkatiyle de duyularla edinilen

[22] Salim Öğüt, "Firâset", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1996), 13/117-118.

ISBN: 978-625-95907-1-4

bilginin değeri konusuna yeni bir bakış açısı getirmiştir. Psikolojinin derinleştirmeye çalıştığı modern renk teorileri, klasik arazlar meselesine kazandırılmış yeni bir çerçeve olarak görülebilir. Duyu organlarının, alıcıların ve beyindeki duyu merkezlerinin anatomik ve fizyolojik yapısı psikolojik açıklamalarda tabiatıyla önemli sayılmaktadır.

Modern felsefe çevrelerinde de duyunun tam bir tanımı üzerinde anlaşmaya varılmış değildir. Öncelikle duyum hadisesinin fizikî mi ruhî mi olduğu hususu farklı görüşlere yol açmıştır. Bir grup düşünür duyum sürecinin tamamen ruhî (zihnî) olduğunu ileri sürerken aksi fikirde olanlar, duyulan şeylerin zihinden bağımsız var olabilen fizikî nitelikler olduğunu savunmaktadır. Bu tartışmaların oluşturabileceği muhtemel kavram karışıklıklarını önlemek amacıyla duyum sürecinin ruhî ve zihnî veçhesini ifade etmek üzere duyum, duyulan nitelikler için de duyu verileri (sense-data) terimi kullanılarak nisbî bir kavram uzlaşmasına gidilmiştir. Ancak yine de duyum sürecini açıklarken ruhî hadiseleri fizikî çerçevede ele alma eğiliminde olan materyalizme rağmen çok sayıda düşünür, duyumlar ve idrak psikolojisinin temeline ruhî ve zihnî açıklamaları yerleştirmiştir.

Müslüman düşünürlerin yakından tanıdığı antik felsefeye dair fikirler içinde Empedokles ve atomculara ait duyu teorileri, maddî duyulur nesnelerle duyu organları arasındaki mekanik bir açıklama ile temellendirilmişti. Özellikle Demokritos atomculuğunun duyulur niteliklerin hâricî varlıklarını kabul etmeyen görüşleri hem İslâm kelâmcıları hem de filozofları tarafından reddedildi. Bu konuda Müslüman düşünürlerin oldukça realist bir tutum takındığı görülür. Kelâmcılar için arazların ispatı meselesinin önemi inkâr edilemezdi; çünkü böylece kendilerini Demokritos atomculuğundan ayırmış olacaklardı. İbn Sînâ, Demokritos'un bizzat adını zikrederek ona ait "mahsûs keyfiyetler"in hâricî varlıklarının olmadığı şeklindeki görüşü reddetmiştir. İslâm kelâmcıları da insanı her şeyin ölçüsü sayan sofistlerin (özellikle Protagoras), duyu tecrübelerini algılayana göre izâfî addeden görüşlerine hiç yakınlık duymadı. Çünkü onların yaygın kabulüne göre Sûfestâiyye'ye ait yaklaşımlar temeli itibariyle genelde bilginin, özelde de duyularla sağlanan bilginin imkânsızlığına yol açmaktaydı. Ancak hissî idraklerin kesin bilgi sağlamak için yeterli olamayacağı hususunu da belirtmeden edememişlerdi.

Eflâtun'un, Devlet (Kitâbu's-Siyâse) diyalogunda duyu tecrübelerinin yalnızca bir zan (opinion) ifade ettiğini, bilgi sağlamadığını, bilginin, değişen duyulur dünyanın duyular seviyesindeki tecrübesinden değil akılla edinilebileceğini ileri sürdüğü Müslümanlarca biliniyordu. Bu sebeple Eflâtuncu etkilerin yoğunluğu nispetinde çeşitli filozof ve mutasavvıfın düşüncelerinde "âlem-i mahsûs"un değişken verilerine karşılık aklî âlemin değişmez bilgi formları daha çok teveccühe mazhar olmuştur. Aristo'ya göre ise her duyunun belli bir objesi, özel bir duyulur nesnesi vardır. İşitmenin objesi ses, görmeninki renktir. Bütün nesnelerdeki hareket, şekil, hacim, sayı gibi ortak nitelikleri de ortak duyum algılar. Her duyu ile objesi arasında zorunlu bir bağ olduğu için duyuların yanılması imkânsızdır. Ancak duyu için bu yanılmazlık pasif alıcı sıfatıyla söz konusudur. Belli bir hükme ulaştıran aktif duyum hadisesi için yanılma söz konusu olabilir. Ruh ve ruhî güçler konusunda Müslüman filozoflara ilham veren Aristo'nun duyulara ait fikirlerinin izleri meselâ İbn Sînâ psikolojisinde gözlenebilmektedir.

Aristo'daki pasif alıcı olarak yanılmayan, ancak duyum süreci içinde belli bir dönüşüme uğrayarak yanlış hükümlere varan duyu anlayışı, modern felsefe ve psikolojide de problem teşkil etmeye devam etmiştir. Fizyolojik ve psikolojik araştırmalara göre duyu organı ve sinirlerin duyu verilerini şartlandırması ve hatta oluşturması, halüsinasyon ve illüzyonun birer zihnî hayalden ibaret oluşu, nihayet duyumda beyin fonksiyonlarının işe karışması, duyu verilerinin objektif algılanışı fikrini sarsmaktadır. Ayrıca duyu verilerinin kesin olmadığı, bütünü kuşatmadığı da dikkate alındığında duyulara dayanılarak verilecek hükümlere sonuna kadar güvenilemeyeceği daha çok anlaşılmaktadır. Bütün bu tespitler, Gazzâlî'nin duyuların verdiği bilgiden kuşkulanmakta ne kadar haklı olduğunu göstermektedir. Ona göre çıplak

ISBN: 978-625-95907-1-4

gözün bir dinar çapında algıladığı yıldızların arzdan da büyük olduğu astronominin matematik delilleriyle bilinmektedir.

İlk İslâm filozofu Kindî'ye göre duyu, nefsin duyu organlarından biri aracılığıyla nesnelerin formlarını algıladığı güçtür veya nefsin nesneleri algılayan gücüdür. Duyulur nesnelerin devam, hareket, nicelik, nitelik, şiddet gibi yönlerden değişken olmasına bağlı olarak duyu idrakleri de değişkendir. Öte yandan duyu objeleri daima maddî veya maddî olana bağlı bir şeydir. Buna karşılık Kindî'nin "tabiat" dediği eşyanın gerçeklik ve aklî ilkeleri ancak aklın bilgi alanına girer. Zira bu temel varlıkları sadece, insan aklı denilen "yetkin nefsin güçleri" kuşatabilir. İslâm düşünce tarihinin yine erken dönem eserlerinden İhvân-ı Safâ'ya ait Resâ'il'de duyu hadisesinin "fi'l-Hâs ve'l-mahsûs" (algılayana ve algılanan nesnelere dair) başlığını taşıyan özel bir bölümde incelendiği görülmektedir. İhvân, duyulur nesnelerin cismanî olduğunu ve duyulara konu olan şeylerin cismanî arazlardan ibaret bulunduğunu öncelikle belirtir. Ancak buna karşılık duyuları algılayan güçler ruhanîdir. Duyular ve duyu organları arasındaki ilişki onları özdeş sayacak kadar ileridir. Bunlarla ruhanî duyu güçleri duyum hadisesinin psikofizik karakterini yansıtırlar. İhvân-ı Safâ'nın getirdiği tarife göre duyu (his), doğrudan doğruya duyulur nesnenin uyarısıyla duyu organlarının mizacının değişmesidir. Duyum ise (ihsâs) duyu güçlerinin duyu organlarının mizacındaki nitelik değişikliğini algılamasından ibarettir. Bu duyum sürecini tamamlayan aşama, duyu gücünün beyne ilettiği değişikliği veya modern deyimle uyarıyı muhayyilenin fark edip algılamasıdır. Çünkü muhayyile bu değişikliği normal durumla karşılaştırma melekesine sahiptir. İşitme olayında, tıpkı su dalgaları gibi iç içe geçmiş küreler şeklinde yayılan ses dalgalarının farkında olan İhvân, görme olayında da gözün anatomik yapısının ne kadar önemli olduğunun bilincinde görünmektedir. Genel olarak duyum, dış ortamdaki değişikliğin duyu organını uyarması ve bu uyarının organın normal mizacında oluşturduğu değişikliğin muhayyile tarafından değerlendirilip ruh tarafından algılanması şeklinde kavranmaktadır.

Fârâbî, el-Cemʿ beyne reʾyeyi'l-hakîmeyn'de Aristo'nun, zihinde bilgilerin ancak duyular yardımıyla oluştuğu şeklindeki görüşünü hatırlatarak nefsin akıl gücüne kendisinde tecrübelerin birikmesiyle ulaştığını, buna göre de aklın tecrübelerden başka bir şey olmadığını belirtmektedir. Fârâbî'ye göre ilke olarak aklın duyudan bağımsız ve kendine mahsus hiçbir fiili yoktur. Şu var ki duyu varlığı olduğu gibi algıladığı halde akıl, tek tek nesnelerin ötesinde bir bütün olarak zıtlarıyla birlikte ve olduğundan başka türlü şekillerde de düşünebilir veya tasarlayabilir. Ayrıca Fârâbî, varlığa ait kavramların teşekkülünde duyu gücünün aracı bir güç durumunda bulunduğunu, asıl soyutlama yapanın algı gücü olduğunu isabetle belirtir. İbn Sînâ'ya göre ise algı gücü dış ve iç olmak üzere ikiye ayrılır. Dış algı güçleri beş duyudur. İç algı güçleri ise ortak duyu (el-hissu'l-müşterek), tasavvur gücü (el-kuvvetu'l-musavvire / el-hayâl), tahayyül gücü (el-kuvvetu'l-mütehayyile / müfekkire [mütefekkire]), vehim gücü (el-kuvvetu'l-vehmiyye) ve hatırlama gücüdür (el-kuvvetü'z-zâkire / el-hâfıza). Duyu algısı sürecinde bu güçlerin ilk üçü doğrudan doğruya iş başındadır; daha sonraki güçlerse ilk üçünden faydalanan hayalî ve aklî algılara ilişkindir. Dolayısıyla duyu verileri topyekûn algı süreci içinde iç algı güçlerince değerlendirilmektedir.

Görüldüğü gibi İbn Sînâ Fârâbî'nin görüşünü destekler ve onu daha da netleştirir. Böylece filozoflar zihinde duyu verilerini değerlendirecek beş ayrı merkezin bulunduğunu, tikel olan duyu verilerinin iç duyu ve algı güçleri tarafından değerlendirildikten sonra tümel bilgi haline geldiğini savunurlar. Fakat kelâmcılar, objektif gerçekliği bulunmadığı gerekçesiyle iç duyu ve algı güçlerinin varlığını kabul etmezler; onlar algılama olayının aracısız zihnî bir işlem olduğunu, yani zihnin duyu verilerini doğrudan doğruya algılayıp onları değerlendirdiğini söylerler. Kelâmcılar beş duyu, haber-i sâdık ve akıldan ibaret üç bilgi kaynağı kabul etmişler, ayrıca kesinlik bakımından yaptıkları bilgi tasnifinde beş duyu ile elde edilen bilgileri, "zarûriyyât" diye nitelendirdikleri altı bilgi çeşidinin ilki olarak göstermişlerdir.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Mutasavvıflara gelince, özellikle felsefenin etkisiyle bilgi problemine yeni bir boyut getirme amacından kaynaklanmış olacak ki onlar da beş dış duyuya karşılık, metafizik varlık alanında birer bilgi kaynağı olan akıl, kalp, ruh, sır ve hafî gibi terimlerle ifade edilen beş iç duyunun var olduğunu iddia ederlerse de kelâmcılar mutasavvıfların bu görüşlerini ilmî ve objektif bir ölçüsü bulunmadığı gerekçesiyle kabul etmemişlerdir.

İslâm felsefesinde bilhassa İbn Sînâ'dan itibaren dış duyular, insan ve hayvandaki teşekkül sırasına göre şöyle tasnif edilmiştir:

1. **Dokunma duyusu** (hâssetu'l-lems). Bir hayvan veya insanın var olmasını sağlayan duyuların ilkidir. Bir canlı diğer duyulardan mahrum kalsa da varlığını sürdürebilir, fakat dokunma duyusunu yitiren canlı yaşayamaz. Çünkü öteki duyuların fonksiyonunu kaybetmesi durumunda dokunma duyusu bir ölçüde onları telâfi ettiği halde diğer duyular dokunma duyusunun kaybını telâfi edemez. Başta İbn Sînâ olmak üzere İslâm düşünürleri, dokunma duyusunun diğerlerine göre hayatî bakımdan daha önemli olduğu üzerinde ehemmiyetle durmuşlardır. İlk ve Ortaçağ filozoflarının anlayışına göre dokunma duyusu deri ve sinirlere yayılmış vaziyette bulunur; dolayısıyla diğer duyulardan farklı olarak bunun özel bir organı yoktur. Duyum, sinirlerin, kendilerine temas eden ve kendi yoğunluklarından farklı yoğunlukta olan şeyleri algılaması, bu şeylerin farklı niteliğine uygun olarak değişikliğe uğraması ve etkilenmesi suretiyle gerçekleşir. Dokunma duyusu, duyulanlardaki farklı niteliklere göre dört veya daha çok duyudan meydana gelir. Bunlar soğukluk-sıcaklık, kuruluk-yaşlık, sertlik-yumuşaklık, kabalık-düzgünlük ve ağırlık-hafiflik gibi birbirine zıt özellikteki uyarıcıları algılayan ve vücudun değişik yerlerine dağılmış olan duyulardır.

2. **Tatma duyusu** (hâssetu'z-zevk). Dilin üzerine yayılmış sinirlerde bulunduğu kabul edilen bu duyu ile yiyecek ve içeceklerin tadı ve lezzeti algılanır. Tatma olayının nasıl gerçekleştiği hususunda farklı açıklamalar yapılmıştır. Bazıları tatmanın, dildeki ıslak cevherle tadılan şeydeki ıslak cevherin birbirine karışması sonucu olduğunu ileri sürerler. Diğer bazıları da tatmanın, ağızdan dile doğru giden damarlar vasıtasıyla dildeki yumuşatma ve parçalama sonucunda gerçekleştiğini söylerler. İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin de benimsediği ortak görüşe göre dile temas eden besinler, dilde bulunan tükürük salgısıyla karışarak parçalanır, sonuçta tat ortaya çıkar ve dil üzerindeki sinirlere ulaşır, sinirler de bu tadı algılar. Bu duyunun ceninde doğum anında ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Abdulkāhir el-Bağdâdî, bir kısım insanların tatma duyusunu dokunma duyusu içinde yer alan bir duyu olarak kabul ettiklerini söyler. Ayrıca Nazzâm'ın da cinsî zevkin idrak edildiği bir başka duyunun varlığını kabul ettiğini naklederek bu görüşü tenkit eder. İbn Sînâ, dokunma duyusu ile tatma duyusu arasında bir yakınlık görmüştür. Zira bu duyu da dokunma gibi çoğunlukla dilin tadılan nesneye temas etmesiyle faaliyet gösterir. Ancak dokunmada dokunan (deri) ve dokunulan nesne arasında sertlik-yumuşaklık gibi bir nitelik birliği bulunduğu halde tat almada böyle bir birlik yoktur; bu sebeple idrak, tat almayı sağlayacak özel bir organ sayesinde gerçekleşir.

3. **Koklama duyusu** (hâssetu'ş-şem). Bu duyu ile güzel ya da hoş olan ve olmayan çeşitli kokular algılanır. İslâmî kaynaklarda bu duyunun, beynin ön yüzünde yayılmış bulunan ve iki meme ucuna benzeyen bir çıkıntı içerisinde olduğu kabul edilir. Koku alma duyumunun nasıl gerçekleştiği hususunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları, organların başının beyinde bulunduğunu ve böylece onun nefes yoluyla kokuları kendisine cezbettiğini kabul ederler. Bazıları ise koklamanın, koklanan şeyin buharı sebebiyle nefesteki hava titreşimleri vasıtasıyla vuku bulduğunu ileri sürerler. İbn Sînâ'ya göre bu duyu, nefes yoluyla içeriye alınan hava vasıtasıyla kendisine iletilen kokuyu algılar. Bu koku, ya hava ile karışık olarak bulunan buharda veya kokulu cismin bir değişime uğrayarak etkilediği havada bulunur. Gazzâlî daha ziyade ikinci görüşü tercih etmiş görünmektedir. Çünkü ona göre hava, kokuyu koklanan şeyden duyuya taşımaz; ateş ve soğuk birbirine temas ettiklerinde nasıl bir değişiklik meydana geliyorsa aynı şekilde hava ile kokunun teması sonucunda da bir mahiyet değişikliği ortaya çıkar. Koklama duyusu hayvanlarda daha kuvvetlidir.

ISBN: 978-625-95907-1-4

4. **İşitme duyusu** (hâssetu's-sem'). Bu duyu ile bütün söz ve seslerin algılandığı kabul edilir. İşitme duyumunun mahiyeti konusunda da farklı görüşler mevcuttur. İbn Sînâ, bunu hava titreşimlerinin kulak boşluğunda meydana getirdiği hareketle açıklar. Gazzâlî de benzer bir görüşe sahiptir. Buna göre dışarıda şiddetli çarpma ve sıkışmalar sonucu oluşan basınçlı hava dalgası, kulak boşluğunda hareketsiz ve sıkışmış olarak duran havaya ulaşınca bu havayı kendisininkine benzer bir tarzda hareket ettirir. Kulak boşluğundaki havanın titreşmesi kulakta yayılmış olan sinirlere dokununca ses işitilmiş olur. Sesin, mahiyeti itibariyle bir tür cisim olduğunu ileri sürenler olmuştur. Bunlar, "her fâil ve mef'ulün cisim olduğu" kaidesinden hareket ederler. Bu anlayış çerçevesinde ses kendisini duymamız, işitmemiz için faaliyette bulunur; mûsiki nağmeleri bizi harekete geçirir, mûsikisi olmayan sesler sıkıntı verir. Ses harekete geçer ve yumuşak dokulara çarpar, tıpkı duvara çarpan bir top gibi tekrar geriye döner.

5. **Görme duyusu** (hâssetu'l-basar). Cisimlere ait renk, şekil ve miktar gibi nitelikleri algılayan bu duyu, güzellik ve çirkinlik gibi estetik değerleri de algılar. Kelâmcılar, görme duyusu ile bütün varlıkları algılamanın mümkün olduğunu kabul ederken bazı filozoflar, renkli cisimlerin görüntüleri dışında bir şeyin idrak olunmadığını, Mu'tezile'den Ebû Hâşim görme duyusu ile sadece cisimler ve renklerin, Ebû Ali el-Cübbâî ise cisimler, renkler ve tabiattaki her türlü değişmenin idrak edildiğini ileri sürmüşlerdir. Ehl-i sünnet kelâmcılarının, görme duyusunun var olan her şeyi algılayabileceği şeklindeki görüşleri rü'yetullah hakkındaki düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Zira onlar âhirette Allah'ın gözle görülebileceğini savunmuşlardır. Görme duyumunun nasıl meydana geldiği konusunda değişik görüşler ortaya atılmıştır. Eflâtuncular'a göre gözden bir ışık huzmesi çıkmakta ve görülen şeylerin içine yayılmaktadır. El bedenin dışında olan bir şeye nasıl dokunuyorsa göz de aynı şekilde görülen şeye temas ederek onun görüntüsünü algılamaktadır. Aristocular ise tam tersi bir açıklama getirmiştir. Onlara göre görme olayı, ışınların gözden çıkıp görülen şeye teması ile değil görülen şeyin sûretinin saydam bir aracı vasıtasıyla göze iletilmesiyle gerçekleşir. Gazzâlî ise orta bir yol tutarak bir mütekabiliyet teorisi öne sürmüştür. Ona göre renkli nesnelerden göze bir şey ulaştığı gibi gözden de renkli nesnelere ışınlar ulaşmaktadır. Fakat ışın, yansıtma özelliği olan nesnedeki sûreti algılamak için yeni bir sûret meydana getirmektedir. Böylece görme hususi bir mütekabiliyet ve göz merceği vasıtasıyla meydana gelir. Göz merceğinde sûret hâsıl olunca o bunu gözün ortasındaki sinire ulaştırır. Bu sinirdeki ruh, durgun suya akseden şekil gibi latif bir cisimdir. Bu ruh aldığı sûreti beynin ön tarafında göze bitişik iki kanalın buluştuğu yere iletir. Burada ortak duyu vasıtasıyla iki sûret tek sûret hâlinde algılanır. Ancak konuyla ilgili asıl katkıların Gazzâlî öncesi dönemde İbn Sînâ tarafından yapıldığı belirtilmelidir. Anatomi konusunda büyük bir otorite oluşu, onun görme psikolojisinde önemli başarılar kaydetmesini sağlamıştır. Görme olayının fizyolojik optik açısından matematik temellendirilişi ise İbn Sînâ'nın çağdaşı olan İbnu'l-Heysem tarafından mükemmelleştirilmiştir.

İşitme ve görme duyularından hangisinin daha önemli ve değerli olduğu meselesi tartışmalara konu olmuştur. Filozoflar, işitmenin görmeden önemli olduğunu, çünkü onunla karanlıkta ve aydınlıkta altı cihetten seslerin algılandığını, buna karşılık görme duyusu ile ancak karşı yönden ve güneş ışınları vasıtasıyla uyaranların algılanabildiğini belirtirler. Kelâmcıların çoğunluğu ise görme duyusunun işitme duyusuna üstünlüğünü kabul eder; çünkü işitme yoluyla sadece sesler ve sözler idrak edilir, görme duyusu ile cisimler, renkler ve bütün görüntüler algılanır. Fahreddin er-Râzî, Yûnus sûresinin 48. âyetini[23] tefsir ederken İbn Kuteybe'nin bu âyete dayanarak işitme duyusunun görmeden daha üstün olduğunu kabul ettiğini nakleder. Râzî gerek bu görüşü gerekse aksini destekleyen delilleri ayrıntılı olarak zikreder.

[23] وَيَقُولُونَ مَتٰى هٰذَا الْوَعْدُ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ Yunus 10/48.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Belli şeyleri idrak eden bir duyu organının bunun dışında kalan şeyleri idrak edip etmemesinin imkânı da tartışılmıştır. Filozoflar ve Mu'tezile bunun mümkün olamayacağını ileri sürerken Ehl-i sünnet kelâmcıları algılamayı câiz görerek bu cevazı şu görüşe dayandırırlar: Algı olayı duyuların tesiri olmaksızın sırf Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir; böyle olunca teorik olarak bir duyu organının başka bir duyu organına ait duyumu sağlaması, meselâ gözün faaliyeti neticesinde seslerin işitilmesi gibi bir durumun yaratılması imkânsız değildir. Fakat fiilî olarak bunun mümkün olmayacağı hususunda görüş birliği vardır.

İç algı güçlerinden ortak duyunun fonksiyonları, duyu algısının gerçekleşmesinde çok önemli bir rol oynar. Aristo'nun özel ve ayrı bir duyu değil de dış duyuların ortak tabiatı olarak tanımladığı bu güç, İbn Sînâ'nın kaleminde ayrıntılarıyla şekillenen felsefî İslâm psikolojisinde, beş duyunun ötesinde onlardan ayrı ve hatta onların ilkesi olan bir iç duyu olarak tanımlanmıştır. Bu duyu, beynin ön bölümünde yer alan özel bir organa sahiptir. İbn Sînâ'ya göre ortak duyu beş duyunun yöneticisi olup bunların ortak algı merkezidir. Duyu verileri orada toplanır, orada birleşir ve oradan ayrılarak dış duyu algısını yönlendirir. Ortak duyu, aynı zamanda duyu formlarını olduğu gibi saklayıp depolayan tasavvur gücü ile bu formları alıp işleyerek hayal formlarına dönüştüren mütehayyile gücünün işe karışmasıyla çağrışım, algı yanılması, halüsinasyon, rüya gibi beş duyuyu aşan iç yaşantıların duyumlandığı güçtür. Ortak duyunun, hem duyu hem de hayal formlarının algılanmasına yönelik bu ekran özelliği sebebiyle İbn Sînâ bu gücü, Aristo'nun "hayal, tahayyül gücü" anlamında kullandığı "bantasya" (phantasia) olarak da adlandırmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, âhiret hayatı ile ilgili olarak sıkça zikredilen cennet nimetleriyle cehennem azabı özellikle duyulara hitap etmektedir.[24] Ehl-i sünnet'in, âhiretteki yeniden dirilmenin ruh-beden bütünlüğü içinde gerçekleşeceği görüşü esas alındığında maddî ve ruhanî lezzet ve elemlerin her ikisinin de yaşanması gerekecektir. Bu durumda, dünyada insanın sahip olduğu duyuların âhirette de varlıklarını devam ettireceği sonucuna ulaşılmaktadır.[25]

***6- VAHİY** (الوحي)

Allah'ın dilediği emir, hüküm ve bilgileri peygamberine bildirmesi anlamında terimdir. Sözlükte "hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, işaret etmek, ilham etmek" anlamındaki vahiy (vahy) terim olarak "Allah'ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi" demektir. Vahiy kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de yetmişi aşkın yerde fiil kalıplarıyla, altı yerde de "vahy" şeklinde geçer ve bu âyetlerin çoğunda Allah'a, bunun dışında şeytana ve yardımcılarına nispet edilir. Allah'a izâfe edilen vahyetme fiili peygamberler yanında Hz. Mûsâ'nın annesinde olduğu gibi insanlara, meleklere, arılara, yer küresine ve göklere yöneliktir. Şeytanlara atfedilen vahiy sözlük anlamındadır ve şeytanın kendi dostları olan insanlara ve cinlere, peygamberlerle müminlere düşmanlık etmeleri için gizlice telkinde bulunmasını ifade eder. Bazı âyetlerde peygamberlere indirilen vahyin "ruh" diye anılmasının sebebi vahyin insanları, mecazi mânada ölüm demek olan bilgisizlik ve imansızlıktan kurtarıp onların gerçeği bulmasına yardım etmesi hikmetine bağlıdır.[26] Özellikle Kur'an vahyine, insanın dünya hayatının kaynağını teşkil eden unsura benzetilerek mecazi anlamda ruh denilmiştir. Vahiy meleği Cebrâil için "er-rûhu'l-emîn" isminin kullanılmasını mânevî hayatla ilgili vahiy getirmesiyle açıklamak mümkündür. Hz. Îsâ'nın ruh şeklinde nitelendirilmesi de aynı sebeple izah edilebilir.[27]

Kur'an'da Allah'ın insanlara emirlerini tebliğ etme vasıtaları vahyetme, perde arkasından hitap etme ve elçi gönderip sözlerini bildirme şeklinde üçe ayrılır. 1. Vahiy yoluyla konuşma,

[24] Bkz. Bakara 2/25; A'râf 7/50; İbrâhîm 14/16-17; Kehf 18/31; Hac 22/19-22; Yâsîn 36/55-57.
[25] Hayati Hökelekli, "Duyu", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1994), 10/8-12.
[26] En'âm 6/112, 121; Nahl 16/2; Mü'min 40/15.
[27] Şûrâ 42/52.

ISBN: 978-625-95907-1-4

bir elçi bulunmadan peygamberin kalbine gizli bir işaretle ilâhî kelâmın bırakılıp öğretilmesiyle gerçekleşir. Bu tür vahiyde peygamber ilâhî kelâmı uyanıkken ruhî bir tecrübe yaşayarak alır. Allah'ın bu tarzdaki tebliği peygamberlere has olmayıp dilediği insanın kalbine ilham vermesini ve sâlih kullarına sâdık rüya göstermesini de kapsar. 2. Perde arkasından konuşmanın bazı nesnelerde veya insandaki duyma merkezinde söz yaratıp işittirme yoluyla gerçekleşeceği düşünülmüştür. Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşmasının bu şekilde vuku bulduğu kabul edilir. 3. Elçi gönderip tebliğde bulunma yoluyla konuşmada ise Allah melek vasıtasıyla peygamberlerine dilediğini bildirir. Bu tür vahiy aynı zamanda Allah'ın bütün insanlara yönelik hitabı sayılır.[28]

Kur'ân-ı Kerîm'de bildirildiğine göre Allah Teâlâ'nın peygamberlere vahyetmesi ilk insan Hz. Âdem'le başlamıştır. Âdem'in ardından Nûh'a ve sonraki peygamberlere, nihayet Hz. Muhammed'e vahyetmiş ve onu bütün insanlara son peygamber olarak göndermiştir. Kur'an'da geçmiş peygamberlere indirilen vahiy konusunda herhangi bir açıklama yer almazken Hz. Muhammed'e gelen vahye dair bazı bilgiler verilmiştir. Buna göre Allah katında "korunmuş bir kitap"tan vahyedilen Kur'an'ın aslı levh-i mahfûzdadır. Kur'an Kadir gecesinde nâzil olmuştur. Allah katında değerli, itibarlı, güçlü, saygın ve güvenilir bir elçi olan Cebrâil'in tebliğ ettiği kelâmdır.[29] Önceki peygamberlerden farklı şekilde Cebrâil, Kur'an âyetlerini Resûlullah'a bir defada değil zihnine ve kalbine yerleşmesi için parça parça apaçık bir şekilde okuyup tebliğ etmiştir. Bunun yanında âyetler Cebrâil tarafından Resûl-i Ekrem'e okunduğu sırada o, gelen vahyi tamamen kavrayıp bir daha unutmamak için acele ile tekrara başlamış, bunun üzerine Cebrâil'in okuması bitmeden kendisinin okumaya başlamaması hususunda uyarılmış ve Kur'an'ın Allah tarafından onun hâfızasına yerleştirileceği bildirilmiştir.[30] Kur'ân-ı Kerîm'in bu özel durumu vahiy ürünü diğer ilâhî metinlerin hiçbirine nasip olmamıştır. Ayrıca ramazan aylarında Cebrâil o zamana kadar inen âyetleri Resûlullah'a okur, o da bunları Cebrâil'e tekrarlardı. Bütün insanlara, geçmiş peygamberlere indirilen vahiyleri doğrulayan son vahye inanıp bağlanmaları emredilmiştir. Kur'an'da peygamberlerin Allah'tan vahiy aldığına dair delillere de temas edilmiştir. Çeşitli dönemlerde yaşayan peygamberlere indirilen vahiylerin birbirini doğrulaması, bunların insanlarca bilinmesi imkânsız gayba dair bilgiler vermesi, bireylerin ve toplumların hidayet yolunda ilerlemesini sağlaması, âyetlerin benzerlerinin insanlarca ortaya konulamaması, peygamberlerin yalnızca Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşen mûcizeler göstermesi, vahyi inkâr edenlerin helâk edilmesinin ardından onlardan bazı işaretlerin kalması bu deliller arasında zikredilir. Açık delillere rağmen vahyin Allah tarafından gönderildiğini inkâr edenler ve onu alaya alanlar kâfir olarak nitelendirilmiş ve cehenneme atılacakları bildirilmiştir.[31]

Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberler dışında bazı insanlara da vahiy gönderildiği belirtilir. Bunlardan biri Hz. Mûsâ'nın annesidir. Müfessirlerin çoğunluğu Cenâb-ı Hakk'ın Mûsâ'nın annesine indirdiği vahye ilham anlamı vermekle birlikte bu vahyin Hz. Îsâ'nın annesi Meryem'e olduğu gibi Cebrâil vasıtasıyla gönderilebileceğini düşünenler de vardır. Çünkü Allah'ın melek aracılığıyla kelâmını tebliğ ettiği insanın mutlaka peygamber olması şart değildir.[32] Cenâb-ı Hak Hz. Îsâ'nın havârilerine de vahiy indirmiş ve onlardan kendisine ve peygamberine iman etmelerini vahyetmiş, onlar da iman ettiklerini söylemiştir. Havârilere gelen bu vahyi, Cenâb-ı Hakk'ın kalplerine murat ettiği mânaları koyması şeklinde yorumlayan ve bunu ilhamla özdeşleştiren âlimler de vardır. Kādî Beyzâvî ise bu tür vahyi

[28] Şûrâ 42/51.
[29] Nisâ 4/163; Ahzâb 33/40; Zuhruf 43/4; Vâkıa 56/77-78; Burûc 85/22; Duhân 44/3; Kadr 97/1-3; Tekvîr 81/19-23.
[30] Furkān 25/32; Kıyâme 75/16-19.
[31] Bakara 2/136-137; Âl-i İmrân 3/44, 81, 84-85; En'âm 6/92; Fâtır 35/31; Hûd 11/13-14; İsrâ 17/89-90; Kasas 28/49-50; İsrâ 17/101-102; Neml 27/12; Ankebût 29/14-15, 33-35; Kamer 54/12-15; Nisâ 4/140; Müddessir 74/24-26.
[32] Kasas 28/7.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Allah'ın Hz. Îsâ vasıtasıyla onlara iman etmeyi emretmesi şeklinde yorumlar.[33] Kur'an'da meleklere vahyedilmesinden de söz edilir. Nitekim bir âyette Cenâb-ı Hakk'ın meleklere müminlere savaşma azmi telkin etmelerini vahyettiği belirtilir. Bu vahiy levh-i mahfûzdaki yazıların meleklerce okunması tarzında da yorumlanmıştır. Arıya, yer küresine ve göklere olan vahiylere ise "ilham ve emir" anlamı verilmiştir.[34] Hadis kitaplarında vahiy konusuyla ilgili çok sayıda rivayet yer almıştır. Hadislerde, vahye dair Kur'an'daki beyanlara paralel açıklamaların yanı sıra özellikle Resûlullah'ın Kur'an dışı vahiyleri de yer almaktadır. Bu arada siyer kitaplarında Hz. Peygamber'e vahyin nüzûlü sırasında kendisinde bazı özel hallerin görüldüğü gibi meselelere temas edilir.

İslâm âlimleri vahyin aklen mümkün ve gerekli olduğu hususunda görüş birliği içindedir. Zira Allah'tan vahiy aldıklarını söyleyen peygamberler iddialarını kanıtlamak için sadece O'nun yaratmasıyla gerçekleşebilen mûcizeler göstermiştir. Bunun yanında aklî deliller de ileri sürülmüştür. Vahiy ürünü bilgilerin insan ve evren için gönülleri ve zihinleri tatmin eden bir yorum içermesi, düzenli ve temiz bir yaşayışı amaçlayan hidayet verici nitelikler taşıması, vahiyden yoksun olan toplumların insanları bunalımdan kurtaracak bir sistem ortaya koymaktan âciz kalması bu bilgilerin bir temele dayandığına işaret etmektedir. Farklı kabiliyetlere sahip insanlar arasından bir topluluğun diğerlerinin idrak edemediği gayb âlemiyle irtibat kurması aklen mümkündür, bu durum tarihin şahitliğiyle de sabittir. Âlimlerin çoğunluğu vahyin sadece peygamberlere verildiğini, diğer insanlarla ilgili vahyin ilham mânasında olduğunu kabul eder. Ancak velîlere de vahiy geldiğini savunan âlimler de vardır.

Vahiy türleri naslardan hareketle şöyle sıralanmıştır: **1.** Sâdık rüya. Allah'ın doğrudan veya melek vasıtasıyla rüyada peygamberlere ve sâlih insanlara bildirdiği vahiy, **2.** Allah'ın perde arkasından peygamberlere hitap yoluyla indirdiği vahiy. Bu tür vahiyler kalp ile değil kulakla algılanır. Tûr dağında Hz. Mûsâ'nın yanı sıra mi'racda Hz. Muhammed'e de bu tür vahiy gelmiştir. **3.** Allah'ın peygamberlerin kalbine ilkā ettiği vahiy. Kutsî hadisler bu tür vahiylerdendir. Resûlullah'ın kalbine sözsüz telkin edilen mânalar ise diğer hadisleri teşkil eder. **4.** Cebrâil'in aslî sûretinde Peygamber'e görünerek tebliğ ettiği vahiy. Hz. Muhammed'e Hira dağında ve mi'rac esnasında me'vâ cenneti yanındaki sidretü'l-müntehâda iken gelen vahiy bu türdendir. **5.** Cebrâil'in kendisi görünmeden Resûl-i Ekrem'e tebliğ ettiği vahiy. Bu tür vahiy Resûlullah'a çan sesine veya arı vızıltısına benzer sesler aracılığıyla gelmiştir. **6.** Cebrâil'in insan şekline girerek tebliğ ettiği vahiy. Cebrâil ashaptan Dihye b. Halîfe el-Kelbî sûretinde Hz. Peygamber'in yanına gelerek ona vahiy tebliğ etmiştir. Bu tür vahiylere açık (zâhir/celî) vahiy denir. Ayrıca âlimlerin yaptığı ictihadlar da ilham mânasında bir tür vahiy kabul edilmiş ve buna gizli (bâtın/hafî) vahiy denilmiştir.

Vahyin peygamberler tarafından insanlara tebliğ edilmesinin gerekliliği âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Kelâmcılar özellikle Resûl-i Ekrem'e tebliğ edilen vahyin bütün insanları kapsadığını, belli bir kişiye veya zümreye tahsis edilen vahyin bulunmadığını kabul eder. Ancak aşırı Şiîler, Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında Resûlullah aracılığıyla özel vahyin geldiğini iddia etmiş, daha sonra Sûfiyye'ye mensup bazı âlimler de Ebû Hüreyre'den nakledilen bir rivayete dayanarak Hz. Peygamber'den biri açıklanması, diğeri gizlenmesi gereken iki tür vahiy öğrenildiğini ileri sürmüştür. Ancak Ebû Hüreyre'den nakledilen, "Eğer Peygamber'den öğrendiğim bazı bilgileri açıklasaydım boynum vurulurdu" şeklindeki rivayetin bu görüşe ilişkin delil kabul edilmesi isabetsiz bulunmuştur. Çünkü Ebû Hüreyre'nin açıklayamayacağını söylediği bilgiler, dinde fitne ve fesadın ortaya çıkacağı daha sonraki dönemlerde gerçekleşecek zalimane uygulamalara işaret etmektedir, bunların ise Sûfiyye'nin savunduğu ilm-i bâtınla bir ilgisi yoktur.

Vahyin Niteliği. Âlimler bu konuda farklı görüşler ileri sürmüştür. **1.** Vahiy Allah'a ait kelâmdır, ilâhî zâtta mevcut mânaların lafza dökülmüş şeklidir ve Cebrâil vasıtasıyla

[33] Mâide 5/111.
[34] Enfâl 8/12; Nahl 16/68; Fussılet 41/11-12; Zilzâl 99/1-5.

ISBN: 978-625-95907-1-4

peygamberlere indirilmiştir. Peygamberin ruhuyla irtibat kurup ona Allah'tan aldığı lafızları öğreten Cebrâil vahyi doğrudan Allah'tan alabileceği gibi levh-i mahfûzdan da alabilir. Asıl ilâhî kelâm Allah'ın zâtındaki mânalardır, harf ve seslerden meydana gelen lafza mecazen kelâm denilmiştir. Bazı filozoflarca öne sürülen iddianın aksine vahiy peygamberlerin ruhunda bulunan beşerî bilgiler değildir. Zira peygamberler, zihin harici bir varlığı olduğunu gördükleri Cebrâil'in iradeleri dışında kendileriyle irtibat kurduğunu ve bu şekilde zaruri bilgilere sahip kılındıklarını söylemişlerdir. Cebrâil vahyin öznesi değil sadece ileticisidir. Onun ilâhî vahyi peygamberin kalbine bırakmasının mahiyetini bilmek mümkün değilse de bu durum yazının bir yüzeye yazılmasına benzetilebilir. Peygamberler vahyi beşer üstü bir nitelikle değil beşerî yapılarıyla algılar. İslâm âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir. Peygamberlerin melek konumuna çıkarılmak suretiyle Cebrâil'den vahiy aldığını söyleyen İbn Haldûn ve Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî gibi âlimler de vardır.

2. Vahiy, soyut bir cevher olan insandaki nefs-i nâtıkanın faal akılla mânevî ilişki (ittisâl) kurmasıdır. Bu ilişkinin ardından bir aynadaki görüntülerin diğer aynaya yansıması gibi peygamberin ruhuna olayların sûretleri yansır. Peygamberler faal akılla irtibat kurarak akıl yürütmekle üretilemeyen bilgilere ulaşırlar. Ruhlarında maddeyi etkileme gücü bulunduğundan mûcize gösterebilir, melekleri görebilir, sözlerini duyabilir ve bunları *lafızlara dökerler*. Ancak peygamberlerin meleği görmeleri ve sesini duymaları tamamen psikolojik olup duyularla ilişkili değildir. Vahiy, peygamberlerin muhayyile gücüyle ortaya koydukları sembolik temsillerden meydana gelir. İbn Sînâ bu fikirdedir. Molla Sadrâ da peygamberlerin, meleği zihinsel formda ve tasavvurî şekilde görmek suretiyle ondan bilgi aldıklarını söyler. İbn Haldûn, peygamberlerin neredeyse meleklerle aynı tür varlık haline gelmesini sağlayan ruhî bir kabiliyete sahip olduklarını ve bu sayede onlarla irtibat kurduklarını belirterek vahyi "melekten alınmış bilgi" şeklinde açıklar ve bazı yönlerden İbn Sînâ'nın görüşüne yaklaşır. Modern dönemde Muhammed Abduh ile Reşîd Rızâ da İbn Haldûn'a yakın görüşleri benimsemiş Fazlurrahman ise İslâm filozofları ile kelâmcıların vahiy telakkisini uzlaştırmayı amaçlayan bir anlayışı kabul etmiştir. Ona göre Cebrâil'le ilişkilendirilen ruh peygamberin zihninde (kalbinde) gelişen ve faal konuma yükselen bir melekedir. Bu ruh fiziksel değil zihinseldir, ondan işittiği sesler de yalnızca mânalardan ibaret olup bunları lafza döken peygamberlerdir. Vahyin peygamberin iç dünyasında belirmesi kendi isteği dışında gerçekleşir. Meleğin, vahiyleri peygamberin bilinç altına koyup oradan bilinç üstüne çıkarması mümkündür.

3. İnsan, bedenin baskısından kurtularak nefsini günah kirlerinden temizleyip rabbine yönelince ruhunda Allah'ın hükümranlığına ilişkin bir nur ortaya çıkar. Bu mârifet nuru cevher haline gelip kutsal ruh vasfını kazanır. Bu nur sayesinde kişide evrenin sırları tecelli eder ve Allah'tan ona bilgiler gelir. Nurun etkisi arttıkça insan meleği görür ve ondan ilâhî sözler alır. Velîler meleği görmeden, peygamberler onu görerek bilgi alırlar. Vahiy peygamberlere yazılı metinler halinde de gelebilir. Nitekim Hz. Mûsâ'ya yazılı kitap (elvâh) indirilmiş, velîlerden Ahmed b. Hanbel'e, öğrencilerinden Bakī b. Mahled'e, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin bazı öğrencilerine yazılı vahiy gelmiştir. Fakat velîlere gelen vahiy ilham kaynaklı bir vahiy olup dinî hükme dayanak teşkil etmez. Sûfiyye'ye bağlı âlimler bu görüştedir. Burada Sûfiyye mensuplarıyla İslâm filozoflarının vahiy anlayışları arasında benzerliğin bulunduğu görülmektedir. Şu farkla ki İslâm filozoflarına göre yüce âlem soyut akıllar ve nefislerden oluşmakta ve dokuzuncu feleğin aklı Cebrâil'e tekabül etmektedir; insandaki ruh onunla ilişki kurabilecek kabiliyette olup vahiy bu ilişkinin ürünüdür. Sûfiyye mensuplarına göre ise vahiy yüce âlemden insan ruhuna akan bilgilerdir.

Literatürde yer alan tartışmalı konulardan biri de Kur'an dışındaki vahiy meselesidir (vahy-i gayr-i metluv). Başta Sünnîler olmak üzere âlimlerin büyük çoğunluğuna göre Hz. Peygamber'e Kur'an dışında da vahiy gelmiştir. İmam Mâturîdî, Resûlullah'a tebliğ edilen vahyi üç gruba ayırır. 1. Kur'an vahyi. Resûl-i Ekrem'e gelen vahiyden öncelikle bu vahiy

ISBN: 978-625-95907-1-4

anlaşılır. 2. Beyan vahyi. Hz. Peygamber'e Cebrâil vasıtasıyla veya Allah'ın dilediği başka bir şekilde tebliğ edilip Kur'an'daki helâl ve haramları açıklayan vahiydir. 3. İlham ve ifham vahyi. İnsanlar hakkında Allah'ın bildirdiği şekilde hüküm vermenin gerekliliğinden söz eden âyetin işaret ettiği vahiydir. Resûlullah'ın dinî konularda yaptığı açıklamalara ilişkin olarak Allah'tan gelen ve doğruyu hissettiren ilhamlardan meydana gelir.[35] Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahyin geldiğini gösteren delillerden biri de Kur'an'ın yanı sıra hikmetin de indirildiğini ve kendisine daha önce bilmediği şeylerin öğretildiğini açıklayan âyetlerdir.[36] Sünnete sımsıkı sarılmayı emreden hadisler de bu konudaki delillerden sayılır. Buna göre hikmet sünnete tekabül eder. Ayrıca bazı ibadetlerin ayrıntıları da sünnetle sabittir. Meselâ Kur'an'da kıblenin Mescid-i Harâm'a çevrildiği bildirilmekteyse de bundan önceki kıblenin Mescid-i Aksâ olduğuna dair açıklama yer almaz. Resûl-i Ekrem'e Kur'an dışında vahiy indirilmesi, onun dünyevî konularda vahiyden bağımsız şekilde ictihad yapmadığı ve beşerî söz söylemediği anlamına gelmez. Resûlullah'ın dünya hayatını ilgilendiren hususlarda ictihad yaptığı, savaşa katılmak istemeyen münafıklara izin vermesinin isabetli görülmediğini beyan eden âyetlerden de anlaşılmaktadır.[37]

Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahyin gelmediğini ileri süren âlimler bazı hadislere ve Hz. Ali ile İbn Abbas'a atfedilen görüşlere dayanır. Buna göre Resûl-i Ekrem ashabına kendisinden sonra, ona bağlı kaldıkları sürece asla sapıklığa düşmeyecekleri bir emaneti, Allah'ın kitabını bıraktığını belirtmiş, Hz. Ali ve İbn Abbas da ellerinde Kur'an'dan başka bir vahiy ürününün bulunmadığını söylemiştir. Bunun yanında kaynaklarda Resûlullah'ın gaybı bilmediğine ilişkin pek çok rivayet mevcuttur. Çağdaş hadisçilerden Mehmed Said Hatiboğlu bu görüştedir. Ancak bunun isabetli bir görüş olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de Peygamber'in bütün müslümanlar için güzel bir örnek teşkil ettiği bildirilmiş, ona itaat Allah'ın rızasına ve bağışlamasına kavuşmanın şartı olarak zikredilmiş, ayrıca kendisine Kur'an'ı açıklayıp öğretme görevi verilmiştir. Resûlullah güzel örnek olma, hidayete erdirme ve ilâhî vahyi beyan etme görevlerini yine vahiy ürünü olan sünnet çerçevesinde yerine getirmiştir.[38]

Sonuç olarak vahyin mahiyetinin kavranması ve gerçekleşme şeklinin bilinmesi insan için mümkün değildir. Ancak Resûl-i Ekrem'in sâdık rüyaları vahye benzetmesinden hareketle onu bir tür ruhî-mânevî idrak şeklinde kabul etmek mümkündür. Nitekim Gazzâlî ve İbn Haldûn gibi düşünürler, insanlara ulvî âlemdeki vâkıaların teyit ettiği sâdık rüyalar aracılığıyla bazı bilgilerin geldiğini ve bunların ulvî âlemin varlığına açık kanıtlar teşkil ettiğini söyler. İnsanların elinde bulunan kutsal metinler de vahiy olgusunun somut delilleridir. Dinî açıdan vahyin imkânı ise açıktır ve dinî bilgilere göre vahiy meleği Cebrâil, Allah'ın yarattığı ruhanî bir varlıktır. Bundan dolayı adı Rûhulkudüs ve Rûhulemîn'dir. İnsandaki ruh da kendisine Cebrâil vasıtasıyla üflenmiştir. Dolayısıyla Kur'an'da "Allah'ın ruhu" diye nitelendirilen Cebrâil'in[39] Allah'ın emriyle insana üflenen ruhla ilişki kurması mümkündür. Önceki ilâhî kitaplar tahrife uğrayıp asıl şekillerini kaybederken Kur'ân-ı Kerîm aslî şekliyle kalmıştır. Çünkü Kur'an, Hz. Peygamber daha hayatta iken yazılı metin haline getirilmiş, ezberlenip okunmuş ve aynı yöntemlerle günümüze kadar gelmiştir. Öte yandan Kur'an, önceki ilâhî kitapların esasları yanında insanlığın yeni ihtiyaçlarını karşılayacak bilgi ve hükümler de içerdiğinden eski kutsal kitaplara olan ihtiyacı ortadan kaldırmıştır.[40]

Diğer Dinlerde. Genel anlamda Tanrı'nın insanlarla bağlantıya geçmesini ifade eden vahiy, Tanrı veya ilâhlık kavramlarına sahip hemen her dinde başlangıç noktasını ve temel

[35] Nisâ 4/105.
[36] Bkz. Nisâ 4/113.
[37] Tevbe 9/43; Bakara 2/144, 149; Buhârî, "Bedʾü'l-halk", 6; Müslim, "Mesâcid", 166.
[38] Ahzâb 33/21; Âl-i İmrân 3/31-32; Nahl 16/44, 64; Şûrâ 42/52.
[39] Meryem 19/17.
[40] Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2012), 42/440-443.

ISBN: 978-625-95907-1-4

doktrinlerin kaynağını oluşturmaktadır. Kabile dinlerinde vahiy, kabilelerin veya bireylerin ruhlar âlemiyle irtibat kurması esasına dayanmaktadır. Bu şekliyle vahyin konusu tabiatüstü güç ve bu gücün kullanılmasını sağlayan bilgidir. Bu mânada Şamanizm'in ve kehanet uygulamalarının vahyin ilk örnekleri arasında yer aldığı kabul edilmektedir. Peygamber geleneğine dayanan Sâmî monoteist dinler başta olmak üzere teist inanç sistemlerinde vahiy Tanrı'nın insanlarla şifahî veya ilhamî iletişimi biçiminde algılanmış, bu anlayışın sonucu olarak kutsal kitapların da vahyin lafzen veya mânevî anlamda birer kaydı olduklarına inanılmıştır. Vahiy kavramı Sâmî monoteist dinlerin yanı sıra Hinduizm ve Zerdüştîlik'te öne çıkmıştır. Hint geleneğinde meditasyon, ahlâkî davranış ve nefsi kontrol yoluyla mutlak varlığın bilgisine ulaşılabileceğine inanılmakla birlikte Hindu inanç sistemlerinde vahiy kavramı da yer almakta ve bazı Hindu ekollerinde (Advayta Vedanta) vahye dayanan kutsal metnin yardımı olmadan hakikatin bilgisine gerçek anlamda ulaşılamayacağı kabul edilmektedir. Sanskritçede vahiy karşılığında kullanılan "şruti" (duyulan / duyularak algılanan şey) kelimesi eskiden yaşamış azizlere aktarılan gerçekleri belirtmektedir. Şruti kapsamına giren kutsal kitaplar (Vedalar, Brahmanalar, Aranyakalar ve Upanişadlar) yorumlanabilir ancak asla sorgulanamaz. Vedalarda birçok azizden bahsedilmekte ve bunların aldığı vahyin kaynağı olarak pek çok tanrı gösterilmektedir. Vedaların yorumu mahiyetindeki Upanişadlarda vahyin kaynağının Brahman olduğu belirtilmektedir. Vedalar bazı Hindu grupları için zamansız ezelî vahye, diğer bazıları için tanrı kaynaklı vahye karşılık gelmektedir. Peygamber inancına sahip Zerdüştîlik'te Sâmî monoteist vahiy anlayışına yakın bir vahiyden bahsetmek mümkündür. Zerdüşt inancına göre bu dinin kurucu peygamberi olan Zerdüşt, hakikat bilgisine ulaşmak arzusuyla uzlete çekildiği sırada bir melek kendisine görünerek onu mi'raca çıkarmış, burada tanrı Ahura Mazda ile görüşüp ondan yaratılışın hakikatini ve yeni dinin hükümlerini içeren bilgiler almıştır. Gelenekte Zerdüşt'ün ilham ve müşahede yoluyla iki şekilde vahiy aldığı belirtilmektedir. Zerdüştîler'in kutsal kitabı Avesta'nın "Vesna" bölümünde Zerdüşt'ün düşüncesinin, sözlerinin ve yaptığı işlerin baştanbaşa ilham eseri olduğu kaydedilmektedir.

Yahudilik. Bu dinde vahiy gizli ve bilinmeyen Tanrı'nın kendisini insanlara açması/göstermesi veya bildirmesi şeklinde anlaşılmıştır. Yahudi kutsal kitabı Tanah'ta (Eski Ahid) Tanrı'nın kendisini izhar etmesinin muhtelif şekillerinden (vasıtasız konuşma, teofani, müşahede, rüya vb.) bahsedilmektedir. Tanrı, Hz. Mûsâ ile Sînâ'da sadece Mûsâ'ya ait bir vahiy şekli olarak yüz yüze (aracısız) konuşmuştur. Buna karşılık vahiy çoğu zaman Tanrı'nın "teofani" (insana görünmesi) şeklinde gerçekleşmiştir. Tanah'ta iki çeşit teofaniden bahsedilmektedir. İlkinde Hz. Mûsâ ve Hârûn ile İsrâiloğulları'ndan seçilmiş yetmiş yaşlı kimse Tanrı'yı "insan formu"nda görmüştür; Hz. Ya'kūb'un, İbrâhim'in ve İşaya'nın gördüğü teofanileri de bu gruba dahil etmek mümkündür. İkincisinde ilâhî tecellî, İsrâiloğulları'nın çölde dolaştıkları sürece devam ettiği üzere ateş veya bulut sütunu şeklinde gerçekleşmiştir. Vahyin bir diğer biçimi müşahede ya da vizyondur. Müşahede sırasında genellikle vahyin muhtevasının anlaşılmasına yardımcı olacak şekilde değişik nesneler de görülmüştür.[41] Meselâ peygamber Amos müşahedesinde bir sepet yaz meyvesi görmüş ve "yaz" (kayits) kelimesiyle "son" (kets) kelimesi arasında bağlantı kurmuş; bu şekilde kendisine İsrâil'in sonunun geldiği bildirilmiştir. Teofani ya da müşahede sırasında, görünen şeylerin anlamını açıklayan sözler de vahyedilmiştir. Vahyin bir başka şekli rüyadır.[42] Tanah'ta rüyalarında Tanrı ile konuştuğu ya da ilâhî mesaj aldığı ifade edilen kişiler (Ya'kūb, Laban, Abimelek, Yûsuf, Süleyman, Daniel vb.) çoğu zaman peygamber diye nitelendirilmeseler de gördükleri rüya ve bu rüyayla ilgili Tanrı'dan aldıkları açıklamalar vahiy kapsamında görülmüştür.

[41] Çıkış, 24/9-11, 33/11, 13/21-22; Sayılar, 12/6-8; Tesniye, 31/15, 34/10; Tekvîn, 18/1-15; 32/25-30; İşaya, 6/1-3; Nehemya, 9/12-13; Yeremya, 1/11-13.

[42] Amos, 8/1-14; I. Samuel, 3/1-21; İşaya, 6/8-13; Yeremya, 1/14-19; Hezekiel, 2/1-10; Tekvîn, 20/3-7; 28/10-17; 31/10-16, 24; 37/5-10; I. Krallar, 3/5-15; Daniel, 7/1-28.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Tanrı'nın meleği, ruhu ve eli de vahye aracılık eden unsurlardan kabul edilmiştir. Tanrı insanlarla her zaman doğrudan konuşmamış, O'nun yerine Tanrı'nın meleği ilâhî mesajı iletmiş ya da Tanrı'nın ruhu peygamberlerin içine dolmuş veya eli bu kişilerin üzerine gelmiş, bu yolla kendilerine ilâhî mesaj ulaştırılmıştır.[43] Erken döneme ait pasajlarda bizzat Tanrı'nın insanlara görünüp onlarla konuştuğu ifade edilirken özellikle sürgün sonrası dönemde Tanrı'nın vahyini meleği vasıtasıyla insanlara tebliğ ettiğinden bahsedilmiştir. "Tanrı'nın adamı" ya da "Tanrı'nın kuvveti" anlamına gelen Cebrâil'in de vahye aracılık ettiği belirtilmiştir.[44] Tanah'ta ayrıca, Tanrı'nın iradesinin hangi yönde olduğunu tespit etmek üzere Urim ve Tumim denilen bir kehanet usulüne başvurulduğu kaydedilmektedir. Başkohenlerin kuşandığı özel bir göğüslüğün içine konan, taş, tahta veya kemikten yapılmış iki yassı nesneyi ifade eden Urim ve Tumim, Tanrı'nın insanla iletişim kurduğu rüya ve peygamberlik gibi meşrû vasıtalardan kabul edilmiştir.[45] Başkohene danışılan konu basitçe "evet" veya "hayır" ya da "suçlu" veya "suçsuz" şeklinde cevaplandırılacak bir konuysa Urim olumsuz, Tumim ise olumlu anlama yorulurdu. Bu yöntem başkohenler tarafından Bâbil sürgününe kadar kullanılmıştır. Yine Tanah'ta evrenin yaratılmasının ve tabiat olaylarının vahiy niteliği taşıdığı belirtilmiş, bunlar Tanrı'dan gelen birer mesaj olarak kabul edilmiştir. Buna göre bütün mahlûkat Tanrı kelâmının bir tezahürüdür ve Tanrı'nın varlığını, ihtişamını, gücünü, hikmetini açıklamaktadır.[46]

Tarihî olaylar da ilâhî tezahür kapsamında görülmüş, Tanrı'nın tarihe müdahalesi, kendisini ve iradesini kullarına açıklamak için kullandığı özel bir tarz şeklinde değerlendirilmiştir. Bunun ilk ve en önemli örneği İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışıdır. Tanrı çıkış hadisesiyle kendini İsrâil'e her şeye gücü yeten, kurtarıcı bir Tanrı olarak tanıtmıştır.[47] Öte yandan İsrâiloğulları'nın karşılaştığı bütün musibetler Tanrı ile yaptıkları ahdi ihlâl etmelerinin cezası ve Tanrı'nın öfkesinin tecellisi şeklinde yorumlanmıştır.[48] Bununla birlikte yahudi anlayışında tarihî müdahalelerin vahiy şeklinde değer kazanması daha ziyade İsrâiloğulları'na tanınmış bir imtiyaz olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla sadece İsrâiloğulları'nın kutsal tarihi içinde korunmaya lâyık görülen olaylar vahiy özelliği taşımaktadır. Ancak tarih vasıtasıyla gelen bir vahiyden söz edebilmek için tarihî hadisenin yorumlanması gerekmektedir. Süleyman Mâbedi'nin yıkılması veya İsrâiloğulları'nın Bâbil'e sürülmesi, İsrâil tarihi içinde önemli yere sahip hadiseler olmakla birlikte İsrâiloğulları'nın ahde sadakatsizlikleri sebebiyle Yahve'nin kendilerine verdiği cezalar şeklinde yorumlanmadıkça bu olaylar vahiy değeri taşımamaktadır. Aslında Tanah'taki ifadelerden hareketle tarih vasıtasıyla ortaya çıkan vahyin sadece İsrâiloğulları'na değil bütün insanlara Tanrı'yı tanıttığını söylemek mümkündür.[49] Öte yandan ne kadar etkileyici olursa olsun herhangi bir vâkıa, Tanrı'nın fiilinin ve planının yeterince açıklanabilmesi için kelâma ihtiyaç duymaktadır; bu kelâm peygamberler tarafından sağlanmaktadır. Dolayısıyla İsrâiloğulları tarihinde Tanrı'nın fiilleriyle kelâmı daima yan yana zikredilmiştir.

Gerek Tanah'ta gerekse Talmud'da peygamberler vahyin ve Tanrı kelâmının öncelikli muhatapları kabul edilse de peygamberlerin dışında İbrânî ataları ve İsrâiloğulları'nın kralları da (Nûh, İshak, Ya'kūb, Saul, Dâvûd, Süleyman vb.) Tanrı'dan vahiy almıştır. Tanah'ta vahiy

[43] Tekvîn, 31/11; Çıkış, 3/2; Hâkimler, 6/11; 13/21; II. Krallar, 1/3, 3/15; I. Tarihler, 21/18; Sayılar, 11/25-26; I. Samuel, 10/10; 19/20; II. Samuel, 23/2; II. Tarihler, 18/23; 24/20; İşaya, 8/11; Yeremya, 1/9; Hezekiel, 1/3; 2/2; 3/22-24; 8/1-3; 37/1; Daniel, 5/5, 22-24.
[44] Daniel, 8/16-26; 9/21-27.
[45] Çıkış, 28/30; Levililer, 8/8; Tesniye, 33/8; I. Samuel, 14/37-42; 28/6; ayrıca bk. Levililer, 16/8; I. Samuel, 23/9-12; 30/7-8.
[46] Ezra, 2/63; Nehemya, 7/65; Mezmûrlar, 19/1-5; Sayılar, 9/15-23; Hâkimler, 6/36-40; II. Samuel, 5/24; Eyub, 38-39; İşaya, 41/18-20.
[47] Çıkış, 14/30-31.
[48] Tesniye, 28/15; II. Samuel, 21/1; Amos, 4/6-11.
[49] Çıkış, 7/5, 17; 14/4; Hezekiel, 12/14-16; 21/5; 25/11, 17; 28/22-27; 29/6, 9, 16, 21; 36/23.

ISBN: 978-625-95907-1-4

aldığı kabul edilen diğer bir grup ise din adamı sınıfını teşkil eden kohenlerdir.[50] Bunların dışında müşahede veya rüya yoluyla vahiy alan kişiler de vardır. Ayrıca Balam gibi İsrâil kavmi dışındaki bazı kişilerin de ilâhî hitaba muhatap kılındığı ifade edilmiştir.[51] Talmud'da diğer uluslara gönderilen, yahudi olmayan peygamberlerin sayısı yediyle sınırlandırılmıştır (Balam ve babası, Eyub ve dört arkadaşı).

Değişik vahiy şekilleri arasında hiyerarşik bir ayırımın yapıldığı Talmud'da Tevrat'ın Hz. Mûsâ'ya vahyi konusu üzerinde durulmuştur. Buna göre yahudi olmayanlara gelen vahiy en alt tabakada yer almakta, İsrâiloğulları'na gelen vahiyler içinde Hz. Mûsâ'nın Sînâ dağında aldığı vahiy hem içerik hem geliş biçimi açısından diğer vahiylerden üstün kabul edilmektedir. Zira diğer bütün vahiyler bir mekânda tecellî şeklinde veya rüya ya da bir melek aracılığıyla gerçekleşirken Mûsâ istediği zaman Tanrı ile yüz yüze görüşme ayrıcalığına sahip kılınmıştır. İsrâiloğulları arasında peygamberlik yapan yedisi kadın (Sâre, Meryem, Debora, Hanna, Abigeyl, Hulda ve Ester) bütün diğer peygamberler, Mûsâ'nın getirdiği vahye bağlı kalmak ve onunla çelişmemek durumunda olmuşlardır. Bu peygamberler Mûsâ'nın Tevrat'ına bir şey eklememiş veya ondan bir şey çıkarmamıştır. Rabbânî gelenekte ayrıca Mûsâ'ya vahyedilen Tevrat dünya yaratılmadan önce var olan hikmetle özdeşleştirilmiş ve dünyanın Tevrat'la yaratıldığı kabul edilmiştir. Bu sebeple Mûsâ'nın Sînâ'da aldığı vahiy bütün peygamberlerin aldığı/alacağı vahiyleri içermektedir. Mûsâ Tevrat'ı alırken tıpkı bir kâtip gibi çalışmış, Tanrı ona yazdırmış, o da yazmıştır. Dolayısıyla Tevrat'ın gökten indirildiği yönündeki inanç aynı zamanda onda bulunan her cümle, her hece ve her harfin Tanrı kelâmı olduğunu açıklamaktadır.

Öte yandan yahudi düşüncesinde vahyin mahiyeti, gerçekleşme süreci ve özellikle vahiy-akıl ilişkisi üzerinde durulmuştur. İskenderiyeli yahudi filozofu Filon Tevrat'taki ifadeleri üç gruba ayırmıştır: Tanrı'nın Mûsâ'nın duyabileceği bir sesle gönderdiği vahiyler, Mûsâ'nın soruları neticesinde gerçekleşen vahiyler ve ilâhî bir ilhamla gelen cümleler. Filon, alegori yöntemini kullanarak Tevrat'ta akılla çelişir gibi görünen cümleleri yorumlamaya ve Tevrat'taki anlatımların akılla çelişmediğini göstermeye çalışmıştır. Ona göre özellikle Tanrı ile ilgili antropomorfik ifadelerin yer aldığı Tevrat cümleleri literal mânasıyla anlaşılmamalı, bunlar bâtınî tarzda yorumlanmalıdır. Ortaçağ yahudi âlimlerinden Yehuda Halevi ise vahyin akıldan üstün olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Yahuda'ya göre peygamber filozoftan üstündür, zira peygamber bilgisini doğrudan Tanrı'dan alırken filozofun bilgisi daima şüphelidir. Modern dönemde varoluşçu çizgiyi takip eden bazı yahudi düşünürleri, gerek ahlâkî gerekse ibadetle ilgili dinî kuralların Tanrı'dan insana aktarılması şeklindeki bir vahiy anlayışını reddetmiştir. Meselâ Martin Buber vahyi, Tanrı ile insan arasında karşılıklı iletişime dayalı bir ilişki biçiminde algılamıştır. Ona göre vahiy birtakım fikirlerin ve tâlimatların iletilmesi değil Tanrı ile karşılaşmadır.

Hıristiyanlık. Hıristiyan teolojisinde vahiy Îsâ Mesîh'ten önceki vahiyler ve Îsâ Mesîh'te gerçekleşen vahiy olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi de ilk insanlara gelen vahiy, İbrâhim, İshak ve Ya'kūb'a gelen vahiy ve Mûsâ'ya gelen vahiy şeklinde üçe ayrılmıştır. Mûsâ'ya gelen vahyin ayrıcalığına işaret edilse de Îsâ'nın vahiy sürecindeki konumu daha önemli ve üstün görülmüştür. İnciller'de Îsâ Mesîh, peygamberler zincirinin bir halkası olarak görülmekle birlikte Îsâ kendini efendinin oğluna, peygamberleri ise hizmetkârlara benzeterek onlardan daha üstün bir konuma sahip bulunduğunu ileri sürmüştür.[52]

Hıristiyan anlayışına göre Tanrı'nın hitap ettiği kişiler (İbrâhim, İshak, Ya'kūb ve Mûsâ) sadece vahiy anında Tanrı ile iletişim kurmuş, vahiy esnasında bu peygamberlerin iradeleri ortadan kalkmıştır. Diğer bir ifadeyle Îsâ Mesîh'ten öncekilere gelen vahiyde vahiy vahyi alan

[50] Yeremya, 18/18; Tekvîn, 6/13-21; 7/1-5; 9/1-17; 12/1-3; 17/1-21; 26/2-5; 31/3; 35/9-15; Yeşu, 1/1-9; 4/1-3; I. Samuel, 23/2, 4; I. Krallar, 6/11-13; II. Tarihler, 1/7-12; Levililer, 10/3-15.
[51] Tekvîn, 16/7-12; 20/3-7; 25/22-23; 31/24; Çıkış, 24/9-11; Sayılar, 12/5-9, 22/9-12, 31-35; 23/4-5.
[52] İbrânîler, 1/1-14; Luka, 7/12-16; Markos, 12/1-11.

ISBN: 978-625-95907-1-4

kişinin maddî varlığından farklıdır. Buna göre peygamberlerin vahye bağlı sözleri Tanrı kelâmı, vahye dayanmayan sözleri ise kendi sözleridir. Îsâ Mesîh'e gelen vahiyde ise vahiy ile vahyi alan kişinin maddî varlığı birbirinden ayrı değildir. Belirli zamanlarda gelen ilk tür vahiyden farklı olarak ikincisinde vahiy görevi Îsâ'nın hayatının her anını kapsamakta, onun bütün yaşamı vahiy durumuna gelmektedir. Bu sebeple İsrâil peygamberleri vahyi insanlara ulaştırırken, "Tanrı şöyle buyuruyor/söylüyor" şeklinde ifadeler kullanmış, Îsâ Mesîh ise konuşmalarında herhangi bir ilâhî referansa başvurmayıp, "Ben size diyorum"; "Îsâ onlara dedi" şeklinde kendi adına ve kendi yetkisiyle konuşmuştur.[53] Bununla birlikte İnciller'de Îsâ ve havârilerin dışındaki bazı kişilere de vahiy geldiğinden söz edilmiştir. Tanrı'nın meleği Zekeriyyâ'ya görünüp onunla konuşmuş, Meryem'in nişanlısı Yûsuf'a rüyada ilâhî mesajlar ulaştırmış, aynı şekilde Cebrâil, Meryem'e Îsâ adında bir çocuğu olacağını müjdelemiştir. İnciller'deki ifadelere göre vahiy sadece Yahyâ, Meryem, Zekeriyyâ gibi hıristiyan teolojisi içinde önemli yere sahip kişilere gelmemiş, meselâ bir grup çoban da vahye muhatap kılınmıştır.[54] Fakat bütün bu vahiy tecrübelerinde vahyin içeriği Îsâ Mesîh'le ilgili olmuştur.

Yeni Ahid'de vahyin değişik şekillerinden söz edilmiştir. Bunların başında müşahede (vizyon) gelmektedir. Bilhassa Resullerin İşleri'nde Pavlus'un müşahedeleri çoğunluktadır. Yeni Ahid'de anlatılan müşahedelerde görülen şey daima ilâhî bir varlık değildir; meselâ Pavlus bir müşahedesinde kendisinden Makedonya'ya gelmesini isteyen bir adam görmüş ve bunu Tanrı'nın kendisinden Makedonya'ya gitmesini istediği şeklinde yorumlamıştır.[55] Müşahede sadece peygamberlere ve havârilere has bir durum olmayıp Kornelyus adında bir yüzbaşının müşahedesinde Tanrı'yla konuştuğu, Hananya adlı dindar bir kişinin de müşahedesinde Pavlus'a iletilmek üzere Tanrı'dan mesaj aldığı ifade edilmiştir. Vahyin bir diğer vasıtası kutsal ruhtur. Kutsal ruh Pavlus'u yolculuklarıyla ilgili olarak yönlendirmiş, yeni dinin cemaati (kilise) içinde peygamber ve muallim diye adlandırılan kişilerle konuşmuş, havârileri ve cemaatin önde gelenlerini insanüstü güçlerle teçhiz etmiş, vaazlarının başarıya ulaşması için ilham edilmiş sözlerle, mûcizelerle, fizikî veya ruhî yerlerini değiştirmek ve gelecekle ilgili haberleri bildirmek suretiyle onları desteklemiştir.[56]

Yeni Ahid'de meleklerin de vahye aracılık ettiği belirtilmektedir. İnsanlar rüyada, uyanıkken ya da müşahede halinde melekleri görüp onlarla konuşmuş, bazen da melekler onlara insan kılığında görünmüştür.[57] Yeni Ahid'de sadece iki meleğe isim verilmiştir. Bunlar Zekeriyyâ ve Meryem'e Tanrı'dan haber getiren Cebrâil ile başmelek diye sunulan Mîkâil'dir. Ayrıca Tanah'taki Urim ve Tumim'e benzer şekilde Yeni Ahid'de de kuraya başvurularak Tanrı'nın iradesinin belirlenmeye çalışıldığına işaret edilmiştir.[58] Yeni Ahid yazarları da kâinatın yaratılmasını ve tabiat olaylarını Tanrı'nın gücünü, hikmetini ve iradesini açıklayan/vahyeden işaretler olarak değerlendirmişlerdir.[59] Hıristiyan teolojisinde vurgulandığı üzere insanın kendisinin ve âlemin sonradan yaratıldığını düşünüp bir yaratıcının varlığı fikrine ulaşması mümkündür. Tanrı kendisi hakkında bilinebilecek her şeyi bildirmiştir; çünkü yaratılışından beri dünya Tanrı'nın mükemmelliklerinin okunduğu bir kitap gibidir. Şu halde yaratılmış olan âlem üzerinde düşünerek elde edilen Tanrı bilgisi mutlak anlamda bir vahiydir; zira âlem Tanrı'nın insanı saygıya çağıran bir tezahürüdür. Ancak Tanrı, ilâhî tezahürün bu ilk şeklini açıklamak, teyit etmek ve tamamlamak için kesin

[53] Matta, 5/2, 26-28, 32, 34, 38, 44; 7/28-29; 8/10-11; Markos, 16/15; Luka, 7/14; 10/2.
[54] Matta, 1/20; 2/13, 19-20; Luka, 1/11-22; diğer örnekler için bk. Matta, 28/1-7; Markos, 16/1-7; Luka, 1/67, 1/26-38, 2/8-14, 2/25-27; Yuhanna, 20/11-13.
[55] 9/1-9; 22/6-16; 26/12-18; Resullerin İşleri, 16/9-10.
[56] Resullerin İşleri, 9/10-16; 10/1-7, 16/6-8, 13/1-3, 4/31; 19/6, 2/4, 11; 8/39; 9/17; 11/27-30; 21/4; II. Korintliler, 3/4-6; I. Selânikliler, 1/5; Romalılar, 15/19; Vahiy, 1/10; 21/10.
[57] Matta, 1/20; 2/13, 19, 28/3; Markos, 16/5; Luka, 1/11-23, 24/4; Yuhanna, 20/12-13; Resullerin İşleri, 8/26; 12/6-11; 27/23-24, 10/3, 1/10; 10/30; Vahiy, 15/6.
[58] Luka, 1/19, 26; Yehuda, 9; Vahiy, 12/7; Resullerin İşleri, 1/21-26.
[59] Romalılar, 1/18-21.

ISBN: 978-625-95907-1-4

ve özel bir kelâmı da insana göndermiştir. Fakat Yeni Ahid'de vahyin vasıtaları şeklinde görülen müşahede, melekler, kura, yaratma ve tabiat hadiseleri Yeni Ahid'in bütünlüğü içinde silik ve önemsiz kalmaktadır. Hıristiyan kutsal kitabının vahiyle ilgili olarak Îsâ Mesîh, havâriler ve kutsal ruh üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Tanrı kelâmı, Tanrı'nın oğlu ve hatta bizzat Tanrı diye nitelendirilen Îsâ en son ve en mükemmel vahiydir. Hıristiyan teolojisinde havâriler kimi zaman peygamber olarak, kimi zaman da peygamberden daha üstün görülmüştür.[60] Havâriler, Îsâ Mesîh'te görüp duydukları şeyleri kutsal ruhun gözetimi ve rehberliğiyle sonraki nesillere hatasız nakletmişlerdir.

Pavlus'un Mektupları'nda ayrıca uhrevî bir vahiyden söz edilmektedir. Buna göre vahiy iki aşamada tamamlanmaktadır. Birinci aşamada vahiy, saklı olan gizemin tarihsel Mesîh vasıtasıyla açıklanmasını ve Tanrı'nın adaletinin ortaya çıkmasını içermektedir.[61] Bu vahyi seçilmiş insanlar iman aracılığıyla almış, Pavlus diğer havârilerle birlikte bu vahyi açıklama görevini üstlenmiştir. Bununla birlikte Pavlus vahyin ikinci aşamasını, yani uhrevî vahyi daha çok önemsemektedir; çünkü Îsâ Mesîh'in vahyi, ancak tam bir kurtuluşu sağlamak için tekrar ortaya çıktığında tamamlanacaktır. Îsâ Mesîh vasıtasıyla tarihte verilmiş olan vahiy ile gelecekte verilecek vahiy arasında bir devamlılık vardır. Uhrevî vahiy ile herkes vahye muhatap kılınacaktır; zira bu vahiy vahyin son aşaması, en güzel ve mükemmel şeklidir.[62]

Bunların yanında hıristiyan inancında Eski Ahid vahyinin bir silsile halinde ve parça parça gerçekleştiği, Yeni Ahid vahyinde oğulun sözünün bir bütün halinde geldiği vurgulanmıştır. Eski Ahid'de vaad, emir, tehdit, teofani, söz, rüya ve müşahedeyi içeren vahiy Yeni Ahid'de oğulun şahsında birliğe kavuşmuştur. Yine vahyi alan kişiler bakımından Eski Ahid'de Tanrı seçilmiş kişilerle yani İsrâiloğulları'yla konuşmuş, vahiy İsrâiloğulları'na ait bir özellik olmuştur. Yeni Ahid'de ise vahiy belli bir gruba ait değildir ve Tanrı, Mesîh'in İncil'i vasıtasıyla bütün insanlarla konuşmuştur. Eski Ahid'de peygamberlerin yanı sıra Tanrı'nın insanları yönlendirmek için kullandığı kişiler de vahiy alırken Yeni Ahid'de Mesîh vahyin yegâne vasıtası olarak gösterilmiştir.[63] Eski Ahid meleklerin aracılığıyla vahyedilmiş sözlerdir; buna karşılık Yeni Ahid Tanrı tarafından bildirilmiş bir kurtuluştur. Mesîh bir "söz"den daha fazlasını, kendisinin açıkladığı kurtuluşu insanlara sunmuştur; dolayısıyla Yeni Ahid'deki vahiy Mesîh'in bildirdiği kurtuluş kelâmıdır. Eski Ahid'in vahyi dağ, ateş, karanlık, fırtına gibi kozmik öğelere bağlı iken yeni vahiy gökten ve göksel bir aracı ile yani Îsâ Mesîh'le insana ulaşmıştır. Buna göre Yeni Ahid'le gerçekleşen yeni vahyin üstünlüğünü savunmak yeterli değildir; aynı zamanda Eski Ahid'in yararsızlığı ve geçersizliği de açıklanmalıdır.[64] Eski vahyin içeriği harflerle ilgilidir ve insanı helâke sürüklemiştir; yeni vahiy ise ruhla ilgilidir ve insana yaşam vermiştir. Bu sebeple çoğu dinden farklı olarak Hıristiyanlık'taki vahiy anlayışı şifahî bir iletişimi değil Îsâ Mesîh'te ortaya çıkan tarihsel bir realiteyi ifade etmektedir. Hıristiyan inancına göre Îsâ, Tanrı'dan aldığı mesajları insanlara ileten bir elçi değil bizzat yaşayan bir vahiydir. Hıristiyanlık'ta ayrıca Îsâ Mesîh'in herhangi bir kutsal kitap yazmadığına/yazdırmadığına inanılmaktadır. Hıristiyanlar mevcut İnciller'in Îsâ Mesîh'in hayatını içerdiğini ve kutsal ruhun ilhamı sayesinde hatasız bir şekilde yazıldığını kabul etmektedir. Buna göre hıristiyan kutsal kitabı koleksiyonu hem vahyi hem kutsal ruhun ilhamını içermektedir ve Hıristiyanlık'taki kutsal kitap anlayışını "kutsal kitap=vahiy+ilham" formülüyle ifade etmek mümkündür. Bu mânada ilham hıristiyan inancında vahiy ile paralellik arzeden, hatta vahyi tamamlayan bir unsurdur. İlham etmek ifadesi Kitâb-ı Mukaddes'te sadece bir defa geçmekte ve kutsal metinlerin Tanrı'nın ruhunun

[60] Yuhanna, 1/1; Matta, 4/3; 26/63, 13/17; 27/40; Markos, 1/1; Luka, 10/23-24, 1/35; 8/28.
[61] Romalılar'a Mektup, 3/21-25; 16/25-27.
[62] Korintoslular'a Birinci Mektup, 1/7-8; Selânikliler'e İkinci Mektup, 1/6-8; Titus'a Mektup, 2/13; İbrânîler'e Mektup, 9/28; Korintoslular'a Birinci Mektup, 13/12.
[63] Yuhanna, 1/18.
[64] İbrânîler'e Mektup, 12/18-29, 7/18-28; 8/13; 10/1-4.

ISBN: 978-625-95907-1-4

rehberliğiyle yazıldığını belirtmektedir.[65] Hıristiyan inancına göre kutsal yazılar kutsal ruh tarafından ilham edilmiştir ve söz konusu kitapların asıl yazarı Tanrı'dır; insanlar ise Tanrı'nın yazma işinde kullandığı vasıtalardır.[66]

Hıristiyan teolojisi, XIX. yüzyıla kadar Kitâb-ı Mukaddes'in ilâhî karakteri üzerinde durup insan ürünü olma yönünü en az seviyeye indiren bir yaklaşımı benimsemiştir. Literal ilham anlayışı diye adlandırılan bu düşünceye göre Kitâb-ı Mukaddes'teki bütün sözler Tanrı tarafından yazdırılmış ve yazar kayıt yapan bir makine olmaktan ileri gitmemiştir. Kitâb-ı Mukaddes'te hiçbir hata ve çelişkinin yer almayacağını kabul eden bu dogmanın günümüzde de savunucuları vardır. Literal ilham düşüncesinin XIX. yüzyılda sarsılmasının ardından hıristiyan teolojisi Kitâb-ı Mukaddes'in beşerî yönü üzerinde durmaya başlamıştır. Bu anlayışa göre Kitâb-ı Mukaddes hem ilâhî hem beşerîdir; ilâhî olmasına rağmen beşerî, beşerîliği aracılığıyla ilâhîdir. Bu iki unsur ne birbiriyle karışmakta ne de birbirinden ayrılmaktadır. Tanrı, Kitâb-ı Mukaddes'in yegâne yazarı değildir; Kitâb-ı Mukaddes'in şekli ve yapısı yazarların eseridir; çünkü kutsal ruh yazarlara hazır sözleri ve ifade kalıplarını nakletmemiştir. İlhamın muhataba bir şey dikte etmek şeklinde anlaşılması, yazarların da aldıkları bilgileri otomatik biçimde yazdıklarının düşünülmesi yanlıştır. İlhamın gerçekleşmesi mûcizevî bir yolla olmamış; Tanrı yazarın etkinliğine herhangi bir müdahalede bulunmamıştır. Kutsal metin yazarları diğer yazarlar gibi yazılarında kendi etkilerini bırakmışlar, hatta genelde ilham aldıklarının bile farkına varmamışlardır. Bu sebeple ilham insanın normal etkinliğini ortadan kaldıran ilâhî bir fiil değil kutsal ruhun insan düşüncesi ve iradesi üzerinde doğrudan etkisidir. Ruhun bu etkisi yazara bütün yapacaklarını bildirmekte ve onun eksikliklerini gidermektedir. Ruhun ilhamı yazarın yaptığı işi gölgede bırakmadan onu yöneten aşkın prensiptir. Böylece yazar kendi özgür iradesiyle Tanrı'nın isteklerine yanlışsız olarak uymaktadır. İlham vesilesiyle Tanrı yazarın yaptığı işin sorumluluğunu üzerine almakta ve metnin gerçek yazarı olmaktadır. Yazarın sorumluluğu da iptal edilmiş değildir; sadece yaptığı iş ilâhî bir alana çekilmiş ve yeni bir önem kazanmıştır. Dolayısıyla Kitâb-ı Mukaddes'te ezelî ve ebedî hakikat beşerî ifadelerle açıklanmış ve zorunlu şekilde dilin eksikliklerleriyle sınırlandırılmıştır. Buna göre vahiy, Tanrı'nın başkalarının bilmesine imkân olmayan şeyleri seçilmiş insanlara bildirmesi sürecidir. İlham ise vahyi alan kişilerin görüp duydukları şeyleri gerek sözlü gerekse yazılı biçimde başkalarına aktarırken Tanrı tarafından korunmaları anlamına gelmektedir. Bu sebeple ilhamın vahyin diğer insanlara ve nesillere nakledilmesiyle ilgili bulunduğu söylenebilir; çünkü peygamberlerin vaazları şifahî vahiy olduğu gibi ilham edilmiş kutsal metinler de birer yazılı vahiydir. Hıristiyan teolojisinde vahiy ile ilham arasındaki diğer bir fark da vahyin oğul, ilhamın ise kutsal ruhla ilişkilendirilmesidir. Ancak hem ilhamın hem de vahyin konusu Tanrı'nın seçilmiş sorumlu insanlara kendisini açıklayıp onlarla konuşmasıdır.

Literal ilham düşüncesini benimseyen geleneksel hıristiyan teolojisinde kutsal kitaplar Tanrı'nın ilhamıyla yazıldığından hıristiyan vahiy anlayışıyla diğer dinlerin vahiy anlayışı arasında ortak bir zemin bulmak mümkündür. Modern felsefede "önerme merkezli vahiy anlayışı" diye adlandırılan bu modele göre kutsal metinler ilâhî vahyin veya ilâhî ilhamın ürünü olduğundan kutsal metinlerde yanlış, çelişki veya tahrifat bulunmaz. Çelişkili ve yanlış gibi görünen ifadeler ise değişik şekillerde yorumlanarak çözülmeye çalışılır. Buna karşılık hem Tevrat hem de İnciller'e yönelik modern bilimsel eleştirilerin bulguları önerme merkezli vahiy anlayışının temel kabullerini derinden sarsmıştır. Kitâb-ı Mukaddes'le ilgili tenkit çalışmalarında ortaya çıkarılan metin içi çelişki ve farklılıklar, Tevrat ve İnciller'in harfi

[65] Korintoslular'a İkinci Mektup, 3/6; Timoteos'a İkinci Mektup, 3/16.

[66] "Hıristiyanlar, Kitâb-ı Mukaddes'i oluşturan yazıların tamamının ilham edilmiş Tanrı kelâmı olduğuna inanmaktadırlar. Onlara göre kutsal kitap, kutsal ruh tarafından ilham edilmiştir ve yazarı Tanrı'dır. Kutsal metin yazarları ise sadece Tanrı'nın vasıtalarıdır." Hikmet Tanyu, "Ahd-i Cedîd", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1988), 1/506.

ISBN: 978-625-95907-1-4

harfine Tanrı'dan gelen veya Tanrı'nın yazdırdığı metinler olmadığını göstermiştir. Ayrıca önerme merkezli vahiy anlayışında insan Tanrı ile bir metin aracılığıyla karşılaşmaktadır. Modern Batı teolojisi bu dolaylı karşılaşmayı "ben-o karşılaşması" diye adlandırmakta, soğuk ve uzak bir iletişim şekli olması sebebiyle de bunu eleştiri konusu yapmaktadır. Modern Batı teolojisinde "ben-o karşılaşması" yerine "ben-sen karşılaşması" ekseninde yeni bir vahiy anlayışı geliştirilmiştir. Bu anlayışa göre kutsal metinler vahyin ve vahyin sonuçlarının bir kaydıdır. Kitâb-ı Mukaddes'te bulunan her şey vahiy değildir. Kutsal yazılar vahiy tecrübesini veya belirli insanların Tanrı anlayışını yansıtmaktadır; dolayısıyla bunlar sadece vahyin harfiyen kaydı değil vahye verilen değişik cevaplardan doğan kişisel, sosyal ve ulusal deneyimlerin kaydıdır. Kurtuluş tarihi veya kişi merkezli vahiy anlayışı olarak da adlandırılabilecek olan bu düşünceye göre vahiy Tanrı'nın bazı gerçekleri bildirmesinden ziyade insanlık tarihi içinde gerçekleşen ilâhî eylemleri içermektedir. Vahiy, ilâhî sözler koleksiyonu değil Tanrı'nın tarih içinde yaptığı fiillerdir. Kurtuluş tarihi insanlık tarihinin belirli bir dilimidir; İsrâiloğulları'nın bir millet halinde ortaya çıkmasıyla başlamış, Tanrı'nın insan formunda bizzat kendini Îsâ Mesîh şeklinde insanlığa göstermesiyle, yani hıristiyan toplumunun doğuşu ile sona ermiştir. Kurtuluş tarihi doktrinine göre Kitâb-ı Mukaddes, Tanrı'nın kendini açıklamak için kullandığı tarihî olayların kaydedildiği bir kitaptır. Bu kitap kutsal ruhun kelime kelime dikte etmesiyle yazılmamış, yüzyıllarca süren bir dönem içinde değişik yazarlar tarafından kaleme alınmıştır. Kurtuluş tarihi düşüncesini savunan teologlar ilâhî olarak vahyedilen hiçbir teolojik ifadenin bulunmadığını iddia etmektedir. Dinî doktrinler vahyedilmemiştir; bunlar, kutsal metinlerde zikredilen ve vahiy niteliği taşıyan olayların dinî önemini anlayan insanlar tarafından meydana getirilmiştir. Bu yeni yaklaşımın temsilcileri arasında vahyi tarihî bir olay şeklinde gören William Temple ve H. Richard Niebuhr, vahyin Tanrı ile doğrudan karşılaşma tecrübesi olduğunu savunan Karl Barth, Rudolf Bultmann ve Emile Brunner, vahyi yeni bir şuur ve farkındalık hali diye açıklayan Paul Tillich yer almaktadır. Kısa bir karşılaştırma yapmak gerekirse önerme merkezli geleneksel vahiy anlayışında vahiy Tanrı ve insanın kurtuluşuyla ilgili ilâhî sözleri içerirken modern vahiy anlayışında vahyin içeriğini Tanrı'nın eylemleri ve Îsâ Mesîh'te insan olarak kendini göstermesi teşkil etmektedir. Geleneksel anlayışta inanandan beklenen kutsal metinlerde açıklanan ilâhî mesaj ve buyruklara uygun davranmak, bunların Tanrı sözü olduğuna inanmaktır. Modern anlayışta ise inanan kişiden bizzat karşılaştığı ilâhî gerçekliğe güven duyması beklenmektedir.[67]

***7- GAYB** (الغيب)

Akıl ve duyular yoluyla hakkında bilgi edinilemeyen varlık alanı demektir. Arapça'da "gizli kalmak, gizlenmek, görünmemek, uzaklaşmak, gözden kaybolmak" anlamında masdar ve "gizlenen, hazırda olmayan bulunmayan şey" mânasında isim veya sıfat olarak kullanılır. İnsan yaratılışının gereği olarak bilinmeyen ve görünmeyene, esrarengiz olana karşı daima ilgi duymuş, onun bu ilgisi kendisini devamlı şekilde görünenin ötesiyle ilgilenmeye sevk etmiştir. Düşünce tarihi boyunca çeşitli disiplinler gaybı genellikle bir varlık ve bilgi problemi olarak ele almışlardır. Bunların içinde kelâm ilmi gibi meseleyi sadece vahiy sınırları içinde çözmeye özen gösterenler yanında sûfiyyede olduğu gibi konuya sırf bir varoluş gerçeği olarak yaklaşanlar da olmuş, gaybî ilimlerle meşgul olanlarsa konunun bilgi alanı içinde ele alınmasının gerektiğini kabul etmişlerdir.

İnsanlık tarihi boyunca farklı din, medeniyet ve felsefî kanaatlere sahip bulunan milletlerin büyük çoğunluğunun gayb telakkileri birbirinden farklı olmakla birlikte gayba iman konusunda genellikle olumlu bir tavır ortaya konmuştur. Mısırlılar, insanların öldükten sonra ruh ve beden olarak tekrar diriltileceklerine inanıyor, bu sebeple de ölülerini mumyalıyor,

[67] Muhammet Tarakçı, "Vahiy", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2012) 42/443-447.

ISBN: 978-625-95907-1-4

onlar için ehramlar inşa ediyor, ruhun cesedini kolayca tanıyabilmesi için bedenin hacmine ve şekline uygun modeller uyguluyorlardı. Dünyada faziletli bir ömür sürenlerin ebedî hayata ulaşacağına, kötülerin ise mezarlarında aç ve susuz olarak yılan ve çıyanlara terkedileceğine inanıyorlardı. Yaptıkları heykeller bağımsız tanrıları değil görünmeyen gerçek ilâhın fiillerini temsil ediyordu. Sümerlerin inancına göre güneş, ay, su ve yer tanrılarından her birinin arkasında bazı ruhî güçler vardı. Bu güçler, her Sümerliye koruyucu bir melek ve ona musallat olan kötü ruhlar görevlendirirdi. Tanrının yardımını elde etmek için dua edenler ölülerin tekrar dirileceğine inandıklarından onların dünyada kullandıkları aletleri ve sevdikleri yiyecekleri de birlikte gömerlerdi. Bâbilliler ise tanrı inancı yanında cin ve melek gibi görünmeyen bazı varlıkların mevcudiyetini kabul ediyordu. Bunlar, somut varlıklar olarak bağlandıkları heykellerin ötesinde soyuta doğru uzanan bir inanç sistemine sahiptiler. Eski Yunan'da halk çok tanrılı bir dinî yapıya sahipti.

Aydınlar arasında Demokritos gibi materyalistler yanında Pisagor, Sokrat, Eflâtun ve Aristo'nun da içinde yer aldığı büyük çoğunluk fizik âlemin ötesindeki varlıkları kabul ediyordu. Meselâ Pisagor gaybî bilgi elde etme yollarını göstermiş, Eflâtun, ruhun bedenden ayrılınca gayb ve melekût âlemiyle ilişki kuracağını açıklamış, Aristo ise duyular ötesi âlemi işlemek üzere Metaphysica'yı yazmıştır. Bu filozofa, rüya yoluyla haber elde etmeye dair *et-Tenebbüʾ bi'r-rüʾyâ* (De Divinatione per Somnium) adlı bir risâle nispet edilirse de bunun apokrif olduğu bilinmektedir. Hint ve Çin kıtalarında da metafizik varlıkların dinî hayattaki fonksiyonları büyüktür. Meselâ yoga, maya, hulûl, ittihad, tenâsüh ve nirvana gibi kavramlar fizik ötesi âlemle ilgili ruhun aktivitelerini ifade eder. Metafizik yönü fazla bilinmeyen Konfüçyüs dininde ataların ruhları ve her şeyin üstünde yüce bir varlık olan Tien'in büyük önemi vardır. Lao Tzu, Tao'yu duyular ötesi bir varlık olarak tanımlamaktadır. Yine bu bölgede "ashâbü'r-rûhâniyyât" diye adlandırılabilen bir grup, beşer sûretindeki ruhanî aracıların tanrıdan insanlara mesaj getirdiğini kabul etmekte, kişilerin değer ve üstünlüğünü duyular ötesi âleme nüfuz gücü ile ölçmekte, onları bu güce ulaştıracak çeşitli riyâzet şekilleri önermekteydi.

İslâm'dan önce Arapların dinî hayatında da gayb âleminin önemli bir yeri olduğunu belirtmek gerekir. Gerçi Araplar içinde yaratıcıyı ve âhireti inkâr ederek hayatın sadece bu dünyadan ibaret olduğunu söyleyenler vardı. Ancak Allah ve âhiret inancına sahip bulunanlar ve gönderilecek bir peygamberin beklentisi içinde olanlar da görülüyordu, bunlara Hanîf denilmekteydi. Müşrikler, putların ötesinde ulu bir tanrının ve onun yakınında bulunan birçok görünmeyen varlığın bulunduğunu kabul ediyorlardı. Arap dilinde bu tür varlıkları ifade etmek üzere ruh, şeytan, cin, melek, gûl gibi isimlerin kullanılması onlarda bu inancın mevcut olduğunu kanıtlamaktadır. Câhiliye Araplarında gözle görülemeyen varlıklara genel olarak "âlem-i ervâh" denilmekte, bunlar da kötü ve iyi tabiatlı olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı. Kötü tabiatlı olanlara şeytan ve bazı cin türleri, iyi tabiatlı olanlara da melek ve habis olmayan cinler dahil edilmekteydi. Kur'ân-ı Kerîm'in verdiği bilgilerden, Arapların Allah ile cinler arasında nesep bağı bulunduğuna inandıkları, cinleri Allah'a ortak koştukları, onlara tapındıkları, sığındıkları anlaşılmaktadır. Yine Kur'an'dan öğrenildiğine göre Araplar meleklerin Allah'ın kızları olduğuna inanıyor, onları dilediği kişilere yardımcı olmak üzere yeryüzüne indirdiğini kabul ediyorlardı.[68]

Araplar, ruhanî varlıkların görünmediğine inandıkları için putları onların yeryüzündeki sembolleri sayıyor, bu amaçla onlara kurban kesiyor, tapınıyor, şefaatlerini umuyor, yeryüzünün idaresinde tanrının ortakları sayıyorlardı. Mâbedler de sadece tapınma yerleri değil aynı zamanda ruhanîlerle temas kurma, gaybdan haber alma yerleri olarak kabul ediliyordu. Ruhlar âlemine hükmetme onların hayatında önemli bir yere sahipti. Kâhin, falcı, müneccim gibi kişilerin gökleri dinleyen cinlerden haber aldıklarına inanıyorlardı. Bu tür

[68] Sâffât 37/158; En'âm 6/8, 100; Sebe' 34/41; Cin 72/6; İsrâ 17/40; Furkān 25/7, 21; Zuhruf 43/19.

ISBN: 978-625-95907-1-4

cinlere "reî" veya "tâbi'", görünmeyen kaynaklardan gelen seslere de "hâtif" deniyordu. Arap yarımadasında bu tür kişilerin görev yaptığı birçok mâbed vardı. Beytüriâm, Beytüluzzâ, Beytülcelsed bu yerlerin meşhur olanlarıydı.

Öte yandan Aydınlanma çağında dikkatleri metafiziğe yönelten filozof Immanuel Kant olmuştur. Kant, selefi David Hume'un bütün zihinsel verileri reddetmesine karşılık akla yöneldi; bilginin oluşması için akılda mevcut apriori kavramlarla bütünleşmesi gerektiğini söyledi. Duyularla anlaşılması mümkün olmayan bir dünyanın (noumen) varlığının, tasavvura dayanan bu dünyanın fenomen âleminin aksine, duyu dışı olduğunu ortaya koydu. İnsan aklının tasavvur ve bağlantılarla oluşturduğu bu aşkın âlemin bilinemeyeceğini, ancak ona inanılacağını belirtti.

Uzakdoğu ve İslâm metafiziği konularında araştırmalar yapan Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon), Sorbonne'da verdiği Doğu metafiziğine dair konferansında (1925), metafiziği evrensel kabul etmesine rağmen bunun Batı'da çok ihmal edildiğini vurgulamak amacıyla "Doğu metafiziği" tabirini kullandığını, sınırlandırılamayan metafiziğin tarif de edilemeyeceğini ileri sürmüş, bu alanın fenomenlerle hiçbir ilişkisinin bulunmadığını, çünkü fenomenler fizik âleme aitken metafiziğin tabiat ötesi olduğunu söylemiş, tabiat ötesi âleme dair bilgilerin sezgiye dayandığını ve doğrudan doğruya elde edildiklerini belirtmiştir. Sezginin de "hissî" ve "kalbî" olmak üzere ikiye ayrıldığını, birincisinin akıl altı sezgiyi teşkil edip bunun oluşum ve değişim âlemini kavradığını, ikinci tür sezginin ise aklın ötesine ait bulunduğunu, ebedî ve değişmez prensipleri konu edindiğini vurgulamıştır. Kalbî sezginin (aşkın akıl) beşerî bir meleke olmayıp küllî plandan neşet ettiğini söyleyen Abdülvâhid Yahyâ, metafizik bilginin de bu sayede imkân dahiline girdiğini kaydetmektedir. Ona göre Leibniz'in monadları gibi kapalı sistem oluşturan fertler metafiziğe yol bulamazlar. Aristo'yu metafiziği varlıkla sınırlandırdığı için eleştiren Abdülvâhid Yahyâ, ontoloji ile aynîleştirilen metafiziğin parçayı bütün yerine koyduğuna dikkat çekerek varlığın bir belirlenme (taayyün) olduğunu ve bunun ötesine gitmek gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca insanın metafizik yolculukta çeşitli mertebelerden geçerek yükseldiğini, bunların beşerî mertebeler çerçevesini aşamayan psikolojiyle hiçbir ilgisinin bulunmadığını söylemektedir.

İnsanın gayb karşısındaki durumunu ve bu alanın onun varoluşundaki rolünü en sağlam şekilde tesbit eden kaynağın Kur'ân-ı Kerîm olduğunda şüphe yoktur. Gayb kelimesi Kur'an'da altmış yerde geçer. Bunlardan biri "gıybet etmek" mânasından türemiş fiil, biri gāibe, üçü gāibîn şeklinde sıfat, ikisi gayâbe (bir şeyin dibi) şeklinde isimdir. Dört yerde de cemi olarak guyûb tarzında yer alır. Gayb kelimesi Allah'a nisbet edildiği yerlerde sadece Allah tarafından bilinebilen mutlak gaybı, "âlimü'l-gayb, âlimü'l-gaybi ve'ş-şehâde, allâmü'l-guyûb, âlimü gaybi's-semâvâti ve'l-arz" şeklindeki terkiplerde Allah'ın evrende görünen ve görünmeyen her şeyi bildiğini, ayrıca "gaybü's-semâvâti ve'l-arz" tarzındaki kullanımlarda insanların mevcut şartlar açısından bilemedikleri her şeyi, "enbâü'l-gayb" terkibinde de geçmişte yaşanan ve ibret alınmak üzere nakledilen tarihî olayları ifade eder.

Kur'an'da zaman açısından geçmiş, hal ve gelecek olmak üzere üç kategoriye ayrılabilen birçok gaybî habere yer verilmektedir. Bunlardan uzak maziye ait olan ve bizzat Kur'an tarafından "gayb haberi" olarak nitelendirilenlere Hz. Âdem, Nûh, Yûsuf ve Meryem'e dair bilgilerle Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn ve Hızır kıssaları örnek gösterilebilir. Mekke'nin fethi hazırlıklarının müşriklere bildirilmek istendiğini haber veren, Benî Mustalik kabilesinin zekâtının toplanmasını konu edinen ve ayrıca İfk Hadisesi'nin iç yüzünü açıklayan âyetler, Kur'an'ın o dönemde bildirdiği hâlihazırla alâkalı gaybî haberler arasındadır. Bizanslıların Mecûsî İranlılar karşısında yakın bir gelecekte galibiyet elde edeceğini bildiren, Mekke'nin fethini ve İslâm'ın parlak istikbalini müjdeleyen âyetler de Kur'an'ın geleceğe dair gayb haberlerindendir.[69]

[69] Âl-i İmrân 3/44; Hûd 11/49; Yûsuf 12/102; Kehf 18/13-26, 83-98; Mümtehine 60/1; Hucurât 49/6; Nûr 24/11-12, 24/55; Rûm 30/4-5; Feth 48/11, 15, 16, 27.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Kur'ân-ı Kerîm'de gizlilik mânası taşıyan hafâ, sır, hab', tehâfüt, butûn, setr, ken (künûn), ketm ve cin gibi bazı köklerin gayb kelimesinin bir kısım anlamlarını ifade edecek şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanılışlar ışığında Kur'an'da gayb kelimesinin belirttiği hususları geçmiş tarihî olaylar, gizli ve sır olan şeyler, bir şeyin veya olayın iç yüzü, fizik dünyada başkalarınca görülemeyen nesneler, görülmeyen ve bilinmeyen her şey, ayrıca Allah, melek, âhiret, cin şeklinde özetlemek mümkündür.

Genellikle insanın bilgiye ulaşmak için kullandığı duyuların ve zihnî fonksiyonların aracılığıyla bilinemeyen bir olgu olarak algılanan gayb kavramı, Kur'an'da fizik ötesi âlemin varlıklarını belirtmesi yanında fizik âleminin insan bilgisi dışında kalan uzantısını ifade etmek için de kullanılmıştır. Buna göre fizik ötesi âlem için "gaybî varlık", fizik dünyasında vuku bulmakla birlikte çeşitli sebepler yüzünden duyularla algılanamayan olaylar için de "gaybî haber" tabirlerinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Kur'an'da gayb kavramının sadece fizik ötesi âlem şeklinde bir anlamı bulunmamaktadır. Her ne kadar Kur'an'da sidretü'l-müntehâ, arş, kürsî, melekût, cennetü'l-me'vâ gibi bazı metafizik kavramlar geçmekteyse de bunlara[70] dayanarak Kur'an'ın gayb telakkisini yalnız felsefî bir metafizik kavram olarak kabul etmek mümkün değildir.

Hadislerde de genel olarak Kur'an'daki kullanım özelliklerine paralel şekilde geçen gayb kelimesi, sözlük anlamları dışında "sadece Allah'ın nezdinde bulunan ilim", "gaybın anahtarlarını oluşturan beş şey" gibi terim anlamını yansıtacak şekilde de kullanılmıştır. Nitekim mi'rac hadisinde mahiyeti bilinmeyen gök tabakalarından söz edilmekte, sidretü'l-müntehâya varıldığı bildirilmekte, cennetten nehirlerin temaşa edildiği haber verilmektedir.[71]

Kur'ân-ı Kerîm ile hadis literatürünün gayb konusuna bakışı incelendiğinde problemin varlık, bilgi ve ahlâk yönlerine ışık tutulduğu görülür. Kur'an'ın ortaya koyduğu varlık anlayışında insanın idrak ve bilgi sınırlarını aşan pek çok alan bulunmaktadır. Allah'ın zâtı, sıfatlarının mahiyeti, âlemin başlangıcı (mebde), ölümden sonraki hayat (meâd) vb. hususlar insan idrakine konu teşkil etmediği gibi ruh, melek, cin, şeytan gibi duyulur âlemin ötesinde bulunan varlıklar da ontik realiteleri kabul edilmekle birlikte fizik ötesi varlıklar olarak sunulmaktadır.

Kur'an'ın gayb konusuna bilinip bilinememe açısından yaklaşımı meselenin epistemolojik boyutunu teşkil eder. Konuyla ilgili âyet ve hadislerin bazılarında gaybı sadece Allah'ın bildiği ifade edilmekte, bir kısmında ise Allah'ın dilediği kullarını gayb hakkında bilgilendirdiği, bu bağlamda Hz. İbrahim'e yer ve göklerin melekûtunun gösterildiği, Hz. Yûsuf'a rüya tabir etme ilminin ve kavminin yiyeceği yemekleri önceden bilme yeteneğinin verildiği, Hz. Îsâ'nın, İsrâiloğulları'nın evlerinde ne yiyip neleri biriktirdiklerine vâkıf olup bunları kendilerine haber verdiği[72] belirtilmektedir.

Hz. Peygamber'in gaybı bilmesi hususunda ashaptan farklı görüşler rivayet edilmiştir. Huzeyfe b. Yemân, Ebû Zer el-Gıfârî ve Selmân-ı Fârisî gibi sahâbîler, "Allah yeryüzünü önümde dürdü de şarkını ve garbını gördüm; "Beş gayb dışında her şeyin ilmi bana verildi" "; "Mânaların başlangıcı, özü ve sonu bana verildi de cehennem bekçilerinin ve arşı taşıyan meleklerin kaç tane olduğunu bildim" meâlindeki hadislere[73] dayanarak Resûl-i Ekrem'in kıyamete kadar zuhur edecek her şeyi bildiğini, ona gaybdan hiçbir şeyin gizli kalmadığını söylemişlerdir. Başta Hz. Âişe olmak üzere diğer bazı sahâbîlere göre ise Hz. Peygamber gelecek hakkında bilgi sahibi değildi, onun gaybı bildiği iddiası gerçek dışıdır.[74] Öte yandan

[70] En'âm 6/75; A'râf 7/185; Mü'minûn 23/88; Necm 53/15; Sâffât 37/8; Sâd 38/69.
[71] Nesâî, "Sehiv", 62; Buhârî, "Tefsîr", 6/1, 31/2, "Tevhîd", 4; "Îmân", 7; "Menâkıb", 41.
[72] En'âm 6/59, 6/75; Yûnus 10/20; Hûd 11/123; Nahl 16/77; Kehf 18/26; Neml 27/65; Fâtır 35/38; Hucurât 49/18; Âl-i İmrân 3/49, 3/179; Cin 72/26-27; Yûsuf 12/21, 37; Buhârî, "İstiskā'", 29, "Tevhîd", 4; Müslim, "Îmân", 7.
[73] Müslim, "Fiten", 19; Ebû Dâvûd, "Fiten", 1; Nesâî, "Cihâd", 42.
[74] Müslim, "Îmân", 287; Tirmizî, "Tefsîr", 7.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Mu'tezile âlimleriyle Ebû Abdullah el-Halîmî, Ebû İshak el-İsferâyînî ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî gibi bir kısım Ehl-i sünnet âlimi, bazı âyetlerde geçen[75] "rusül" lafzını "peygamberler" şeklinde sınırlandırmaktadır. Fahreddin er-Râzî, Ali b. Muhammed el-Hâzin, Beyzâvî, İbn Kemal, Şevkânî ve İsmâil Hakkı Bursevî gibi müfessirler ise Allah'ın peygamberler dışında bazı seçkin kullarını da gaybî bilgiye muttali kılabileceğini, bunun Kur'an ifadeleriyle çelişmediğini öne sürmektedirler. Bu âlimler, gaybî bilgi elde etmek için vahiy dışında ilham, keşf, rüya gibi yolların bulunduğunu söylemektedirler. İbn Haldûn da peygamberlerin yanı sıra riyâzet ve keramet ehli olanların gaybî bilgiye muttali olabileceğini kaydetmektedir.

Nasların bu ayırımı karşısında epistemolojik açıdan gayb, sadece Allah'ın bildiği ve O'nun bildirdikleri tarafından bilinebilen şeklinde iki kısma ayrılabilir. İslâmî literatürde gaybın birinci kısmına "mutlak gayb", ikincisine de "izâfî gayb" denilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm, mutlak gaybın bilinmesini sadece Allah'a tahsis etmek suretiyle bu hususta Câhiliye inancını reddetmektedir. Kur'an, gaybı bilme özelliğini Allah'a ait bir kemâl sıfatı olarak göstermekte,[76] yalnız O'na ait olan bu niteliğin diğer yaratıklardan birine tahsis edilmesini tevhide aykırı bulmakta, gayb kapılarını zorlama denemeleri olan fal, kehanet vb. yollara başvurmayı yasaklamaktadır. Dinî literatürde, Allah'ın dilediklerini muttali kılacağı gayb alanına ait bilgi edinme yollarının vahiy ve ilhamdan ibaret bulunduğu, böyle bir bildirim olmadan gaybı bilmenin mümkün olamayacağı vurgulanmaktadır. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, İbn Hacer el-Heytemî, İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî gibi âlimler, hiçbir emâreye dayanmadan gaybı bildiğini iddia eden kişinin küfre düştüğünü söylemişlerdir.

Gayb kavramının gizlilik ve bilinmezlik vasıflarının aslî veya ârızî bir nitelik olup olmadığı tartışması, bu terimin tanımı konusunda farklı yaklaşımların benimsenmesi sonucunu doğurmuş, Kur'an ve hadiste gayb kelimesine yüklenen anlamları değerlendiren İslâm bilginleri bu terimi farklı şekillerde tanımlamışlardır. Fahreddin er-Râzî, Reşîd Rızâ gibi tefsir âlimleriyle Ahmed eş-Şintunâvî ve Abdülkerîm Osman gibi gayb konusunda müstakil eser yazan müelliflere göre gayb "duyularla idrak edilemeyen"; Râgıb el-İsfahânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Tehânevî'ye göre "duyularla idrak edilemediği gibi akılla da bilinemeyen"; Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye göre "akıl ve duyular yanında bâtınî hislerle de bilinemeyen"; el-Muvatta' şârihi Ebü'l-Velîd el-Bâcî'ye göre "ma'dûm ve hakkında hiçbir bilgi elde edilemeyen" anlamına gelmektedir. Dinî konulara pozitif yaklaşımları ile tanınan Ferîd Vecdî'ye göre ise gayb realitenin zıddı, ontik gerçekliği (vücûd-ı hâricîsi) olmayan, hayalî (zihnî) şey demektir. Bilinemezlikle gizliliğin gaybın aslî özelliği olduğunu ileri sürenler terimi "zâhirî ve bâtınî duyularla kavranamayan, delil ve emâresi bulunmayan, insan bilgisinin kapsamı dışında kalan varlık alanı" biçiminde tanımlamışlardır. Gaybın bu niteliklerini zaman, mekân ve şartlara göre değişen birer ârızî vasıf olarak değerlendirenler ise kelimeyi "duyuların idrak sınırlarını aşan mevcûd veya henüz ma'dûm durumda olan varlık alanı" şeklinde tarif etmektedir.

Zaman ve mekân engeli veya yaratılış özellikleri açısından sınırlı bir varlık olan insan gayb denilen alanla her an karşı karşıyadır. İnsanı merkez alan bir tasnife göre gayb mutlak ve izâfî şeklinde ikiye ayrılır. Mutlak gayb da hakkında hiçbir şekilde bilgi sahibi olunmayan ve vahiy yoluyla sadece peygamberlere bildirilen gayb olmak üzere iki kısımdır. Vahiy yoluyla insanlara bildirilen âhiret, ruh, melek gibi hususların mutlak gayb olarak kabul edilip edilmeyeceği tartışmalıdır. Reşîd Rızâ, bu tür konuların mutlak gayba dahil edilmesi halinde izâfî gaybın fizik âlemde bazı insanların bilip bazılarının bilmediği konulara hasredilmiş olacağını (meçhul mânasına geleceğini) kaydetmekte ve bunun doğru olmadığını söylemektedir. Literatürde mutlak gayb olarak ele alınan konuların başında "beş gayb"

[75] Âl-i İmrân 3/179; Cin 72/26-27.
[76] Mâide 5/109, 116; En'âm 6/73; Tevbe 9/94, 105; Ra'd 13/9; Sebe' 34/48.

ISBN: 978-625-95907-1-4

(mugayyebât-ı hams)[77] gelir. İzâfî gayb da fizikî âlemle ilgili ve fizik ötesi olmak üzere ikiye ayrılabilir. İnsanların kısmen de olsa bilgi sahibi olabildiği bu alan, hiçbir zaman sadece Allah'a mahsus mutlak gayb sınırlarını zorlamaz. Esasen bir kimse bir şey hakkında bilgi sahibi olabiliyorsa söz konusu husus onun için şehâdet konumundadır. Bu açıdan izâfî gayba "izâfî şehâdet" demek de mümkündür. "Gayb ile şehâdetin kesişip iç içe girdiği kavşak noktası varlığı" olarak nitelenebilecek bir varlık yapısına sahip bulunan insanda akıl, ruh ve gönül gibi adlarla anılan bazı fizik ötesi boyutlar bulunmaktadır. Kur'an, âlemde insan tarafından müşahede edilen her şeyin görünen yönünün, bilinen fonksiyonunun ötesinde görünmeyen ve bilinmeyen bir metafizik cephesinin de bulunduğunu haber vermektedir.[78] Duyulur âlemde gerçekleştiği halde zaman, mekân ve duyuların yetersizliği gibi sebeplerle insanın bilgi sahibi olamadığı varlık alanları da mevcuttur.

Kur'ân-ı Kerîm'de gayb konusu ahlâk açısından da ele alınmaktadır. Âdem'in yaratılışını anlatan âyetler "türâb", "tîn" ve "hame-i mesnûn" gibi kelimelerle fizik âleme ait maddî yönüne, ona ruh üflendiğini ifade eden âyetlerle de gayb âlemine ait yönüne dikkat çekerek insanı gayb ve şehâdetin birleşimi olarak göstermektedir.[79] Onun yaratılışındaki bu düalizme çeşitli hadislerde de işaret edilmektedir.[80] Kur'an'da müminlerin özellikleri anlatılırken "gayba inananlar", "görmedikleri halde rablerine gönülden saygı gösterenler" şeklinde nitelemeler yapılmaktadır.[81] Ancak burada söz konusu olan ilişki Eflâtun'daki gibi hayalî değil gerçektir. Zira Allah âlemle devamlı münasebet içindedir ve her an yaratma halindedir.[82] Kur'an'da insanla sürekli ilişki halinde olduğu belirtilen ikinci gaybî varlık meleklerdir. Melekler her an insanların yanı başında onların yaptıklarını kaydetmekte, onları tehlikelerden korumakta, inananlara mağfiret dilemekte ve nihayet günü gelince ruhlarını kabzetmektedir.[83] Bu anlamda üçüncü gaybî varlık ise şeytandır. Şeytan insana vesvese vererek, düşmanlık yaparak, kötü şeyleri güzel göstererek meleklerin aksine kişiyi olumsuz yönde etkilemeye çalışmaktadır.[84] Kur'ân-ı Kerîm diğer bir gaybî varlık olan cinlerin hem ontik olarak varlığını, hem de insanlarla temasını melek ve şeytan kadar sık olmasa da vurgulamaktadır.[85] Kur'an, insanların gaybla ontik yönden olumlu ilişki içinde bulunanlarına mümin, olumsuz olanlarına ise kâfir demektedir. Kur'an'a göre bu ikinciler gaybdan kendilerine yönelen yaratma, murakabe, yanıltma gibi mekanizmalardan habersiz oldukları için her şeyi dünya âlemi ve fizikî çevre ile sınırlı görürler. Hâlbuki Kur'an'ın gayb telakkisi insanın dünya hayatı ve ahlâk anlayışıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Bu dünyada yapılan her işin gaybî âlemin bir bölümünü oluşturan âhiretle çok yakın münasebeti vardır. Mümin, âhiret sorumluluğuna ve gaybî murakabeye inanır, davranışlarını da buna göre düzenlerse İslâm'ın öngördüğü ahlâkî seviyeye ulaşır.

Literatür. Gayb konusunda çeşitli müelliflerce kaleme alınan klasik ve yakın döneme ait pek çok eser bulunmaktadır. Bu geniş literatürün bir kısmı konuya dair âyetlerin yorumu, bir

---

[77] مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ خَمْسٌ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ اللَّهُ لاَ يَعْلَمُ مَا فِى غَدٍ إِلاَّ اللَّهُ ، وَلاَ يَعْلَمُ مَا تَغِيضُ الأَرْحَامُ إِلاَّ اللَّهُ وَلاَ يَعْلَمُ مَتَى يَأْتِى الْمَطَرُ أَحَدٌ إِلاَّ اللَّهُ ، وَلاَ تَدْرِى نَفْسٌ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ، وَلاَ يَعْلَمُ مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ إِلاَّ اللَّهُ Buhari, Tefsir, (Lokmân) 2; Tefsir, (Ra'd) 1 ; Tevhid, 4. Lokmân sûresinin son âyetinin mugayyebât-ı hamsten söz eden rivayetler ışığında yorumlanması beraberinde bazı problemler getirmektedir. Dolayısıyla söz konusu âyette sadece üç husus gayb kapsamında tutulmuştur. Buna karşılık hadis rivayetlerinde beş hususun tamamına ait bilgi Allah'a özgü kılınmış, Kur'an'da yer alan, "Yağmuru Allah yağdırır" ifadesi yerine, "Yağmurun ne zaman yağacağını Allah'tan başkası bilemez" anlatımı geçmiştir. İlyas Çelebi, "Mugayyebât", Ankara: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2020), 30/372-374.

[78] Bakara 2/74; İsrâ 17/44; Hac 22/18.

[79] Âl-i İmrân 3/59; A'râf 7/12; Hicr 15/28, 15/29.

[80] Bkz. Buhârî, "Enbiyâ'", 1; Müslim, "Kader", 1.

[81] Bakara 2/3; Enbiyâ 21/49; Kāf 50/33; Mülk 67/12.

[82] Rahmân 55/29.

[83] Kāf 50/17-18; En'âm 6/61; Mü'min 40/7; Nahl 16/32; Muhammed 47/27.

[84] A'râf 7/200; Fussılet 41/36; Mâide 5/91; Yâsîn 36/60; En'âm 6/43, 137.

[85] Meselâ bkz. Neml 27/17, 39; Sebe' 34/12, 14; Cin 72/6.

ISBN: 978-625-95907-1-4

kısmı da müstakil çalışmalar şeklindedir. Gaybla ilgili bazı âyetlerin tefsiri mahiyetinde yazılan müstakil risâleler arasında, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kitâbü'l-Ğāyât mine'l-ğayb fî tefsîri baʿzi'l-âyât, Seriyyüddin İbnü's-Sâiğ Muhammed b. İbrâhim'in Risâle fî îzâhı ittılâʿi'l-ğayb fî kavlihî teʿâlâ "felâ yuzhiru ʿalâ ğaybihî ahaden" adlı risâleleriyle Azmîzâde Mustafa Hâletî, Ganîzâde Mehmed Nâdirî ve Muhammed b. İbrâhim el-Mısrî gibi müelliflerin aynı âyetin (Cin 72/26) tefsiriyle ilgili risâlelerini zikretmek gerekir.

Kur'an'ın gayb konusundaki ana terimlerinden biri olan "mefâtîhu'l-gayb" tamlaması bu alana ilişkin pek çok esere ad olmuştur. Nitekim Sadreddîn-i Şîrâzî (Tahran 1971), Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sadreddin Konevî, Muhammed Bâkır el-İsfahânî, Muhammed Hicâzî el-Cîzî el-Halvetî, İsmâil Rusûhî Ankaravî ve Zerkāvî (Kahire 1325/1907) gibi birçok müellif eserlerine Mefâtîhu'l-ğayb adlarını vermişlerdir. Abdülkādir-i Geylânî (İstanbul 1281), Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî ve Sa'deddin et-Teftâzânî'nin gayb konusuna dair eserlerinin adı ise Fütûhu'l-ğayb'dır. Ayrıca Halis Albayrak Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi (İstanbul 1993), İlyas Çelebi İslâm İnancında Gayp Problemi (İstanbul 1996) ve Mustafa Ertürk Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sahîh-i Buhârî'deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi adlı doktora tezini (1995), *Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)*, adıyla bastırmıştır.[86]

***8- DELİL** (الدليل)

Gerçeğe ulaştıran şey anlamında kelâm ve fıkıhta kullanılan terim delâlet kökünden mübalağa ifade eden bir sıfattır.

İlk kelâm âlimlerine göre delil, herhangi bir konuda gerçeğe veya kanıtlanması istenen hususa ulaştıran şeydir. Sünnî kelâmın kuruluşuna önemli katkılarda bulunan Bâkıllânî'ye göre delil, duyularla algılanmayan ve zaruri olarak kendiliğinden bilinemeyen hususların bilinmesini sağlayan şeydir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin tanımı da buna yakındır. Gazzâlî'den itibaren delil için yapılan tarifler mantıkî bir şekil almaya başlamıştır. Gazzâlî delili, "yeni bir bilgi meydana getiren yani sonuca ulaştıran iki öncülün birleşmesi" şeklinde tarif ederken Seyfeddin el-Âmidî "delil mantıkî bir kıyastır" demiştir.

Delil daha ziyade bir hükmün ispat edilmesini veya bir sonucun ortaya çıkarılmasını sağlayan vasıtadır. Gerek kendilerine has bir metot takip eden mütekaddimîn devri âlimlerince, gerekse metodolojide klasik mantık kurallarını esas alan müteahhirîn devri kelâmcılarınca yapılan tarifler, delilin bilinmeyeni ortaya çıkaran bir nevi vasıta bilgi olduğu hususunda birleşmiştir. İnsanı bir konu hakkında müsbet veya menfi hüküm vermeye götüren delil karşılığında kullanılan emâre, beyyine, hüccet, şüphe, şâhid, sened gibi değişik terimler varsa da her birinin az çok farklı anlamları ve değişik kullanım alanları vardır.

Kelâm âlimleri, doğruluğundan şüphe edilen bir öncülün gerçekliğini kabul etmeye sevk eden delile büyük önem vermişler, hatta bu konuda aşırı gidenler delile bağlı olarak gerçekleşmeyen imanı geçerli saymamışlardır. Delilin "medlûl"den yani ispatlanması amaçlanan sonuçtan ayrı olduğu, bundan dolayı herhangi bir şekilde delilin çürütülmesiyle medlûlün de çürütülmüş ve gerçekliğini kaybetmiş sayılamayacağı, özellikle müteahhir kelâmcıların üzerinde ittifak ettikleri bir husustur. Delil, kelâm ilminin teşekkül ettiği dönemlerden itibaren mütekaddimîn devrinin sonuna kadar mantıkî bir kıyas formunda sunulmaktan çok her insanın doğuştan sahip olduğu aklî zaruretlere ve fıtrî mantığa dayandırılmıştır. Bu devrede geliştirilen deliller genellikle duyular âleminden elde edilen bilgilerden seçildiği için tecrübî karakter taşır; bunların mantık ilminin kurallarına uyup uymadığına önem verilmemiştir. Hatta Bâkıllânî gibi bazı kelâmcılar, kullanılan delilin çürütülmesi halinde kanıtlanmak istenen hususun da bâtıl olacağına hükmederek (inʿikâsu'l-edille/إنعكاس الأدلة) delillerin değeri ve fonksiyonu hakkında mantık kurallarına aykırı bir ilkeyi

[86] İlyas Çelebi, "Gayb", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1996), 13/404-409.

ISBN: 978-625-95907-1-4

benimsemişler, bazı kelâmcılar da delille kanıtlanmayan bir iddianın mutlaka gerçeğe aykırı olduğunu söyleyerek delili her konuda belirleyici bir ilke telakki etmişlerdir.

Başta Gazzâlî olmak üzere Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Teftâzânî, Şerîf el-Cürcânî gibi müteahhirîn devri kelâmcıları, hangi alana ait olursa olsun delilin klasik mantıkta esasları belirlenen kıyas şekillerinden birine göre düzenlenmesinin gerektiği hususunda birleşmişler, mütekaddimîn kelâmcılarınca benimsenen ilkeleri eleştirip terk etmişler, buna bağlı olarak da gözlem ve deneye dayanan deliller yerine ta'lîlî kıyası kullanmışlardır. Zira onlara göre salt akıl ilkelerine dayanan delil duyu verilerine dayanan delilden daha doğrudur. Yine onlara göre bir iddiaya ilişkin delilin yanlış olması veya bir iddianın herhangi bir delille kanıtlanamaması onun gerçeğe aykırı görülmesi için yeterli değildir. Gazzâlî, delillerin en doğrusunu mantıkî kıyas formuna sokulanların teşkil ettiğini ve bunların dışında bir kanıtlama vasıtasının bulunmadığını söyleyerek İslâm düşüncesinin doğrulanması ve savunulması için kıyası temel ispat metodu haline getirmiş ve bu tutumunu Kur'ân-ı Kerîm'e dayandırmıştır. Gazzâlî'nin, delilin şekli ve mahiyeti konusunda kelâm ilmine getirdiği yenilik kendisinden sonra Râzî, Âmidî, Adudüddin el-Îcî, Beyzâvî, Teftâzânî, Cürcânî gibi âlimlerce benimsenerek devam ettirilmiş ve bu alandaki çalışmalar daha ileri seviyelere götürülmüştür.

Kelâm âlimleri delili çeşitli bakımlardan tasnif etmişlerdir. Buna göre delil ihtiva ettiği bilginin kaynağı açısından ikiye ayrılır.

1. Aklî Delil. Bütün öncülleri akla dayanan delildir. Mantıkçılar, öncülleri kesin bilgilerden oluşan aklî delillere burhan, meşhûrât veya müsellemâttan oluşanlara cedel, zanniyyât veya makbûlâttan oluşanlara hatâbe, vehmiyyâttan oluşanlara da safsata veya mugalata adını verirler. Kelâmcıların çoğunluğu da bu görüşü paylaşır. Bütün kelâmcılara göre aklî delile dayanarak hiçbir itikadî esas vazedilemez. Aklî delil sadece naklî delille sabit olmuş esasların daha iyi anlaşılmasına, doğruluğunun kanıtlanmasına ve gerektiğinde deliller arasında mukayese ve tercih yapılmasına katkıda bulunur.

2. Naklî Delil. Bütün öncülleri nakle dayanan delildir. Sübûtu, özellikle İslâm'ın ilk dönemlerinde işitmeye bağlı olduğundan "sem'î delil" diye anıldığı gibi "lafzî delil" diye de adlandırılır. Bilgiyi nakledenin doğru söylediği ancak akıl yoluyla bilinebileceğinden bu tür delillere "naklî-aklî delil" demeyi daha uygun görenler de vardır. Bununla birlikte naklî-aklî delili üçüncü bir tür olarak kabul edenler de mevcuttur. Kelâm âlimleri, itikadî konulara ilişkin naklî delilleri Kur'ân-ı Kerîm, hadisler ve icmâ olmak üzere üç grupta toplamışlardır. Kur'an'ın naklî delil oluşunda âlimler arasında herhangi bir ihtilâf yoktur. Tevâtür derecesinde sabit olmaları sebebiyle zaruri ilim ifade eden hadislerin de delil olarak kabul edilmesi hususunda ittifak vardır. Tevâtür derecesine ulaşmamış (âhâd) hadislere gelince, Eş'ariyye ve Mâturîdiyye âlimlerinin çoğu, âhâd derecesinde de olsa değişik rivayet yollarıyla doğrulukları sabit olmuş hadisleri, Kur'an'ın ruhuna ve genel telakkisine aykırı düşmemek şartıyla akaidin delilleri arasında kabul etmişlerdir. Mu'tezile âlimlerinin bir kısmı akaidde hadisleri bütünüyle reddederken bu âlimlerin ekserisi, bazı şartlara bağlı olarak nübüvvetin mûcize ile kanıtlanması ve âhiret halleri gibi konularda hadislerle istidlâl etmiştir. Nazzâm gibi bazı Mu'tezile âlimleri icmâın akaidde bir delil olamayacağını ileri sürmüşlerse de kelâmcıların çoğunluğu icmâı itikadî konularda nasları tekit eden bir delil saymıştır. Kelâm ilminde naklî deliller İslâm akaidini belirleyen yegâne kaynaktır.

Deliller ortaya koydukları sonucun değeri açısından da iki kısma ayrılır.

1. Kat'î Delil. Kanıtlamayı amaçladığı konuya ilişkin karşı ihtimallerin bütününü ortadan kaldıran delildir, buna "yakînî delil" de denir. Aklî bir delilin kesin olabilmesi için bütün öncüllerinin zarûriyyât veya yakîniyyât türünden oluşması gerekir. Böyle bir delil burhan adını alır. Aklî deliller içinde kesin olanı sadece burhandır. Naklî delilin kesin olabilmesi için hem sabit oluşu hem de manaya delâleti kesinlik arz etmelidir. Bu durumda mütevâtir habere dayanan her naklî delil sübût açısından kesinlik taşır. Bu şarta ilâve olarak mütevâtir haberin

ISBN: 978-625-95907-1-4

mânaya delâleti de açıksa, yani anlaşılma güçlüğü taşımıyorsa buna dayanan her naklî delil kesinlik kazanır.

2. Zannî Delil. Kanıtlamayı amaçladığı konuya ilişkin karşı ihtimallerin tamamını ortadan kaldıramayan delildir. Bu tür delillere "ilzâmî" veya "iknâî" deliller de denir. Kelâm âlimlerinin çoğunluğuna göre öncülleri yakīniyyât veya zarûriyyât türünden olmayıp cedel, hatâbe, şiir, safsatadan oluşan aklî delillerin hepsi zannî-aklî delil grubuna girer. Bunlardan cedelin, ortaya koyduğu sonucun kuvvetli bir zan ifade etmesi halinde burhan yerine geçebilecek bir karakter taşıdığını savunan âlimler vardır. Sübût ve delâlet cihetlerinden biri kesin olmayan bütün naklî deliller zannî niteliktedir. Mânaya delâleti açık olmayan âyetlerle tevâtür derecesinin altındaki bütün hadisler naklî-zannî delillerdir. Mahiyeti itibariyle şüpheye elverişli olmayan itikadî konularda zannî deliller yeterli görülmediğinden hadisler tek başına delil kabul edilmemiştir. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça olmasa bile işaretler halinde temas edilen konuları açıklayıcı mahiyette olan veya Kur'an'da bulunmayıp da genel esaslarına aykırı bir hüküm taşımayan âhâd hadisler âlimlerin çoğunluğu tarafından delil olarak kullanılmıştır. Ancak Kur'an'ın genel esaslarına veya aklın temel ilkelerine aykırı hükümler ihtiva eden hadisler zannî bilgi dahi ifade etmez ve delil olarak kullanılmaz.

Mu'tezile ve Eş'ariyye âlimlerinin çoğunluğu, doğrulukları aklın kanıtlamasıyla bilindiğinden naklî delillerin tek başına yakīnî bilgi ifade etmediğini kabul ederken Cürcânî ile Beyâzîzâde Ahmed Efendi gibi bazı Eş'arî ve Mâtürîdî âlimleri dinî konularda kat'î-naklî delillerin kesin bilgi ifade ettiğini savunmuşlardır. Kelâm âlimlerine göre bir naklî delil aklî delil ile çelişirse aklî delil tercih edilir ve nakil onun ışığı altında te'vile tâbi tutulur. Zira naklî delil aklî delilin önüne geçirilirse naklin doğruluğunu kanıtlama imkânı kalmaz.[87]

Akaid sahasında kullanılan delillerin âlim-cahil herkesi ilgilendirdiğini, dolayısıyla bu konudaki delillerin klasik mantık ilmini bilmeyenlerce anlaşılamayacak olan mantıkî kıyas formunda getirilmemesi gerektiğini savunan İbn Teymiyye ile onun görüşünü paylaşan diğer âlimlerin delile bakışları oldukça farklıdır. Onlara göre herhangi bir konuya ilişkin delilin bilgi ifade etmesi için mantıkî kıyas formuna sokulması, konunun anlaşılmasını güçleştireceği gibi bazı yanlış sonuçların doğmasına da sebep olabilir. Üstelik ta'lîlî kıyas formundaki bir delil, büyük öncülde mevcut bilgiyi sonuç olarak sunmaktan başka fikrî bir değer taşımaz, bu sebeple de önceden bilinmeyen bir hususu kanıtlamış olmaz.

Selef âlimlerine göre delil şer'î, naklî ve aklî olmak üzere üç gruba ayrılır. Kelâm âlimlerince yapılan taksimin aksine şer'î delil naklî delilden ayrıdır. Zira şer'î delil, naklî ve aklî delil türlerini içine alan daha geniş kapsamlı bir muhtevaya sahiptir ve kelâmcıların zannettiği gibi gerçekliğinin kanıtlanması sadece onu haber verenin doğruluğunu bilmeye bağlı değildir; aksine, gerçekliğine ilişkin aklî deliller şeriatın esasını teşkil eden Kur'ân-ı Kerîm'de mevcuttur. Hatta onda aklî delillerin türlerine ilişkin temel bilgilere yer verilmiştir. Ne var ki bunlar klasik mantık ilminin kurallarına göre değil herkesin anlayabileceği tabii mantık esaslarına göre düzenlenmiştir. Selef âlimlerine göre şer'î deliller kesin bilgi ifade ederken şer'î olmayan aklî ve naklî deliller böyle değildir. Bunların bir kısmı yakīnî, bir kısmı da zannî, hatta bütünüyle yanlış olabilir. Zira şer'î olmayan delillerin kesinlerini zannî olanlarından ayırt etmek için objektif bir ölçü yoktur. Özellikle aklî deliller alanında farklı ölçüler kabul edilmekte ve birbiriyle çelişen iki zıt delile bile farklı düşünürlerce kesin delil nazarıyla bakılabilmektedir. Şu halde bir aklî delilin doğruluğunu belirlemek için yanılmaz bir ölçüye ihtiyaç vardır ki bu da mutlak hakikat olan şer'î delildir. Bundan dolayı Kur'an delilleri diğer bütün delillerden üstündür, doğrulukları herhangi bir sebeple sona ermeyeceğinden de her zaman geçerlidir. Kesin delillerin birbiriyle çelişmeyeceğini dikkate alan Selef âlimlerine göre Kur'an delillerine aykırı bilgiler ihtiva eden bir delil eğer aklî ise

[87] Yusuf Şevki Yavuz, "Delil", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1994), 9/138.

ISBN: 978-625-95907-1-4

dayandığı ilke açık değil, naklî ise sahih değildir. Sonuç olarak aklî delillerle naklî deliller arasında herhangi bir çelişkiden söz edilemez.

Kelâm ilminde, İslâm akaidinin hangi esaslardan ibaret olduğunu ve bunların hangi aklî temellere dayandığını belirlemek amacıyla üzerinde durulan delil ihtilaflı konuların çözümlenmesini sağlayan bir vasıta olarak görülmüş, bir iddianın doğruluğunu veya yanlışlığını kanıtlamak için mutlaka başvurulması gereken bir esas kabul edilmiştir. Delil kavramı etrafında yürütülen tartışmaların odak noktasını, onun klasik mantıkta benimsenen kıyas formunda mı, yoksa herkesin doğuştan sahip olduğu basit bir mantık üslûbu içinde mi sunulmasının gerektiğidir. Âlimlerin çoğunluğu birinci şıkkı tercih etmiştir. Kelâm âlimlerince geliştirilen delilleri eleştiren filozof İbn Rüşd'e göre, itikadî konularda birleşik deliller yerine tek öncüllü basit deliller kullanmak hem bilginlerin hem de avamın anlayıp faydalanması açısından daha uygun görünmektedir. Âlimler arasındaki önemli bir tartışma konusunu da naklî delillerin aklî delillere tâbi kılınması ve naklî delillerin değeri meselesi oluşturmuştur. Allah'ın her şeyi ilmiyle kuşattığı, bilgisinin her türlü eksiklik ve yanlışlıktan münezzeh olduğu, ayrıca insanlara zannî bilgilerden kaçınmalarını emrettiği dikkate alınırsa naklî delillerin, dolayısıyla Kur'an'daki bütün delillerin kesin bilgi ifade ettiğini savunan görüşün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.[88]

Fıkıh usulü ile mantık ve kelâm ilimlerinin yakın münasebeti sebebiyle İslâm hukukunda delilin tanımı için bu ilimlerin tanım ve kavramlarından geniş ölçüde faydalanılmıştır. Delilin İslâm hukukunda biri geniş, diğeri dar olmak üzere iki tanımı vardır. İslâm hukukçularının çoğunluğuna ve bilhassa fukaha ekolüne mensup usulcülere göre delil, "üzerinde doğru düşünmek suretiyle haberî bir sonuca ulaşılması mümkün olan şey"dir. Delil ile ulaşılan bilgi kat'î olabileceği gibi zannî de olabilir. Bu delilin geniş kapsamlı tanımıdır. Bazı usulcüler ise ilim-zan ayırımı yaparak kat'î bilgiye (ilim) ulaştırana delil, zannî bilgiye ulaştırana da emare demeyi tercih etmişlerdir. Bu takdirde delil daha dar kapsamlı olarak "üzerinde doğru düşünüldüğünde haberî sonucu bilmeyi sağlayan şey" şeklinde tanımlanabilir. Delilin tarifinde yer alan "haberî sonuç" tabiriyle doğrulanabilir (tasdikî) bilgiler kastedilir ve mantıktaki "tasavvur" kavramı tarifin dışında bırakılmak istenir. İslâm hukuku açısından ifade edilecek olursa tarifte geçen haberî sonuçtan maksat şer'î hükümdür. Böylece delil daha açık bir ifadeyle "şer'î ve amelî bir hükme götüren şey" tarzında tarif edilebilir. Bunun için de İslâm hukukçuları hem şer'î hükmün çıkarıldığı aslı, hem de şer'î hüküm elde etmede kullanılan yöntem ve genel prensipleri delil olarak adlandırırlar. Nitekim asıl ve delil kelimelerinin zaman zaman eş anlamlı olarak kullanılması, usûl-i fıkhın da "fıkhın delilleri" olarak anlaşılması bunu teyit eder.

Muhtelif usul ve fürû kitaplarında "bizim delilimiz, bu meselenin delili" gibi ifadelere sık sık rastlanır. Bu ifadelerle çok defa şer'î hükme kaynaklık eden tafsîlî delil, bazen de icmâlî ve küllî delil veya bunlardan hüküm elde etmede kullanılan metot ve kaideler kastedilir. Hatta zaman zaman delil ile, yeni bir hükme götüren veya onu destekleyen belli ölçüde doğrulanmış bir önceki hüküm ve önermelerin kastedildiği de olur. Bu son anlayış delilin mantık ilmindeki tanımına da uygundur. Diğer bir ifadeyle delil ile ulaşılan sonuç başka yeni bir sonuç için delil olabilmekte ve bu ileriye doğru böylece devam etmektedir. Âyet ve hadislerin fıkhî meselelerde delil olarak anılması ve kullanılmasının yanı sıra âyet ve hadislerden hüküm elde etmede kullanılan istihsan, istislâh, sedd-i zerâi', örf, aslî ibâha, ihtiyat gibi metot ve kaidelerin de delil olarak adlandırılması bu sebepledir. Çünkü hukukçu burada, bu nevi yöntem ve usul kurallarını yeni bir hükme götüren bir araç olarak değerlendirmektedir.

Şer'î delillerin en çok bilinen ayırımlarından birisi de naklî-aklî veya sem'î-aklî ayırımıdır. Naklî deliller, oluşumunda müctehidin katkısı olmayıp şâri'den nakledilen şer'î asıllardır. Bunlar da Kitap ve Sünnet'ten ibarettir. Bu ikisi, sadece doğru haber verenden işitilmekle

[88] Yavuz, "Delil", 9/136-138.

ISBN: 978-625-95907-1-4

bilinmesi sebebiyle "sem'î deliller" diye de anılır. İslâm öncesi şeriatlar da netice itibariyle Kur'an ve Sünnet'in bilgi vermesine dayandığından bu iki delil içerisinde mütalaa edilir. Diğer delillere gelince, naklî delilin tanımında şâri'den nakledilmesi, oluşumunda müctehidin (aklın) rolünün bulunmaması, nakil yoluyla bilinebilmesi gibi kısmen farklı kriterler kullanılmakta, bu sebeple de icmâ, sahâbe sözü ve örfün naklî delil sayılıp sayılmaması benimsenen kriterlere göre değişebilmektedir. Naklî delil, "müctehidin, bir diğer ifadeyle aklın katkısı olmadan şâri'den nakledilmiş olması" ölçüsüyle tanımlandığında sadece Kitap ve Sünnet'in naklî delil sayılması mümkün olur. Hatta Hz. Peygamber'in kendi ictihadına dayanan bazı sünnet nevilerinin naklî delil sayılmaması bile düşünülebilir. Bunun yanında bir nevi kolektif ictihad ve ümmetin ortak kabul veya reddi niteliğini taşıyıp oluşumunda re'y ve ictihadın ağırlık kazandığı icmâ ile sahâbenin ictihadî görüşü mahiyetindeki sahâbe sözünün naklî delil sayılması doğru olmaz. Fakat naklî delil ile "hukuk ekollerinin oluşum dönemine kadar nakil yoluyla aktarılan bilgi kaynakları" kastediliyorsa, o takdirde sahâbe ve tâbiîn icmâını, sahâbe sözünü, hatta nassın üzerine bina edilen Hz. Peygamber dönemi örfünü naklî delil saymak mümkündür. Öte yandan icmâın ve sahâbe sözünün naklî delil sayılması, ilk dönem icmâının ve bütünüyle sahâbe sözlerinin sonrakilerce tartışılmasını önleme, Kur'an ve Sünnet'in açık bıraktığı yerde bu iki kaynağın ümmeti birleştirici bir rol üstlenmesini sağlama gibi bir amaçla da izah edilebilir.

Aklî deliller ise naklî delil ile bağlantılı olmakla birlikte aklî muhakeme ve beşerî yorumun ağırlıkta olduğu, oluşmasında müctehidin katkısının bulunduğu delillerdir. Diğer bir ifadeyle şer'î-aklî delil, müctehidin naklî delillerin dolaylı ifadelerini, genel ilke ve amaçlarını veya boş bıraktığı alanları gözeterek yeni şer'î hükümler elde etmede kullanıldığı istidlâl metotları ve akıl yürütmeleridir. Bu zihnî faaliyetin genel adı kıyastır; re'y, ictihad, istinbat, istidlâl gibi terimler de buna yakın anlamlar taşır. İstihsan, istislâh, istishâb, sedd-i zerâi' gibi deliller bu grupta mütalaa edilir.

Şer'î delillerin naklî-aklî ayırımı, her ne kadar bunların elde ediliş ve oluşum tarzına bağlı görünüyorsa da yeteri kadar net değildir. Üstelik bu ayırımın önemli sonuçları da yoktur. Çünkü her bir grubun diğeriyle sıkı bir ilişkisi vardır. Nitekim Kur'an ve Sünnet'in ibtidâen delil olarak kabulü, hükümlerinin anlaşılması ve dolaylı ifadelerinden hüküm çıkarılması aklî istidlâle ihtiyaç hissettirdiği gibi aklî delillerin de şer'î delil grubuna girebilmesi için nakil ile özel veya genel bir bağlantısının bulunması gerekir. Bu bakımdan aklî delilleri, nakil tarafından müsaade edilmiş ve muteber addedilmiş olmaları, naklin ilke ve amaçlarına dâhil bulunmaları veya naklî delilleri işletme aracı olmaları gibi gerekçelerle nakil çerçevesinde düşünmek mümkün olduğu gibi bütün naklî delilleri genel yöneliş itibariyle kitaba irca edip Kur'an'ı "aslu'l-usûl" olarak nitelendirmek mümkündür.

Şer'î delillerin bir başka ayırım ve derecelendirmesi de sübût ve delâlet yönündendir. Kur'an'ın Allah'tan Peygamber'e gelişinde ve bizlere kadar naklinde hiçbir şüphe ve kesinti olmadığından bütün âyetler sübût yönünden yani kaynağına aidiyetleri bakımından kat'îdir. Hadisler ise belli türleri hariç sübût yönünden genelde zannîdir. Bu ayırımların sonucu olarak naklî deliller sübûtu ve delâleti kat'î, sübûtu kat'î delâleti zannî, sübûtu zannî delâleti kat'î, sübûtu da delâleti de zannî şeklinde dörtlü bir ayırım ve derecelendirmeye tâbi tutulur. Bu aynı zamanda deliller ve delillerin alt türleri arasındaki hiyerarşiyi ve çatışma halinde hangisinin öncelik taşıyacağını belirlemeye de yardımcı olur. Şer'î deliller, hükme delâletinin kuvvetine göre kat'î ve zannî şeklinde ikiye ayrılır. Kendisinden şer'î bir hükmün açıkça anlaşıldığı ve başka türlü anlaşılmasının doğru olmayacağı deliller delâleti kat'î, dolaylı şekilde hüküm bildiren, yorum ve izaha muhtaç olanlar da delâleti zannî delillerdir. Kur'an ve Sünnet'te her iki nevi delil mevcuttur. Hatta bir âyet veya hadis bir yönden kat'î, diğer yönden zannî delâlete sahip olabilir. Kıyas ve diğer aklî delillerin şer'î hükme delâletleri ise daima zannîdir. Fıkıh usulünde delâletin tanımı ve nevileriyle ilgili olarak yer alan ayrıntılara ve delil-medlûl ilişkisine paralel olarak delil daha birçok açıdan farklı ayırım ve adlandırmalara

ISBN: 978-625-95907-1-4

tâbi tutulabilir. Meselâ sem'î delillerin asl, ma'kulü'l-asl, istishâbu'l-hâl şeklinde üçlü ve lafzî deliller-mânevî deliller şeklinde ikili ayırımdan söz edilir. Yine fıkıh usulünde yer alan ibare, işaret, delâlet ve iktizâ ile delâlet; mantûk ve mefhûm ile delâlet; mutabakat, tazammun ve iltizam ile delâlet ayırımları da delilin benzeri ayırım ve adlandırmalara tâbi tutulmasını mümkün kılmaktadır.

Kitap ve Sünnet'in şer'î delil olarak kabulünde görüş birliği vardır. İcmâ ve kıyas da büyük çoğunluğa göre şer'î delildir. Bu dört delil usul kitaplarında "şeriatın asılları" (usûlü'ş-şer') olarak anılır. Bununla birlikte sadece Kitap ve Sünnet'i veya kitap, sünnet ve icmâı kabul edip kıyası daha tâlî ve farklı bir konumda ele almak da mümkündür. Bu yaklaşım tarzı ise kıyasın bir delilden ziyade diğer üç delilden hüküm elde etme (istismar, istinbat) metotlarından biri sayılmasıyla veya ilk üç delilin kat'î, kıyasın ise zannî delil kabul edilmesinden kaynaklanan derece farklılığının gösterilmesi gayretiyle izah edilebilir. Delillerin asl-ma'kūlü'l-asl şeklindeki ayırımında da "asl" ile kitap, sünnet ve icmâ "ma'kūlü'l-asl" ile lahnü'l-hitâb, fahve'l-hitâb, ma'ne'l-hitâb (kıyas), istidlâl bi'l-hasr gibi, naslardan hüküm çıkarmada kullanılan dil ve mantık kuralları ve akıl yürütme metotları kastedilir. Buna karşılık bu ilk üç delile kıyas ve istidlâli ayrı ayrı ilâve edip şer'î delilleri beş olarak gösterenlerse kıyası daha dar ve teknik anlamda alıp kıyas dışındaki diğer aklî delil ve metotları istidlâl başlığı altında toplamak isterler. Bütün bu tasnifler, şer'î deliller arası hiyerarşiyi ve İslâm hukukçularının hüküm verirken gözettikleri sırayı ana hatlarıyla ortaya koymaktadır. Bununla birlikte gerek bu delillerin mahiyet ve kapsamını tespitte, gerekse naklî delillerden hüküm elde etme kaide ve metotları olan aklî delillerin delil olarak kabulü, kullanımı, derecelendirilmesi ve hatta adlandırılmasında hukukçular ve hukuk ekolleri arasında zaman zaman ciddi görüş ayrılıkları olmuştur. Bu da İslâm hukuk doktrininde yer alan zengin görüş farklılıklarının önemli bir sebebini teşkil eder.

Kitap ve bunun etrafında kademe kademe yer alan diğer şer'î deliller, netice itibariyle insanlığa doğru yolu gösterme, selim aklın ve fıtratın da gerektirdiği bir hayat tarzını tesis etme, ferdî ve sosyal dengeyi ve düzeni sağlama gibi gayelere matuftur. Bu sebeple şer'î deliller hem kendi içinde bir bütünlük ve tutarlılık arz eder, hem de aklıselimle, fıtratla, insanlığın ortak ideal ve değerleriyle tam bir uyum gösterir. Deliller arasında, nakil ile akıl arasında gerçekte çatışma yoktur. Bir çatışma gözüküyorsa bu sübjektif bakış açılarına, çatışan delillerden birinin yanlış algılanmasına ve değerlendirilmesine bağlanmalıdır.[89]

***Kaynakça**

Akman, Mustafa, "Bazîdî'nin 'Âdât û Rusûmatnâmeê Ekrâdiyye'sinde Değindiği Batıl İnançlar", *V. International Halich Congress on Multidisciplanary Scientific Research*, January 15-16, Istanbul, (2023), 1152-1168.

Akman, Mustafa, "Mela Mehmûdê Bazîdî'nin "'Âdât û Rusûmatnâmeê Ekrâdiyye" Adlı Eserinde Anlattığı Gelenek ve Göreneklerin Günümüzdeki Durumu ve İslâm İnancı Açısından Değerlendirilmesi", *II. Uluslararası Zap Havzası Sempozyumu Kültürel Miras ve Sözlü Gelenek: Bildiriler*, 21-23 Ekim (2022), 37-108.

Bardakoğlu, Ali, "Delil", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1994), 9/138-140. (Bu bölüm en son 09.11.2023 tarihinde güncellenmiştir.)

Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1989), 2/238-242.

Çelebi, İlyas, "Gayb", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1996), 13/404-409.

Çelebi, İlyas, "Mugayyebât", Ankara: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2020), 30/372-374.

Hökelekli, Hayati, "Duyu", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1994), 10/8-12.

Hökelekli, Hayati, "İdrak", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2000), 21/477-478.

Öğüt, Salim, "Firâset", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1996), 13/117-118.

[89] Ali Bardakoğlu, "Delil", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1994), 9/138-140.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Tanyu, Hikmet, "Ahd-i Cedîd", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1988), 1/506.
Tarakçı, Muhammet, "Vahiy", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2012) 42/443-447.
Uludağ, Süleyman, "Akıl", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1989), 2/246-247.
Uludağ, Süleyman, "Basîret", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1992), 5/103.
Uludağ, Süleyman, "Firâset", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1996), 13/116-117.
Yavuz, Yusuf Şevki, "Akıl", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1989), 2/242-246.
Yavuz, Yusuf Şevki, "Delil", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1994), 9/138. (Bu bölüm en son 09.11.2023 tarihinde güncellenmiştir.)
Yavuz, Yusuf Şevki, "Vahiy", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2012), 42/440-443.

ISBN: 978-625-95907-1-4

HALKIN BİLGİ KAYNAKLARI II
(Çaba ve Tefekküre Dayalı Kaynaklar)
PUBLIC INFORMATION RESOURCES II
(Labor and Talent Based Resources)

Assoc. Prof. Mustafa AKMAN
Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6675-1315

Özet
Semavî dinler, indikleri peygamberler üzerinden toplumları, aklıselime dayalı huzur ve mutluluk yollarını göstererek aydınlatmışlardır. Peygamberler kitleleri aydınlatırken sundukları aklî deliller ve muteber kaynaklarla onların öncelikle akıllarına hitap etmiş bu arada duygularını da ihmal etmemişlerdir. Fakat duygularını, mutlaka aklî melekelerinin kontrolünde tutarak kendi pratikleriyle anlaşılır hale getirdikleri ilahî mesaja tabi olmalarını istemişlerdir. Ne var ki zamanla inananlar, bazı zihin yönlendiriciler marifetiyle duygularına mağlup olmuş; envaitürlü bilgi kaynaklarına muhatap olmuş ve böylelikle toplumda farklı algılara sahip olmuşlardır. Söz konusu envaitürlü bilgi kaynaklarından önce Allah Teâlâ biz insanlara bilgi edinelim ve edindiğimiz bilgileri harmanlayıp değerlendirelim diye mantık, düşünme yeteneği vermiş ve bunun mümkün olabilmesi için de bilgi ve ilim edinmemizi mümkün kılmış ve bunula da re'y, tahrîc, kıyas ve felsefe yaparak sonuçlara ulaşmamızı istemiştir. Biz de bu bildirimizde söz konusu kavramları 1- re'y, 2- bilgi, 3- ilim, 4- tahrîc, ve 5- kıyas sırasıyla işleyeceğiz. Büyük ölçekte *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'nde (DİA) bahsi geçen başlıkların tartışıldığı maddelerin metinlerinden istifadeyle hazırladığımız bu içeriklerde anlatılan hususlara genelde ayrı kaynak taraması yapmadık. Bu maddelerin kendilerini kaynak mesabesinde kabul ettik. Ancak az da olsa bazı hususlarda duruma göre farklı kaynaklardan da yararlandık.
Anahtar Kelimeler: Halk, Bilgi Kaynakları, Yetenek ve Emek.
Abstract
The divine religions have enlightened the societies by showing them the paths of peace and happiness based on common sense through the prophets they have sent down. While enlightening the masses, the prophets have primarily addressed their minds with the rational evidence and reliable sources they have presented, while not neglecting their feelings. However, they have always kept their feelings under the control of their rational faculties and wanted them to follow the divine message that they have made understandable through their own practices. However, over time, believers have been defeated by their feelings through some mind-directors; they have been exposed to a variety of sources of information and thus have had different perceptions in society. Before these sources of information, Allah Almighty has given us humans the ability to reason and think so that we can acquire knowledge and combine and evaluate the information we have acquired, and for this to be possible, He has made it possible for us to acquire knowledge and science, and He has wanted us to reach conclusions by using opinion, narration, comparison and philosophy. In this report, we will process the concepts in question in the order of 1- opinion, 2- knowledge, 3- knowledge, 4- interpretation, 5- comparison, 6- logic, 7- thinking and 8- philosophy. In these contents, which we have prepared largely by using the texts of the articles discussing the titles mentioned in the Diyanet Islamic Encyclopedia (DİA), we have generally not conducted a separate source search for the issues explained. We have accepted these articles as sources themselves. However, in some cases, we have also used different sources depending on the situation.
Keywords: People, Information Resources, Talent and Labor.

ISBN: 978-625-95907-1-4

***1- RE'Y** (الرأي)

Görüş, düşünce, kıyas, nasla düzenlenmemiş şer'î-amelî bir meselede ortaya konan kanaat anlamlarında bir terim olan re'y'in, "gözle görmek" yanında "akıl gözüyle görmek, kalp gözüyle görmek; bilmek, anlamak; düşünmek, zannetmek" gibi mânaları bulunmaktadır. Ayrıca "görülen şey, düşünülen şey, şahsî kanaat, eğilim" gibi mânalara gelen re'y kelimesi, dinî literatürde geniş ve dar kapsamlı kullanımları olan bir terimdir.

Aynı kökten türeyen rü'yet "gözle görmek", rü'yâ ise "uykuda görmek" demektir. Kur'ân-ı Kerîm'de re'y kelimesinin geçtiği iki âyetten başka[1] 326 yerde aynı kökten gelen kelimeler yer alır. Bunların bazısında yıldız, güneş, ateş vb. maddî bir cismin gözle görülmesinden, bazısında rabbinin burhanını görmek, rabbinin büyük âyetlerini görmek[2] gibi kalp/akıl gözüyle görmekten söz edilmektedir. Hadislerde re'y kelimesi çokça geçtiği gibi türevlerine de oldukça sık rastlanmaktadır. Bazı hadislerde re'y terim anlamına yakın bir içerikte kullanılmıştır.

Geniş anlamıyla re'y için daha çok kalp/akıl gözüyle görme anlamı doğrultusunda olmak üzere "sonuç itibariyle isabetli olanı çıkarsama", "sonuçtaki durumu çıkarsama" gibi tanımlar verilmiştir. Bunlar re'yin bir akıl yürütme mekanizması olarak algılandığını göstermektedir. Ebü'l-Bekā'nın yer verdiği "istenilen sonuca ulaştırması umulan öncüller üzerinde düşünme" şeklindeki tanım yukarıdakilerin daha teknik hale getirilmiş biçimidir. Aynı müellifin zikrettiği "kişinin zıt iki şeyden birinin doğruluğunu kuvvetle muhtemel bulması" tanımı ise re'yin mahiyeti yanında epistemolojik değerine de işaret etmektedir.

Fıkıh ve fıkıh usulündeki dar anlamıyla re'y özellikle vahiy/nas mukabilinde, fakat ona muhalefet anlamı içermeyen şahsî kanaati ifade eder. Hz. Peygamber'in, "Ben vahiy inmemiş hususlarda aranızda re'yimle hüküm veriyorum" sözü[3] re'yin bu mânadaki kullanımının ilk örneklerinden birini oluşturur. Diğer bir örnek, Bedir Gazvesi'nde ordugâhın kurulacağı yeri Allah'ın emriyle mi yoksa re'y ile mi belirlediğini soran sahâbîye onun "re'y ile" şeklindeki cevabıdır. Resûl-i Ekrem'in, hükmünü bulamadığı meselelerde neye göre hüküm vereceği şeklindeki sorusuna, "Re'yimle ictihad ederim" diye karşılık veren Muâz b. Cebel'in bu cevabı hakkında takdirkâr bir ifade kullanmasıyla[4] ortaya çıkan "ictihâdü'r-re'y" tabiri, re'yin ve özellikle ictihadın terim anlamına kavuşma sürecinde önemli bir aşamayı temsil eder. Bu kavramlaşma esasen re'yin genel kabul gören yönüne de işaret etmektedir. Nitekim re'y ictihadının daha sistematik hale getirilmesiyle birlikte ictihad kelimesi re'y anlamını da içerecek biçimde tek başına kullanılmaya başlanmıştır. İlk dönem literatüründe görülen "ictihâdü'r-re'y, ictihâd bi'r-re'y", bazan da "re'y ve ictihad" şeklindeki kullanımlar bu geçiş döneminin izlerini taşır. Re'yin sağduyuyu temsil edip âdil, ihtiyatlı, yararlı, pratik olanın araştırılması mahiyetinde olduğunu gösteren tanımlar, re'y taraftarlarını re'y karşıtlarınca nefsânî arzu ve eğilimlerine uymakla suçlanmaktan kurtaramamıştır. İbn Hazm'ın "insanın burhana/kanıta dayalı olmaksızın doğru sandığı şey" biçimindeki re'y tanımında olduğu gibi re'y karşıtlarına ait tariflerin de daha çok kendi temel kabullerinin etkisi altında yapılmış olduğu görülmektedir. İbn Hazm'ın eserleri hariç Sünnî literatüründe kıyas ve re'y ayrı kavramlar olarak birbirine atfedildiği gibi kıyas kelimesi re'yi açıklamak için de kullanılmaktadır. Buna karşılık İbn Hazm re'y, kıyas ve ictihad terimlerini birbirinden ayrı değerlendirmekte titizlik gösterir. Ona göre kıyas nassa, re'y ise burhana/kanıta dayanmadığı için hiçbir şekilde şer'î hüküm kaynağı olamaz; ictihad ise bulunması umulan yerlerde gerçeği arama yolunda bütün gayretini harcama faaliyetidir.

Re'yin sahâbe döneminde bir vâkıa olarak varlığını kabul hususunda hemen bütün ekoller arasında tam bir mutabakat vardır; çünkü sahâbenin re'ye başvurduğu çeşitli uygulama

[1] Âl-i İmrân 3/13; Hûd 11/27.
[2] Yûsuf 12/24; Necm 53/18.
[3] Ebû Dâvûd, "Akzıye", 7.
[4] Ebû Dâvûd, "Akzıye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3.

ISBN: 978-625-95907-1-4

örnekleriyle ve birçok sahâbîden nakledilen, "Ben bunu re'yimle söylüyorum" gibi ifadelerle sabit görünmektedir. Hatta İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî sahâbenin, tâbiînin ve daha sonra gelenlerin re'y ile amel üzerinde icmâ ettiklerini, onların fetva ve kazâî kararlarının onda dokuzunun âyet ve hadislerin açık anlamlarıyla ilgisinin bulunmayıp sadece re'ye dayandığını söyler. Tartışma, sahâbenin re'ye başvurmuş olmasında değil bu vâkıadan hareketle kıyas ve ictihada intikal etmenin mümkün olup olamayacağı noktasında ortaya çıkmaktadır. Kıyasa metodolojilerinde yer veren ekoller sahâbenin re'ye başvurmuş olması vâkıasını kendileri için bir dayanak haline getirirken re'ye hiçbir boyutuyla metodolojilerinde yer vermeyen Şîa ve Zâhirî ekolleriyle bir kısım Mu'tezile sahâbenin re'ye başvurmasını farklı şekilde yorumlamıştır. Şîa ve bir kısım Mu'tezile başta olmak üzere re'y karşıtı ekol ve şahısların, re'yin ilk defa sahâbe döneminde ortaya çıktığını özellikle vurgulamaları bir yönüyle Hz. Peygamber'in re'ye başvurmadığını ima amacı taşır. Sünnî usulcülerin ve Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu Resûl-i Ekrem'in re'ye başvurduğunu kabul ederken Şîa, Zâhirîler ve bir kısım Mu'tezile bunu kabul etmez. İbn Hazm, Resûlullah'ın din konusunda sadece Allah'tan geleni söylediğini vurgulamakla birlikte dünya işlerinde re'ye başvurduğunu kabul eder. İbn Hazm'ın, re'yi ilk ihdas edenlerin Kûfe'de Ebû Hanîfe, Basra'da Osman el-Bettî ve Medine'de Rebîatürre'y olduğu şeklindeki iddiası re'yin sistematik biçimde fetva ve yargıda kullanılmasıyla ilgili olduğu için daha önceki dönemlerde re'yin varlığını kabul etmesiyle çelişmez.

Re'yin sahâbe devrinde ortaya çıkıp yaygın bir kullanım alanına sahip olduğu genellikle kabul edilse de ekollerin sahâbenin bu tutumu hakkındaki yaklaşımları farklılık gösterir. Kıyas taraftarları kıyası re'y üzerinden meşrulaştırmaya ve temellendirmeye çalışırken kıyas karşıtları bunun geçersizliğini gösterme çabası içindedir. Birçok usul kitabında kıyas bahsinin giriş kısmında bu tartışmalara yer verilmesi re'y ile kıyas arasındaki bu ilişki sebebiyledir. Kıyas karşıtlarından Nazzâm'ın dahil olduğu bir grup Mu'tezile kelâmcısı re'ye başvurdukları için sahâbeyi ağır şekilde eleştirirken re'y ve kıyas karşıtı olanların büyük çoğunluğu sahâbenin bu uygulamasını onların dindeki konumlarını sarsmayacak biçimde yorumlama yoluna gitmiştir. Eleştirisinin sahâbeyi kötüleme (ta'n) boyutuna varması Nazzâm'ın inancının sorgulanmasına ve ağır biçimde itham edilmesine yol açmıştır. Başta Kādî Abdülcebbâr olmak üzere konuya ilişkin tartışmaları derli toplu aktaran Mu'tezile kelâmcılarının verdiği bilgiler dikkate alındığında sahâbe re'yinin mahiyetiyle ilgili yorumlar şöyle özetlenebilir: Sulh ve tavassut, akıl yolunu izleme, nassın kapalı delâletini ortaya çıkarma, mezhep ve itikad, kıyas ve ictihad.

Sulh ve tavassut yorumu sahâbe re'yinin "bağlayıcı hüküm verme" anlamında olmayıp ihtilâfa düşenleri barıştırma, uzlaştırma niteliğinde olduğunu belirtmektedir. İlk dönem fıkıh usulü eserlerinde yer alan bu görüş Mu'tezile'den Ca'fer b. Mübeşşir'e nisbet edilir. Sahâbenin re'ye başvurduğunu kabul etmekle birlikte bunun bağlayıcı hüküm verme amacı olmaksızın daha âdil ve ihtiyatlı olana hükmetme mahiyetinde olduğunu söyleyen re'y karşıtlığıyla ünlü İbn Hazm'ın yaklaşımını da bu çerçevede görmek mümkündür. Sulh görüşü Sünnî müellifleri yanında Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi kıyas taraftarı Mu'tezile usulcüleri tarafından eleştirilir. Sahâbe re'yinin bağlayıcı bir hüküm değil ara buluculuk ve uzlaştırma niteliğinde olduğunu öne sürenleri eleştiren Şemsüleimme es-Serahsî, aksine sahâbe re'yinin çoğunun fetva ve bağlayıcı hüküm niteliği taşıdığını öne sürer. Kādî Abdülcebbâr sahâbe re'yinin akıl yolunu izleme mahiyetinde olduğu görüşünü de eleştirirken sahâbe arasında tartışılan konuların çoğunun aklın hüküm vermesine açık nitelikte olmadığını ve karşılaştıkları yeni meselelerin hükümlerini belirlemeye çalışırken sahâbenin nakil yolundan gidenlerin usulünü izlediğini belirtmiştir.

Birçok sahâbîden nakledilen, "Ben re'yimle hüküm veririm" veya "Re'yimle ictihad ederim" sözüyle nassın kapalı delâletini ortaya çıkarmanın kastedildiği öne sürülmüştür. Bu iddia re'yi kıyas ve ictihad olarak yorumlayanlarca çeşitli şekillerde eleştirilmiştir. Nassın

ISBN: 978-625-95907-1-4

gerek açık gerekse kapalı anlamıyla istidlâlin asla re'y diye adlandırılamayacağını savunanların temel gerekçesi, -Muâz b. Cebel hadisinden de anlaşılacağı üzere- ictihâdü'r-re'y tabirinin âyet veya hadis nassıyla düzenlenmiş bir hükmün aranıp bulunması için değil kıyas gibi gālib-i zanna götüren yollarla çıkarılacak hükümler için kullanılmasıdır. Geniş anlamıyla re'y kelimesinin, mevcut olan bir şeyin araştırılması değil ister din isterse dünya işleriyle ilgili olsun gālib-i zanna götüren yollarla meselelere çözüm aranması hakkında kullanılması da bu eleştiriyi destekleyen bir kanıt olarak zikredilir.

Sahâbe re'yinin "mezhep ve itikad" anlamında olduğunu ileri sürenlerce bununla ne kastedildiği hakkında farklı açıklamalar yapılmıştır. Bir izaha göre bu, belli bir re'y/görüş sahibinin kendi görüşünün hak olduğuna kesin gözüyle bakması ve diğer görüşlere karşı çıkması demektir. Diğer bir açıklama ise, "Falan kişi kaderci görüşe sahiptir" (fülânün yerâ el-cebr) gibi ifadelerden hareketle bunun zan değil kesin bilgiyle ulaşılmış akaid alanıyla ilgili kanaatleri belirtmek için kullanılmış olabileceği yönündedir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, re'yin itikadî veya zannî içeriğe sahip olabileceğini ve buna nas ya da akıl yürütme yoluyla ulaşılabileceğini belirtir. Basrî'ye göre akıl yürütme yoluyla ulaşılan itikadın ve zannî delil (emâre) yoluyla ulaşılmış zannın re'y olarak isimlendirilmesinde tartışma yoktur; çünkü "fülânün yerâ el-cebr" gibi kullanımlar çok yaygındır. Ancak Basrî, nas yoluyla oluşan itikadî ve zannî görüşler için re'y tabirinin kullanılmasını ihtiyatla karşılar. Şiî usulcü Şerîf el-Murtazâ, re'yin gerek zannî gerekse kat'î delile dayanan görüşler için kullanılabileceği noktasında Kādî Abdülcebbâr ve Basrî ile aynı kanaattedir. Bununla birlikte re'yin zannî delillerden ziyade kesin delillere dayanan kanaatler için kullanıldığını ifade ederek sahâbe re'yinin de bu anlamda olabileceğini, dolayısıyla onların re'ye başvurmuş olmasından hareketle kıyasın hüccet oluşunun kanıtlanamayacağını söyler. Kādî Abdülcebbâr, sahâbe re'yinin bir mezhep ve itikad olduğunun tevâtüren sabit bulunduğunu belirtirken bunun ictihada (zan ve emâre) tâbi bir kanaat niteliği taşıdığını, onların bu tür kanaate dayanarak hüküm ve fetva verdiklerini, dolayısıyla sahâbe re'yini başka türlü yorumlamanın mümkün olmadığını savunur. Kādî Abdülcebbâr'ın el-ʿUmed adlı eserine Basrî tarafından yapılan şerhte ise sahâbe re'yinin mezhep ve itikad değil "gālib-i zanna dayalı kıyas ve ictihad" anlamında olduğu kaydedilir. Mezhep ve itikad tabirinin hem zannî hem kat'î delillere dayanan görüşler için kullanılmaya elverişli olduğu yönündeki açıklamaya dayanılarak Mu'tezile usulcülerinden nakledilen iki yaklaşım arasında öz ve sonuç itibariyle bir çelişki olmadığı söylenebilir.

Sahâbe re'yinin "kıyas ve ictihad" anlamına geldiği, Sünnî mezheplerin tamamı ve Mu'tezile'nin Basra ekolü başta olmak üzere kıyası benimseyen bütün ekoller tarafından kabul edilir. Sahâbe re'yinin kıyas içerikli olduğuna katılmakla birlikte re'y ile fetva verme ve amel etmenin sahâbenin özel konumları sebebiyle onlara mahsus bir müsaade sayan bir görüş de vardır. Re'yin kıyas ve ictihad diye kabul edilmesi bazı sahâbîlerden genel olarak re'y, özel olarak kıyas aleyhinde nakledilen rivayetlerin te'vilini kolaylaştırmaktadır. Re'y karşıtları bu rivayetlerin bir kısmından hareketle re'yi bid'at ve re'ycileri bid'at ehli diye tanımlamaya çalışsalar bile bu tür yorum ve değerlendirmelerin şâz kaldığını söylemek mümkündür. Çünkü fiilen kıyas ve ictihada başvurduğu sabit olan sahâbenin re'y karşıtı sözleriyle fiilen kullandıkları kıyas ve ictihadı kastetmiş olmaları düşünülemeyeceğine göre bunlarla re'yin bazı kullanım tarzlarını hedef aldıklarını kabul etmek ve re'y karşıtı sözlerini bu hakikatle çelişmeyecek biçimde yorumlamak gerekir. Sahâbeden nakledilen re'y/kıyas karşıtı rivayetlerin ne anlama geldiği konusunda çeşitli yorumlar yapılmıştır. Meşhur bir yoruma göre kötülenen re'y ile yerinde yapılmayan kıyas ve ictihad kastedilmektedir. Nassın mevcudiyetine rağmen ictihad, re'y ve ictihada açık olmayan konularda ictihad ve doğrudan nasla düzenlenmiş bir konuda nassa aykırı bir sonuca götüren kıyas bu kabildendir. Eleştirilen örneklere bakıldığında bununla daha çok sünneti işlevsiz bırakma sonucuna götüren re'yin kastedildiği görülür. Diğer bir yoruma göre ise kötülenen, "asıldaki illetin fer'de sabit

ISBN: 978-625-95907-1-4

olmadığı kıyas" anlamındaki re'ydir. Sened açısından yapılan eleştiriler bir yana Hz. Peygamber'e isnad edilen re'y/kıyas karşıtı rivayetler de hemen hemen aynı doğrultuda yorumlanır. Belirtilen ihtimallerin yanında kıyasın art niyetli kişilerce kötüye kullanılabileceği ya da kıyasla ulaşılan sonucun şahsî görüş olmaktan ziyade bağlayıcı bir nas gibi telakki edilebileceği endişesini dile getirmenin amaçlandığı da söylenebilir. Re'ye başvuran sahâbîlerin ve müctehid imamların, "Bu benim görüşümdür" diyerek re'yi kendilerine nisbet etme konusunda titizlik göstermeleri bu sonuncu endişeyi bertaraf etmeye yönelik olmalıdır. İbn Kayyim el-Cevziyye hîle-i şer'iyyeyi de kötülenen re'y kapsamına dahil eder. Bu yaklaşım tarzının sonucunda re'y "övülen, kabul gören sahih re'y", "kötülenen/yerilen, reddedilen bâtıl re'y" şeklinde ikiye ayrılır. Deliller hiyerarşisine uyularak âyet ve hadisler vasıtasıyla bir hüküm bulunamadığında başvurulan re'y sahih re'y olarak kabul edilip nassa muhalif re'y ve nasları araştırmadan veya anlamları üzerinde yeterince düşünmeden dinde zan ve tahminle konuşmak bâtıl re'y kapsamında görülür. Allah'ı isim ve sıfatlarından soyutlama (ta'tîl) gibi itikadî konularla ilgili re'y de bâtıl re'yin bir üçüncü türü olarak gösterilir.

Re'y ile Amelin Hükmü. Fıkıh sistemlerinde kıyasa yer vermeyen Şîa ve Zâhirîler'le Mu'tezile'den bazı kelâmcılar çeşitli gerekçelerle re'ye başvurmanın câiz olmadığını savunurken dört mezhebin içinde bulunduğu çoğunluk re'y ile amel konusunda sahâbe, tâbiîn ve sonraki nesillerin icmâı bulunduğunu, bu icmâ karşısında bazı sahâbîlerden âhâd yolla nakledilen re'y karşıtı sözlerin bir değerinin kalmayacağını, re'yin de kıyas ve ictihaddan bağımsız düşünülemeyeceğini belirtir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin fıkhın onda dokuzunun re'y olduğu ve Pezdevî'nin fıkhın re'y olarak da isimlendirildiği yönündeki tesbitleri re'yin terim anlamıyla kullanımının daha çok fıkıh alanıyla ilgili olduğunu gösterir. Bu nokta dikkate alındığında re'yin nassın lafzî anlamını ifade etmek için kullanılmadığı rahatça söylenebilir. Nassın zâhirî anlamının dil yönünden neye tekabül ettiğinin belirlenmesinde re'ye başvurma mümkün olmakla beraber bu durumda da sonuçta yine re'y ile değil nas ile amel edilmiş olmaktadır. Meselâ annenin payının üçte bir olduğunu bildiren âyet (en-Nisâ 4/11) koca ve ana-babanın mirasçı olduğu durumla ilgili olarak yorumlanırken annenin payının terekenin üçte biri mi yoksa koca hissesini aldıktan sonra kalanın üçte biri mi olduğunu belirlemek için re'ye başvurulması böyledir.

Re'yin nasların lafzî anlamıyla değil bu anlamın uygulama alanının genişletilmesiyle ilgili olduğu tesbiti bir yönüyle ehl-i hadîs-ehl-i re'y ayrışmasını da açıklar. Fıkhın re'y aracılığı ile nasların lafzî mânalarını aşma boyutu içermesi kaba bir tasnifle lafzî anlam yanlılarının ehl-i hadîs, lafzî anlamı re'y yoluyla açıp genişletmeye çalışanların ehl-i re'y olarak isimlendirilmesine yol açmıştır. Anlam genişletme işleminde katılık ve sıkılık dereceleri tasnif yönünden nisbî bir karışıklığa sebep olmuş, bir kişi veya ekolün bazı yazarlar tarafından ehl-i hadîs kapsamında gösterilirken bazıları tarafından ehl-i re'y kapsamında gösterildiği olmuştur. Bu tasnif dikkate alındığında ehl-i re'yin, şer'î hükümlerin tesbitinde kıyasa başvuranların tamamını içine alan bir tabir olması gerekir. Ancak kıyasın genel kabule mazhar olması sebebiyle bu hususun ehl-i re'yden sayılmak için çoğunlukla yeterli görülmediği, özellikle istihsan ve istislâha başvuranların ehl-i re'ye dahil edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Yakın anlamda kullanılan ashâb-ı re'y tabirinin ehl-i re'yin eş anlamlısı olduğu söylenebilirse de literatürde yer alan bazı ifadeler ashâb-ı re'y tabirinin yalnızca Ebû Hanîfe ve arkadaşları için kullanılmış olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Meselâ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebû Hanîfe ve ona tâbi olan âlimlerin ashâb-ı re'y diye isimlendirildiğini söyleyerek bunu onların kalp/akıl ile görme yani mârifet işinde ihtisas sahibi olmalarına bağlar. Fahreddin er-Râzî'nin daha açık bir şekilde ashâb-ı hadîs tabirinin münhasıran Şâfiî'nin, ashâb-ı re'y tabirinin ise Ebû Hanîfe'nin tâbilerine ait olduğu yönündeki vurgusu bu tesbiti destekler mahiyettedir. Pezdevî ve Fahreddin er-Râzî'nin bu ifadelerinden yola çıkarak ashâb-ı re'y tabirinin ehl-i re'yden daha özel bir kullanım alanına

ISBN: 978-625-95907-1-4

sahip olduğu ve ehl-i re'y tabirinden daha sonra ortaya çıktığı söylenebilir. Ancak iki tabirin eş anlamlı olarak kullanıldığını gösteren birçok örnek bulunmaktadır. Pezdevî'nin, ashâb-ı re'y isimlendirmesini yergi şeklinde algılayanlar olduğunu belirttikten sonra gerçekte onların kalpleri/akılları ile görmeye çalışan kimseler olmaları yönüyle bu güzel ismi hak ettiklerini söylemesi, bu deyimin hiç değilse belli bir dönemde küçümseme hatta dışlama amacıyla kullanıldığını gösterir. Nitekim Fahreddin er-Râzî de Pezdevî'ye cevap verircesine ashâb-ı hadîs lakabının fazilet ve üstünlüklerini sayıp dökmektedir.

Re'y epistemolojik olarak ilim (yakīn) değil galip zan mertebesindedir. Re'y mekanizmalarından biri olan kıyasın ortaya çıkardığı sonuç haber-i vâhidin ulaştırdığı bilgi gibi zan kategorisinde yer alır. Re'yi kötüleyen rivayetlerin çoğunda kötülenen re'yin Kur'an ve Sünnet'ten elde edilen bilginin karşıtı olarak kullanılmasına, onun dindeki konumunu belirleme yanında bir yönüyle bilgi değerine de işaret etmektedir. Özetle, re'y çoğu zaman epistemolojik kategorilerden birine ulaştıran süreci veya bu sürecin sonunda ulaşılan kanaati ifade ederken bazen da kesin bilginin (ilim) karşıtı anlamında bir epistemolojik kategoriyi belirtmek üzere kullanılır.[5]

*2- BİLGİ

İslâmî terminolojide genel olarak el-ilm ve el-ma'rife terimleriyle ifade edilen bilgi daha ziyade bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasındaki ilişki yahut bilme eyleminin belli bir ifade şekline bürünmüş sonucu veyahut doğruluğu gerekli ve yeterli delillerle temellendirilmiş şuur muhtevaları olarak anlaşılmıştır. Aynı şekilde sonuç olarak "bilinmiş" olduğu için bilginin malumat kelimesiyle de karşılandığı görülür. Bilenin, yöneldiği konuyu bütün yönleri ve alanlarıyla kuşatıp anlamasına ihata, onu tam olarak kavramasına vukuf, aynı konuda derinleşip uzmanlaşmasına da rüsuh denilmektedir. Bilgide kesinliği ifade etmek üzere kullanılan yakīn terimine karşılık zan, şek (şüphe-reyb), vehim gibi terimler de bilgide kesinliğe yaklaşılan veya uzaklaşılan durumları ifade etmek üzere kullanılır. Bilginin tam zıddı olan bilgisizlik ise cehl kelimesiyle ifade edilir.

Klasik felsefî kaynaklarla terminoloji sözlükleri bilgi terimini İslâm düşüncesi tarihinde ortaya çıkmış çeşitli akımlar açısından tanımlar. Bu akımlar arasındaki farklılıkların bilgi tanımlarına çeşitlilik ve zenginlik kazandırdığı görülür. Şerîf el-Cürcânî'nin aktardığı "bilinenden gizliliğin (hafâ) kalkması" şeklindeki bilgi tanımı da bilginin akılda üretilen bir form olmayıp fiilen ve fakat gizli olarak var olduğu düşüncesine dayanır ve tasavvuftaki "örtülü olanı açmak" anlamına gelen keşf terimini hatırlatır.

Marifet kavramı ilim karşılığında kullanılmakla beraber ilme göre daha özel anlamlar taşır. Marifetin konusu basit varlıklar iken ilim birleşik varlıkların bilgisidir. Bu sebeple Allah'ı bilmekle ilgili olarak "alime" (bildi) fiili değil "arafe" (mârifet hâsıl etti) fiili kullanılmaktadır. Marifet cüz'î-basit varlıkları, ilim ise küllî-birleşik varlıkları idrak anlamında kullanılabilmektedir; bu gerekçeyle Allah'a "âlim" (alîm) denmekte, fakat "ârif" denmemektedir. Ayrıca marifet, ancak var olduğu bilinen şey hakkında gerçekleşen bir tanımadır. Bu anlamda marifetle aynı olan irfan, eserleri idrak edilip kendisi (zâtı) idrak olunamayan hakkındaki bilgi anlamında kullanılmaktadır. Söz konusu ayırımlar ilmin marifetten daha güçlü ve geniş bir anlam taşıdığını göstermektedir.

Kur'an'da bilgi (ilim), en sık kullanılan anlamıyla ilâhî vahiyden kaynaklanan yani bizzat Allah'ın verdiği bilgidir. Burada kelime tam manasıyla tek gerçek olan hakka, hakikate dayandığı için mutlak ve objektif bir geçerliliğe sahiptir. Vahiyle özdeşleşen anlamıyla ilim kesin bilgi demektir ve bu bilgi sayesinde Câhiliye (bilgisizlik) çağının kapatıldığı imasıyla kelimenin anlamı "değer" mefhumunu da ihtiva edecek şekilde genişletilir. İlâhî mesaj olarak ilim başlı başına bir kanıt olma özelliğini de taşır: "Sana ilim geldikten sonra onların

[5] ** H. Yunus Apaydın, "Re'y", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2008), 35/37-40; Mürteza Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 63-73.

ISBN: 978-625-95907-1-4

heveslerine uyarsan...”[6] âyetindeki ilim ile “Ey insanlar, size rabbinizden bir burhan geldi...”[7] âyetindeki burhan kesin ve kanıtlanmış bilgiyi ifade eder. Bunun yanı sıra ilâhî mesajın insan bilgisine kılavuz olma özelliği de vardır. Öncelikle vahiy, muhatabı olan insanı düşünme ve bilme melekeleriyle donanmış olarak tasvir ettiğine göre bilme eylemini sevk edip yönlendiriyor olmalıdır. Dolayısıyla vahyedilmiş bilgi insanın bilme eylemini artık gereksiz kılan bilgiye değil bu eylemi doğruya, iyiye, güzele ve daha mükemmele sevk eden nihaî ve mutlak bir karaktere sahip olan ilke ve hükümleri ifade eder. Bu vahyedilmiş bilgiler karşısında insanın yine Kur’an’da açıkça belirtilen bilgi vasıtalarını kullanması da ısrarla istenir.

Bilgi problemi açısından bakıldığında Kur’an’ın bilgi kaynağını, vahiy başta olmak üzere duyular, akıl yahut bunun ötesinde kalbî sezgi olarak tespit ettiği görülmektedir. Kur’an’da yer yer göz, kulak ve kalbin (bazen “fuâd” şeklinde) birlikte anılması yanında kalbin akledici fonksiyonunun vurgulanması dikkat çekicidir.[8]

Vahiy karşısında bilme ve inanmanın birbirine dönüşmesi de tabiidir. Zira ilke olarak vahiy mutlaktır; duyu ve akıl idrakleri ise onu destekleyen ve doğrulayan tecrübî ve nazarî bilgilerdir. Buna karşılık duyu ve akıl seviyesindeki bilgi mutlak bilgiyi kuşatma kudretine sahip değildir. İnsan zihninin başlangıçta bir tür “boş levha” (tabula rasa) olduğunu haber veren Kur’an,[9] aklı yapan şuur muhtevalarının tecrübelerle sonradan oluştuğuna işaret etmektedir. Bu tespit bazı deneyci bilgi teorilerini bir ölçüde haklı çıkarmaktadır. Kur’an'a bilginin değeri açısından bakıldığında “bilgide kesinlik” mefhumunun öne çıktığı görülür. İlme’l-yakīn (kesin zihnî bilgi), ayne’l-yakīn (kesin, açık seçik gözlem), hakka’l-yakīn (kesin tecrübe, bilginin yaşanarak tahakkuku) terimlerinin geçtiği âyetler bu bakımdan dikkat çekicidir.

Kaynakları, değeri ve objeleri ne olursa olsun dinî, felsefî, ilmî, teknik ve amiyane bilgiler genel bilgi kavramının belli derece ve tarzlarıdır. Bu anlamda bilgi insanlık kadar eskidir veya bir özne olarak insan var olduğundan beri ona ait bilgi hep var olmuştur. Ancak bilginin bizzat kendine yönelmesi, yani bilgi olayını inceleme çabası felsefî düşüncenin ortaya çıkışıyla başlar. Meselâ milâttan önce VI ve V. yüzyıllarda Grek felsefesinde sofistler, Eflâtun ve Aristo’da bilginin bir problem olarak ele alındığı görülür. Bu meselelerin XIX. yüzyılda J. F. Ferrier tarafından konulan adıyla “epistemoloji” (bilgi teorisi) disiplini altında incelenmesinden önce XVII. yüzyılda John Locke ve XVIII. yüzyılda David Hume adlı filozofların insan zihni ve anlama melekesi üzerine giriştikleri tahliller, bilginin kaynağı meselesini modern felsefenin tartışma gündemine getirmişti. Bu tartışmalar insan aklı ve bilgisini bütün yönleriyle eleştiren Immanuel Kant’ın (1724-1804) hareket noktasını oluşturdu.

Aynı konularda İslâm düşünce tarihi boyunca geliştirilen düşünceler, öncelikle Kur’an'ın sunduğu perspektiflere sahip olmakla birlikte, çeşitli fikir akımlarının insan, âlem ve Tanrı tasavvurlarının hâkimiyeti altında farklılık arz etmiştir. İslâm düşüncesinde fizikle metafiziğin iç içe algılanışı, bilgi ile inancın birbiriyle yakın ilişkisi, insanın bilme eylemiyle ilâhî mesajın sahip olduğu otoritenin birlikte değerlendirilişi, bilgi probleminin hem kelâmî hem felsefî hem de psikolojik muhtevalar kazanmasına yol açmıştır. Kelâmî muhtevayı tayin eden en önemli meselelerden birini Allah’ın ilmi ile insanın bilgisi arasındaki karşılaştırmalar oluşturmuştur. Allah’ın ilmi ve kelâmı, ilâhî sıfatlar bahsi içinde yer yer hararetlenen tartışmalarla yorumlanmış ve çeşitli fırkaların doğmasına yol açmıştır. İslâm filozofları ise Allah’ın ilmi ile yaratmasını neredeyse özdeş sayarak meselenin teolojik muhtevasına

[6] Bakara 2/120, 145.
[7] Nisâ 4/174.
[8] Bkz. A‘râf 7/179; Yûnus 10/31; Nahl 16/78, 108; İsrâ 17/36; Hac 22/46; Secde 32/9; Câsiye 45/23.
[9] Nahl 16/78.

ISBN: 978-625-95907-1-4

ontolojik bir öz katmışlar, mutasavvıflar da ilâhî ilme daha ziyade bilginin gerçek kaynağı açısından yaklaşmışlardır.

Kelâmcıların, epistemolojik çalışmalarını öncelikle bilginin imkânı meselesi üzerinde yoğunlaştırdıkları ve daha sonra bilginin kaynağını inceledikleri görülür. Filozoflar ise epistemolojik meseleleri rasyonel psikoloji çerçevesinde incelemişlerdir. Mutasavvıfların yaklaşımında ilk göze çarpan husus, onların nazarî bilme eylemiyle "kazanılmış" (kesbî) bilgiye karşılık ledünnî bilgiye (tasavvufî sezgi) daha çok önem atfedici tavırlardır. İslâm düşünce tarihinin epistemoloji alanında sahip olduğu birikim içinde bu üç ana akımın mensupları arasında cereyan eden fikrî tartışmalar önemli bir yer tutmaktadır.

Kelâmcıların en genel anlamıyla bilginin insan için mümkün olduğu fikri üzerinde önemle durmaları, hem nazarî karakterli kelâm ilmi için sağlam bir temel tesis etmek, hem de "Sûfestâiyye" (sofistler) adı altında inceledikleri akımların, objektif bilginin imkânından kuşku duyan veya onu tamamen imkânsız gören septik ve rölativist tutumlarını şiddetle reddetmek içindir. Kelâmcılar, "eşyanın hakikati sâbittir" şeklindeki kategorik hükümleriyle eşyanın objektif ve bilinebilir bir gerçekliğe sahip olduğunu belirtirken esasen bilginin mümkün olduğunu vurgulamak istemişlerdir. Bu esası anlamlı kılan bir diğer görüş de Allah'ın bu âlemi bütünüyle belli bir nizam içinde yaratmış olduğu inancıdır. Bilginin kaynağı meselesi ise duyumculuk, akılcılık gibi kesin sınırlandırmalara gitmeksizin genellikle "bilgi edinme yolları" (esbâbü'l-ilm) başlığı altında incelenmiş ve bunlar sıhhatli işleyen duyular, sağlıklı akıl ve doğru haber şeklinde tespit edilmiştir. Bir bilgi kaynağı olarak aklın gücü ve önceliği üzerinde ısrar eden Mu'tezile bir tarafa bırakılırsa sözü geçen konuya Mâtürîdî'den (ö. 333/944) önceki kelâmcıların önem verdiği söylenemez. Ondan itibaren bilgi meselesi müstakil başlıklar altında hemen bütün kelamcılar tarafından ele alınmaya başlanmıştır. Nitekim Mâtürîdî'nin çağdaşı olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin bilgi meselesini müstakil olarak ele almamasına karşılık daha sonra gelen ünlü kelâmcıların eserlerinde bu konunun ağırlık kazandığı görülür. Bunlar arasında Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) Kitâbü't-Temhîd'i, Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) Usûlü'd-dîn'i, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) el-İrşâd'ı ve Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) el-Muhassal'ı sayılabilir.

Mâtürîdî'ye göre bilen insan ile bilinen eşya arasında irtibat kurulabilir; bu irtibat gerçektir ve bunun sonunda meydana gelen bilgi ârızî, hayalî veya izâfî olmayıp hakikati yansıtır. Çünkü eşyanın sabit bir gerçekliği vardır. İnsanın Allah ve gayb hakkındaki bilgilerini de kâinatın bizzat kendi varlığı temin eder; çünkü gözlenebilen kâinat görünmeyen bir âleme ve nihayet Allah'a delâlet etmektedir.

Gazzâlî öncesi Eş'arî kelâmcılarından Bâkıllânî ve Cüveynî'nin üzerinde ittifak ettikleri tarife göre ilim, "bilgiye konu olan şeyi olduğu gibi bilmektir", yani bilginin objesine tam uygun olmasıdır. Eş'arîler geleneklerine uygun olarak özellikle Mu'tezile'nin ileri sürdüğü tariflere karşı kesin bir tavır almaktadırlar. Bunun gerekçesi Mu'tezile'nin bilgi ile inancı aynı saymasıdır. Nitekim Kâ'bî, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi Mu'tezile kelâmcıları bilgiyi, "bir şeyi realitesine uygun bir şekilde tanıyıp benimsemektir" diye tanımlamışlardır. Bu tanımla taklidî imanın bilgi kavramının dışında tutulmak istendiği ortadadır ve buna Eş'arîler karşı çıkmışlardır. Ayrıca onlara göre bilgi bir çeşit özel inanç olsaydı her bilenin aynı zamanda inanan kişi olması gerekirdi; halbuki Allah için âlim denildiği halde inanan denilemez.

Kelâm ilminde duyularla elde edilen bilgi zorunludur. Duyular dolaysız bilginin, akıl yürütme (nazar) ise kazanılmış (iktisabî) bilgilerin kaynağıdır. Akıl veya şuur insandaki mantık ve matematik ilkeler gibi ilk bilgiler yanında haz, elem, sevinç, sağlık vb. tecrübelerin idrakini de sağlar. Mu'tezile idraki özel bir bünyenin varlığına bağlamakla esasta onun maddî olduğunu savunurken Eş'arîler idrakin mânevî bir keyfiyet olduğu fikrinde ısrar etmişlerdir. Onlara göre idrak Allah tarafından yaratılmış bir arazdır; bir şeyin varlığının şuurudur. Aynı şekilde beş duyu ile elde edilen duyumlar bu âlemde Allah'ın âdeti gereği belli bir düzen

ISBN: 978-625-95907-1-4

içinde meydana gelirler, yani dış dünyaya ait duyumlar da Allah'ın sürekli yaratmasının konusudurlar. Bu yüzden onlara ancak mecazi anlamda duyum denebilir. Akıl ile elde edilen bilgi de ya zorunludur, yani aklın doğrudan doğruya verisidir yahut da akıl yürütme ile elde edilir. Bu sonuncusuna nazarî bilgi de denir.

Yine kelâmcılara göre gerçeğe uygun haber (haber-i sâdık) doğru bilgidir. Çünkü burada da realiteye uygunluk şartı gerçekleşmektedir. Bu haber ya yalan söylemek üzere bir araya gelmeleri imkânsız bir topluluk tarafından verildiği (mütevâtir haber), yahut da peygamber tarafından bildirildiği için doğrudur ve kesin bilginin ifadesidir. Ancak mütevâtir haberin akıl ve gözleme dayalı bilgilerle çelişmemesi gerekir. Peygamberin getirdiği haberin yorumunda aklın ne nispette ölçü alınacağı hususu kelâmcılar arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar aklın sınırlı oluşuyla ilgilidir. Mu'tezile, Ehl-i sünnet kelâmcılarına nazaran akla daha geniş yetkiler tanıyarak bir şeyin iyi yahut kötü olduğunu şeriat gelmeden önce aklın bilebileceğini öne sürer. "Hüsün-kubuh" meselesini doğuran bu tartışmada Ehl-i sünnet, bütün dinî bahislerin sem'î (naklî) olduğu inancını vurgular. Ancak Mâtürîdî, Allah'ın varlığı ve birliği hakkındaki bilgiye ulaşmanın insan aklı için mümkün olduğunu belirtmiştir. Ne var ki bu, imanın bütünüyle bilgiden ibaret olduğu anlamına gelmez. Zira bir şeyi bilmek onun zorunlu olarak tasdiki demek değildir. Aynı şekilde bilmemek de inkârı gerektirmez. Fakat bilgi kalp ile tasdikin oluşmasında çok büyük rol oynayabileceği gibi bilgisizlik de inkâr ve yalanlamaya yol açabilir.

İslâm felsefesinde bilgi meselesi bir ölçüde mantık, daha geniş olarak da "ilmü'n-nefs" (psikoloji) çerçevesinde ele alınmıştır. Bu son disiplin, bilen özne olarak insanın fizyolojik yapısını da hesaba katar ve onu bir bütün olarak kabul eder. Dolayısıyla insanın bilgiye nasıl ulaştığı meselesi bütün duyu, algı, vehim, hayal, düşünce ve bilme merhaleleri dikkate alınarak sistematik bir doktrin içinde çözümlenebilmektedir. Bu doktrin içinde akılcılık, duyumculuk, deneycilik, sezgicilik denilen mutlak sınırlamalara gerek duyulmaksızın duyu, akıl, deney, sezgi ve ilham yollarına fonksiyonel anlamlar kazandırılır. Şu var ki akıl, insanı diğer canlılardan ayıran nefis cevherinin düşünme melekesi (en-nefsu'n-nâtıka) olarak bilgiyi asıl mümkün kılan güçtür. Ana hatlarıyla Fârâbî tarafından ortaya konan, ancak İbn Sînâ tarafından eş-Şifâ' adlı eserin "Kitâbü'n-Nefs" bölümünde ayrıntılarıyla açıklanan İslâm psikolojisi, düşünme ve bilme eylemlerinin tahliline hareket noktası teşkil edecek çok ciddi bir felsefî doktrine sahip olmuştur. Her şeyden önce düşünen ve bilen bir özne olarak nefsin (manevi ben) mevcudiyetini temellendiren İbn Sînâ felsefesi, dış dünyanın hem mümkün hem de zorunlu olan objektif gerçekliğini ispat etmekle bilgiyi mümkün kılan özne ve nesne arasındaki ilişkiyi felsefî bir esasa bağlamayı başarmıştır. Dış dünyanın gerçekliğini kavramada vazgeçilmez görünen illiyyet doktrinini de gerek tabiatın gerekse zihnî yapının özüne yerleştiren İbn Sînâ, eserden illete ve nihayet ilk illete ulaşmak suretiyle fizik ve metafizik âleme ait bilgilere ulaşılabileceğini belirtmiştir.

En genel ifadesiyle fizik dünya hakkındaki bilgi, insan aklının dış dünyaya yönelmesi ve fizikî nesnelerin formlarını maddesinden soyutlayarak kavramasıyla oluşmakta, varlığın maddesi yani kendisi ise bilinmez olarak kalmaktadır. Bu anlamda bilme bir soyutlama işlemidir. Bu işlemle önce nesnelerin sûretleri kavranarak tasavvurlara (tasavvurât), bu tasavvurlar yardımıyla da önermeler şeklindeki tasdiklere (tasdîkāt) ulaşılır. Tasavvurât, nesneleri tarif etmede kullanılan ilk bilgiler veya kavramlardır. Olumlu ya da olumsuz önermelerle ifade edilen tasdîkāt ise kıyas şekillerinin meydana getirilmesini sağlar. Soyutlama işlemi, duyuların dış dünya hakkında sağladığı verilerden başlar; bu cüz'î (tikel) verilerin hayalî ve fikrî konular haline gelmesi beş duyu, ortak duyu, tasavvur, hayal, vehim ve hâfıza güçlerinin iştirakiyle gerçekleşir. Hayal ve fikir seviyesinde nesneler maddesinden zihnen soyutlanmış olsalar da maddî özellik ve şartlarından tamamıyla soyutlanmamışlardır. Bu yüzden hâlâ cüz'î formlar halindedirler. Son merhalede bu formları tam bir soyutlama ile küllî ve soyut bilgiye ulaştıran güç teorik akıldır. Şu halde soyut kavramlar, akıl kendilerine

ISBN: 978-625-95907-1-4

ulaşmadığı sürece fiilen akledilmiş olmadıkları için kuvve halinde "mâkuller" olmaktadır. Ancak aklın bilme, mâkulün de bilinme sürecinde kuvve halinden fiil haline geçebilmeleri için hiçbir zaman kuvve halinde bulunmayan, daima aktif (faal) olan bir dış desteğe ihtiyaç vardır. İslâm felsefesinde "faal akıl" denilen bu destek ile insan aklının ilişkiye girmesi sayesindedir ki aklın fonksiyonunu yerine getirip bilgiye ulaşması mümkün olur. Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından Cebrâil ile özdeşleştirilen faal aklın İbn Rüşd tarafından dış dünyanın sürekli ve fiilî gerçekliği olarak yorumlandığı görülmektedir. İlk iki filozofa göre ilham ve vahye dayalı bilginin de kaynağı olan bu "melekî güç" bilge (hakîm) ile peygamberi, bulundukları farklı epistemolojik alanlara rağmen aynı bilgi kaynağında buluşturur.

Bilginin nebevî kaynağı ve imkânı konusundaki bu telakkileriyle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bir ölçüde İşrâkīliğe yaklaştıkları gözlenmektedir. Aklın istidlâlî (discursive) işleyişine gerek kalmadan sonuca ulaşmasını hads (sezgi) ve ilham terimleriyle açıklayan İbn Sînâ, aklî-kalbî sezginin zirveye ulaştığı insan olarak peygamberi görür. Peygamber, filozofun "kudsî akıl" adını verdiği bir güç sayesinde ve melekî bir aydınlanma ile öğrenime gerek kalmadan varlığın işleyişini bir hamlede kavrayan insandır. İlham ise vahyin özel bir şekli olarak hakîmin mazhar olduğu bir aydınlanmadır.

Tasavvuf, keşif ve ilhamı entelektüel bir çabanın sonucu olarak değil ahlâkî bir arınma ve yaşama sonunda sağlanan ilâhî bir lutuf olarak görür. "Tatmayan bilmez, ulaşmayan idrak edemez" özdeyişinin işaret ettiği tasavvufî bilgi, tamamıyla şahsî bir zevk ile ulaşıldığı için başkalarına aktarılamaz. Ancak bu bilgiye ulaşmanın yolu gösterilebilir ki bu da tamamen manevi bir seyrüsülûkten ibarettir. Bu yola intisap etmek, kişiyi belli tasavvufî tecrübeler eşliğinde bilginin ilâhî kaynağına götürür. Bu kaynak nihayette Allah'tır; bu yüzden o "ledünnî" (Tanrı katından olan) bir bilgidir. Mutasavvıfın gözünde bu kaynağa nispetle duyular ile istidlâlî aklın aczi apaçık olduğundan inceleme ve araştırmaya dayalı, dolaylı ve güvensiz olan nazarî yola girmektense kalbi her türlü kötü duygulardan temizleyerek ilâhî ilhama hazırlamak daha kestirme ve daha güvenilir bir yoldur. Tasavvufî bilgi, kısaca kalbin Allah'ın nuruyla aydınlanmasıdır ve sûfînin kazancı değil Allah'ın lütfudur.

İslâm düşünce tarihinin büyük sentezcilerinden Gazzâlî (ö.505/1111) kelâm, felsefe ve tasavvufun temel epistemolojik yaklaşımlarını tek bir sistem halinde birleştirmiş görünmektedir. Bilgi için güvenilir bir kaynak bulma, bilgiye konu olan alanların birbirine karıştırılmaması için bilgiye bir sınır tayin etme, nihayet akıl, duyu ve ilham gibi bilgi kaynaklarını tenkit etme çabası en güçlü ve sistemli bir şekilde bu düşünür tarafından gösterilmiştir. "İçinde şüphenin asla bulunmadığı bilgi" diye nitelendirdiği kesin bilgiyi arayan Gazzâlî'nin meseleye daha ziyade bilginin değeri açısından yaklaştığı görülmektedir. Gazzâlî'nin geniş ölçüde İbn Sînâ'dan aldığı, sonraki mantıkçılarca da bazı küçük farklarla benimsenen bir tasnife göre bütün bilgi türleri kesin bilgiler (yakīniyyât), kanaatler (i'tikādât) ve zannî bilgiler (zanniyyât) olmak üzere üç esaslı terim altında toplanır. Bunlar da kaynağı ve değeri bakımından yedi kategoriye ayrılır. 1. İlk bilgiler (evveliyyât). Saf akıldan çıkan apriori bilgiler. 2. İç gözlemler (el-müşâhedâtü'l-bâtıniyye). İnsanın kendi açlık, susuzluk, sevinç, keder gibi beş duyudan kaynaklanmayan psikolojik idrakleri. 3. Dış dünyaya ait duyumlar (el-mahsûsâtü'z-zâhire). Duyu organlarından edinilen intibalar. 4. Tecrübî bilgiler (mücerrebât). Birbirini takip eden iki olayın defalarca tekrarlanmasından sonra ortaya çıkan zihnî alışkanlıklara dayalı tecrübeler. 5. Tevâtür yoluyla edinilen bilgiler (el-ma'lûmât bi't-tevâtür). Algı ile ilgisiz olan, çok sayıda güvenilir kişinin verdiği haberin akıl tarafından benimsenmesiyle edinilen bilgiler. 6. Varsayımlar (vehmiyyât). Gerçekte var olup olmadığı bilinmeyen şeylerin var sayılmasıyla oluşan bilgiler (meselâ idrak edilen varlıklara kıyas yapılarak ulaşılan, "Her varlığın mekânı vardır" önermesi gibi). 7. Yaygın kabuller (meşhûrât). Doğru kabul edilecek kadar üzerinde ittifak edilmiş bilgi ve önermeler (meselâ, "Yalan kötüdür" hükmü gibi).

ISBN: 978-625-95907-1-4

Bilgi konusunda gerek Gazzâlî gerekse ondan önce ve sonra ortaya konan fikrî birikim, İbn Rüşd ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi büyük düşünürlerin de katkılarıyla, hâlâ bütün yönleriyle tahlile muhtaç ve bütün farklılıklarıyla modern epistemoloji için dahi ilham kaynağı olabilecek önemli doktrinlere sahiptir.[10]

***3- İLİM** (العلم)

İslâm kültüründe ilâhî ve beşerî bilgi yanında bilim için de kullanılan kapsamlı bir terimdir. Klasik sözlüklerde "bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, gerçekle örtüşen kesin inanç (itikad), bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması, tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan bir sıfat" gibi değişik şekillerde tarif edildiği gibi "bilgisizliğin (cehl) karşıtı" biçiminde de tanımlanır. Aynı kökten türeyen âlim, alîm, allâm ve allâme, ma'lûm, ma'lûmât, muallim, müteallim, muallem kelimeleri bilgi anlamıyla bağlantılı olarak kullanılmaktadır. Âlim ve alîm sıfatlarına hem Allah hem de insan için yer verilmekle birlikte Allah için ikincisinin kullanımı daha yaygındır.

Aynı şekilde allâm Allah için, allâme ise insanlar için kullanılmaktadır. Kök harfleri aynı olmakla beraber "ilm" masdarından türemeyip bilgi anlamıyla dolaylı olarak bağlantılı olan kelimeler de vardır. Alem, alâmet ve âlem bunlardandır. İrfân/ma'rifet, fıkh/tefakkuh, hibre, şuûr ve itkān gibi kelimeler de sözlükte "bilmek" mânasına gelmekle birlikte sonradan kazandıkları teknik anlamları itibariyle gerek bilgi alanları gerekse bilgide kesinlik dereceleri bakımından farklı bağlamlarda kullanılmaktadır. Nispeten geç dönem sözlüklerinde mârifet ilimden daha özel bir anlama sahiptir. Çünkü mârifette bilme fiilinin yöneldiği nesne tektir, ilimde ise bilmenin konusu umumidir. Ayrıca mârifette "unutulan şeyin hatırlanıp tanınması" anlamı da vardır. Nitekim mârifetin karşıtı inkâr, ilmin karşıtı ise cehl olarak gösterilir. İlim kelimesi, ilimler tarihi boyunca "belli bir alana ait sistemli bilgi birikimini ifade eden disiplin" mânasında kullanılmıştır. Fen teriminin de İslâm'ın klasik çağında herhangi bir ilmî disiplini yahut bir ilme ait alt disiplinlerin her birini karşıladığı bilinmektedir. Modern dönemde fen din ilimlerini kapsayacak şekilde de kullanılmış, ancak çok defa din ilimleri için ilim, modern bilim için fen kelimesi tercih edilmiştir.

Kur'an ve Hadiste İlim. Kur'ân-ı Kerîm'de ilim kökünden türeyen kelimelerin yaklaşık 750 yerde geçtiği görülmektedir. Bu sayı, bilginin ve bilme faaliyetinin Kur'ân mesajı bakımından önemini ortaya koymaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de ilim kavramı daha ziyade "ilâhî bilgi"[11] yahut "vahiy" anlamında kullanılmakta, ayrıca gerek insanın vahyedilmiş ilâhî hakikate dair ilmi, gerekse bilme melekesiyle ilgili kazandığı dünyevî ilmi ifade etmek üzere çeşitli âyetlerde yer almaktadır. Buna göre ilim sahipleri yahut kendilerine ilim verilenler ilâhî bilgiye muhatap olan ve bu bilginin doğruluğuna inananlardır.[12] Bunun yanında Kur'an yüksek gerçeğin ne olduğu konusunda bilgisizce tartışanların, Allah'a karşı düşmanca tutum takınanların içine düştüğü kötü durumu da zikreder.[13] İlim sahibi olmadıkları için bu hale düşenler sadece zanna uymaktadır. Hâlbuki onlar, acı azabı tatma vakti geldiğinde gerçeği kesin bir ilimle (ilme'l-yakīn) bilecekler, bu kesinliğin müşahede (ayne'l-yakīn) ve yaşayarak bilme (hakka'l-yakīn) derecelerini de idrak edeceklerdir.[14] Kıyamet gününde her nefis, gelecek için ne hazırladığını ve geride neleri bıraktığını da bilecektir. İlâhî hakikat konusunda kendilerine ilim verilenler ise o ilimde derinleştikleri veya dereceleri bizzat Allah tarafından yükseltildiği için belli seviye farklılıkları arzedebilirler. Dolayısıyla her ilim sahibinin

[10] Necip Taylan, "Bilgi", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1992), 6/157-161.
[11] İlâhî bilgi için bkz. İbrahim Bor, İlahî *Kelam'ın İmkân ve Tabiatı*, Ankara Okulu Yayınları, (Ankara, 2011), 35 vd.
[12] Bakara 2/145; Âl-i İmrân 3/19; İsrâ 17/107.
[13] En'âm 6/108, 119, 144; Hac 22/3; Rûm 30/29.
[14] Necm 53/28; Vâkıa 56/95; Hâkka 69/51; Tekâsür 102/5, 7.

ISBN: 978-625-95907-1-4

üzerinde daha fazla bilgiye sahip başka bir âlim vardır.[15] Bu ilim dereceleri Allah'ta en mutlak ve kâmil seviyede bulunmaktadır. Her şey O'nun ilminin gereği olarak gerçekleşmektedir. İnsan bir nimete ulaştığı zaman, "Bu bana bir ilimden dolayı verildi" diyerek yaratılışa hükmeden ilâhî kararları yok saymamalıdır.[16] Çünkü Allah, Peygamber'inden, "Allah'ın hazineleri benim yanımda değil, bende gaybın bilgisi de yok" demesini istemiştir.[17] Allah'ın mutlak ilmine göre olup biten hadiselerde âlimler için deliller, ibretler vardır. Allah'ın kendi hakikatlerini kavratmak için verdiği örnekleri ancak âlimler akleder, O'na hakkıyla saygı duyanlar da yine âlim kullarıdır.[18]

Kur'an'da, doğrudan doğruya insanın zihnî melekeleri sayesinde elde ettiği bilme, anlama, farkına varma, hatırlama gibi faaliyetleri için de ilim kökünden fiiller yer almaktadır. Meselâ "sebt günü"nün kutsallığını ihlâl eden İsrâiloğulları'nın bu dünyada aldıkları ilâhî cezayı gözlemleyenler olayı hatırlayıp bilmişlerdi. Yine İsrâiloğulları, kendileri için mûcizevî şekilde yerden fışkıran on iki pınarı görünce her kabile hangi pınardan içeceğini bilmiştir. Hırsızlıkla itham edilen Yûsuf'un kardeşlerinin Mısırlı yetkililere tepkilerini ifade eden âyette ilim, fiil olarak zihnî çıkarıma yahut gözleme dayalı bilgiyi, bir kimsenin ne dediğini bilmeyecek kadar sarhoş olduğu durumda namaza durmaması gerektiğini belirten âyette de fiilî şuurluluk halini ifade etmektedir.[19] Allah'ın gök cisimlerinin hareketi için belirli konaklar tayin etmiş olmasının insanların takvim ve hesabı bilmelerine yönelik olduğunu bildiren âyette sözü edilen bilgi sırf aklî bilgidir. İnsanın doğduğunda hiçbir şey bilmediğini, ileri yaşlılık dönemine ulaşınca da bildiklerini bilmez duruma geldiğini ifade eden âyetlerde tecrübî birikime dayalı bilgilere işaret edilmiştir.[20] Kur'an'da bilenlerle bilmeyenlerin kesinlikle bir olmayacağı belirtilmekte, "Rabbim, ilmimi arttır!" diye Allah'a yakarmamız öğütlenmektedir. Kur'an, bir yönüyle kendini Allah'tan gelmiş bir bilgi şeklinde tanımlarken ortadan kaldırmayı hedeflediği zihniyeti de "câhiliye" olarak nitelemekle hem zihnî hem de ahlâkî gelişmişliğe vurgu yapmıştır.[21]

İlmin anlamı, önemi ve işlevi hadislerde de vurgulanmıştır. Her şeyden önce İslâm ümmetinin benimsediği değerler sisteminin devamlılığı ilme bağlı olduğu için Hz. Peygamber ilmi yüceltmiş ve teşvik etmiş, meselâ ilmin nâfile ibadetten daha üstün olduğunu söylemiştir.[22] Hadislerde, ilim öğrenme yolunda olanlara peygamberlerinin yaptığı gibi ilimlerinin artması için Allah'a yakarmaları öğütlenir. Âlimler, bildiklerini hem kendileri hem de insanlar için İslâmî ölçüler içinde yararlı kıldıkları oranda ilim onlar için bir üstünlük kabul edilir. Nitekim ilim zeval bulmaz bir mevcudiyettir, ancak ulemâ zeval bulur. Ayrıca hadislerde, bilginlerin azalması veya yok olmasının İslâm ümmetinin istikamet ve âkıbeti için son derece kötü sonuçlar doğuracağı bildirilir. Âlimleri peygamberlerin vârisleri olarak gösteren hadis, dolaylı biçimde âlimlerin de peygamberler gibi aksiyon adamı olmaları gerektiğine işaret eder.[23] Buna göre ilim sahipleri, peygamberin artık cismen var olmadığı zamanlarda dinin değişmeyen ilkelerini yaymak, savunmak ve öğretmek yahut değişen şartların gerektirdiği hükümlere varmak durumundadır. Böylece âlimler ilim sahibi olmakla belli bir görev ve sorumluluk yüklenmiştir.[24] Resûl-i Ekrem bilgi edinmenin, edinilmiş

[15] Tekvîr 81/12-14; İnfitâr 82/5; Âl-i İmrân 3/7; Yûsuf 12/76.
[16] Zümer 39/49.
[17] En'âm 6/50.
[18] Ankebût 29/35; Rûm 30/22; Fâtır 35/28.
[19] Bakara 2/60, 2/65; A'râf 7/160; Yûsuf 12/73; Nisâ 4/43.
[20] İsrâ 17/12; Nahl 16/78; Hac 22/5.
[21] Zümer 39/9; Tâhâ 20/114; Bakara 2/120, 145; Ra'd 13/37; Âl-i İmrân 3/154.
[22] Tirmizî, "'İlim", 19; İbn Mâce, "Mukaddime", 17.
[23] Tirmizî, "Da'avât", 128; Müslim, "'İlim", 14; İbn Mâce, "Mukaddime", 17, "Fiten", 26; Dârimî, "Mukaddime", 26, 32; Buhârî, "'İlim", 10.
[24] Dârimî, "Mukaddime", 34.

ISBN: 978-625-95907-1-4

bilgileri öğretmenin ve aktarmanın taşıdığı önemi ısrarla belirtirken[25] peygamberlerin mirasçısı olmaktan gelen söz konusu işlevlerin yerine getirilmesini amaçlamış olmalıdır. İlim bizâtihi bir değer olsa da ilim-amel ilişkisine vurgu yapan hadisler bilginin insanlığı itikadî, ahlâkî, estetik, ekonomik vb. yönlerden daha yüksek seviyelere taşıması gerektiğine işaret etmektedir.[26] Böylece davranış ve uygulama planında somutlaşmayan bilginin insan için yararı olmayacaktır. Ancak bilgisizce yapılan amelin de ilimden daha değerli olduğu söylenemez.[27] Sonuçta zihnini doğru bilgilerle, kalbini Allah'a karşı saygı ve sorumluluk şuuruyla ve hayatını hayırlı amellerle donatanlar "erdemli bilginler", sadece dünyevî emellere ulaşmayı amaçlayan ve zaman zaman bu amaç uğruna bilgisini kötüye kullananlar da "erdemsiz bilginler" adını almıştır. Erdemli bilginlerin yeryüzündeki mevcudiyeti ise yıldızların gökteki mevcudiyeti gibidir.[28]

İlim Kavramının Gelişimi. 1. **Şer'î İlimler**. İslâm kültüründe ilim kavramının çeşitli ilmî disiplinlerin gelişimiyle kazandığı terim anlamları kelimenin Kur'an ve hadisteki kullanımından geniş ölçüde etkilenmiştir. Her ne kadar İslâm dünyasında gelişen ilimler kendilerine has konu, amaç ve bakış açılarıyla ilim kavramını farklı problemler yönünden tahlil etmişse de sonuç olarak ilmin tanımına yönelik çabalar bir şekilde Kur'an'ın anlam dairesiyle irtibatlı olarak gerçekleşmiştir.

Tefsir literatürünün gelişimi, "Kur'an ilimleri" denen birçok disiplinin tarih içindeki birikimlerine dayalı olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu ilimler, Kur'an'ın anlaşılması ve tefsir edilmesi için gerekli olan ve daha sonraki dönemlerde tefsir usulünün temel meselelerini teşkil eden resmu'l-Mushaf, kırâatu'l-Kur'ân, esbâb-ı nüzûl, nâsih ve mensuh, garîbu'l-Kur'ân, i'câzu'l-Kur'ân, aksâmu'l-Kur'ân, i'râbu'l-Kur'ân, vücûh ve nezâir, fezâilu'l-Kur'ân gibi disiplinlerdir. Hâris el-Muhâsibî'nin *el-ʿAkl ve fehmu'l-Kurʾân*'ı, İbnu'l-Merzubân el-Muhavvelî'nin *el-Hâvî fî ʿulûmi'l-Kurʾân*'ı, Ali b. İbrâhim el-Havfî'nin *el-Burhân fî ʿulûmi'l-Kurʾân*'ı, Kur'an ilimleri kavramını geniş kapsamıyla kullanan ilk eserler olarak kabul edilmektedir. Özellikle Süyûtî'nin kaleme aldığı *el-İtkān fî ʿulûmi'l-Kurʾân* bu alanda çok meşhur olmuştur. Kur'an ilimleri tabiri, ilk dönemlerde belli konulara ilişkin araştırmalara verilen bir isimken zamanla bütün Kur'ânî meseleleri kapsayan müstakil tefsir usulü çalışmalarının adı olmuş, sonraları Kur'an ilimleri yerine "tefsir usulü" tabirine de yer verilmiştir.

Hadis literatüründe ilim kavramı merkezî önem taşıyan terimlerden biri olmuştur. Esasen ilk dönemlerde ilim kelimesinin kapsamına Kur'an, hadis ve fıkhın girdiği, fakat sonraları bununla daha çok hadisin kastedildiği anlaşılmaktadır. İmam Mâlik'in öğrencisi İbn Vehb geniş hadis bilgisi sebebiyle "ilmin divanı" diye anılmakta, *el-Câmiʿ* adlı eserinde "Kitâbu'l-ʿİlm" başlıklı bir bölüm bulunmaktaydı. Ebû Hayseme Züheyr b. Harb de *Kitâbu'l-ʿİlm* adlı eserinde ilim (hadis) bilgisinin re'y ve kıyastan üstün olduğunu savunmuştur. Dârimî'nin *es-Sünen*'indeki mukaddimede ilim konusu, hadislerden ve ilk devir İslâm büyüklerinin görüşlerinden hareketle geniş biçimde ele alınmıştır. Buhârî'nin *el-Câmiʿu's-sahîh*'inde "Kitâbu'l-ʿİlm"in "Kitâbu'l-Îmân"dan hemen sonra gelmesi onun konuya ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Bu başlık altında verilen bilgiler, sistematik görünmese de temel olarak hadis bilgisini öğretme ve öğrenmede izlenecek yolları anlatmaktadır. Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'indeki "Kitâbu'l-ʿİlm" yine rivayete dayalı bilgilere dair olup ilmin önemi, Ehl-i kitap'tan edinilen bilgilerin değerlendirilmesi, uydurma hadisler, din ilmini dünya için öğrenmenin mânevî sakıncaları gibi konuları içerir. Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*'inde kısa bir bölüm olan "Kitâbu'l-ʿİlm"de Kur'an'ın tefsirinde ilmin rolünü ve sünnetin değerini belirtir.

[25] Ebû Dâvûd, "ʿİlim", 9, 12; Tirmizî, "ʿİlim", 3, 19.
[26] Meselâ bkz. Müslim, "Zikr ve'd-duʿâʾ", 73; İbn Mâce, "Mukaddime", 23, "Duʿâʾ", 2-3, "İkāmetü's-salât", 32, "Edeb", 28.
[27] Dârimî, "Mukaddime", 32.
[28] Dârimî, "Mukaddime", 29, 34.

ISBN: 978-625-95907-1-4

İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inde bu başlık altında bir bölüm yer almamakla birlikte bu eser de Tirmizî'nin ilimden bahseden uzun mukaddimesi gibi sünnete dair bir mukaddimeyle başlamaktadır. Şiî hadis literatüründe Ca'fer es-Sâdık'ın sözlerinin yer aldığı *Misbâhu'ş-şerîʿa ve miftâhu'l-hakīka* adlı eser ilim, yakīn, hikmet ve cehl kavramlarına dair bölümler içermektedir. Küleynî'nin *el-Kâfî fî ʿilmi'd-dîn*'inde akıl ve cehl kavramları üzerine bölümler yer almakta, bunları ilmin fazileti hakkında uzun bir derleme takip etmektedir.

İlim kelimesi ve türevlerinin hadis literatüründe kazandığı terim anlamı genel olarak bütün yönleriyle din bilgisi, özel olarak da hadisler ve onların rivayetiyle ilgili olmuştur. Birçok hadis âlimi fıkıhtaki re'y, ictihad ve kıyas gibi zihnî faaliyetler de dahil olmak üzere aklî çıkarımlara dayalı yöntemleri bazı dönemlerde kuşkuyla karşılamış, isnadı sahih olan rivayetlerin dinin hayata geçirilmesi konusunda dayanılabilecek gerçek bilgiler olduğunu kabul etmiştir. "Talebu'l-ilm, tahammülu'l-ilm, takyîdu'l-ilm" gibi terimler hadis ilminin öğrenim, öğretim ve aktarım metotları için kullanılmıştır. İbn Abdilber en-Nemerî'nin telif ettiği *Câmiʿu beyâni'l-ʿilm ve fazlih* türünden eserler, hadis âlimlerinin ilim kavramına bakışıyla ilgili olarak derli toplu bilgi vermektedir.

Fıkıhta ilim kavramının kullanılışı, fıkıh ve ilim kelimeleri arasındaki anlam ortaklığına dayalı olarak gelişmiştir. Fıkhın sözlük anlamı "bir şey hakkındaki bilgi ve anlayış"tır. İlim ve fıkıh terimleriyle ilk dönemde genel olarak dinin anlaşılması kastediliyordu. O devirde "dini doğru anlamak, anlatmak, dinî bilgilerde derinleşmek" gibi mânalarda kullanılan "tefakkuh fi'd-dîn" gibi tabirler, dinin hem itikad hem muâmelât yönüne dair bilgilerin tamamını kapsamaktaydı; ilim kelimesiyle de dinî konulardaki bilgiler kastediliyordu. Nitekim Hz. Ömer'in vefatı üzerine İbn Mes'ûd'un, "Onunla birlikte ilmin onda dokuzu gitti" dediği rivayet edilmektedir.[29] Muhtemelen I./VII. yüzyılın sonlarına doğru nas ve rivayetlerin yanı sıra aklî faaliyete de başvurarak elde edilen bilgiler fıkıh, sırf râviler yoluyla elde edilen sünnet bilgisi de ilim kelimesiyle ifade edilmeye başlandı. Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen *el-Fıkhu'l-ekber*, fıkhın konusuyla birlikte kelâm problemlerini de kapsıyordu. Fıkhın bir anlama etkinliği olmanın yanı sıra bir bilgi olarak da kavranması, İmâm-ı Âzam'ın, "Bir kimsenin hak ve sorumluluklarını bilmesi" (ma'rifetü'n-nefs mâ lehâ ve mâ aleyhâ) şeklinde yaptığı rivayet edilen fıkıh tanımlamasında da kendini göstermektedir. Daha sonraları fıkıh, "İslâm hukuk ilmi ve teorisi" anlamında kullanılmaya başlanmış ve müstakil bir ilmî disiplin halini almış, ilim de başlangıçtaki nisbeten kapsamlı mânasını kaybederek hadis veya hadise dayanan bilgiye münhasır kalmıştır. Ömer b. Abdülazîz'in, ilmin yok olmasından korktuğunu söyleyerek bir âlime hadis toplayıp yazmayı tavsiye ettiği bilinmektedir. Böylece başlangıçta geniş mânaya sahip ilim ve fıkıh terimleri zamanla teknik anlamlar kazanmıştır. Fıkıh usulünün kurucusu sayılan İmam Şâfiî bu konuya ayırdığı müstakil eserlerinden birine *Cimâʿu'l-ʿilm* adını vermiştir. Dolayısıyla Şâfiî'ye göre ilim "fıkıh veya fıkıh ilkelerinin tesisi" anlamına gelmekteydi. Ayrıca o dönemdeki fıkhî tartışmaların yansıtıldığı metinde "ilim, ulemâ, ehlu'l-ilm" gibi kelimelerin sıkça kullanıldığı görülmektedir. Şâfiî *er-Risâle*'sinde de "Bâbu'l-ʿİlm" başlığı altında ilim kavramını ele almış, ilmi nasla belirlenmiş, tartışma götürmeyen, müslümanların genelinin aktardığı din bilgisi ve "Kur'an ile Sünnet'te açık ve yorumu gerektirmeyecek biçimde belirlenmemiş, te'vile ihtiyaç hissettiren veya kıyasla edinilen, bilginlerin özel ilmî kanallardan edindiği yahut özel yöntemlerle ortaya koyduğu bilgiler şeklinde ikiye ayırmıştır. Şâfiî'den yaklaşık 250 yıl sonra yaşamış olan Hanefî âlimlerinden Ebu'l-Usr el-Pezdevî *el-Usûl* adlı eserinde, ilmin "'ilmü't-tevhîd ve's-sıfât" ile "'ilmü'ş-şerâi' ve'l-ahkâm" olarak iki türlü olduğunu belirtmiştir. Pezdevî, ilk ilim türü için müracaat edilecek metinlerin başında usul ilminin öncüsü saydığı Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhu'l-ekber'ini zikretmektedir. İkinci tür ilim ise fürû ilmi veya fıkıh diye de isimlendirilir.

[29] Dârimî, "Mukaddime", 32.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Fıkıh, şeriat bilgisi olarak hem ilmi hem de o ilme dayalı ameli içermektedir. İlim ve ameli kendinde birleştirmeyene fakih denmez.

Kelâm disiplininde ilim kavramı hem teolojik hem epistemolojik açıdan ele alınmıştır. Allah'ın ilim sıfatının ezelî olup olmadığı hakkındaki tartışmalar kavramın teolojik boyutuna işaret etmekte, insan bilgisinin mahiyeti ve kaynağı gibi meseleler ise epistemolojik çerçevede ele alınmaktadır. Dolayısıyla kelâm geleneğinde ilim kavramı daima ilâhî ve beşerî bilgi problemine atıfta bulunmaktadır. Hadis veya fıkıhtakinin aksine kelâm konusu olarak ilim, bilgi kavramının analizini gerektiren temel kelâmî meseleyi ifade eder. Kelâmcının sorusu neyin ilim olduğu değil ilmin ne olduğudur. Bu kavramsal analiz yaklaşımı onu kaçınılmaz olarak felsefenin problematik alanına sokmaktadır.

Mu'tezile kelâmcıları ilmi, "tereddüdün zihinde yol açtığı istikrarsızlıktan insanı kurtarıp teskin eden inanma (itikad)" olarak tanımlıyorlardı. Zâhirî kelâmcısı İbn Hazm'ın da katıldığı bu görüşe göre itikad da "kesinlik kazanmış bilgi" anlamına gelmekteydi. Ancak Eş'arî ve takipçileri, itikad teriminin bilgiyi tanımlamak için elverişli olmadığı kanaatine vardılar. Çünkü inanma, kavramlara (mâna) dayalı olmaktan ziyade psikolojik bir fenomendi. Eş'ariyye muhitinde Bâkıllânî'nin, "İlim bilinebilir nesneyi olduğu gibi bilmektir" tanımı yerleşti. Fakat daha sonra Cürcânî'nin, "gerçekliğe uygun kesin inanma" şeklindeki tanımını ön plana çıkardığı görülmektedir. Kelâmcılar, bilgi türlerini Allah'ın ilmi ve yaratıkların ilmi şeklinde ikiye ayırmışlardır. İlkinin kadîm olup olmadığıyla ilgili tartışmalar bir tarafa bırakılacak olursa insanın bilgisi de kendi içinde zarurete dayalı bilgi ve istidlâle dayalı bilgi olarak bölümlenmiştir. Meselâ apriori yahut beş duyu ile edinilen bilgiler zaruridir. Buna karşılık istidlâlî bilgide nazarî araştırmaya ve kanıt getirmeye ihtiyaç vardır. Bu tür bilgiler hakkında kuşku duyulabilir ve sonuçta ulaşılan fikirlerden geri dönülebilir. İslâm dünyasında yapılan çok sayıdaki ilim tanımında kelâm âlimlerinin tanımları da önemli bir yer tutmaktadır.

Tasavvuf terminolojisinde ilim kavramı genellikle mârifet kelimesiyle münasebeti bakımından anlam taşımıştır. Bilgiyi, bir rivayetin aktarılmasına veya zihnî çıkarıma dayalı bir hüküm olarak görmekten ziyade "mânevî aydınlanmaya yahut kesinlik tecrübesine (yakîn) yol açan bir nur" şeklinde tanımlayan tasavvuf ehli, Allah'ın nurundan yansıyan bu ışığı "kalp gözü" dediği mânevî yeteneğin hakikati görmesi için zorunlu kabul etmektedir. Bu durumda sûfîlerin mârifet dedikleri bilgi, mânevî tecrübe (zevk) olarak yaşanan zâhidâne hayat tarzının, ahlâkî temizliğin arındırdığı insan ruhuna yansıyan aydınlanma süreci olup Batı terminolojisinde "gnosis" yahut "sapienta"ya tekabül etmektedir. Sûfîler, bazı durumlarda tasavvufî bilginin hadis ve fıkıhtaki ilim tasavvurundan farkını ve özgünlüğünü vurgulamak için mârifet terimini ilimden, ârifi âlimden ayırarak kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu ayırım, esasen tasavvuf ehlinin gözünde "kāl ilmi" ile "hal ilmi" arasındaki farka dayanmaktadır. Fakat bu bakış açısı, erken dönemden itibaren ünlü sûfîlerin ilim terimini sistemlerinin merkezî bir kavramı olarak kullanmasına engel olmamıştır. Meselâ Kuşeyrî gibi tasavvuf geleneğinin tarihini yazan âlimler mârifeti ilimle eş anlamlı saymış, Gazzâlî'nin önemli kaynaklarından olan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kūtu'l-kulûb*'unda ilim üstün bir değer olarak ele alınmış, tasavvufî bilgi de "mârifet ve yakîn ilimleri" şeklinde tanımlanmıştır. Bunların yanı sıra Muhâsibî'nin *Kitâbu'l-ʿİlm*'i, Hakîm et-Tirmizî'nin *Kitâbu Beyâni'l-ʿilm*'i, Gazzâlî'nin *İhyâ*'sının "Kitâbu'l-ʿİlm" bölümü gibi çalışmalar, sûfîlerin ilim kavramına olumlu yaklaşımının sonuçları olarak düşünülebilir. Ayrıca Muhyiddin İbnu'l-Arabî, Sadreddin Konevî gibi felsefî tasavvufun önde gelen temsilcileri de eserlerinde mârifet ve hikmet kadar ilim kavramına da önem vermişlerdir.

2. **Aklî İlimler**. Fetihlerle kültürel coğrafyanın genişlemesi, İslâm dünyasında fikrî hareketliliğin artması ve nihayet II./VIII. yüzyılda başlayan tercüme faaliyetleri sayesinde müslümanlar Grek, Helenistik, İran ve Hint kültür havzalarının ilmî birikimiyle tanışmışlardır. Bu kültürel iletişim ve aktarım sonucunda meselâ Hint matematik ve astronomisinin temel eseri olan *Siddhantalar*'ı, Fars dünyasının ahlâk ve siyasete dair başlıca klasiklerini, Hipokrat

ISBN: 978-625-95907-1-4

ve Câlînûs'a ait tıp külliyatını, Gerasalı Nickomakos'un aritmetiğe, Öklid'in geometriye, Batlamyus'un astronomi, coğrafya ve matematiğe dair eserlerini, Archimedes ve Heron'un mekanikle ilgili çalışmalarını, Eflâtun'un bazı diyaloglarını ve Aristo'nun Politika dışındaki eserlerini okuyup öğrenmişlerdir. İslâm'ın ilim ve hikmet kavramları İslâm öncesine ait bu birikimin ışığında yeniden anlamlandırılmış, ilim terimi felsefî ilimleri de ifade edecek şekilde genişletilmiş ve zaman içinde hikmet kelimesi bizzat felsefeyi, hakîm de filozof ve tabibi ifade eder hale gelmiştir. Felsefe için ilim ve hikmet terimlerinin kullanılmaya başlanması din âlimlerinin önemli bir kısmının tepkisine yol açmışsa da bu ilmî disiplinlerin hazmedilip sistemli bir telif faaliyetiyle Arapçada yeniden inşâ edilmesi ortaya zengin bir birikim çıkarmış ve sonuçta felsefe kapsamındaki ilimler İslâm ilimler şemasında yerini almıştır. Özellikle Aristo'nun eserlerinin İslâm dünyasında felsefenin bir ilimler sistemi olarak kavranmasında önemli rol oynadığı bilinmektedir. Bu sayede önceleri "İslâm dini hakkında bilgiler" anlamında kullanılan "ulûm" terimi "bilimler, ilmî disiplinler" mânasına gelmeye başlamıştır. Nitekim ilk İslâm filozofu kabul edilen Ya'kūb b. İshak el-Kindî, beşerin entelektüel kapasitesiyle ortaya koyduğu ilimleri "el-ulûmu'l-insâniyye" olarak adlandırmıştır. Fârâbî ise *İhsâʾu'l-ʿulûm* adlı eserinde, fıkıh ve kelâm gibi iki temel din ilminin de dahil olduğu bütün ilimler sistemi için ulûm kelimesini kullanmıştır. Hârizmî, *Mefâtîhu'l-ʿulûm*'unda felsefî ilimler için "ulûmu'l-acem" terimini uygun görmüştür. İhvân-ı Safâ'nın *Resâʾil*'inde "el-ulûmu'l-felsefiyye" tabiri yer almıştır. Kindî ekolüne bağlı Ebu'l-Hasan el-Âmirî şer'î ilimlerle felsefî ilimleri açıkça birbirinden ayırmıştır. İbn Sînâ da "felsefî ilimler" tabirini kullanmıştır. Aynı filozofun *Fî Aksâmi'l-ʿulûmi'l-ʿakliyye* adlı eseri "aklî ilimler" tabirinin İslâm dünyasında yerleşmesine öncülük etmiştir. Daha sonra bu tabire karşılık din ilimlerini ifade etmek üzere "naklî ilimler" terkibi benimsenmiştir.

İslâm filozofları, ilim terimini hem bugünkü bilim (İng. ve Fr. science) hem de bilgi (İng. knowledge, Fr. savoir) anlamında kullanmışlardır. Kindî ilmi "varlığın hakikatini -aklen-idrak (vicdan)", İbn Sînâ ise "soyut kavramlara tekabül eden zihnî formlar" olarak tanımlar. İbn Rüşd de Aristo'nun temel yaklaşımı doğrultusunda, kelâmcıların sebeplilik öğretisine yönelttikleri eleştirilere cevap mahiyetinde ilmin bir nesnenin sebebini bilmek olduğunu, sebepleri bilmeksizin bilginin tam anlamıyla gerçekleşmeyeceğini vurgulamıştır.

İlimlerin Tasnifi. İlimlerin alan ve sınırlarını birbirinden ayırmak, bu alanlar arasındaki ilişkileri belirlemek, farklı ilimlere ait birikimleri sistematik şekilde değerlendirmek ve nihayet eğitim sisteminin temel müfredatını oluşturmak üzere İslâm düşünür ve bilginleri çeşitli dönemlerde ilimleri tasnif etme yoluna gitmişlerdir. Ayrıca tarihî gelişimleri içinde ilimlerin öncelikle *din ilimleri* ve *felsefî ilimler* şeklinde temel bir ayırıma tâbi tutulması din-felsefe ilişkisi problemini daima canlı tutmuş, bazı düşünürler tasniflerinde dinî ilimleri, bazıları da felsefî ilimleri ön plana çıkarmış, büyük sentezler peşinde olanlar ise kapsamlı tasnifleriyle bu problemi aşmayı denemişlerdir. Fârâbî varlık alanlarını cismanî olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmış, bu ayırım onun ilimler sisteminin zeminini oluşturmuştur. Aynı şekilde İbn Sînâ da varlık dairesini yücelerden aşağıya doğru Tanrı, aklî-melekî cevherler, nefsânî-melekî cevherler, semavî-felekî cevherler, ilk madde, basit unsurlar, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan şeklinde göstermiştir. Böylece metafizik ve fizik varlık alanlarındaki mertebeler farklı ilimlerin konularını meydana getirmektedir. Gazzâlî ise din ilimlerini yeniden canlandırma niyetinin gereği olarak bu ilimleri merkeze almış ve felsefî ilimlerin değerini din bakımından ifade ettiği anlam ve yarar açısından belirlemiştir.

İlgili literatürün gelişimiyle İslâm ilimler tasnifi, dinî ve felsefî ilimlerin aynı şemada ayrıntılı biçimde yer aldığı gelişmiş bir ilimler sistemine dönüşmüştür. Câbir b. Hayyân'ın *Kitâbu'l-Hudûd*'una kadar geri giden ve Kindî'nin *Kitâbu Aksâmi'l-ʿilmi'l-insî* adlı günümüze ulaşmayan eseriyle devam eden ilimleri tasnif geleneğinin zamanımıza kadar gelen ilk sistematik örneği Fârâbî'nin *İhsâʾu'l-ʿulûm*'udur. Bundan sonra kaleme alınan dikkat çekici eserlerden biri Hârizmî'nin aslında terminolojik bir çalışma olan *Mefâtîhu'l-ʿulûm*'udur.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Ayrıca İbn Ferîgūn'un *Cevâmiʿu'l-ʿulûm*'unu, Ebu'l-Hasan el-Âmirî'nin *el-İʿlâm bi-menâkıbi'l-İslâm*'ını, İhvân-ı Safâ'nın *Resâʾil*'ini, Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *Risâle fi'l-ʿulûm*'unu da zikretmek gerekir. İbn Hazm'ın *Merâtibu'l-ʿulûm*'u ile Beyzâvî'nin *Risâle fî mevzûʿâti'l-ʿulûm ve taʿrîfihâ* adlı eseri din âlimlerinin konuya ilgisini göstermesi bakımından önemlidir. İbn Sînâ da *Aksâmu'l-ʿulûmi'l-ʿakliyye* adlı müstakil bir risâle yazmıştır. Gazzâlî *İhyâʾ*sında ilimler tasnifi konusunu ele almıştır. Geç dönemde ortaya konmuş literatürün önemli örnekleri arasında İbn Haldûn'un kapsamlı tasnifi, özellikle Osmanlı dönemiyle ilgili olarak Molla Lutfi'nin *Risâle fi'l-ʿulûmi'ş-şerʿiyye ve'l-ʿArabiyye* adlı dinî ilimlerin tasnifine münhasır eseri, Nev'î'nin dinî ve felsefî ilimleri birlikte ele alan *Netâyicu'l-fünûn*'u, Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-saʿâde* adlı kapsamlı ve ayrıntılı eseri, Saçaklızâde'nin *Tertîbu'l-ʿulûm'u ve Keşfü'z-zunûn*'daki ilgili bölüm zikredilebilir.

Bu eserlerin incelenmesinden İslâm ilimlerinin genel şemasıyla ilgili şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: İlimler öncelikle naklî (şer'î/dinî) ve aklî (felsefî/hikemî) olmak üzere ikiye ayrılır. Naklî ilimler tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuftan oluşmaktadır. Bunlardan tefsir, hadis ve özellikle fıkıh için ayrıca usul ilmi (ilmî ilkeler ve metodolojiyi inceleyen bir disiplin) söz konusudur. Aklî ilimler ise önce nazarî ve amelî olarak bölümlenir. Nazarî ilimler ilâhiyyât (metafizik disiplinler), riyâziyyât (matematik ilimler), tabîiyyât (fizik ilimler) şeklinde tasnif edilmiştir. Amelî ilimlerse ahlâk ilmi, tedbîru'l-menzil (ev idaresi) ve siyasetten teşekkül etmektedir. "Medenî ilim" (sosyal-siyasal bilim) olarak da anılan ve erdem fikrini esas alan amelî ilimlere paralel biçimde tarih yöntemine dayalı olan ve iktisadî konuları da içeren sosyoloji, İbn Haldûn'un verdiği "umran ilmi" adıyla klasik şemaya dâhil edilmelidir. Bu genel şema içinde dil ve mantık ilimleri "alet ilimleri" olarak iş görmektedir. Ancak din dilinin Arapça olması sebebiyle dil ilimlerinin naklî ilimler için, mantık disiplinlerinin ise aklî ilimler için daha merkezî önem taşıdığı bilinmektedir. Felsefedeki ilâhiyyât gibi kelâm ve tasavvuf da zaman içinde cüzi ilimlere ilkelerini veren birer küllî ilim olarak tanımlanmıştır. Nitekim bu üç ilim esas itibariyle İslâm fikir geleneğinde varlık, bilgi ve değer konularını kendi yöntemlerine dayalı olarak inceleyen üç temel entelektüel perspektif olarak işlev görmüştür.

Naklî ilimlerden tefsir, esas itibariyle Kur'an ilimleri denilen çeşitli disiplinlerin birikimi üzerine inşa edilmiş olduğundan bu ilimler tefsir ilmi için bir bakıma usule ait disiplinlerdir. Tefsir ilmi literatürü, kendi içinde rivayet ve dirâyet tefsirleri olmak üzere iki kategoride değerlendirilmiştir. Hadis ilmi de rivâyetu'l-hadîs ve dirâyetu'l-hadîs (ulûmu'l-hadîs) şeklinde ikiye ayrılır. Ulûmu'l-hadîs tabiri, Kur'an ilimleri gibi hadis usulünün temel disiplinlerini oluşturmaktadır. Bunların başlıcaları cerh ve ta'dîl, hadis râvileri, muhtelifu'l-hadîs, ilelu'l-hadîs, garîbu'l-hadîs, nâsih ve mensuhtur. Fıkıh ilmi, şer'î-amelî hükümlerin fer'î denilen ayrıntılı kısmını incelerken fıkıh usulü, bu fer'î hükümlerin kesinlik ifade eden icmâlî delillerinden nasıl çıkarılacağını ortaya koyar. Fıkıh usulü içinde alt disiplinler arasında cedel ve hilâf ilmi ve ferâiz gibi disiplinler de vardır. "Usûlü'd-dîn" de denilen kelâm ilminin bölümleri ise zaman içinde felsefeyle imtizacın sonucu olarak felsefî ilimleri andırır biçimde şekillenmiştir.

Aklî ilimlerden metafizik (ilâhiyyât, ilmu mâ ba'de't-tabîa), aşkın âleme ait gayri cismanî varlığı incelediği için "yüksek ilim" (el-ilmu'l-a'lâ), bütün özel ilimlerin ilkelerini içerdiği için de "küllî ilim" ve "mutlak hikmet" olarak isimlendirilmiştir. Matematik ilimlerin (el-ilmu'r-riyâzî, el-ilmu't-ta'lîmî) başlıcaları aritmetik, geometri, astronomi (ilmu'n-nücûm et-ta'lîmî, ilmu'l-felek, ilmu'l-hey'e), mûsiki, optik (ilmu'l-menâzır) ve mekaniktir (ilmu'l-hiyel). Bu disiplinler, soyut ve somut varlık alanlarını birleştiren zihnî varlık alanıyla ilgili olduğundan "orta ilim" (el-ilmu'l-evsat) olarak da adlandırılmıştır. Fizik ilimler ise (tabîiyyât, el-ilmü't-tabîî) temel fizik (es-semâu't-tabîî, es-semâ ve'l-âlem vb.), mineraloji (ilmu'l-meâdin), kimya (ilmu'l-kimyâ), tarım (ilmu'l-filâha), meteoroloji (ilmu'l-âsâri'l-ulviyye), psikoloji (ilmu'n-nefs), botanik (ilmu'n-nebât), zooloji (ilmu'l-hayevân) ve tıp dallarına

ISBN: 978-625-95907-1-4

ayrılmaktadır. Bu ilimler, aşağı mertebede bulunan cismanî varlıklarla ilgili olduğundan "aşağı ilim" (el-ilmu'l-esfel) adını da almıştır. Zaman zaman astrolojinin de dahil olduğu birtakım gizli ilimler fizik ilimlerin alt dalları olarak sayılmıştır.

İslâm ve Modern Bilim. İslâm medeniyetinin Ortaçağ insanlık birikiminin şartlarında parlak bir bilim geleneğine sahip olduğu modern araştırmaların ortaya koyduğu bir gerçektir. Nitekim müslümanların Ortaçağ boyunca meydana getirdiği bilim mirasının Latince ve İbrânîce'ye çevrilerek Batı'ya aktarılması, Avrupa kıtasında yepyeni bir ilim ve eğitim anlayışının doğmasında önemli rol oynamıştır. Batılı bilginlerin İslâm bilimine gösterdiği yoğun ilgi bu birikimi önemli bulmalarının bir sonucudur. Modern zamanlarda Batılı ilim adamlarının fiziğin yöntemi olarak Aristo mantığını değil matematiği koymaları, fizikî varlık alanının niceliğe indirgenmesi gibi metafizik bir sakınca taşısa da artık ölçülebilir gözlem ve deney verilerine dayalı bilimsel teori anlayışı yepyeni ilmî ufukların ortaya çıkmasına, yeni bir ilim anlayışının doğmasına yol açmıştır. Çeşitli sosyal, siyasal ve kültürel gerginliklerin ihtiyaçları, ihtiyaçların ise çare arayışlarını belirlediği bu dönemde yenilikler peşinde koşma temayülü artmış, üst üste gelen mekanik icatları Newton'un bilimsel devrimi, onu da sanayi devrimi izlemiş, modern bilim, Batı sanayi ve teknolojisini mümkün kılıp geliştiren temel yöntem haline gelmiştir.

Batı'da söz konusu gelişmeler olurken İslâm toplumunun yeni medeniyetin mensupları karşısında mâruz kaldığı askerî yenilgilerin sebebini anlamaya çalıştığı döneme kadar bu gelişmelere kayıtsız kalması, Batı ve İslâm medeniyetlerinin arasında hızla artan bilimsel ve teknolojik bir mesafenin oluşmasına yol açmıştır. XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında İslâm dünyasının bilgin ve düşünürleri bu mesafe karşısında İslâm ve bilim ilişkilerini yeniden ele alma ihtiyacı duymuşlardır. Ernest Renan'ın Sorbonne Üniversitesi'nde verdiği "İslâm ve İlim" başlıklı konferansta, İslâm'ın değerler sistemi itibariyle bilimsel ilerlemeye engel teşkil ettiği şeklinde bir iddia ortaya atması, başta Cemâleddîn-i Efgānî ve Nâmık Kemal olmak üzere müslüman aydınların cevabî eserler yazmasına yol açmış, modern İslâmcı tartışmalar içinde İslâm'ın ilerlemeye engel olmadığı tezi önemli bir yer tutmuştur. Bunu modern bilimin verileriyle İslâmî hakikatlerin çatışmadığı tezi izlemiş ve ardından Kur'an'ı modern bilimsel veriler ışığında tefsir etme temayülü güç kazanmıştır. Günümüzde Seyyid Hüseyin Nasr, Nakīb el-Attâs, İsmâil Râcî el-Fârûkī gibi düşünürler Batı biliminin değerden bağımsız olmadığını, "Batı'nın bilimini alıp ahlâkını terketmek" şeklinde formüle edilen modern İslâmcı tezin yetersiz kaldığını ileri sürerek bilimin Batı'da gelişen modern biçimiyle İslâmîleştirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Nasr ve Attâs, İslâm'ın tasavvufî-irfanî geleneğine dayanarak modern zihniyet dünyasını ve modern bilimi felsefî zeminde kullanan pozitivizmi eleştirmişlerdir. Tasavvuf geleneğine eleştiri açısından yaklaşan Fârûkī ise bilginin belli aşamalar uyarınca İslâmîleştirilmesini bir İslâmî eğitim projesinin temel meselesi olarak sunmuş ve bu programı sosyal bilimler alanına inhisar ettirmiştir. Bu tartışmalar esnasında ortaya atılan İslâm bilimi, bilginin İslâmîleştirilmesi gibi kavramlar ilgi çekip tartışmalara yol açmış, bazı düşünürler ve ilim adamları bilginin değerden bağımsız olduğu konusundaki ısrarlarını sürdürürken bazıları da İslâm medeniyetine, tarihî tecrübeye ve metodoloji meselesine yaptığı atıflar sebebiyle "İslâm bilimi" terimini anlamlı bulmuş, Fârûkī'nin ortaya attığı bilginin İslâmîleştirilmesi projesinin ise modern zihniyete farkında olmadan iştirak ettiği için aslında İslâm'ın Batılılaştırılması anlamına geleceğini ileri sürmüştür.[30]

***4- TAHRÎC** (التخريج)

Mezhep birikimini kaynak sayan fıkhî bilgi elde etme süreci anlamında bir terim olan tahrîc, tahrîc fıkıh literatüründe naklî şer'î delillerin yanı sıra mezhep birikimini de kaynak

[30] İlhan Kutluer, "İlim", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2000), 22/109-114.

ISBN: 978-625-95907-1-4

kabul eden fıkhî bilgi elde etme sürecini belirtmek için kullanılır. Tahrîci yapan fakihe muharric denir. Mezhebe müntesip ictihad, tercih ve tahrîc mezhep içi fıkhî istidlâlin temel unsurlarını oluşturur. Tahrîc müctehidin naslar karşısında yürüttüğü faaliyete benzemektedir; ancak tahrîci gerçekleştiren fakih, nasların yanı sıra mezhep imamlarına ait olanlar başta gelmek üzere mezhebi temsil eden görüş ve metinlere dayanmaktadır.

Tahrîc mezhep birikimini hiyerarşik düzen içinde değerlendirdiğinden tahrîce mesnet teşkil eden bir görüşün belirlenmesi onun aynı konudaki diğer görüş/lere tercih edildiğini zımnen ifade eder. Genellikle tahrîcin mezhebin ilk nesillerinden gelen fıkhî birikimin sükût ettiği meselelerde işletildiği kabul edilir. Ancak hakkında mezhep imamının görüşü bulunan meselelerde de tahriç yapılabilir ve uygulamada bunun örnekleri vardır. Böylece mezhep imamının tercih edilmeyen görüşü yerine tercih edilen, fakat ilgili mesele hakkında hüküm koymayan başka bir görüşünden tahriç yapılmaktadır. Fıkıh usulünden tamamen bağımsız bir tahrîc metodolojisinden bahsetmek mümkün değildir. Fıkıh usulünde söz konusu olan kıyas, istihsan, mefhum, iktizâ gibi kavram ve metotlar tahrîc faaliyetinin öncelikli vasıtalarıdır. Ancak tahrîc mezhep içi istidlâl kaynağı insan ürünü beyanlardan meydana geldiği için özellikle vahyi anlamak üzere geliştirilen vasıtalar tahrîc usulünde hemen hiç yer almadığı gibi fıkıh usulünde mevcut olsa da naslar hakkında kullanılmayan bazı kavram tahlilleri tahrîc usulünde önemli bir yer tutar. Tahrîc ile elde edilen fıkhî bilgi, bunun dayanağını oluşturan mezhep birikiminin temel karakteristiğini yansıtan bir şekil ve mahiyete sahiptir. Bu bilginin meşruiyeti söz konusu birikimin delil değeri içinde saklıdır. Tahrîc bir yandan nasları, diğer yandan mezhep birikimini anlama ve değerlendirmeye yönelik çeşitli metot ve prensipleri fıkıh usulünün diliyle kullanan bir bilgi elde etme süreci olduğundan pek çok müellif tarafından bir ictihad türü kabul edilmiş ve tahrîci yapacak fakihin ictihad ehliyetini taşıması gerektiği vurgulanmıştır.

Tahrîcin mezheplerin teşekkülünün ardından ortaya çıkan bir gelişme olmadığı anlaşılmaktadır. Mezheplerin teşekkül sürecinde de tahrîce başvurulmuş ve bu tür uygulamalar tartışma konusu haline gelmiştir. Nitekim Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bazı görüşlerin aslında onun talebeleri tarafından tahrîcle elde edildiğine dair dikkat çekici kayıtlar bulunmaktadır. Ancak mezheplerin oluşum sürecinin sona ermesiyle birlikte mezhep kavramına ve mezhebe intisap anlayışlarına dair sınırların belirlenmesi tahrîc uygulamalarının gerek kaynak gerek metot açısından kurumlaşmasını sağlamıştır. Tahrîc fıkıh usulü ve fürû-i fıkıh literatürünün inşasında çok önemli bir role sahiptir. Fıkıh usulünde tartışılan birçok mesele hakkında mezheplerin ilk nesillerini teşkil eden imamların görüşlerini tespit için tahrîce başvurulduğu anlaşılmaktadır. Her fıkıh mezhebi kendi fıkıh usulünü tahrîc sayesinde geliştirmiştir. Mezhep imamlarının görüşlerini bütün fıkıh sahasının problemlerine cevap verecek şekilde genişletmek, mezhebi temsil eden görüşler bütününde fıkıh sistematiği açısından görülen boşlukları doldurmak ve gelişen fıkıh terminolojisiyle yeniden ifadelendirmek tahrîc uygulamalarının ürünüdür. Fıkıh şerhleri tahrîc örneklerinin yoğun görüldüğü literatürdür.

Fıkıh usulü literatüründe tahrîc tartışmaları umumiyetle ictihada dair bölümler içinde yer almaktadır. Bu çerçevede en sık işlenen konu, tahrîcle elde edilen bilginin bu tahrîcin kaynağı olan görüşün sahibine izâfe edilmesiyle ilgilidir. Mezhep imamına ait bir görüşün kaynak kabul edilmesi suretiyle elde edilen tahrîc ürünü bilginin o mezhep imamının görüşü olarak vazedilmesi fıkhî görüş kavramının sınırları hakkında bir tartışma başlatmıştır. Bir müctehide ait ifadenin açık anlamı dışında hangi anlam kümesini kapsadığı hakkındaki tartışma pek çok fıkıh usulü eserinde tahrîc metotlarının işlendiği bölümlere dönüşmüştür. Ayrıca mezheplerin teşekkülünden sonra gelişen fıkhî istidlâl türlerini tasnif için kaleme alınan tabakat kitaplarında bir yandan tahrîc kavramının tanımı tartışılmış, diğer yandan muharriclerin hangi sıfatları taşıması gerektiği üzerinde durulmuştur.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Bazı çağdaş yazarlar tahrîcin üç türünün olduğunu ifade eder: Fer'î hükümlerden kaide elde etmek (tahrîcü'l-usûl mine'l-fürû'), kaidelerden fer'î hüküm elde etmek (tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl), fer'î hükümlerden fer'î hüküm elde etmek (tahrîcü'l-fürû' ale'l-fürû'). Bu türler açıklanırken kullanılan "kaideler" (usul) kelimesinin kapsamına fıkıh usulü kaidesi ve küllî kaidenin yanı sıra çoğunlukla fürû-i fıkha ait zâbıtların dahil edildiği anlaşılmaktadır. Tasnifteki "fürû'" kelimesi kaide kavramına nispetle daha dar kapsamlıdır ve somut hükümleri belirtmektedir. Bu tasnifin mezhep birikimiyle tahrîc neticesinde elde edilen bilgi arasındaki şümul ve tazammun ilişkisine işaret ettiğini, fakat tahrîcin metotları ve kaynaklarını ele almadığını, dolayısıyla türlerini de ifade etmediğini belirten Kaya'ya göre tahrîcde kullanılan metotlar, kapsamları açısından farklı iki önerme arasındaki ilişkinin türlerine yahut benzer bir mantık işlemine indirgenemez.

Tahrîcin kaynakları ile tahrîc neticesinde elde edilen bilgiler arasındaki irtibatı konu edinen bazı eserler kaleme alınmıştır. Bu çalışmalar, kavâid ve fürûk eserleri gibi fürû-i fıkıh sahasındaki mesele ve görüşlerin birbiriyle ve bir kısmı fıkıh usulü literatüründe ele alınan daha üst kavramlarla arasındaki ilişkileri göstermeyi hedeflemektedir. VII./XIII. yüzyılda ortaya çıktığı anlaşılan söz konusu eserlerin aynı dönemde kaleme alınan kavâid ve fürûk çalışmaları gibi didaktik amaçlı olduğu söylenebilir. Şehâbeddin ez-Zencânî'nin *Tahrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-usûl*'ü, İsnevî'nin *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürûʿ ʿale'l-usûl* ve *el-Kevâkibü'd-dürrî fîmâ yeteharrecü ʿale'l-usûli'n-nahviyye mine'l-fürûʿi'l-fikhiyye*'si, İbnü'l-Lahhâm el-Ba'lî'nin *el-Kavâʿid ve'l-fevâʾidü'l-usûliyye ve mâ yeteʿallaku bihâ mine'l-ahkâmi'l-ferʿiyye*'si, Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî'nin *Miftâhu'l-vüsûl ilâ binâʾi'l-fürûʿ ʿale'l-usûl*'ü bunlar arasında sayılabilir. Modern İslâm düşüncesinde her ne kadar mezheplerden bağımsız ictihadın gerekliliğine sürekli vurgu yapılmışsa da modern problemler karşısında çözüm üretmek isteyen İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu yoğun biçimde tahrîce başvurmuştur. Özellikle günümüzde borçlar hukukundan ticaret hukukuna, iktisattan tıbba kadar pek çok alanda ortaya çıkan sorunlara önde gelen İslâm hukukçularının getirdiği çözümler, fıkıh mezheplerinin literatüründe yer alan belirli görüşlerden elde edilmiş tahrîclere dayanmaktadır.[31]

***5- KIYAS** (القياس)

Bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmayı ifade eden mantık, fıkıh ve dil bilimi terimi olan kıyasın "bir nesneyi misali olan nesneye takdir edip uydurmak" mânasına geldiğini söylenmiştir. Terim olarak dilde, mantık ve fıkıhta sözlükteki asıl mânasıyla irtibatlı olmakla birlikte farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Sarf ve nahivde tümevarım yoluyla elde edilen ölçüye kıyas denilirken (nahvî kıyas) mantıkta doğruluğu teslim edilen en az iki önermeden (öncül, mukaddime) zorunlu olarak üçüncü bir önermeye ulaştıran akıl yürütme şeklini belirtir (aklî veya burhanî kıyas). Fıkıhta kıyas, mantıkta kullanıldığı anlamın yanında esas olarak bir akıl yürütme biçimi olan temsili (analoji) ifade eder.

İnsan zihninin işleyişinin en temel formlarından biri olan kıyas, benzetme esasına dayalı algılama ve bilinenden hareketle bilinmeyeni kavrama işinin formel hale getirilerek insanı bu anlamdaki akıl yürütmelerinde hatadan korumak için Aristo tarafından sistemleştirilmiştir. İslâm kültüründe önceleri formel olarak kullanılmayan kıyas Aristo'nun eserlerinin tercümelerinden istifade edilip formelleştirilmiş ve daha teknik bir hale getirilmiş, özellikle dil biliminde ve fıkıhta kullanılan istidlâlde sınırlı da olsa Grek düşüncesinden faydalanılmakla birlikte bu düşüncenin içermediği yeni bir şekil ve muhteva kazanmıştır.

Kıyas şekil bakımından ikiye ayrılır. 1. İktiranlı kıyas. 2. İstisnalı kıyas. İktiranlı Kıyas. Bir kıyas işleminde işlemin sonucu öncüllerde güç halinde (bilkuvve) ihtiva edilmişse buna iktiranlı kıyas denir. Bilindiği kadarıyla şartlı öncüllerle yapılan iktiranlı kıyasların şekil ve

[31] Tuncay Başoğlu, "Tahrîc", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2010), 39/420-422.

ISBN: 978-625-95907-1-4

işlemlerini bütün yönleriyle en geniş biçimde ele alan ilk mantıkçı İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ bu konularla ilgili, sözde Fârâbî'ye nisbet edilen eksik ve yanlışlarla dolu bir kitabın kendisine ulaştığını ve onun en temel konularda bile ne kadar eksik olduğunu söyledikten sonra kendisinin kıyasın bu konusu üzerinde on sekiz yıla yakın bir süre çalıştığını belirtir. Öyle anlaşılıyor ki bu eksik ve karışık metin onu bu konuyu bütün yönleriyle incelemeye sevketmiş, böylece konuyu belki ilk ele alan filozof olmamakla birlikte kendisinin büyük bir mantıkçı olmasını sağlamıştır.

İstisnalı Kıyaslar. Her istisnalı kıyas bir şartlı öncülden ve bu şartlı öncülün bir bölümünün kendisi veya çelişiği olan bir istisnalı öncülden oluşur. Bu kıyas istisna edilmeyen diğer parçasını veya karşıtını sonuç olarak verir. İktiranlı kıyasların aksine bu kıyasta sonucun kendisi veya karşıtı öncüllerde bilfiil görülür. İstisnalı kıyaslardaki istisna eklemi "fakat" (lâkin) iktiranlı kıyaslardaki orta deyim gibidir. Her ikisinin görevi iki öncülü birbirine bağlayarak kıyasın yapılmasını sağlamaktır.

Kıyasın Temeli. Bir kıyas işleminden sonuç alınabilmesi için onun felsefî temelinin tümellik ve olumluluk olması gerekir. Mutlaka öncüllerden biri bilfiil veya bilkuvve olumlu ve yine öncüllerden biri mutlaka tümel olmalıdır.

Kıyasla ilgili deyimler tam olarak İbn Sînâ'da teşekkül etmiştir. İbn Sînâ'dan sonra yapılan mantık çalışmalarında genellikle onun deyimleri kullanılmıştır. İktiranlı ve istisnalı kıyas ayırımı ve tanımları da İbn Sînâ'ya aittir. Öncekiler, iktiranlı yerine yalnızca yüklemli önermelerle yapılan kıyaslara yer verdikleri için hamlî veya cezmî, istisnalı kıyaslar için de şartî veya vazî' deyimlerini kullanmışlardır; yani kıyaslar adlarını işlemde kullanılan önermelerden almıştır. Büyük ve küçük deyimler yerine evvel-âhir, âzam, taraf, reis gibi kelimelere yer vermişlerdir.

İçerikleri yönünden kıyaslar beş kısma ayrılır. Kıyasların içeriği kıyastaki öncüllerinin doğruluk değeri ve kıyastan beklenen amaca göre belirlenir. Beş sanat adı altında da toplanan bu kıyaslar kısaca şunlardır: 1. Burhanî kıyas. Doğru öncüllerden yapılan bu kıyasın amacı bilimsel bilgidir. 2. Cedelî kıyas. Doğruluk değeri muhtemel öncüllerden yapılan bu kıyasın amacı kanıtlamaya alıştırmak ve bilime yönlendirmektir. 3. Mugalatî kıyas. Yanlış öncüllerden kurulan bu kıyas insana yanlışlardan korunmayı öğretir. 4. Hatâbî kıyas. Kamuyla ilgili bilgilerde toplumu ikna etmeyi amaçlar. 5. Şiirî kıyas. Sanat yoluyla insan duygularını eğitmeyi amaçlar.

Bir bakıma kıyasın uygulanış alanları olan bu beş konuda mantığın kurucusu Aristo müstakil kitaplar yazmasına, bunların Arapça çevirileri üzerinde daha da geliştirerek Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd müstakil çalışmalar yapmasına rağmen İbn Rüşd'den sonra gelen İslâm mantıkçıları -ki bunların hemen hepsi kelâmcıdır- bu konulardan birer cümle ile söz etmişlerdir. Böylece mantığın bilim, sanat, siyaset ve eğitimle ilgili imkân ve amaçlarından mahrum kalınmıştır.

Kıyasın önermelerden, önermelerin kavramlardan oluştuğu düşünülürse mantığın kavramlar ve önermeler bölümü kıyasa bir giriş ve hazırlık mahiyetinde olmaktadır. Sözü geçen beş sanatta da kıyasın uygulama alanları bulununca -çünkü bu beş sanatın hepsinde kıyasın sûreti aynı kalırken maddeleri değişmektedir- klasik mantığın temelde bir kıyas öğretisi olduğu söylenebilir. Bu kıyas öğretisinin esas amacı da burhandır, başka bir deyişle bilimsel bilgidir.

Kıyasa Dair Çalışmalar. Altı bölümlük Organon adlı kitabıyla Aristo mantık bilimini kurmuştur. Aristo, "syllogismos" dediği kıyası "Prior Analytics" adını verdiği, Organon'un üçüncü bölümünde inceler. Arapça'ya Anâlûtîkā el-ûlâ, el-ʿAks mine'r-reʾs ve Kitâbü't-Tahlîl adlarıyla çevrilmiştir. Bu kitabın Arapça ilk çevirisini özet olarak İbnü'l-Mukaffa' yapmıştır. Eseri ayrıca Yahyâ b. Bıtrîk tercüme etmişse de günümüze kadar gelen çevirisi Theodoros'a ait olup bunun iki nüshası zamanımıza ulaşmıştır. Birinci nüshayı Abdurrahman Bedevî neşretmiştir. Bu kitap üzerine yapılan tek ve eksik şerh (II. makale) Fârâbî'ye aittir. İbn Rüşd

ISBN: 978-625-95907-1-4

kıyasla ilgili telhisinde bu şerhe atıfta bulunur. Kindî, Aristo'nun kitaplarını sayarken kıyas ve şekilleri hakkında çok kısa açıklamalar yapar.

Fârâbî'nin kıyasla ilgili olarak biri giriş, diğeri kelâmcılar için yazılmış iki kıyas kitabı vardır. İbn Bâcce, Fârâbî'nin bu metinleri ilmî bir yöntemle yazmadığını söylemekle birlikte bunlar üzerine ta'lîkāt çalışmaları yapmıştır. Fârâbî mantık okuluna mensup olan İbn Zür'a, müfessirlerin İskenderiye kütüphanelerinde kırktan fazla Kitâbü't-Tahlîl inceleditklerini, yalnızca bu kitabın lafızlarının vecizliği ve mânaların açıklığı bakımından Aristo'ya ait olduğuna şehâdet ettiklerini belirtir. Yine bir din bilimci olan İbn Hazm da din bilimcileri için yazmış olduğu et-Takrîb'de kıyası bütün yönleriyle ele alır.

Kıyas konusunda en geniş incelemeyi eş-Şifâ'da İbn Sînâ yaparsa da el-İşârât ve en-Necât gibi kitaplarında kıyasın uygulama alanlarının bazılarına çok fazla yer vermez. İbn Sînâ'nın kıyasa dair çalışmaları kendisinden sonraki bütün mantıkçıları etkilemiş, onun tanımları, deyimleri ve tasnifleri kullanılmıştır.

Gazzâlî de mantıkla ilgili yazılarında İbn Sînâ'nın kıyas öğretisini aynen tekrarlamıştır. Ayrıca el-Kıstâsü'l-müstakīm adlı risâlesinde kıyasın bütün çeşitlerini Kur'an'dan çıkarmaya çalışmış, özünü kıyasın oluşturduğu mantığın dinî bir bilim olduğunu ileri sürmüş ve İbn Sînâ'nın deyimlerine karşı yeni deyimler önermiştir. Esâsü'l-kıyâs adlı kitabında ise fıkıhçıların kullandığı kıyası çözümleyerek yetersizliğini göstermiş, bir başka açıdan kıyasın dine yeni bir şey eklemediğini açıklamıştır. Gazzâlî'den sonra ise kıyasın maddesi bütünüyle ihmal edilmiş ve tamamen sûretiyle ilgilenilmiştir.

Kıyas Eleştirileri. Kıyasa yönelik eleştiriler genel olarak mantık eleştirileri içinde önemli bir yer tutar. İslâm kültür tarihinde özellikle dil bilimi uzmanları başından beri mantıkî kıyas karşısında mesafeli bir tavır almışlar; İbn Salâh eş-Şehrezûrî, İbn Teymiyye ve Süyûtî gibi âlimler kıyasın dayandığı tanım teorisini yanıltıcı olarak görürken mantıkî kıyasın tamamen formel olmasından dolayı insanın bilgisini arttırmadığı gerekçesiyle sağlam bir yöntem oluşturmadığını söylemişlerdir.

Kıyasa karşı en ciddi eleştiri Yeniçağ'ın bilim anlayışı ile birlikte Batı'da yapılmıştır. Bu eleştiriyi yapanlar arasında Francis Bacon, René Descartes, John Stuart Mill sayılabilir. Eleştiriler kıyasın birinci şekli bilim için yeterli değildir, onun uygulanımı kümeler ilişkisini geçmez, kesişen, dışlayan, olumsuzlayan sınıf ilişkilerini içine almaz, uygulama imkânı az, orta deyim ârızî bir ölçüdür gibi noktalardandır. Descartes gerçeği aramada sûrîliği yeterli bulmaz. Ona göre mantığı hakikati aramada değil hakikati sunmada kullanmak gerekir. Bacon ve Mill ise bilimde kıyasın yetersiz olduğunu ve tümevarımın kullanılması gerektiğini söylerler. Ancak Yeniçağ'ın eleştirdiği mantık ve kıyas, salt Aristo mantığı ve kıyası değil onun Ortaçağ hıristiyan teolojisinde almış olduğu görünüme yöneliktir. İzmirli İsmail Hakkı kıyasın keşf, ihticâc ve izah gibi üç temel işlevi olduğunu belirterek eleştirilere karşı cevap vermeye çalışır. Bütün bu eleştirilere rağmen klasik mantık ve kıyas kendi konumunu hâlâ korumaktadır. Ayrıca sembolik mantık çalışmalarıyla da bağımsızlığını kazanmış, tamamen sûrîleşerek bütün bilimler için genel bir yöntem olmaya başlamıştır.[32]

FIKIH: Fıkıh usulünde kıyas, "hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek" anlamına gelir. Kıyas fıkıh literatüründe "salt düşünme (nazar), doğruya ulaştıran delil" mânasında ve birçok istidlâl türünü belirtmekte kullanılmakla birlikte yaygın anlamları şunlardır: 1. Re'y. "Şeriat ya tevkif ya da kıyastır" ifadesinde kıyas "şâriin bildirimi" (tevkif) mukabili olarak "re'y" anlamında, yani "mevcut naslar ekseninde beşer inisiyatifiyle sonuca ulaşma veya ulaşılan sonuç" manasında kullanılmaktadır. Bu mana, fıkıh usulündeki anlam eksenli "fıkhî akıl yürütme" (şer'î kıyas, fıkhî kıyas, usulî kıyas) manasındaki kıyasa tekabül etmektedir ve Zâhirîler ile Şîa'nın Ta'lîmiyye grubunun eleştirilerine hedef olan daha çok bu

[32] Ali Durusoy, "Kıyas", Ankara: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2022), 25/524-528.

ISBN: 978-625-95907-1-4

anlamdaki kıyastır. 2. Şeriatın rasyonel içerikli bölümü. "Şeriat taabbüd ve mâkul anlamlı (kıyas) olmak üzere iki kısımdır" ifadesinde kıyas, taabbüd (dogmatik içerikli) mukabili olarak "ma'kūlü'l-ma'nâ" anlamına gelmektedir. Her iki kullanımda da kıyas genelde tevkif kapsamında olup tevkife alternatif değildir. 3. Genel ilke. Kıyas, tikel olaylara uygulandığı gibi tikel çözümlerin doğruluk kriteri olarak da kullanılan, "tümevarım yoluyla ulaşılmış genel kural" manasına da gelmektedir. Fıkıh usulünde teknik anlamda kullanılan kıyasla kesiştiği nokta bulunmakla birlikte mahiyet itibariyle ondan farklı olan genel kural anlamındaki kıyas, şer'in tamamına uygulanacak genellikte olabileceği gibi sadece bir mezhep bütünlüğü içinde veya belli bir konu bütünlüğü içinde de söz konusu edilebilir. Fıkıh literatüründe yer alan "kıyâsü'ş-şer'" ve "kıyâsü'l-mezheb" ifadeleri bu şekilde anlaşılmalıdır.

Ortaya Çıkış Süreci. Kur'an ve Sünnet metinlerinin (naslar) anlaşılması ve kapsamlarının belirlenmesi yolunda dilin imkânlarının (delâletü'l-elfâz) sonuna kadar kullanılması gerektiği konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Ancak nassın içerdiği, hükmün de konuluş gerekçesini teşkil eden anlamın (illet) esas alınarak nasta sabit olan hükmün aynı anlamı içeren başka bir olaya da verilmesinin imkân ve cevazı geniş tartışmalara konu olmuştur. Bununla birlikte lafız eksenli birinci tür delâletle anlam eksenli ikinci tür çıkarımın (şer'î kıyas) her zaman açık bir şekilde birbirinden ayrıldığını söylemek mümkün değildir.

Anlamdan hareketle yapılan çıkarım, teknik ifadesiyle kıyas ve ictihad Cessâs'ın yaygın kabul gören tespitine göre sahâbe, tâbiîn ile onları izleyen nesilde başvurulan bir yöntem iken ilk olarak III./IX. yüzyılın ilk çeyreğinde vefat eden İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm tarafından red ve inkâr edilmiştir. Nazzâm kıyası inkâr etmekle kalmamış, bu yüzden sahâbeye dil uzatmıştır. Nazzâm'ın başlattığı kıyas karşıtlığı söylemine diğer Bağdatlı kelâmcılar da katılmış, fakat bunlar Cessâs'ın belirttiğine göre sahâbeye dil uzatmamışlar, onların kıyas ve ictihada başvurmalarının olayı kesin bir sonuca bağlama biçiminde değil orta yolu bulma, anlaşma sağlama kabilinden olduğunu ifade etmişlerdir (bu kelâmcılar muhtemelen, Seyfeddin el-Âmidî'nin kıyası aklen imkânsız görenler arasında saydığı Ebû Ca'fer el-İskâfî, Ca'fer b. Mübeşşir ve Ca'fer b. Harb'dir; Nazzâm'a uyan Bağdatlı Mu'tezile kelâmcılarının önderi Belhî'dir). Serahsî, Cessâs'ın sözünü ettiği kelâmcıların sahâbeye dil uzatmaktan kaçınmalarını Nazzâm'ın mâruz kaldığı eleştiriden kurtulma amacına bağlar, ayrıca onların sahâbe re'yine ilişkin değerlendirmelerinin gülünç olduğunu söyler. Bâkıllânî'nin tasviri ise ilk kıyas karşıtlığının Şîa'da ortaya çıktığını, Nazzâm'ın bu görüşe katıldığını ima etmektedir.

Kıyas karşıtlığı hususunda son halkayı ne dediğini bilmeyen, kıyas muhaliflerinin dediklerini anlamayan, biraz Nazzâm'ın, biraz da diğer kıyas karşıtlarının sözlerinden etkilenerek kıyasa karşı çıkan "cahil bir adam" teşkil etmektedir. Nazzâm'a ve Bağdatlı kelâmcılara uyarak kıyas karşıtlığı yapan bu "cahil kişi" Dâvûd ez-Zâhirî'dir. Cüveynî, fukaha arasından kıyası reddedenler içinde Dâvûd yanında Kâsânî ve Nehrevânî'yi de zikreder. Kıyas karşıtlığı görüşünün Katâde, Mesrûk ve İbn Sîrîn'e nisbet edildiğinden bahseden Serahsî bunu onlara yapılmış bir iftira olarak değerlendirir.

Cessâs'ın tasvirinde dikkat çeken husus, Selef'in başvurduğu yöntemin re'y kavramıyla değil özellikle kıyas ve ictihad kavramlarıyla anlatılmasıdır. İbn Hazm'ın sonraları yapacağı gibi re'y ile kıyas arasında ayırım gözetilerek Selef'in yönteminin kıyas değil re'y olduğunun ortaya konulması, Selef'in kıyasa başvurduğu ve kıyası ilk inkâr edenin Nazzâm olduğu iddiasının gözden geçirilmesini gerektirecektir. Ayrıca re'y ile görüş açıklamanın sahâbeye has bir ayrıcalık sayıldığı yönünde de değerlendirmeler bulunmaktadır. Cessâs'ın kıyası temellendirirken kullandığı kanıtlama mantığına bakıldığında onun, bazı âyetlerin gereklerinin ancak galip zan esasına göre yerine getirilebileceğini öne sürerek öncelikle galip zannın meşruluğunu göstermeye, ardından bir galip zan oluşturma yöntemi olduğundan hareketle kıyasın da meşruluğunu ispatlamaya çalıştığı görülür. Cessâs'ın galip zannın meşruiyetini göstermede kullandığı bu âyet gruplarından ilki bazı işlerin mârufa göre yapılmasını öneren âyetlerdir. Cessâs, âyetlerde söz konusu edilen mârufun ne olduğunun

ISBN: 978-625-95907-1-4

belirlenmesinin ilgili kişiye bırakıldığını ve bunun kesin bir sınırı olmadığını, bu yönde oluşturulacak kanaatin zandan ibaret bulunduğunu söyler ve kıyası galip zan ortak paydasında bununla buluşturur. Aslında galip zannın meşruluğunu gerekçelendirme girişimi Şâfiî'de de görülür. Şâfiî'nin kıyası gerekçelendirmekte kullandığı kıblenin tayini, şahidin âdil olup olmadığının tespiti ve hac "cinayet"inde kefâret olarak kesilecek hayvanın denkliğinin belirlenmesi gibi hususlar ve bunlara ilişkin âyetler "tahkīku'l-menât" kabilindendir ve Şâfiî bu âyetlerle daha çok galip zannın muteberliğini temellendirmiş olmaktadır. Sonraları Gazzâlî'nin açıkça belirttiği gibi tahkīku'l-menâtın en azından çoğunluğa göre kesinlikle kıyastan farklı olduğu, bu sebeple kıyas inkârcılarının bile tahkīku'l-menâtı kabul ettikleri ortaya konulunca Şâfiî ve bir ölçüde Cessâs tarafından yapılan gerekçelendirme tenkide açık hale gelecektir.

Re'yin kullanılmasına ilişkin tartışmalar, kullanılan kavramlar ve verilen örnekler incelendiğinde, anlam ekseninde cereyan eden "hukukî akıl yürütme" manasında kıyasın Selef arasında yaygın olan re'y faaliyetinin daha sistematik ve daha teknik bir şekli olduğunu söylemek mümkündür. İbn Hazm'ın, re'y evvelce mevcut olduğu halde kıyasın ikinci nesil yani tâbiîn nesli içinde ortaya çıktığı ve üçüncü nesilde de yaygınlık kazandığı, ta'lîlin ise dördüncü nesilde Şâfiî'nin takipçileri arasında görüldüğü yönündeki tesbiti, kıyasın ortaya çıkış ve sistematik hale geliş sürecine ilişkin bir tasvir ve mahiyetine ilişkin bir ipucu sayılabilir; böylece Schacht'ın, kıyasın terim anlamına kavuşmasında Yunan mantığı ile yahudi ve Roma hukukunun etkisi bulunduğu iddiasına da bir yönüyle uygun düşer.

Kıyasın ilk ortaya çıkışındaki manasının anlaşılması büyük ölçüde kıyasa yüklenen işlevin belirlenmesine bağlıdır. Sonraki dönemlerde kıyasa yüklenen temel işlev nasların uygulama alanını genişletme olmakla birlikte ilk çıkışında kıyas, mevcut nasların amaç ve anlam tutarlılığının ilk iki nesilde ortaya konan re'y faaliyetinin de yardımıyla kurgulanması ve birtakım genel ilkelere bağlanması çabasından ibarettir. Özellikle fıkıh literatüründe kıyâsü'ş-şer' veya kısaca kıyas denilerek atıf yapılan kıyas çok defa "genel kural" anlamındaki bu kıyastır. Esasında kıyasa yüklenen ikinci işlev olan "nasların uygulama alanını genişletme" işlevi, sözü edilen bu ilk aşamanın tamamlanmasına bağlıdır. Kıyasın birincil anlamına ilişkin bu tesbit, re'y ekolü ile hadis ekolü arasında neredeyse gözden kaçırılan en ciddi farkı teşkil etmektedir. Re'y ehli tabiri, re'yi çok serbest olarak kullanan ve bütün çeşitleriyle kıyasa başvuranların değil amaç ve anlam tutarlılığına önem verenlerin oluşturduğu çizgiyi, hadis ehli ise amaç ve anlam tutarlılığından ziyade nasların zâhirini esas alan ve bunları mantıkî sonuçlarına vardırmaya pek yanaşmayanları temsil eden çizgiyi anlatmaktadır. İbn Kuteybe'nin İbn Ebû Leylâ, Ebû Hanîfe, Rebîatürre'y, Züfer b. Hüzeyl, Evzâî, Sevrî, Mâlik b. Enes, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'yi ashâbü'r-re'y kapsamında zikretmesinin belirtilen bu noktayla ilgili olması muhtemeldir. Bu anlamda re'y ekolü kapsamında yer alan Hanefîler'le Mâlikîler arasındaki fark söz konusu kurguda birincilerin önceliği naslara, ikincilerin ise sahâbe uygulamasına vermesidir. Yine bu tesbit, Hanefîler'in sanıldığının aksine daha muhafazakâr ve gelenekçi olduğunu söylemeyi de mümkün kılmaktadır. Çünkü onlar, bütün çeşitleriyle kıyasa değil sadece etkisi şer'an sabit olmuş, yani şâriin itibar ettiği ortaya çıkmış sahih anlam ekseninde işleyen kıyasa başvurmuşlardır.

Kıyası tamamen reddeden Nazzâm gibi âlimler hariç tutulacak olursa ilk dönemlerden itibaren ictihâdü'r-re'y kapsamında yürütülen çıkarımlara bir sınır getirme anlamında ilk radikal tepki Şâfiî'den gelmiş ve Şâfiî bir bakıma kendisinden sonra oluşacak kıyas karşıtlığı söyleminin ilk nüvesini oluşturmuştur. Şâfiî, karşılaşılan her olay hakkında ya kesin bir hüküm ya da ona gerçekte bir delâlet bulunduğunu, birincinin nas, ikincinin ise ictihad (istinbat) olduğunu açıkça belirtmiş, fakat bütün ictihad faaliyetini kendisinden önceki dönemde ortaya konan re'y faaliyetine nisbetle daha formel olan kıyasa indirgemiş ve kıyas sonucunda ulaşılan kanaatin epistemolojik değerini tesbite girişmiştir. Şâfiî'nin bütün ictihad faaliyetini kıyasa indirgemesi ve kıyası da türleri itibariyle tanımlayıp sınırlandırması, genel

ISBN: 978-625-95907-1-4

olarak re'yin yaygın biçimde kullanılması sebebiyle ikinci plana itildiğini düşündüğü nasları merkeze alma ve nas eksenli düşünüşe yeniden geçme girişimidir; bundan dolayı Şâfiî'nin sistematik öze dönüş projesinin ilk mimarı şeklinde nitelendirilmesi mümkündür. Şâfiî'nin, kendi tanımladığı kıyasa indirgeyerek serbest re'y faaliyetini sınırlandırma ve nas eksenli düşünüşe geçme girişimi arasındaki gerilim, onun kıyasın konumlandırılmasına ilişkin kanaatlerinde nisbî bir belirsizliğe yol açmıştır. Nitekim *İhtilâfü'l-hadîs*'teki, "Hz. Peygamber'in ölmesi farzların tamamlandığı ve artık bir şey ekleme ya da çıkarmanın mümkün olmadığı anlamına gelir" sözü, Şâfiî'nin, Kitap ve Sünnet'in kıyas yoluyla ilhak edilecek bütün fer'î hükümleri kapsadığı görüşünde olduğu şeklinde yorumlanırken er-Risâle'deki "Kıyas zaruret yeridir" sözüyle Ahmed b. Hanbel'in ondan naklettiği, "Kıyas zaruretlerdir" sözünden Şâfiî'nin, Kitap ve Sünnet'i kıyas yoluyla ulaşılacak hükümlere şâmil görmediği sonucu çıkarılmaktadır. Şâfiî'nin mâna kıyası ve şebeh kıyası (kıyâsü'l-eşbâh) şeklindeki ayırımı şer'î kıyas için yapılmış ilk bölümlemedir.

Mâna kıyası teknik anlamdaki kıyastan daha geniş bir içeriğe sahiptir ve illet kıyasının yanı sıra "fehve'l-hitâb"ı da içine alacak şekilde yorumlanmaktadır. Kıyasın ikinci türü ise benzerliklere dayanan kıyas olup hakkında nas bulunmayan ve birkaç asla benzer yönleri olan bir meseleye en çok benzerlik taşıdığı aslın hükmünün verilmesidir. Şâfiî'nin bu kıyas anlayışının sonraki Şâfiî usulcüleri tarafından görünüşte sürdürüldüğü kabul edilebilirse de özüne sadık kalındığını söylemek kolay değildir. Sonraki Şâfiî usulcüleri Şâfiî'nin bütün ictihad faaliyetlerini kıyasa indirgemesini eleştirmekle kalmamışlar, re'yi sınırlama ve objektif esaslara bağlama girişimine zımnen itiraz sayılabilecek şekilde istislâh teorisine de kapı aralamışlardır. Özellikle Cüveynî'den başlamak üzere Şâfiî usulcüleri arasında revaç bulmaya başlayan istislâh teorisinin Şâfiî'nin kıyâsü'ş-şebeh anlayışıyla temellendirilmeye çalışılması, ilk çıkışında sınırlandırma amacı güden bir vasıtanın sonraları genişletme amacıyla kullanılmaya başladığını göstermektedir.

Şâfiî'nin, bütün ictihad faaliyetini muhtevasına göre bazı nasların uygulanabilmesini sağlama, bazı nasların uygulama alanını genişletme faaliyeti olarak gördüğü kıyasa indirgeme çabası Dâvûd ez-Zâhirî tarafından mantıkî sonucuna götürülerek kıyasın inkâr edilmesiyle neticelenmiştir. Kıyas karşıtlığını, daha sonra Dâvûd'un Zâhirîlik düşüncesinin takipçilerinden İbn Hazm oldukça sistematik bir çerçeveye kavuşturmuştur. Dâvûd'un ilke olarak kıyasa karşı çıkmakla birlikte kıyası kullanmaya mecbur kaldığı ve bunu delil olarak adlandırdığı yönünde kıyası savunan Sünnîler tarafından ortaya atılan iddianın ihtiyatla karşılanması uygun olur. Çünkü eğer Dâvûd'un delil olarak adlandırdığı şey, daha sonra İbn Hazm'ın uzun uzadıya sistematik bir şekilde açıkladığı şey ise bu delil anlayışını benimsemelerine dayanarak onların kıyası kabul etmek durumunda kaldıklarını söylemek mümkün değildir. Dâvûd'un kıyasa başvurmak durumunda kaldığını iddia edenler, muhtemelen bununla Dâvûd'un *fehve'l-hitâb* olarak anılan *mefhûmü'l-muvâfakat*i kabul etmesini kastetmişlerdir. Fehve'l-hitâbın teknik anlamdaki kıyas kapsamına girip girmediği tartışmalı olup sırf bu noktadan hareketle Dâvûd'un kıyasa başvurmak durumunda kaldığını öne sürmek uygun olmaz. Çoğunluk benimsemese de mefhûmü'l-muvâfakati kıyas kapsamında görenler bulunmaktadır. Dâvûd'un sözleri arasında geçen "mâna" kelimesine dayanarak onun Ebû Bekir el-Esam, İbn Uleyye ve Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'yi izleyerek nisbeten daha katı ve dar bir uygulama imkânı bulunan mansus illetle kıyası tecviz etmiş olabileceği ihtimali gündeme getirilmişse de Dâvûd'un delil kavramını açıklarken kullandığı mâna kelimesi yalın anlamda bir metnin dilsel mânasını ifade eder ve kıyasçıların terminolojisinde illet yerine de kullanılan mâna kelimesinden farklıdır. Bu bakımdan mâna kelimesini kullanmasından hareketle Dâvûd'un kıyasa başvurmaya mecbur kaldığını iddia etmek isabetli olmaz.

Özellikle III./IX. yüzyılın başlarından itibaren gündeme gelen ciddi kıyas tartışmaları çoğu günümüze ulaşmayan geniş bir literatür oluşturmaktadır.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Tanımı, Mahiyeti ve Türleri. Kıyasın tanımında bazı teknik zorluklar bulunmakta, hatta bazılarınca tam bir tanımının yapılamayacağı öne sürülmektedir. Mevcut tariflerin bir kısmı yalın ve basit bir şekilde kıyasın ana yapısını gösterirken bir kısmı, benimsenen kelâmî anlayışla çelişmemek ve farklı anlayıştaki usulcülerin eleştirilerine hedef olmamak endişesiyle zaman zaman zorlama denecek ölçüde çetrefilli bir biçime büründürülmüş ve ekoller arasında, hatta bir ekole mensup usulcüler arasında farklı tarifler ortaya çıkmıştır. Gazzâlî, Şifâ'ü'l-ğalîl'de farklı tanımların varlığına işaretle yetinerek kıyasın mahiyetini tanıtma hususunda, "Kıyas, hükmün illetindeki ortaklıkları sebebiyle asıldaki hükmü fer'e de vermektir" şeklindeki tarifini yeterli görür. Benzer bir tarif "aralarındaki ortak illete veya benzerliğe dayanarak fer'i asla ilhak etmek" şeklindedir. Her ne kadar bir tanım sunmasa da Şâfiî'nin kıyası illet kıyası (aslın anlamında kıyas) ve şebeh kıyası diye ikiye ayırmasının zikredilen tarifi etkilediği açıkça görülmektedir. Bu ve benzeri tarifler daha çok şâmil olmadıkları, sadece şer'î konulara münhasır kaldıkları gerekçesiyle eleştirilmiştir.

Mâtürîdî'ye nisbet edilen ve daha teknik kabul edilen tanıma göre kıyas, "İki mezkûrdan birinin hükmünü (hükmün mislini) ortak illete dayanarak (illetin misliyle) ötekinde beyan etmektir". Molla Fenârî bu tarifi "mezkûr" yerine "mâlûm"u koyarak nakletmekte, bu tarifin nassın delâletini de içine aldığını ve bu sebeple kat'î ve celî kıyas diye adlandırıldığını belirtmektedir. Nassın delâletini tanım dışı bırakmak için Fenârî illetin "salt dil yoluyla anlaşılmayan" şeklinde kayıtlanmasını önerirken Molla Hüsrev tanımın sonuna "re'y ile" ilâvesini yapmaktadır.

Kelâmcı usulcülerin kıyas tanımları arasında en meşhuru ve en çok itibar edileni Mâlikî-Eş'arî usulcüsü Bâkıllânî'ye ait olup, "Birleştirici bir vasıf veya hükmün varlığına yahut yokluğuna dayanarak bir hükmü her ikisi için de ispat etmek veya nefyetmek üzere bilineni bilinene hamletmek" şeklindedir. Bâkıllânî'nin bu tarifinin Mâtürîdî'nin yukarıda zikredilen tarifine olan benzerliği bir etkilenmeye delâlet edebileceği gibi benzer bir bakış açısına sahip olunduğu şeklinde de yorumlanabilir. Bu tanım İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, İbn Berhân, Kiyâ el-Herrâsî, Fahreddin er-Râzî ve Seyfeddin el-Âmidî'nin de içinde bulunduğu Şâfiî-Eş'arî usulcüleri arasında yaygın olarak benimsenmiş, hatta İbn Berhân tanımı kıyas tariflerinin doğruluğunun deneneceği bir kriter olarak belirlemiş ve bir tanımın buna yaklaştıkça doğruluğa yaklaşacağını öne sürmüştür. Cüveynî, mevcut tariflerin en iyisi olduğunu düşünmekle birlikte nefy, ispat, hüküm ve illetten mürekkep bir şeyin tanımlanmasının zorluğu sebebiyle Bâkıllânî'nin tarifinin tam bir tarif olmadığını belirtmekten de kaçınmamıştır.

Mâtürîdî ve Bâkıllânî'nin tarifleri, aklî kıyas kapsamında değerlendirilecek diğer istidlâl türlerini de içine alacak genişlikte iken Gazzâlî'nin tarifi daha çok şer'î kıyası ifade eden bir tariftir. Kıyasa karşı çıkanlar serbest ve kayıtsız hüküm vermenin önüne geçme amacını taşıdıkları gibi, kıyası kabul edenler de serbest ve kayıtsız hüküm verme anlamına gelecek anlayış ve uygulamalardan genelde kaçınmaya çalışmışlar, tanımlarda görüleceği gibi bunu daha çok illet vurgusuyla sağlamaya gayret etmişlerdir. Kıyası kabul edenler arasındaki görüş ayrılığı da esasen illetin mahiyeti ve tesbit yollarına ilişkin anlayış farklılığından kaynaklanmaktadır. Farklılık doğuran diğer bir husus da kıyasla benzer ilhak işlemlerinin nasıl ayrılacağıdır.

Nasta sözü edilen durum için getirilen hükmün onda sözü edilmeyen başka bir durum için daha öncelikli ve evlâ olması sebebiyle aynı hükmün söylenmeyen durum için de geçerli sayılması demek olan fehve'l-hitâb (mefhûmü'l-muvâfaka, delâletü'n-nas, a fortiori) İbn Hazm dışında ciddi bir itirazla karşılaşmamıştır. Kıyasa karşı olmalarına rağmen Nazzâm, Şîa ve Zâhirîler'den Kâşânî ve Nehrevânî bu ilhak işlemini kabul etmişler, bunun kıyas değil mefhum olduğunu, yani bu ilhak işleminin dilin gereği olduğunu öne sürmüşlerdir. Gazzâlî Şifâ'ü'l-ğalîl'de her iki görüşün de muhtemel olduğunu belirtirken el-Müstasfâ'da bu tür istidlâlin kıyas olarak adlandırılmasını uygun görmez. Ancak kıyası da bir ilhak türü sayan

ISBN: 978-625-95907-1-4

Sünnî usulcülerin çoğunluğu, bu işlemi celî kıyas veya vâzıh kıyas gibi adlarla kıyas türleri arasında saymış, kıyasın en kuvvetli şekli olduğunu söylemiştir. Nasta sözü edilmeyen durumun nasta sözü edilen duruma denk olması halinin (meskûtün aslın anlamında olması) kıyas olarak adlandırılması da tartışmalıdır.

Kıyas karşıtlığının mimarı sayılan Nazzâm, hükmün illetinin mansûs olması durumunda söz konusu özel/tikel hükmün genel/tümele dönüşeceğini ve bu illetin bulunduğu bütün özel/tikel durumlar için geçerli olacağını kabul etmekte, ancak bu ilhakın kıyas yoluyla değil umum yoluyla gerçekleştiğini belirtmektedir. Şâriin, "Şarap sarhoş edici olduğu için haramdır" sözü ile, "Bütün sarhoş ediciler haramdır" sözü aynı anlamdadır. Şiî-İmâmî usulcü Allâme el-Hillî de Nazzâm gibi mansûs illetle ta'lîli kabul etmekte, o da aynı hükmün sarhoş edici olan bütün içecekler için geçerli olmasının kıyasla değil nasla olduğunu savunmaktadır.

Kıyas anlayışındaki ve kıyasın tanımındaki farklılıklar büyük ölçüde kıyasın türlerine yansımaktadır. Kıyas genelden özele doğru olmak üzere aklî kıyas, şer'î kıyas; tard kıyası, aks kıyası, istidlâl kıyası; illet kıyası, delâlet kıyası, şebeh kıyası; celî kıyas, vâzıh kıyas, hafî kıyas ve mürsel kıyas; muteberlik açısından ise sahih kıyas ve fâsid kıyas gibi ayırımlara tâbi tutulmuştur.

Kıyas deliller hiyerarşisinde kitap, sünnet ve icmâdan sonra dördüncü sırada yer alır. Bu sıralama kıyasın, ancak kendinden önceki üç delilde karşılaşılan hadisenin hükmüne ilişkin bir belirleme bulunmaması durumunda gündeme gelen şer'î bir hüccet olduğu imasını içinde taşır. Kıyas, bazen sırf re'y ve akla dayalı bir delil olarak nitelendirilmekle birlikte bu onun nas karşısında bağımsız, alternatif bir delil olduğu anlamına gelmez. Kıyasın meşruluğunun aklî gerekçelerle değil sırf naklî olan Kitap ve Sünnet sayesinde ispat edilmesi, yine kıyas işleminin yapılabilmesi için Kitap veya Sünnet'ten bir asla dayanmanın zorunlu oluşu onun nakil bağımlı bir delil olduğunu gösterir. Ayrıca daha çok kelâmcı usulcüler tarafından ve özellikle cedel türü eserlerde yapılan asıl, ma'kūlü'l-asl ve istishâbü'l-asl şeklindeki deliller tasnifinde kıyasa "ma'ne'l-hitâb" adıyla ma'kūlü'l-asl kapsamında yer verilmesi, kıyasın deliller arasındaki yerinin ve hüküm çıkarmadaki rolünün başka bir yönden ifade edilmesidir. Kıyas bu tasnifte fehve'l-hitâb, lahnü'l-hitâb, delîlü'l-hitâb ile birlikte hitabın anlamı kapsamında yer almakta ve bu yönüyle lafzî delâlet şekilleri olan nas ve zâhirin mukabili olmaktadır. Esasen kıyasın bir delil olarak görülmesi lafzın anlam boyutunu teşkil etmesi itibariyledir. Usulcülerin klişe sözlerinden olan, "Kıyas hükmü ispat etmez, izhar eder" ifadesinin daha çok hükmü koyanın Allah olduğunu, kıyas yapanın bunu ortaya çıkardığını vurgulamak amacıyla kullanılması yanında kıyasın gerçekte bir delil değil bir yöntem olduğunu da ima eder. Gerçekten de mahiyetinden ve işlevinden hareketle orta dönem usulcülerinden Cüveynî, Gazzâlî ve Kiyâ el-Herrâsî kıyasın fıkhın delillerinden olmadığını savunmuşlar, hatta Gazzâlî hükmün ürün, delilin ürün veren, kıyasın da ürün elde etme yolu olduğunu belirterek kıyasa deliller arasında değil delillerin anlaşılmasına yönelik istinbat metotları arasında yer vermiştir. Yine birçok Hanefî usulcüsü, muhtemelen aynı gerekçeyle kıyasa delil denilmesinin mecaz olduğunu dile getirmiştir. Hanefîler'in kitap, sünnet ve icmâı "el-hücecü'l-mûcibe", kıyası da "el-hücecü'l-mücevvize" kapsamında değerlendirmeleri, kelâmcı usulcülerin ise birincileri delil, ikincileri emâre olarak adlandırmaları, kıyas konusunda yukarıda açıklanan yerleşik kanaatin başka bir ifade şeklidir. Aslında sözü edilen delil emâre ayırımının ipuçları Şâfiî'nin zâhirde ve bâtında hak olan bilgi ve sadece zâhirde hak olan bilgi ayırımında bulunmaktadır. Şâfiî'ye göre birincisi, Kitap veya Sünnet'ten bir nassa sahip olmamız durumunda olduğu gibi kesin bilgidir ki bunda herhangi bir şüphenin olması düşünülemez. İkincisi ictihad yoluyla elde ettiğimiz bilgi olup bu durumda ulaşılan şer'î hükümler kıyas yapan kişi açısından doğrudur ve diğer fakihlerin bu hükümleri kabul etme gibi bir yükümlülükleri yoktur.

Kıyas yoluyla ulaşılan sonucun epistemolojik değeri konusunda ciddi bir görüş ayrılığından bahsedilmez. Kıyasın bir kesinlik ifade etmeyip zann-ı gālibden (ez-zannü'l-

ISBN: 978-625-95907-1-4

gālib, ekberü'r-re'y) ibaret bulunduğu ve Allah'ın herhangi bir mesele hakkındaki hükmünün bu olduğu yönünde bir kanaat oluşturduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Yakīn bilgisinden ayırt etmek üzere Debûsî gibi bazı usulcüler kıyası "galip zan bilgisi" olarak adlandırır. Bazı usulcülerin kıyasla ameli şahitliğe dayanarak hüküm vermeye benzetmesi ve kıyasın bir şahitliğe dayanılarak verilen hüküm ölçüsünde kesinlik ifade edeceği yönündeki ifadeleri sözü edilen genel kabulle çelişmez. Kıyasın en fazla zann-ı gālib ifade etmesi, kıyas yoluyla belirlenen hükümlerin bizâtihi bağlayıcı olmadığı ve karşı çıkmanın mümkün olduğu sonucunu da içinde barındırır. Hz. Peygamber'in kıyası, kabul edenler açısından farklı değerlendirilmiş ve ondan sâdır olan kıyasın bağlayıcı bir hüccet olduğu belirtilmiştir.

Kıyas yoluyla ulaşılan sonucun değerine ilişkin bir tartışma da kıyasın dinden olup olmadığı şeklindedir. Bu tartışma literatürde, "Kıyas din midir, kıyas emredilmiş midir, kıyasla ulaşılan sonuca Allah'ın hükmü denilebilir mi?" gibi sorular bağlamında ele alınmış ve bu sorular sahip olunan perspektife göre farklı şekillerde cevaplandırılmıştır. Genel olarak ifade edilirse kıyas yoluyla ulaşılan sonucun din olarak nitelendirilmesi mümkün görülmüş, fakat bu sonucun Allah'ın sözü veya peygamberin sözü olarak nitelendirilmesi câiz görülmemiştir.

Kıyasın haber-i vâhid ve sahâbî sözü ile çatışması durumunda hangisinin öne alınacağı ve kıyasla bir âyet veya hadisin umumunun tahsis edilmesinin imkânı konusu da büyük ölçüde kıyasın deliller hiyerarşisindeki yeri ve epistemolojik değerine göre belirlenmiştir. Hanefîler kıyasla ameli nassın olmadığı yerde câiz gördükleri ve haber-i vâhidi ondan kuvvetli saydıkları için çatışma durumunda haber-i vâhidi kıyasa tercih etmişlerdir. Kıyasa takdim edilen haber-i vâhidin râvisi fakih olan haber-i vâhidler mi yoksa genel olarak haber-i vâhidler mi olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Şâfiî'nin ise Kur'an nassı veya müsned sahih bir haber bulunduğunda kıyasa başvurmayı câiz, bunların olmadığı yerde ise vâcip gördüğü nakledilmektedir. Mâlikî ekolünde de genel eğilim kıyasın öne alınması yönündedir. Mâlikî usulcülerinden Kadı Ebü'l-Ferec ile Ebû Bekir el-Ebherî'nin kıyası haber-i vâhide takdim etmeleri İbn Hazm tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Yine Mâlikî usulcülerinden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Irak'a seyahatinde Hanbelî fakihi Ebü'l-Vefâ İbn Akīl'in, "Zayıf haber güçlü nazardan daha hayırlıdır" sözünü Ahmed b. Hanbel'e nisbet ettiğini duymuş ve bu sözü Ahmed b. Hanbel'in konumuna yakışmayan bir yanılgı olarak değerlendirmiştir.

Hanefîler'in muhalifi bilinmeyen sahâbî sözünü kıyastan evlâ gördükleri söylenirse de Serahsî, Hanefî imamlarının bu konuda farklı uygulamaları bulunduğunu örnekleriyle gösterir. Mâlik sahâbî sözünü kıyasa takdim ederken yeni görüşünde Şâfiî ve Hanefîler'den Kerhî kıyası sahâbî sözüne takdim etmiştir. Kıyasla âyet veya hadisin umumunun çatışması ve bu umumun kıyasla nesih ve tahsis edilmesinin mümkün olup olmadığı da tartışmalıdır.

Kıyasın Rükün ve Şartları. Kıyasın özünü oluşturduğu bilinmekle birlikte illetin kıyas işleminde tek başına bir rükün mü yoksa asıl, fer' ve hüküm yanında dördüncü bir rükün mü olduğu konusunda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır.

Kıyasın şartları, benimsenen kıyas anlayışına bağlı olarak hem ekoller arasında hem aynı ekol içerisinde birtakım farklılıklar göstermekteyse de genelde dört maddede toplanmaktadır. 1. Aslın hükmünün asla mahsus olmaması. 2. Aslın hükmünün kıyas yolundan ayrılarak konulmuş olmaması. 3. Nasla sabit olmuş şer'î hükmün kendi dengi olan fer'e aynen geçmesi. 4. Kıyas nassın hükmünü değiştirmemelidir.

Kıyasın Meşruiyeti ve Hüccet Oluşu. Kıyasın bir hüccet olarak kabul ediliş süreci birbirine bağlı üç aşamada gerçekleşmektedir. Birincisi, nasların bütün hayat olaylarını kuşatmasının ancak istinbat yoluyla mümkün olacağı, ikincisi, istinbatın bazı türlerinde ta'lîle başvurmanın zorunlu olduğu ve üçüncüsü, ta'lîlin mahiyeti gereği zannî olması sebebiyle zann-ı gālibe göre davranmanın meşruluğudur. Bu üç aşama bir yönüyle şeriatların amacının ve şer'î hükümlerin elde ediliş sürecinde aklın yerinin sorgulanması mahiyetini de içermektedir.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Nasların yeterliliği konusunda âlimler arasında bir prensip ihtilâfı yoktur. Görüş ayrılığı, mevcut nasların hayat olaylarını kuşatma biçim ve keyfiyeti noktasında ortaya çıkmakta ve en genel şekliyle iki eğilimden söz edilmektedir. Şeriatların gönderiliş amacının kulların imtihan edilmesi olduğunu savunan ve bütün şer'î hükümlerin taabbüdî karakterli olduğunu öne sürerek onların elde ediliş sürecinde akla ve ta'lîle dayalı istinbata hiç yer vermeyen Zâhirîler ve özellikle Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelenleri tarafından temsil edilen birinci eğilime göre mevcut nasların dilsel anlamları / zâhirleri yeterlidir, dolayısıyla ta'lîle ve kıyasa kesinlikle ihtiyaç yoktur. Bunların ve bunlar gibi ta'lîle ve kıyasa karşı çıkan Şîa'nın (özellikle İmâmiyye ve İsmâiliyye) bu konudaki gerekçeleri arasında benzerlik, hatta ayniyet bulunsa da alternatif çözüm önerileri birbirinden farklıdır. Zâhirîler nasların zâhirine sıkı sıkıya bağlanılması gerektiğini, naslarda emredilen şeylerin vâcip, yasaklananların haram ve bunun dışında kalanların mubah olduğunu, dolayısıyla naslarda hükmü açıklanmamış hiçbir şey kalmadığını öne sürerken Şîa, anlama ve açıklama işinin peygamberden sonra sadece mâsum imam tarafından yerine getirilebileceğini söylemektedir. Buna karşılık şeriatların gönderiliş amacının veya öncelikli amacının kulların yararı (maslahat) olduğunu savunan, bu yararın akılla kavranabilir olduğu noktasından hareketle de ta'lîle kapı aralayan Ehl-i sünnet ve onlarla aynı görüşü paylaşan özellikle Basra Mu'tezilesi'nin temsil ettiği, çoğunluk tarafından benimsenen ikinci eğilime göre ise nasların yeterliliği ancak istinbat yoluyla mümkündür, bu sebeple nasların ta'lîl edilmesi gereklidir. Ta'lîli mümkün ve gerekli görenler arasında ta'lîlin keyfiyet ve boyutlarına ilişkin görüş farklılığı bulunduğu gibi ilkenin ta'lîl mi yoksa taabbüd mü olduğu noktasında da farklı anlayışlar bulunmaktadır.

Sonraki dönemlerde, kıyasın bütün şer'î hükümlerin bilinmesinin bir yolu olmasının mümkün olup olmadığı konusunda ortaya çıkan teorik tartışma da mevcut şeriat telakkilerini yansıtacak bir mahiyet arzetmektedir. Usulcülerin çoğu bütün şer'î hükümlerin kıyas yoluyla bilinmesini mümkün görmez. Hatta Gazzâlî, İbn Berhân ve Fahreddin er-Râzî gibi bazı usulcüler, bütün şer'î hükümlerin taabbüdî karakterde olmasını imkân dahilinde kabul ettikleri halde bütün hükümlerin kıyas yoluyla bilinmesini mümkün görmezler. Ancak kelâmcı usulcüler bu noktadan sonra kıyasın, taabbüdî içerikli hükümler dışında bir ayırım yapılmaksızın bütün şer'î hükümler hakkında geçerli olduğunu savunmaktadır. Çünkü şer'î hükümler eşit olduğundan bir kısmının kıyasla sübûtunun mümkün olması tamamının bu yolla sabit olabileceği anlamına gelir ve sadece bazı hükümlerin kıyasa el-verişli bulunduğunu söylemek keyfî hüküm vermek olur. Hanefîler ve bazı Mâlikîler ise hadler ve kefâretler konusunda kıyasın câri olmayacağı görüşündedir. Şâriin öngördüğü ruhsatlar ve bir miktar belirlemesi yaptığı konular da (mukadderat) böyledir.

İlâçlar, besinler ve fiyatlar gibi hususlarda kıyasın hüccet olduğunda görüş birliği bulunmakta, aklî hükümler konusunda hüccet olduğu ise kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Usulcüler, aklî konulardaki kıyasın hükmüne temas etseler de daha çok şer'î hükümler hususunda kıyasın hüccet olup olmadığını tartışmışlardır. Bu görüşü savunan bütün Sünnî usulcü ve fakihlerle Mu'tezilî kelâmcıların çoğunluğuna göre şer'î kıyas, hakkında nas veya icmâ bulunmayan konularda vâcip, bu delillerden birinin bulunduğu hususlarda ise bunlardan birine aykırı düşmemek kaydıyla câizdir. Çoğunluğa ait olan ve kıyasın aklen mümkün oluşundan yola çıkan bu görüş, kıyası aklen imkânsız gören görüşle aklen zorunlu gören görüş arasında yer alır.

Kıyası gerek aklî gerek şer'î hiçbir hükümde hüccet saymayanlar (İbn Dâvûd ez-Zâhirî ve bazı Hâricîler) olduğu gibi sadece aklî hükümlerde (Nazzâm ve İbn Hazm'ın da içlerinde olduğu bazı Zâhirîler) ve sadece şer'î hükümlerde (bilginin zaruri olduğunu savunanların bazıları ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin tesbitine göre hüccet sayanlar vardır. Bu konuda bazıları aklî, bazıları naklî gerekçelere dayanmaktadır.

Şer'î konularda kıyası geçersiz sayanların bir kısmı bunu aklen, bir kısmı şer'an imkânsız görmüştür. Kıyasın aklen imkânsızlığı görüşü başta kıyas karşıtlığının öncüsü sayılan Nazzâm

ISBN: 978-625-95907-1-4

olmak üzere Ca'fer b. Mübeşşir, Ca'fer b. Harb, Yahyâ el-İskâfî gibi Bağdatlı Mu'tezilîler'e, Şîa'ya, Mağribî ve Kâşânî gibi Zâhirîler'e nisbet edilmektedir (Nazzâm'ın kıyası aklen imkânsız görmediği, fakat şeriatın kıyas mantığına uygun düşmeyen bir yapıya sahip olduğu gerekçesiyle kıyası inkâr ettiğinin tesbiti için bk.). Ahmed b. Hanbel'in, "Fıkıh hakkında konuşanlar mücmelden ve kıyastan kaçınmalıdır" sözünden hareketle onun da bu yönde bir eğilimi bulunduğu söylenmiş, Ebû Ya'lâ bu sözü te'vil etmek durumunda kalmıştır. Bazı Hanbelîler de Ahmed b. Hanbel'in, "Kimse kıyastan müstağni kalamaz" sözünden hareketle kıyasın aklen ve şer'an câizliği görüşünü ileri sürmüşlerdir.

Kıyası şer'an imkânsız görenlerin başında Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın da içlerinde bulunduğu Zâhirîler gelir. Kıyasın şer'an imkânsız oluşu, nasların her şeyi kuşatmakta olması sebebiyle buna gerek bulunmadığı şeklinde yorumlandığı gibi kıyasın yasaklığı yönünde şer'î delil bulunduğu şeklinde de yorumlanmaktadır. Dâvûd'un kıyasın vukuuna itiraz ettiği yönündeki tesbit birinci yorumu desteklemektedir.

Şer'î konularda kıyası hüccet sayanlar arasında da bunun gerekçesinin akıl mı yoksa sem' mi olduğu hususunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Kelâmcı ve usulcülerin çoğunluğu kıyasın vâcipliğinin sem'an, yani Resûl-i Ekrem'den duyma yoluyla sabit olduğunu savunurlar. Kıyasın meşruiyet gerekçesinin sem' olduğunu ileri sürenler de kendi içlerinde sem'î delillerin kıyasın meşruiyetine delâletinin kat'î mi yoksa zannî mi olduğu hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Çoğunluk kat'î olduğunu, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Seyfeddin el-Âmidî zannî olduğunu savunmuştur.

Kaffâl ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, bu yönde bir şer'î delil olmasaydı bile kıyasın vâcipliği sonucuna akıl yoluyla ulaşılabileceğini, dolayısıyla bu konudaki şer'î delillerin aklı teyit etmekten başka bir işlevi bulunmadığını söylemektedir. Şâfiî usulcülerinden Dekkāk'a nisbet edilen görüşlerden biri de bu yöndedir. Kıyası aklen vâcip görenler, sınırlı nasların sınırsız olaylara yetmeyeceği ve olayların hükümsüz kalacağı biçiminde bir gerekçe ileri sürmüşlerdir. Aynı gerekçe Kerhî'den de nakledilmektedir. Ancak bu gerekçe kıyasın kitap, sünnet ve icmâdan ibaret asıllarının sonlu olduğu itirazıyla karşılaşmıştır. Şâtıbî'nin kıyasla teşrîin genelliğini ilişkilendirmesi de bu gerekçe kapsamında düşünülebilir. Şâtıbî, bir yerde kıyasın meşrû kılınmasından hareketle teşrîin genelliği ilkesine ulaşmakta, başka bir yerde de teşrîin genelliği prensibinin kıyas ilkesinin ispatını desteklediğini belirtmektedir. Gerek kıyas taraftarları gerekse kıyas karşıtları bu konuda birtakım naslara ve icmâa tutunmuşlar, ayrıca zanna göre davranmanın meşruiyetini tartışma gündemine getirmişlerdir.

Kıyas Karşıtlarının Gerekçeleri. Kıyas karşıtlarının temel gerekçeleri, a) öncülleri kesin olmayan kıyasın zan ifade edeceği ve zannın yerilmiş olduğu, b) nasların yeterli olup kıyasa başvurmanın Allah'ın dininde eksiklik bulunduğu ve bunun ikmaline çalışıldığı anlamına geleceği, c) kıyasla hükmetmenin Allah'ın indirdiğinin dışında bir şeyle hükmetmek olduğu, d) kimsenin kendiliğinden hüküm verme yetkisinin bulunmadığı, tartışma konusu olan hususları Allah ve resulüne götürmenin gerektiği, kıyasa başvurmanın ise kendini şâri' konumunda görerek şâriin hüküm koyma hakkına tecavüz demek olduğu biçiminde özetlenebilir. Bu gerekçelerden her biri o yönde anlam ifade ettiği düşünülen âyetlere dayandırılmıştır.[33] Kıyas karşıtlarından Şîa ise daha çok ihtilâfı kötüleyen âyetlerden hareketle[34] ihtilâfın Allah'ın dininden sayılmadığını, Allah'ın dininin tek olup değişken olmadığını, ihtilâfın kaynağının re'y olduğunu ve insanları zanlarına göre davranmaya sevketmenin ihtilâfa yol açacağını öne sürmüşlerdir.

[33] Zanna ve bilgiye dayanmaksızın söz söylemeyi yeren âyetler: Bakara 2/80, 169; En'âm 6/116; A'râf 7/33; Yûnus 10/36; İsrâ 17/36; Ahzâb 33/10; Câsiye 45/32; Hucurât 49/12; Necm 53/28; Kur'an'da her şeyin açıklanmış olduğunu ifade eden âyetler: En'âm 6/38; Nahl 16/89; Ankebût 29/51; Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyi öngören, tartışma konusu konuların Allah ve resulüne götürülmesinin gerektiğini ifade eden ve kendiliğinden hüküm vermeyi kötüleyen âyetler: Nisâ 4/59; Mâide 5/44, 49; Nahl 16/116; Hucurât 49/1.

[34] Âl-i İmrân 3/105; Nisâ 4/82; En'âm 6/159; Enfâl 8/46; Şûrâ 42/13.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Kıyas karşıtları, "Aralarında sebâyâ çocukları çoğalıncaya kadar İsrâiloğulları'nın işleri düzgün gidiyordu. Bunlar, olmayanı olana kıyas ederek hem kendileri saptılar hem de başkalarını saptırdılar" hadisiyle, "Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacak, bunların en şerlileri re'yleriyle kıyas yapıp haramı helâl, helâli haram kılanlardır" hadisine tutunmuşlardır.[35]

Kıyas Taraftarlarının Gerekçeleri. Kıyas taraftarları kendi görüşlerini ispatlamak yanında karşıt görüşlere de cevap vermek durumunda kalmışlardır. Bunlar kitabın her şeyi açıkladığı görüşüne aynen katılmışlar, fakat onlardan farklı olarak kitabın her şeyi açıklamasının ancak nas ve istinbat (veya delâlet) yoluyla olabileceğini savunmuşlardır. Her şey Kur'an'da vardır, fakat bir kısmı lafız, bir kısmı anlam itibariyledir. Kendisine kıyas yapılacak aslın hükmü lafzen, kıyasa konu olan fer'in hükmü ise anlam olarak mevcuttur.

Kıyasın zanla amel olduğu için câiz sayılmadığı ve şâriin hakkına tecavüz ve şâri'lik taslamak olduğu biçimindeki gerekçeye, amel için zannın yeterli bulunduğu ve kıyasın Allah'ın hakkında O'nun izniyle yapılan bir tasarruf olduğu söylenerek karşılık verilmiştir. Ancak Gazzâlî, kıyasta söz konusu olan zanla tahkīk-i menâtta ve lafızların mefhumlarında söz konusu olan zannın farklı olduğunu, ikinciye kıyasla birincinin câiz görülemeyeceğini itiraf eder. Lâmişî, kıyasın zanla amel etmek olduğu yönündeki itiraza, kıyasın mutlak zan değil galip re'y ve ekber-i zanla amel etmek olduğunu ve bunun hüccet kabul edildiğini söyleyerek cevap verir. Ona göre istidlâl şartlarına riayet eden, mansûsun aleyhin vasıfları üzerinde gereği gibi düşünerek müessir olanı olmayandan ayıran kimse, akıl alanına giren hususlarda kesin bilgiye ve şer'î alanla ilgili hususlarda galip re'y ve ekber-i zanna ulaşır. Her ne kadar bir yönüyle ihtimale açık olsa da galip re'y ve ekber-i zanla amel aklen ve şer'an vâciptir. Nitekim şüphe ve ihtimal taşımasına rağmen nasların zâhiriyle, tahsis görmüş âm ile ve haber-i vâhidle amel etmek de şer'an vâciptir. Usulcüler, kıyasla ulaşılan sonucun zannî oluşunun bu zannî sonuçla amelin vâcipliğine aykırı olmayacağını özellikle vurgulamışlardır.

Kıyası ispat hususunda en fazla başvurulan âyet muhtemelen ilk önce İbn Uleyye, daha sonra İbn Süreyc tarafından bu amaçla kullanılan "fa'tebirû yâ üli'l-ebsâr" âyetidir.[36] İbn Berhân ve İbnü'l-Hâcib gibi usulcüler kıyasın meşruluğu konusunda bu âyete dayanmanın zayıf bir yol sayıldığını, çünkü âyette emredilen "i'tibâr"ın aklî konular hakkında olduğunu, Gazzâlî de bu âyetin ancak sahâbenin kıyasın meşruluğu hususundaki icmâına bir temel teşkil edebileceğini, dolayısıyla kıyasın ispatlanması hususunda doğrudan bu âyete başvurulamayacağını öne sürerken Beyzâvî, söz konusu olan şeyin amel olduğu gerekçesiyle kıyasa delâleti zannî bile olsa bunun yeterli olacağını savunmuştur. Kıyasın temel gerekçeleri arasında bu âyeti de kullanan Hanefî usulcüleri âyetin kıyasa delâleti hususunda iki yol izlemişlerdir. Birincisine göre âyet ibaresiyle öğüt almaya, işaretiyle kıyasa delâlet etmektedir. İkincisine göre ise âyet nassın delâleti yoluyla kıyasa delâlet etmektedir.

Bu âyet dışında başta Muâz b. Cebel hadisi olmak üzere bazı hadisler ve Hz. Peygamber'in kıyası bizzat uyguladığını gösteren söz ve olaylar zikredilmekte olup bu rivayetlerin gerekçe değeri tartışma konusudur. Bazıları Muâz hadisinin, kendinden üstte bir delilin yokluğu durumunda kıyasla amelin vâcipliğine delil olduğunu, bazıları, âhâd haberlerle usulün ispat edilemeyeceği gerekçesiyle bu âhâd haberlerin kıyasın hüccetliğini ispatta kullanılamayacağını, bazıları da (Gazzâlî) Muâz hadisi gibi senedinin araştırılmasına gerek duyulmayacak kadar meşhur hadislerin usulün ispatında kullanılabileceğini öne sürmüşlerdir. Muâz hadisinin kıyasın hüccetliğini ispat için kullanılmasına yöneltilen bir itiraz da ictihadın kıyas dışında -meselâ kapalı delâletli naslardan istinbat, berâet-i asliyye veya mansûs illetli kıyas gibi- bir yolla olmasının ve ictihad sözüyle bunların kastedilmesinin mümkün oluşudur.

Hz. Peygamber'in bizzat kıyasa başvurduğunun örnekleri arasında sayılan, öpmenin orucu bozmayacağının mazmazanın orucu bozmayacağına kıyasla anlatılması, Allah'a olan borcun

[35] Dârimî, "Mukaddime", 17.
[36] Haşr 59/2.

ISBN: 978-625-95907-1-4

ödenmesinin bir kimseye olan borcun ödenmesine benzetilmesi gibi olayların haber-i vâhid olduğu, dolayısıyla bir usul konusunun ispat edilmesinde kullanılamayacağı şeklindeki itiraz, bu rivayetlerin özünü teşkil eden ortak anlamın (Resûl-i Ekrem'in kıyasa başvurması) tevâtür seviyesine ulaştığı söylenerek karşılanmıştır.

Gazzâlî ve İbn Berhân gibi muhakkik usulcüler, kıyasın hüccetliğini ispat sadedinde ileri sürülen âyet ve hadislerin kesinlik düzeyine yükselmeyen zâhir ifadeler olduğunu ve bunlara dayanarak kıyasın ispatlanamayacağını söylemişlerdir. Muhakkik usulcülerin kıyasın hüccetliğini ispatta kullandıkları ve en güçlü olduğunu savundukları delil sahâbenin kıyasa başvurmanın meşruluğu konusundaki icmâıdır. Sahâbe icmâının hüccetliği, birbirine bağlı iki aşamanın gerçekleşmesi sonucunda kıyasın hüccetliğine delâlet eder. Birincisi, sahâbenin büyük bir çoğunluğunun nas bulamadığı zaman kıyasla amel etmesinin tevâtüren sabit olup kıyasın hüccetliğine dair bir delil olmaksızın onların bu yola tevessül etmesinin âdeten mümkün olmaması, ikincisi, sahâbenin bir inkâr ve itirazla karşılaşmaksızın sıkça kıyasla amel ettiğinin yaygınlık kazanması ve bunun bir icmâ olmasıdır. Hz. Ali, Hz. Osman, İbn Ömer ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerden gelen re'y karşıtı rivayetler, re'yin nas mukabilinde olması veya kıyasın şartlarında eksiklik bulunması durumuna ilişkindir.

Çoğunluk mutlak olarak kıyasla amelin vâcipliğini savunurken bazıları, sadece kıyasın illetinin mansûs olması veya evlâ bir yolla bilinmesi durumunda kıyasla amel etmenin vâcipliğini kabul etmiştir. Genel olarak kıyasla amel etmenin vâcipliği kabul edildiği için kıyası kabul etmeyenlerin fâsık olarak nitelendirilip nitelendirilmeyeceği konusu gündeme gelmiştir. Akla, şeriata ve sahâbeye karşı gelmek gibi gerekçelerle neredeyse zındıklık ve küfre varan ithamlar bir yana kıyas karşıtlarına iyi gözle bakılmadığı bir gerçektir.[37]

Arap Dili. Arap dilcileri kıyası "aralarında bulunan ortak özellik, benzerlik, sebep gibi ilgiden dolayı bir şeye (kelimeye, kullanıma, cümle öğesine ...) benzerinin hükmünü vermek" anlamında terim olarak kullanmışlardır. Kemâleddin el-Enbârî, Rummânî gibi dilcilerin yaptığı kıyas tarifleri hem eksik hem de açık değildir.

Semâ (dinleme, ağızdan derleme) ve kıyas Arap gramerinin en önemli iki kaynağı olup nahiv kaidelerinin çoğu kıyas yöntemiyle belirlenmiştir. Bu sebeple Kûfe dil mektebinin ilk önderlerinden olan Ali b. Hamza el-Kisâî, bir manzumesinde nahvi "uyulan kıyastır/kurallardır" şeklinde tanımlamıştır. Bir başka tarife göre de nahiv, Araplar'ın sözlerinin dikkatle incelenmesinden (istikrâ) çıkarılan mikyaslar (kıyaslar/kurallar/ölçüler/ölçekler) ilmidir. Bundan dolayı dilcilerin hemen hepsi, dilde kıyası benimsememeyi nahiv ilmini kabul etmemekle eşdeğer görmüştür. Ancak Zâhiriyye ekolünün önderlerinden İbn Hazm dilde tek sağlıklı yöntemin semâ olduğunu, kıyasın hem fıkıhta hem dilde sağlıklı sonuca ulaştırmaktan uzak bulunduğunu savunmuş, aynı ekole mensup, er-Red ʿale'n-nühât adlı eserin sahibi İbn Medâ da dilde kıyas yönteminin uygulanmasını gereksiz bulmuştur.

Kıyas, nahiv ilminin kurucusu Ebü'l-Esved ed-Düelî'den (ö. 69/688) başlayarak ilk dilcilerden itibaren kullanılagelmiş bir yöntemdir. Kıyasın asıl (makīsün aleyh), fer' (makīs), illet(-i câmia) ve hüküm olmak üzere dört temel unsuru bulunur. Dilde yaygın kullanımları esas alarak kıyas uygulamalarına ağırlık veren İbn Ebû İshak ez-Ziyâdî kıyas ve mikyas kelimelerine ilk defa ağırlık veren dil âlimi kabul edilir. Kıyası Ziyâdî'den alarak derinleştiren Îsâ b. Ömer es-Sekafî, dilde genel kurallar belirleme ve özel olguları onlara tâbi kılmaya yönelik çalışmalar yapmış, öğrencisi Halîl b. Ahmed ise uyguladığı tümevarım (istikrâ) yöntemiyle kıyası nahiv meselelerinin geneline yaymıştır. Bütün dilde kanunlaştırma ve kurallaştırmada ciddi adımlar atan Halîl, genel kuralları tesbit ederek bunların dışında kalan dil olgularını geçersiz veya şâz sayma hususunda daha sonraki dilciler için bir çığır açmıştır. Nahiv kurallarını temellendirmede büyük ölçüde kıyasa dayanması sebebiyle Halîl, fıkıh

[37] H. Yunus Apaydın, "Kıyas", Ankara: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2022), 25/528-538.

ISBN: 978-625-95907-1-4

meselelerinde aynı tavrı benimseyen Ebû Hanîfe'ye benzetilmiştir. Bu bakımdan Halîl'in kıyasa dayanan nahiv mektebinin öncüsü olduğu söylenebilir.

Halîl b. Ahmed'in öğrencisi Sîbeveyhi'nin sarf ve nahiv incelemeleri de geniş ölçüde kıyasa dayanmaktadır. el-Kitâb'ında çeşitli kıyas derecelerinden söz etmiş, kıyasta en üst derecenin oturmuşluk/sağlamlık (temekkün) olduğunu belirtmiş, sadece çok kullanılan dil malzemelerine kıyasın yapılması gerektiğine işaret etmiştir. Ebû Ali el-Fârisî ile öğrencisi İbn Cinnî'nin döneminde kıyasın dil meselelerinde uygulanması zirveye ulaşmıştır.

Basra ve Kûfe dil mekteplerinin her ikisi de dil incelemelerinde semâ ve kıyasa dayanmakla birlikte Basralıların kıyas sistemi daha sağlamdır. Çünkü onlar kıyaslarında, fasih bedevîlerden titizlikle seçtikleri dil malzemeleri arasında sadece yaygın biçimde kullanılanları esas almışlar, nâdir kullanılan ve şâz olan dil olgularına itibar etmemişlerdir. Kûfeliler ise semâın kaynağını seçmekte aynı titizliği göstermedikleri gibi nâdir ve şâz da olsa duydukları her şekli kıyaslarına mesnet yapmışlardır.

Gramer kurallarının çoğu kıyas yöntemiyle belirlendiğinden kıyas ve kıyasî kelimeleri daha sonraki dönemlerde "kaide" ve "kaideye uygun" anlamında, semâ da kıyas karşıtı bir anlama tekabül edecek şekilde kullanılmıştır. Arap gramerinde biçim yahut anlam benzerliğine dayalı şeklî veya mânevî kıyas çeşitlerinin yanında fer'in hükmünün asla, aslınkinin fer'e, benzerlerden veya zıtlardan birinin hükmünün diğerine yüklenmesi şeklinde gerçekleşen kıyas çeşitleri de mevcuttur. Bunlardan birinci ve üçüncü şekillere "müsaviye kıyas", ikincisine "evlâya kıyas", dördüncüsüne "ednâya kıyas" adı verilmiştir.[38]

Kaynakça

Apaydın, H. Yunus, "Re'y", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2008), 35/37-40.
Apaydın, H. Yunus, "Kıyas", Ankara: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2022), 25/528-538.
Başoğlu, Tuncay, "Tahrîc", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2010), 39/420-422.
Bedir, Mürteza, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
Bor, İbrahim, İlahî *Kelam'ın İmkân ve Tabiatı*, Ankara Okulu Yayınları, (Ankara, 2011.
Durusoy, Ali, "Kıyas", Ankara: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2022), 25/524-528.
Kutluer, İlhan, "İlim", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2000), 22/109-114.
Taylan, Necip, "Bilgi", İstanbul: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (1992), 6/157-161.
Tüccar, Zülfikar, "Kıyas", Ankara: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2022), 25/538-539.

[38] Zülfikar Tüccar, "Kıyas", Ankara: *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (2022), 25/538-539.

ISBN: 978-625-95907-1-4

DYNAMIC OF AGGRESSIVE BEHAVIOR AT THE CONTEXT OF REFLECTIVE PROCESS

Prof. Dr. Elena Chernyshkova
SKOLKOVO Foundation, Russia

ABSTRACT:
Aggressive behavior has been a focal point of psychological and sociological research for decades, with numerous studies aiming to understand its underlying causes and mechanisms. This paper investigates the dynamic nature of aggressive behavior within the framework of reflective processes, emphasizing how self-awareness, emotional regulation, and cognitive restructuring influence aggression. The author explores various psychological models that describe aggression, including the frustration-aggression hypothesis, social learning theory, and cognitive neo-association theory.

One of the primary arguments is that reflective processes, such as self-analysis and self-regulation, play a crucial role in mitigating aggressive tendencies. By analyzing case studies and empirical data, the study illustrates how individuals who engage in structured reflection exhibit lower aggression levels compared to those who do not. Additionally, the research highlights the impact of environmental factors, such as socialization and stress, on aggressive behavior.

The findings suggest that fostering reflective thinking in individuals, particularly through therapeutic and educational interventions, can serve as a preventive measure against aggressive behavior. The study concludes with recommendations for implementing cognitive-behavioral techniques to enhance emotional control and conflict resolution skills.

Keywords: Aggressive Behavior, Reflective Process, Emotional Regulation, Cognitive Restructuring, Social Learning, Conflict Resolution, Psychological Interventions

ISBN: 978-625-95907-1-4

A STUDY OF GENERAL ATTACKS ON ELLIPTIC CURVE DISCRETE LOGARITHM PROBLEM OVER PRIME FIELD AND BINARY FIELD

Tun Myat Aung & Ni Ni Hla
University of Computer Studies, Hinthada, Myanmar

ABSTRACT:
Elliptic Curve Cryptography (ECC) has become a fundamental component of modern cryptographic systems due to its strong security features and efficiency. However, the security of ECC relies heavily on the difficulty of solving the Elliptic Curve Discrete Logarithm Problem (ECDLP). This paper presents a comprehensive analysis of general attacks targeting ECDLP over both prime fields and binary fields, assessing their computational complexity and practical implications.

The study examines key attack methodologies, including Pollard's Rho Algorithm, Index Calculus Method, and the MOV attack. Pollard's Rho is widely recognized for its efficiency in solving discrete logarithm problems, while the Index Calculus method exploits field structures to reduce computational effort. The MOV attack, on the other hand, involves transferring ECDLP to a more easily solvable domain.

By comparing these attacks, the research provides insight into the vulnerabilities of elliptic curve cryptosystems and suggests countermeasures to enhance security. The paper discusses the role of field selection in determining cryptographic strength, emphasizing that while prime fields are generally more secure, binary fields are more efficient in hardware implementations. The study concludes with recommendations for securing ECC implementations against known attack strategies.

Keywords: ECDLP, Cryptographic Attacks, Prime Field, Binary Field, Pollard's Rho Algorithm, Index Calculus, Security, ECC

ISBN: 978-625-95907-1-4

12X12 MIMO TERMINAL ANTENNAS COVERING THE WHOLE LTE AND WIFI SPECTRUM

Mohamed Sanad & Noha Hassan
Independent Researchers, Egypt

ABSTRACT:
With the rapid expansion of wireless communication networks, multiple-input multiple-output (MIMO) technology has become a cornerstone for improving data transmission rates and network efficiency. This paper presents the design and performance analysis of a 12x12 MIMO terminal antenna system that covers the entire LTE and WiFi spectrum, addressing the growing demand for high-speed connectivity.

The research explores various antenna design methodologies, highlighting the challenges associated with achieving broad frequency coverage while maintaining optimal signal integrity. The proposed MIMO system is designed to operate efficiently across different frequency bands, ensuring seamless communication across LTE and WiFi networks.

The authors provide a detailed examination of antenna array configurations, polarization techniques, and spatial multiplexing methods. Performance evaluations are conducted using simulation and experimental testing to validate the system's capabilities. The study also discusses real-world applications, including its potential for improving data rates in urban environments and enhancing the quality of service in mobile communications.

The findings indicate that the proposed 12x12 MIMO system significantly enhances network efficiency, reducing interference and improving overall spectral utilization. The research concludes with future recommendations for integrating MIMO technology with upcoming 6G networks.

Keywords: MIMO, Wireless Communication, LTE, WiFi, Antenna Design, Network Efficiency, Spatial Multiplexing, 6G

ISBN: 978-625-95907-1-4

SERIOUS GAME FOR AUTISM CHILDREN: REVIEW OF LITERATURE

Helmi Adly Mohd Noor, Faaizah Shahbodin & Naim Che Pee
Universiti Kuala Lumpur, Malaysia

ABSTRACT:
Serious games have emerged as an innovative approach to assist children with autism spectrum disorder (ASD) in developing essential cognitive and social skills. This literature review examines existing studies on the application of serious games in autism therapy, analyzing their effectiveness, design principles, and impact on children's learning and interaction.

The paper categorizes serious games based on their therapeutic objectives, including communication enhancement, behavioral therapy, and sensory integration. The authors explore key game design elements such as adaptive difficulty levels, interactive feedback, and multi-sensory engagement, which are critical for maintaining the attention of children with ASD.

Assesses various technological approaches, including virtual reality (VR) and artificial intelligence (AI), and their contributions to personalized autism therapy. The findings suggest that serious games not only improve cognitive and motor skills but also foster social engagement and emotional expression in children with ASD.

The paper concludes by highlighting the challenges in designing effective serious games, such as accessibility, content customization, and validation through clinical trials. Future recommendations include the integration of AI-driven adaptive learning models to enhance individualized therapy.

Keywords: Serious Games, Autism Spectrum Disorder, Cognitive Development, Behavioral Therapy, Virtual Reality, AI in Education, Sensory Integration

ISBN: 978-625-95907-1-4

THE IMPLICIT METHODS FOR THE STUDY OF TOLERANCE

M. Bambulyaka
Independent Researcher

ABSTRACT:
Tolerance is a critical component of social harmony and intercultural understanding. This paper delves into the implicit methods used to study tolerance, focusing on psychological, sociological, and educational perspectives. Unlike explicit measures, which rely on self-reported attitudes, implicit methods provide deeper insights into subconscious biases and behavioral tendencies.

The research explores key methodologies such as the Implicit Association Test (IAT), behavioral priming, and linguistic analysis to assess tolerance levels in various social contexts. Case studies are used to illustrate how these methods reveal hidden prejudices and inform policy-making in multicultural societies.

The paper also discusses the role of education in fostering tolerance, emphasizing experiential learning, cultural immersion, and narrative-based approaches. Findings suggest that implicit measures are more effective in capturing genuine attitudes towards diversity than traditional surveys.

Recommendations for policymakers and educators on integrating implicit assessment tools into social and educational frameworks to promote tolerance and reduce discrimination.

Keywords: Tolerance, Implicit Bias, Social Harmony, Intercultural Understanding, Implicit Association Test, Behavioral Priming, Experiential Learning

ISBN: 978-625-95907-1-4

DYNAMIC OF AGGRESSIVE BEHAVIOR AT THE CONTEXT OF REFLECTIVE PROCESS

Elena Chernyshkova
Independent Researcher, Moscow

ABSTRACT:
Aggressive behavior has long been studied across various disciplines, from psychology to sociology, with the goal of understanding its origins, mechanisms, and potential interventions. This paper explores the dynamic nature of aggressive behavior within the context of reflective processes. The central argument is that self-awareness, emotional intelligence, and cognitive restructuring are critical factors in mitigating aggressive tendencies.

The study examines key psychological theories on aggression, including Freud's psychoanalytic perspective, Bandura's social learning theory, and Berkowitz's cognitive neo-association model. Through a comprehensive review of empirical studies, the paper highlights the role of self-reflection in regulating aggressive impulses. The author also discusses how structured interventions, such as mindfulness practices, cognitive-behavioral therapy (CBT), and emotional regulation strategies, can be employed to manage aggression.

Environmental and sociocultural influences on aggression are also analyzed. The research considers the impact of socialization, peer influence, media exposure, and stress on aggressive behavior, arguing that reflective processes can help individuals contextualize their experiences and modify their responses accordingly.

Recommendations for educational and therapeutic interventions that promote self-reflective practices as a means of aggression control. It advocates for integrating self-reflective training into school curricula and workplace programs to reduce aggression in various social contexts.

Keywords: Aggressive Behavior, Reflective Process, Emotional Regulation, Cognitive Restructuring, Social Learning, Conflict Resolution, Psychological Interventions

ISBN: 978-625-95907-1-4

HOW DOES PSYCHOANALYSIS HELP IN RECONSTRUCTING POLITICAL THOUGHT? AN EXERCISE OF INTERPRETATION

Subramaniam Chandran
Vinayaka Missions University, Salem

ABSTRACT:
Political thought has traditionally been analyzed through philosophical, historical, and sociological lenses. However, the intersection of psychoanalysis and political theory presents a novel approach to understanding the deeper motivations behind political ideologies and behaviors. This paper explores the ways in which psychoanalytic theories, particularly those of Freud, Lacan, and Klein, contribute to reconstructing political thought.

The study begins by examining Freud's theories on the unconscious, repression, and the Oedipus complex, demonstrating how these concepts influence political authority, leadership, and mass psychology. It then delves into Lacanian psychoanalysis, focusing on the role of the symbolic order and the imaginary in shaping political identities. Klein's object relations theory is also discussed in the context of political polarization and ideological conflicts.

Case studies are presented to illustrate how psychoanalytic concepts can be applied to analyze historical political movements and contemporary political rhetoric. The research highlights the ways in which political leaders use psychological manipulation, projection, and transference to maintain power and influence.

Reflections on the potential for psychoanalysis to provide deeper insights into political decision-making and ideological formation. It suggests that integrating psychoanalytic perspectives into political science curricula could enhance our understanding of global political dynamics.

Keywords: Psychoanalysis, Political Thought, Freud, Lacan, Ideology, Mass Psychology, Leadership, Political Identity

ISBN: 978-625-95907-1-4

ALIGNING IS DEVELOPMENT WITH USERS' WORK HABITS

Abbas Moshref Razavi & Rodina Ahmad
University of Malaya

ABSTRACT:
The success of Information Systems (IS) development depends largely on how well it aligns with users' work habits. This paper investigates the challenges and best practices in aligning IS development with the actual work patterns and preferences of end-users.

The study outlines key factors that influence IS adoption, including usability, customization, and user engagement. It explores different methodologies for incorporating user feedback into the development process, such as Agile and User-Centered Design (UCD). Through case studies, the authors highlight the consequences of misalignment, including low adoption rates, inefficiency, and user frustration.

Examines the psychological and cognitive aspects of work habits, emphasizing the importance of understanding users' workflow, task complexity, and behavioral tendencies when designing IS solutions. Furthermore, it discusses the role of change management strategies in ensuring smooth transitions to new systems.

IT developers and managers on how to create IS solutions that enhance productivity by aligning with the natural work habits of users.

Keywords: Information Systems, Work Habits, User-Centered Design, Agile Development, IS Adoption, Change Management

ISBN: 978-625-95907-1-4

HOW VALID ARE OUR LANGUAGE TEST INTERPRETATIONS? A DEMONSTRATIVE EXAMPLE

Masoud Saeedi, Shirin Rahimi Kazerooni & Vahid Parvaresh
Payame Noor University, Iran

ABSTRACT:
Language testing is a crucial tool in educational assessment, yet the validity of language test interpretations remains a significant concern. This paper investigates the reliability and validity of language test results through a demonstrative case study, analyzing the impact of various linguistic, cognitive, and socio-cultural factors on test performance.

Different types of validity, including content validity, construct validity, and criterion-related validity. It highlights common biases in language assessment, such as cultural bias, test anxiety, and misalignment between test content and real-world language use.

A detailed case study is presented to illustrate the practical challenges of interpreting language test results accurately. The authors discuss statistical methods for ensuring test validity, including item response theory (IRT) and factor analysis.

Best practices for designing language assessments that provide more accurate and meaningful interpretations, thereby improving educational outcomes and policy decisions.

Keywords: Language Testing, Test Validity, Educational Assessment, Bias in Testing, Item Response Theory, Linguistic Analysis

ISBN: 978-625-95907-1-4

CULTURAL ANXIETY AND ITS IMPACT ON STUDENTS' LIFE: A CASE STUDY OF INTERNATIONAL STUDENTS IN WUHAN UNIVERSITY

Nadeem Akhtar & Shan Bo
Independent Researchers, Canada

ABSTRACT:
Cultural anxiety is a common challenge faced by international students as they adapt to new educational and social environments. This paper examines the impact of cultural anxiety on students' academic performance, social interactions, and psychological well-being through a case study of international students at Wuhan University.

The study explores the main causes of cultural anxiety, including language barriers, cultural differences, and social isolation. It also investigates coping strategies used by students to overcome these challenges, such as cultural integration programs, peer support networks, and psychological counseling.

Survey data and interviews with students provide insights into their personal experiences and the extent to which cultural anxiety affects their daily lives. The findings suggest that universities need to implement targeted support services to help international students transition more smoothly.

Policy recommendations for higher education institutions to create more inclusive and supportive environments for international students.

Keywords: Cultural Anxiety, International Students, Adaptation, Higher Education, Social Integration, Psychological Well-being

ISBN: 978-625-95907-1-4

A MULTI-PHASE METHODOLOGY FOR INVESTIGATING LOCALISATION POLICIES WITHIN THE GCC: THE HOTEL INDUSTRY IN THE KSA AND THE UAE

Areej Azhar, Peter Duncan, David Edgar
Caledonian University

ABSTRACT:
Investigates the implementation of localization policies within the hotel industry in the Gulf Cooperation Council (GCC) countries, specifically Saudi Arabia (KSA) and the United Arab Emirates (UAE). These nations have adopted workforce localization strategies aimed at increasing the participation of nationals in various sectors, especially the hospitality industry, which has traditionally relied on foreign labor.

The research utilizes a multi-phase methodology, combining both qualitative and quantitative approaches. Phase one includes interviews with government officials, hotel managers, and local workers to gain insights into the current state of localization efforts. Phase two consists of a survey aimed at evaluating the effectiveness of these policies from the perspective of hotel managers and employees. The final phase involves analyzing employment data to assess the long-term impact of localization on workforce composition and the sustainability of these policies.

Key findings suggest that while localization policies have led to an increase in the employment of nationals in the hotel sector, several challenges remain, such as skill gaps, cultural factors, and resistance from some foreign workers. The paper highlights the importance of government incentives, training programs, and a gradual transition towards a more locally employed workforce. The study concludes with recommendations for policymakers and industry stakeholders on improving localization efforts, emphasizing collaboration between the private and public sectors.

Keywords: Localization Policies, Hotel Industry, GCC, Saudi Arabia, UAE, Workforce Development, Nationalization, Hospitality Sector

ISBN: 978-625-95907-1-4

THE IMPORTANCE OF ISSUES FOR THE YOUTH IN VOTER DECISION MAKING: A CASE STUDY AMONG UNIVERSITY STUDENTS IN MALAYSIA

Sivamurugan Pandian
Independent Researcher, Malaysia

ABSTRACT:
Explores the factors that influence voter decision-making among university students in Malaysia, with a focus on the issues that resonate most with the youth demographic. The study is based on a case study conducted at several Malaysian universities, using surveys and interviews to gather data on the political awareness and preferences of young voters.

Identifies key issues such as education, employment, and social justice as the primary concerns that shape the voting decisions of young Malaysians. The paper examines how these issues intersect with broader political ideologies and party affiliations. It also highlights the role of social media and online platforms in shaping the political views of university students, who are increasingly turning to digital sources for information and political engagement.

The findings suggest that while many students are politically aware, they often feel disconnected from the traditional political system. This disconnection is partly due to a lack of trust in political institutions and a perception that the system does not address the issues that matter most to them. The paper concludes by recommending that political parties tailor their messages to better resonate with youth concerns and invest in strategies to increase political participation among young voters.

Keywords: Voter Decision-Making, Youth Voter Behavior, University Students, Political Awareness, Malaysia, Elections

ISBN: 978-625-95907-1-4

MULTIPLE INTELLIGENCE THEORY WITH A VIEW TO DESIGNING A CLASSROOM FOR THE FUTURE

Phalaunnaphat Siriwongs
Faculty of Graduate Studies, Mahidol University

ABSTRACT:
Examines Howard Gardner's Multiple Intelligence (MI) Theory and its implications for the design of classrooms in the future. The MI Theory suggests that individuals have different types of intelligences, including linguistic, logical-mathematical, spatial, bodily-kinesthetic, musical, interpersonal, intrapersonal, and naturalistic intelligences. Understanding these various intelligences can significantly influence how educators design learning environments that cater to the diverse needs of students.

Outlines how MI Theory can be used to create a student-centered classroom that accommodates different learning styles. It advocates for classrooms that are flexible, interactive, and technology-driven, incorporating various teaching methods and materials that appeal to students' strengths. The study highlights the importance of collaborative learning and problem-solving activities that engage students in real-world scenarios, which help develop critical thinking skills and foster creativity.

Through case studies and examples of innovative classroom designs in various countries, the paper demonstrates how MI Theory can lead to more effective and inclusive education. The research concludes by emphasizing the need for teachers to be trained in MI-based approaches and for schools to invest in modern, adaptable classroom infrastructures that support a wide range of learning activities.

Keywords: Multiple Intelligence Theory, Classroom Design, Education, Future Classroom, Learning Styles, Student-Centered Approach

ISBN: 978-625-95907-1-4

FORMAL THAI NATIONAL COSTUME IN THE REIGN OF KING BHUMIBOL ADULYADEJ

Chanoknart Mayusoh
Faculty of Fine and Applied Arts, Suan Sunandha Rajabhat University

ABSTRACT:
Delves into the evolution of the formal Thai national costume during the reign of King Bhumibol Adulyadej (Rama IX), exploring its role in shaping Thai cultural identity. The Thai national costume, often worn during formal events and national celebrations, symbolizes the nation's rich history, traditions, and royal heritage.

Traces the historical development of the national costume, from its origins in the royal court to its adoption as a national symbol during King Bhumibol's reign. The paper examines the design, materials, and colors used in the costume, highlighting how they reflect Thai values such as respect for the monarchy, reverence for cultural traditions, and the blending of Western and Thai influences.

Archival research, the paper provides insights into the ceremonial use of the national costume, especially during significant events such as royal anniversaries, state banquets, and diplomatic visits. The author also discusses the role of the costume in national identity and its impact on Thai fashion, both in terms of its enduring popularity and its modern adaptations. The paper concludes by reflecting on how the formal national costume continues to represent Thai cultural pride and its ongoing relevance in contemporary society.

Keywords: Thai National Costume, King Bhumibol Adulyadej, Cultural Heritage, Traditional Dress, Thai Identity, Fashion History

ISBN: 978-625-95907-1-4

THE ROLE OF SOCIAL MEDIA IN POLITICAL AWARENESS AMONG MALAYSIAN YOUTH

Ahmad Faizal Bin Hakim
Universiti Kebangsaan Malaysia

ABSTRACT:
Study investigates the role of social media in shaping political awareness among Malaysian youth. With the growing prevalence of social media platforms, young people are increasingly using these tools to engage with political content, express opinions, and participate in political discussions. The paper explores how social media acts as both a tool for information dissemination and a platform for political mobilization.

Through surveys and interviews with university students, the paper examines how different social media platforms—such as Facebook, Twitter, and Instagram—are used by Malaysian youth to engage with political issues. It also investigates the quality of political content consumed on social media, focusing on the spread of political misinformation and its effects on youth perception and engagement.

The study finds that while social media has raised political awareness, it has also led to the polarization of opinions and the spread of misleading information. Despite these challenges, the paper concludes that social media remains a powerful tool for increasing political participation among young Malaysians, particularly through digital activism and online campaigns. The paper offers recommendations for improving media literacy and promoting responsible online engagement.

Keywords: Social Media, Political Awareness, Malaysian Youth, Digital Activism, Youth Engagement, Political Participation

ISBN: 978-625-95907-1-4

THE IMPACT OF DIGITALIZATION ON CULTURAL HERITAGE PRESERVATION IN MALAYSIA

Nur Afiqah Binti Roslan
Universiti Malaya

ABSTRACT:
This paper explores the impact of digitalization on cultural heritage preservation in Malaysia. The increasing use of digital technologies has revolutionized the way cultural heritage is documented, stored, and disseminated. The research examines the role of digital archives, virtual museums, and digital media in preserving Malaysia's rich cultural history for future generations.

Focuses on several case studies, including the digitization of historical manuscripts, the creation of 3D virtual tours of heritage sites, and the use of digital platforms to promote traditional arts and crafts. The paper analyzes how these digital tools have enhanced public access to cultural heritage, facilitated education and research, and contributed to the global recognition of Malaysia’s cultural diversity.

Addresses challenges related to digital preservation, such as the risk of data loss, the need for technological infrastructure, and issues related to copyright and intellectual property. It concludes by recommending strategies for improving the integration of digital technologies in cultural heritage preservation, including the development of national policies and increased collaboration between government agencies, academics, and cultural institutions.

Keywords: Digitalization, Cultural Heritage, Preservation, Malaysia, Technology, Heritage Sites, Digital Archives

ISBN: 978-625-95907-1-4

GENDER EQUALITY IN MALAYSIA: CHALLENGES AND POLICY INITIATIVES

Siti Nur Ain Binti Abdullah
Universiti Sains Malaysia

ABSTRACT:
Examines the challenges and policy initiatives related to gender equality in Malaysia. Despite significant progress in women's rights over the past few decades, gender inequality remains a persistent issue in the country, particularly in areas such as employment, education, and political representation.

Analyzes the legal and institutional frameworks that have been established to promote gender equality, including the introduction of affirmative action policies, women's empowerment programs, and laws aimed at reducing discrimination. It also explores the social and cultural factors that continue to limit women's participation in the workforce and politics, such as traditional gender roles, patriarchal values, and insufficient support for work-life balance.

Through a review of government reports, interviews with policymakers, and case studies, the paper identifies key areas where further improvements are needed, such as in the representation of women in leadership positions and the implementation of gender-sensitive policies. The study concludes by offering recommendations for advancing gender equality, including stronger enforcement of gender equality laws, more targeted education campaigns, and the empowerment of women in marginalized communities.

Keywords: Gender Equality, Malaysia, Women's Rights, Social Inequality, Gender Policies, Empowerment, Women's Representation

ISBN: 978-625-95907-1-4

JAPANESE ENGLISH IN TRAVEL BROCHURES

Premvadee Na, Nakornpanom
Independent Researchers, Japan

ABSTRACT:
This paper investigates the use of Japanese English in travel brochures, focusing on how English is employed to attract international tourists to Japan. Japanese travel brochures often contain English text designed to convey information about tourist destinations, accommodations, and cultural experiences. However, these texts frequently feature linguistic peculiarities that are distinct from standard English usage.

Through a linguistic analysis of several travel brochures, the paper identifies common patterns in Japanese English, such as the use of direct translations, overuse of adjectives, and stylistic choices that may confuse non-Japanese readers. The study examines how these language features reflect cultural values and attitudes toward English as a foreign language in Japan.

The research concludes that while Japanese English may sometimes hinder effective communication, it also represents a unique form of cross-cultural exchange. The paper suggests ways in which travel brochures can improve their English content, such as by consulting native speakers for accurate translations and adopting more internationally recognized writing standards to ensure that Japan's rich cultural heritage is communicated clearly to a global audience.

Keywords: Japanese English, Travel Brochures, Cross-Cultural Communication, Translation, Linguistic Identity, Tourism Industry

ISBN: 978-625-95907-1-4

STOK YÖNETİMİ VE STOK ÇEŞİTLERİ BAĞLAMINDA ÖLÇEK EKONOMİSİ
IN THE CONTEXT OF STOCK MANAGEMENT AND STOCK TYPES ECONOMIES OF SCALE

Asst. Prof. Biray KOÇAK
İstanbul Gelişim Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi,
Lojistik Yönetimi Bölümü, Avcılar, İstanbul.
ORCID ID: 0000-0002-0297-2976

ÖZET

Genel perspektifte etkili bir planlama, kontrol etme ve izleme süreci olarak tanımlanan stok yönetimi; işletme özelinde maliyetlerin düşürülmesini hedeflemekte, söz konusu süreçleri temel almaktadır. Bu bağlamda stok yönetimi sağlanırken farklı yöntemler kullanılmaktadır. Bu yöntemler ile mevcut stok döngüsü planlanarak verimliliğin arttırılması sağlanmaktadır. Etkili bir stok yönetimi ile işletmelerin piyasalardaki rekabet gücü attırılarak, sürdürülebilir büyüme oranlarında da olumlamalar meydana gelmektedir. Böylelikle etkin bir stok yönetimi yapılabilmesindeki önemli bir faktör, ölçek ekonomisinden doğru bağlamda faydalanılmasıdır. Bu çalışma dahilinde literatürsel düzeydeki teorik yaklaşım ve araştırma örnekleri ile stok yönetimi ve ölçek ekonomisi üzerine bir inceleme yapılacaktır. Bu çerçevede elde edilen veriler üzerinden stok yönetimi ve stok çeşitleri bağlamında, ölçek ekonomisinin hangi düzeylerde fayda sağladığı ve işletme özelinde hangi ölçütlerde olumlama yaptığı irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Stok Yönetimi, Stok Çeşitleri, Stok Döngüsü, Ölçek Ekonomisi.

ABSTRACT

Inventory management, which is defined as an effective planning, controlling and monitoring process in general perspective, aims to reduce costs in the business and is based on these processes. In this context, different methods are used in inventory management. With these methods, the current inventory cycle is planned and efficiency is increased. With an effective inventory management, the competitiveness of enterprises in the markets is increased and sustainable growth rates are also positively affected. Thus, an important factor in effective inventory management is the utilisation of economies of scale in the right context. In this study, an examination will be made on inventory management and economies of scale with theoretical approaches and research examples at the literature level. In the context of inventory management and inventory types through the data obtained in this framework, the extent to which economies of scale provide benefits and the extent to which they are affirmative for the enterprise will be examined.

Keywords: Inventory Management, Inventory Types, Inventory Cycle, Economies of Scale.

GİRİŞ

Stok yönetimi, işletme özelinde en az düzeyde üretim maliyetlerinin sağlanması açısından büyük bir önem teşkil etmektedir. Bu önem ile birlikte işletme, üretim maliyetlerinin en düşük seviyede tutulmasıyla yüksek düzeyde finansman fonksiyonu sağlayabilmektedir. Bu çerçevede rakipleri karşısında maliyet avantajı sağlayan bir işletme, rekabet gücünü de arttırabilmektedir. Bu da kısıtlı kaynakların farklı kulvarlara yönlendirilmesi ile gerçekleşebilmektedir. Ölçek ekonomisinde ise üretilen ürün ya da malların sayısal değeri artarken aynı ölçütte üretimin de verimliliğinde artış gözlemlenmektedir. Bu çerçevede ölçek ekonomisini doğru ve başarılı bir biçimde uygulayan işletme, birim başıma ortalama maliyeti de azaltmış olmaktadır. Farklı bir ifade biçimi ile ölçek ekonomisi ise; bir firma ya da sanayi dalında tesisler genişletilerek, üretim hacmi veya üretim fonksiyonu değiştirilerek, teknolojik yenilikler getirilerek veya dış çevrede meydana gelen maliyet düşürücü faktörlerden yararlanılarak prodüktivitenin arttırılması, diğer bir deyişle maliyet masraflarının düşürülmesi yoluyla elde edilen kazançlardır (Coltof ve Delft, 2000). Bu bağlamda ölçek ekonomisinin gerçekleşmesi eğiliminde bölünmezlik, makineleşme ve teknoloji unsurlarından yararlanma gibi temel faktörler bulunmaktadır (Begg, Stanley,vd., 1994). Böylelikle; etkin planlama, kontrol etme ve izleme süreci olarak tanımlanan stok yönetimi; işletme özelinde maliyetlerin düşürülmesini hedeflemekte, söz konusu süreçleri temel almakta ve bu bağlamda stok yönetimi sağlanırken de farklı yöntemler kullanılmaktadır. Bu yöntemler ile mevcut stok döngüsü planlanarak verimliliğin arttırılması sağlanmakta ve etkin stok yönetimi ile işletmelerin piyasalardaki rekabet gücü attırılarak, sürdürülebilir büyüme oranlarında da olumlamalar meydana gelmektedir. Ancak yinelenen bir söylem ile etkin bir stok yönetimi yapılabilmesindeki önemli bir faktör, ölçek ekonomisinden doğru bağlamda faydalanılmasıdır.

STOK YÖNETİMİ VE STOK ÇEŞİTLERİ

Mevcut literatürde stok, depo edilen değerleri ifade etmektedir. Bu bağlamda stoklar, söz konusu varlıkların miktarı ya da parasal değeri ile ölçülmektedir (Kobu, 2006: 303). Stok, bir dönem içerisindeki talebi karşılama üzerine somut ürünlere uygulanan bir yatırım biçimidir. Böylelikle bir işletme özelinde bulundurulan malzeme üzerinde, ürün ya da hammaddelerin tümünü karşılamaktadır. Bu sayede işletmeler; talepleri karşılama, üretim süreçlerini doğru yönetebilme ve ihtiyaçları sağlama durumlarında stok bulundurmaktadırlar. Hammadde, yarı

ISBN: 978-625-95907-1-4

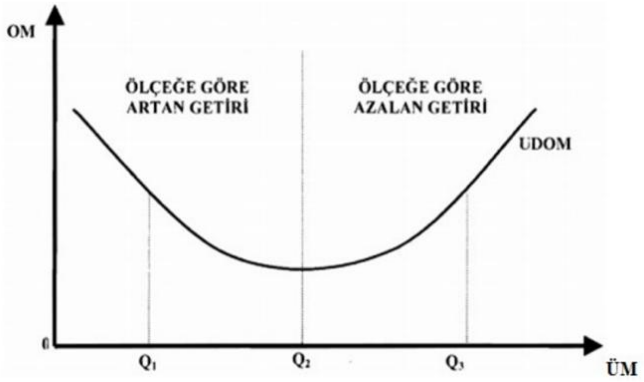
mamul ve mamul stokları olarak kategorize edilen kavram; söz konusu ürünlerin doğru ve etkin bir şekilde kontrol edilebilir bir hale gelmesi ve talep karşılamadaki tutumu çerçevesinde stok yönetimi olarak irdelenmektedir. Ancak stoklar, söz konusu işletmenin türüne göre farklılık göstermektedir. Bu bağlamda sanayi işletmelerinin stokları genel kategorizeyi ifade ederken (Hammadde, yarı mamul ve mamul stokları), ticari işletmelerin stokları genellikle doğrudan doğruya alım-satım konusu ticari mallardan oluşmaktadır (Kaya, 2004: 4). Ayrıca söz konusu bir ürünün dahil olduğu stok kategorisi, o ürüne sahip olan işletmenin faaliyet alanına göre de farklılık gösterebilmektedir. Bunlar üretim süreçlerini tamamlayarak satışa veya kullanıma hazır hale gelen stoklar olabileceği gibi üretim sürecini henüz tamamlayamayarak dönüşüm ya da yardımcı malzemeler olarak da ifade edilen ürünler de olabilmektedir.

Bir işletme özelinde stoklar, amaçlarına uygun olarak da sınıflandırılabilmektedir. Bu çerçeve çevrim stoku, emniyet-güvenlik stoku, mevsim stoku, promosyon stoku ve spekülatif stok kavramlarından söz edilebilmektedir. Söz konusu kavramlardan çevrim stoku ile birlikte ifade edilmek istenen unsur, ürün ve malzemelerin sistematik bir düzeyde sipariş edilmesi ve siparişe göre stoklanma durumudur. Bir satın alma veya üretim partisine karşılık gelen ve her parti için ikmal edilen stok miktarı, çevrim stoku olarak düşünülmektedir (Tanrıverdi, 2010: 52). Böylece tüketim devam ederken, ürün ve malzemelerden bir kısmı stok olarak bekletilmektedir. Emniyet ya da güvenlik stoku kavramı ile birlikte ise talepteki belirsizlik ve tedarik süreçlerindeki olumsuzları ortadan kaldırabilmeyi ifade etmektedir. Özellikle talebin belirsiz olduğu durumlarda gerekli olan bu stoğa talebin kesin olarak bilindiği dönemlerde gereklilik duyulmamaktadır (Fıçı, 2006: 20). Mevsimsel stok olarak irdelen unsur, sabit miktarda bir üretime sahip olan işletmenin ya da tedarik zincirinin gelecekteki talep beklentisi ile ürünleri stoklamaya karar vermesiyle oluşmaktadır (Hugos ve Thomas, 2006: 62). Böylelikle söz konusu mevsim başlamadan, mevsim süresinde ortaya çıkacak ihtiyaç ve talepleri karşılama adına tutulan bir stok çeşididir. Promosyon stoku ise işletmelerin belirli bir döneme ait promosyon ya da indirim kampanyalarını karşılama ve satışlarını attırma düşüncesi üzerine fazlaca tutmuş oldukları ürün ve malzemelerdir. Bu stoklar, indirimli fiyatlarla belirli bir dönem içerisinde sunulmaktadır. Ayrıca mevcut maliyetlerin optimize edilmesi ve dışa aktarımın sağlanması açısından da önem teşkil etmektedir. Son olarak spekülatif stok; fiyatların genel seviyesindeki artıştan korumaya yönelik ve gelir sağlama amacıyla dönem ve emniyet stokları üzerinde bulundurulan bir stok miktarı olarak tanımlanmaktadır (Kaya, 2004: 6).

ISBN: 978-625-95907-1-4

STOK YÖNETİMİ VE ÇEŞİTLERİ BAĞLAMINDA ÖLÇEK EKONOMİSİ

Ölçek ekonomisi; en genel ifade ile üretim miktarlarının artmasıyla birlikte, birim maliyetlerinin azalması olarak tanımlanmaktadır. Söz konusu durum ise üretim hacminin yükselmesine ve maliyetlerin de düşmesine neden olmaktadır. Bu neden ile birlikte daha fazla karın elde edilmesi sağlanmaktadır. Ölçek ekonomisini oluşturan faktörler ise bölünmezlik, üretim türleri ve mühendislik kurallarının uygulanması, piyasa hakimiyeti, talep ve yönetim perspektifi, uzmanlaşmayı öğrenme, teknolojik yenilikler ve gelişmelerin kullanımı şeklinde ifade edilmektedir (Ansal ve Çetindamar, 1999). Ölçek ekonomisi aynı zamanda, talebe uygun mal ve hizmet artışına bağlı olarak firmanın ortalama maliyetlerinin düşmesine yol açan minimum değerler aralığındaki üretim ekonomilerinin koşullarını da verebilmektedir (Krugman, Melitz, vd., 2012). Bu bağlamda üretim miktarı artarken ortalama maliyetin düşme sürecinde üretilen son ürünün marjinal maliyeti, ortalama maliyetten düşük ise bu durum ölçek ekonomisi olarak ifade edilmektedir (Besanko, Dranove, vd., 2013).



Şekil 1.: Ölçek Ekonomileri

Kaynak: (Dinler, 1996: 167)

Şekil 1.'de ifade edildiği üzere üretim ölçeği belli bir çizginin altındayken maliyet oranı fazladır. Bu çerçevede birinci faktörde doğrusal faktörde üretim arttıkça (Q 1 > Q 2) maliyetlerin de azalacağı gözlemlenmektedir. Ancak belli bir noktadan sonra ise söz konusu üretimdeki artışın (Q 2 > Q 3) maliyetleri de farklı aşamalarda arttıracağı beklenmektedir. Bu bağlamda işletme özelinde "U" biçiminde (Q 1 > Q 3) bir maliyet eğrisi ifade edilmektedir. Bu bağlamda işletmeler uzun dönemler içerisinde ölçeklerini dönüştürebilmektedirler. Bu çerçevede de söz konusu işletmelerde ölçek büyüdükçe ortalama maliyetler azalırsa pozitif ölçek ekonomilerinden, ancak ölçek büyüdükçe ortalama maliyetler de artıyor ise negatif ölçek

ISBN: 978-625-95907-1-4

ekonomilerinden söz etmek mümkün hale gelmektedir. Bu durum ise ortalama maliyet eğrileri "U" biçimi almakta ve değişen oranlı verim kanununa bağlanmaktadır (Ertürk ve Sam, 2011: 135). Böylelikle ölçek ekonomileri, üretim hacminin büyümesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan birim maliyetlerinin azalmasını ifade ederken, bu durum uzun vadeli marjinal üretim maliyetlerinin uzun vadeli ortalama maliyetten daha küçük olması durumunda gerçekleşecektir (Sarıhan, 2023: 117). Dinler'e göre (2009) ölçek ekonomilerinin kapsamı Şekil 2.'de gösterildiği gibi ifade edilmektedir.

REEL EKONOMİLER	**PARASAL EKONOMİLER**
Üretim	**Satın Alınan Hammadde Fiyatlarında İndirim Sağlanması**
Emekte İş Bölümü ve Uzmanlaşma	**Düşük Faizli Kredi**
Teknolojik Avantajlar	**Ucuz Reklam**
Stok Avantajları	**Düşük Tarifeli Taşıma**
Satış ya da Pazarlama	
Yönetim	
Taşıma ve Depolama	

Şekil 2.: Ölçek Ekonomilerinin Kapsamı

Kaynak: (Dinler, 2009: 206).

Ölçek ekonomileri genelinde reel ekonomiler dört temel faktör içerisinde üretim, satış – pazarlama, yönetim ve taşıma – depolama unsurlarının bütünleşmesi ile oluşmaktadır. Üretim faktörü ile birlikte emekte iş bölümü – uzmanlaşma, teknolojik avantajların sağlanması ve stok avantajları olguları irdelenmektedir. Ölçek ekonomileri genelinde parasal ekonomilerde ise satın alınan hammadde fiyatlarında indirimin sağlanması, düşük faizli kredi kullanımı, ucuz reklam verilimi ve son olarak düşük tarifeli taşıma olguları irdelenmektedir. Böylelikle işletme ölçeği ne denli artarsa, pazarlık gücünün de aynı oranla artması ve bu bağlamda satın alınan üretim faktörleri özelinde düşük seviyedeki fiyatlardan yararlanma durumu beklenmektedir. Bu çerçevede bankalar kredibilitesi yüksek olan büyük ölçekli işletmelere daha düşük faizli

ISBN: 978-625-95907-1-4

krediler verebilmekte ve bu durum büyük ölçekli işletmeler için parasal ekonomi niteliği taşımaktadır (Dinler, 2009: 205 – 208).

ÖLÇEK EKONOMİLERİ				
İÇSEL ÖLÇEK	**DIŞSAL ÖLÇEK**			
Statik	Statik		Dinamik	
Dinamik	Bölgesel Ölçek Ekonomisi	Kentsel Ölçek Ekonomisi	MAREOS Ölçek Ekonomisi	JaEOS Ölçek Ekonomisi

Şekil 3.: Ölçek Ekonomilerinin Sınıflandırılması

Kaynak: (Junius, 1997: 7).

Sabit maliyetler ve yüksek sermaye yatırımları birçok işletme özelinde yüksek ölçek ekonomisinin varlığını açıklamaktadır. Bu bağlamda negatif büyümenin bir sonucu olarak küçük işletmeler özelinde söz konusu işletmenin varlığını devam ettirebilme ihtimalinin azalmasına neden olacak maliyetlerini arttırmaktadır. Olgusal bu durumun bir sonucu olarak varlığını devam ettiren küçük işletmeler Gibrat Yasası / Orantılı Etki Yasası'nın tezadında büyük işletmelerden görece daha yüksek bir büyüme oranına sahip olmaktadırlar. Ampirik çalışmaların genel bir sonucu olarak söz konusu işletmelerin büyümesi; küçük işletmeler ve büyük işletmeler karşılaştırıldığında daha yüksek bir büyüme oranına sahip olduğundan dolayı eş orantılı olmamaktadır (Piergiovanni, Santeralli, vd., 2003:73).

Stok yönetimi, söz konusu bir işletmenin üretim ve satış süreçlerinde gereksinim gösterdiği malzeme ve ürünlerin doğru ve etkin bir biçimde yönetilmesine olanak sağlamaktadır. Bu çerçevede ölçek ekonomisi, stok yönetiminin önemli bir faktörünü temsil etmektedir. Bu bağlamda ölçek ekonomisi büyük alımlar, indirimler, taşıma ve depolama maliyetleri, üretimin verimliliği ve yatırımlar şeklinde bazı unsurlar ile sağlanabilmektedir. Böylelikle büyük miktarda ürün satın alma adına birim başına düşen maliyetler azaltılabilmektedir. Bu durum da ürün sağlamada tedarikçilerden sağlanan indirimleri, dolayısıyla maliyet avantajını ifade

ISBN: 978-625-95907-1-4

etmektedir. Yüksek miktarlarda stok tutmak da işletme özelinde söz konusu depolama ve taşımanın tek bir noktadan idare edilmesiyle maliyetlerini azaltmasına olanak sağlayabilmektedir. Bu noktada yüksek miktardaki üretim de üretim sürecinin çok daha başarılı sürdürülmesine katkı sunabilmektedir. Aynı durum, yüksek miktardaki üretimin sağlanması ile birlikte, stokların da çok daha etkin bir doğrultuda yönetilmesine olanak tanımaktadır.

SONUÇ

Stok yönetimi, işletmeler özelinde stok maliyetlerinin dahil olduğu finansal kaynaklar sebebiyle büyük bir öneme sahiptir. Etkin bir stok yönetimi ile birlikte üretim sorunsuz bir şekilde devam edebilmekte ve dolayısıyla da işletmeler için alternatifler oluşturabilmektedir. Bu çerçevede ölçek ekonomisi, işletmenin üretim hacminin artmasıyla birlikte birim maliyetlerinin azalmasını irdelemektedir. Dolayısıyla stok yönetimi ve çeşitleri bağlamında ölçek ekonomisi ele alınırken, stok yönetimin ölçek ekonomilerine hangi ölçütlerde katkıda bulunabildiğine odaklanmalıdır. Bu bağlamda stok yönetimi ile maliyet azaltma ve depolama ile birlikte dağıtımın verimliliğine dikkat çekilmektedir. Böylelikle büyük alımlarla beraber tedarikçilerden indirim sağlama olasılığı artmakta ve birim maliyetleri düşürülebilmektedir. Ayrıca stok yönetimi, depolama ve dağıtım süreçlerinde de verimlilik sağlayabilmekte ve lojistik maliyetler kolaylıkla optimize edilebilmektedir. Ürün çeşitliliğin arttırılması ve ürün yelpazesinin genişletilmesi ile talep karşılama avantajları da çeşitlendirilmiş ürün stoğu ile sağlanmaktadır. Ölçek ekonomisi kullanımıyla söz konusu çeşitliliğin maliyeti de düşük tutulabilmektedir. Böylelikle fazla miktarlardaki ürün ya da mamul stoklarının verimli bir şekilde depolanması sağlanılarak üretim kesintileri de önlenebilmekledir. Bu durum aynı zamanda üretim süreçlerinin kesintisiz olarak devam edebilmesine olanak sağlamaktadır. Ölçek ekonomisi ile birlikte sabit maliyetlerin yayılması sağlanmakta ve böylece birim başına düşen maliyetler de azaltılabilmektedir. Teknolojik yatırımların sağlamış olduğu olanaklar ile birlikte büyük işletmelerin ileri teknoloji ve otomasyon sistemlerine yatırım yapması teşvik edilmekte ve bu durum stok yönetimindeki verimlilik artışını ifade etmektedir. Tüm bu unsurlar çerçevesinde stok yönetimi ve çeşitleri, ölçek ekonomisinin sağlamış olduğu maliyet avantajlarından istifade ederek verimlilik potansiyellerini ve rekabet güçlerini arttırabilmekte olanak sağlamaktadır. Ölçek ekonomisiyle işletmeler özelinde, yüksek miktarlardaki üretim ve depolama yapılarak birim maliyetlerinin minimize edilmesi ve özellikle pazar paylarındaki artış mümkün hale gelebilmektedir. Sonuç olarak üretim süreçlerinde stok yönetimi ve stok çeşitleri bağlamında ölçek ekonomilerinin gerekliliği önem kazanmaktadır.

ISBN: 978-625-95907-1-4

KAYNAKLAR

Ansal, H., Çetindamar, D. (1999). Teknolojik Gelişmelerin Ölçek Ekonomisine Etkileri, *İTÜ İşletme Fakültesi Dergisi,* 14: 165 – 178.

Beeg, D., Stanley, F., Rudiger, D. (1994). Economics. (4. Baskı). London: McGrow – Hill.

Besanko, D., Dranove, D., Shanley, M., ve Schaefer, S. (2013). Economics of Strategy. New York: Wiley.

Coltof, H., ve Delft, E. (2000). Port Organization and Management in Developing Countries. Netherland: Eburon Publishers.

Dinler, Z. (1996). Mikroekonomi. Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları.

Dinler, Z. (2009). Mikro Ekonomi. (Gözden Geçirilmiş 20. Basım). Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları.

Ertürk, H. ve Sam, N. (2011). Kent Ekonomisi. Bursa Ekin Yayınevi.

Fıçı, G. (2006). Tedarikçi Yönetiminde Envanter Kontrolü. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

Hugos, M., ve Thomas, C. (2006). Supply Chain Management In The Retail Industry. John Wiley & Sons.

Junius, K. (1997). Economies of Scale: A Survey of the Empirical Litarature. Kiel Working Paper, No. 813.

Kaya, N. (2004). Etkin Stok Yönetimi ve Türkiye'de Bir Uygulama. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

Kobu, B. (2006). Üretim Yönetimi. (13. Baskı). İstanbul: Beta Basım Dağıtım.

Krugman, P. R., Melitz, M. J., ve Obstfeld, M. (2012). International Economics: Theory & Policy. Boston [u. a.: Addison – Wesley/Pearson.

Piergiovanni, R., Santarelli, E., Thurik, R., Klomp, L. (2003). Gibrat's Law and The Firm Size/Firm Growth Relationship in Italian Small Scale Services. Tinbergen Institute, 102 (1): 69 – 82.

Sarıhan Özcan, N. (2023). Belediyelerde Ölçek Ekonomilerinin Etkinlik – Verimlilik ve Demokrasi – Katılım Bağlamında Kuramsal Açıdan Tartışılması. *Ekonomi Maliye İşletme Dergisi,* 6 (2): 112 – 126.

Tanrıverdi, Y. (2010). Tedarik Zinciri ve Stok Yönetimi Üzerine Bir Uygulama. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

ISBN: 978-625-95907-1-4

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ VE KADIN: MODERNLEŞME VE GELENEKSELLİĞİN SINIRLARI

THE EARLY REPUBLICAN PERIOD AND WOMEN: THE BOUNDARIES OF MODERNIZATION AND TRADITION

Dr. Ahmet Murat KADIOĞLU
Ostim Technical University, Department of Common Courses
ORCID ID: 0000-0001-9786- 1904

ÖZET

Bu çalışma, 1945 yılına ait *Ev Kadın* dergisi üzerinden erken Cumhuriyet Dönemi'ndeki kadın imgesini incelemektedir. Kadın kimliğinin modernleşme ideolojisi çerçevesinde yeniden şekillendiği bu dönemde, dergi, kadının ev içindeki geleneksel rollerinden modern toplumsal konumlarına kadar geniş bir yelpazede içerik sunmuştur. Çalışma, dergide yer alan yazı başlıkları üzerinden kadın imgesini beş ana kategoriye ayırarak incelemektedir: 1) Kadının Geleneksel Rolleri ve Ev İçindeki Konumu, 2) Annelik ve Çocuk Yetiştirme, 3) Giyim, Moda ve Kadının Bedeni, 4) Ev Ekonomisi ve Beslenme, 5) Kadın ve Boş Zaman Etkinlikleri. Bu kategorilerdeki yazılar, Cumhuriyet ideolojisinin kadına yüklediği yeni rollerin ve modernleşmenin etkilerini göstermektedir. Çalışmada nitel bir içerik analizi yöntemi kullanılmış olup, dergideki yazı başlıkları ve içerikler, dönemin toplumsal cinsiyet algılarının ve kadın imgesinin inşa sürecini anlamak için detaylı bir şekilde incelenmiştir. Elde edilen bulgular, erken Cumhuriyet Dönemi'nde kadın dergilerinin, toplumsal cinsiyetin yeniden biçimlenmesindeki rolünü ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Erken Cumhuriyet Dönemi, Kadın İmgesi, Ev Kadın Dergisi, Annelik, Giyim, Ev Ekonomisi, Toplumsal Cinsiyet.

ABSTRACT

This study examines the image of women in the early Republican period through the lens of *Ev Kadın* magazine from 1945. During this period, when female identity was being reshaped within the framework of modernization ideology, the magazine presented a wide range of content, from women's traditional domestic roles to their modern societal positions. The study categorizes the representation of women in the magazine into five main themes: (1) Women's Traditional Roles and Domestic Position, (2) Motherhood and Child Rearing, (3) Clothing, Fashion, and Women's Bodies, (4) Home Economics and Nutrition, and (5) Women and Leisure Activities. These articles reflect the new roles assigned to women by the Republican ideology and the impact of modernization. A qualitative content analysis method was employed in this study, in which article titles and contents were meticulously examined to understand the

ISBN: 978-625-95907-1-4

construction of gender perceptions and the female image of the time. The findings highlight the role of women's magazines in the restructuring of gender roles in the early Republican period.

Keywords: Early Republican Period, Female Image, *Ev Kadın* Magazine, Motherhood, Clothing, Home Economics, Gender.

INTRODUCTION

The period from the proclamation of the Republic on October 29, 1923, to the Democratic Party's rise to power on May 14, 1950, is historically defined as the "Early Republican Period." This era was marked by profound political, social, and economic transformations, with modernization and reform movements being intensively implemented (Alanka & Mertoğlu, 2023). These developments significantly affected women's visibility in society. Following the declaration of the Republic, women not only sought to establish their individual identities and claim their rights, as they had during the Ottoman period, but also engaged in a struggle for physical visibility in the public sphere (Kılıç & Yılmaz, 2019).

The process of granting social and political rights to women occurred gradually. In this context, the adoption of the *Tevhid-i Tedrisat* (Law on the Unification of Education) in 1924 ensured educational unity. Atatürk, who believed in the guidance of science and reason in political and social life, emphasized the necessity of educating all members of society—women, men, children, peasants, and workers alike. In his view, each segment of society had a unique function, and the proper fulfillment of these functions was fundamental to social integration and national development. One of Atatürk's most significant reforms regarding women's rights was the enactment of the Turkish Civil Code on April 4, 1926 (İçli, 2003).

This law, which covered all aspects of Turkish society's social, economic, and cultural life, aimed to elevate Turkey to the level of contemporary states. Derived from the Swiss Civil Code, the legislation was extensively debated by commissions of legal experts and was adapted to the structure of Turkish society before being enacted. Ratified on February 17, 1926, and implemented on April 4, 1926, the Civil Code further solidified the foundation of the Republic (Aydın, 2015). Among the rights granted to women by the Turkish Civil Code were the prohibition of polygamy and the right to divorce. Additionally, women were granted equal inheritance rights with men, a minimum marriage age was established, and women gained equal legal standing in courts. Furthermore, marriage was transformed from a purely religious ritual into a legally recognized civil procedure, which was considered a crucial development in terms

ISBN: 978-625-95907-1-4

of women's rights (Çaha, 1996). These legal arrangements strengthened women's legal status and laid the groundwork for a more egalitarian social structure.

Although women were encouraged to participate in the public sphere, the Republican ideology did not entirely dismantle the patriarchal structure; rather, it reproduced it in different forms. Girls were encouraged to pursue education, but academic success alone was not deemed sufficient; they were also expected to conform to societal norms of "chastity." Motherhood and being a wife were among the fundamental roles assigned to women. These roles were not merely personal life choices but were also perceived as essential responsibilities in shaping the future generations of the Republic (Lüküslü, 2009).

However, Turkish modernization drew heavily from the reforms initiated during the Tanzimat period and the perceptions these reforms generated. These changes aimed to transform women's roles in society but were often framed within the context of improving their capacity to become "better mothers." Women's increasing participation in society was not necessarily driven by a desire for equality and educational rights but rather by the notion that they could fulfill their familial roles more effectively. In other words, women's social empowerment ultimately served the purpose of building a stronger family and nation. This paradox illustrates how, despite being encouraged to assume more active roles in society, women remained confined within predetermined boundaries (Yılmaz, 2010).

Being a good mother and wife was not merely an individual virtue or duty; it was deemed crucial for raising healthy and well-educated generations that would uphold the core values of the Republic. Women were positioned as both biological and cultural carriers in the nation-building process, making it difficult for them to move beyond their roles as mothers and wives. Consequently, the education system was also burdened with significant responsibilities; the goal was to raise a physically and intellectually strong younger generation. Policies promoting physical education aimed to create a dynamic and robust youth, with sports and physical activities integrated into school curricula to serve this purpose. Additionally, public health policies were implemented to encourage population growth, further reinforcing the state's goal of cultivating a society aligned with Republican ideals (Akın, 2004). In this process, women were not only central to individual family life but also played a critical role in the state's long-term political strategies. Their bodily and moral control was directly linked to the nation's future.

One of the most significant political rights granted to women during the Republican period was suffrage. Women first gained the right to vote in municipal elections in 1930,

ISBN: 978-625-95907-1-4

enabling them to participate in local governance. This right was expanded in 1934 to include parliamentary elections, granting women the ability to be elected as members of the legislature. As a result, in the 1935 general elections, 18 female deputies entered the Turkish Grand National Assembly. This development paved the way for women's active participation in politics and marked a critical step toward gender equality (Kaypak, 2014).

Although the Republican regime recognized women as free, rights-bearing, educated, and equal citizens, the exercise of these rights remained within state-defined boundaries. Women's participation in social life was encouraged, but only when it conformed to predefined frameworks and controlled conditions. This dynamic highlights the Republic's ambivalence regarding women, family, morality, and honor. As long as women fulfilled the expected roles in the prescribed manner, they were not perceived as a threat. Consequently, while official discourse supported women's rights, the Republican elite did not view women as active citizens, political actors, or autonomous individuals. Instead, women were positioned as the nurturers of future generations and instrumentalized in maintaining social order. The state upheld a clear distinction between the public and private spheres, often to the detriment of women, and delineated the limits of women's rights accordingly. Furthermore, to internalize and legitimize these limitations, a system of indirect pressure and supervision was established through pioneering women and affiliated organizations. Thus, while women's rights were subject to certain domestic restrictions, they were simultaneously presented to the international community as symbols of Turkey's modernization and democratization (Hatipoğlu, 2010: 40).

Magazines and newspapers played a crucial role in disseminating early Republican policies. In particular, women's magazines were instrumental in shaping the modern female image. Interest in women's magazines, which had emerged during the Ottoman era, increased during the Republican period. These magazines not only reflected the societal structure of their time but also provided valuable insights into women's roles and positions. The modern female identity constructed by the Republic emphasized visibility in social life through legal, educational, and labor reforms. This transformation was prominently conveyed through visual representations, and magazines functioned as a platform for showcasing and promoting this new image of women (Alanka & Mertoğlu, 2023).

ISBN: 978-625-95907-1-4

METHODOLOGY

This study employs document analysis to examine how the image of women was constructed through media during the early Republican period, focusing on the 1945 issues of *Ev Kadın* magazine. Document analysis is a qualitative research method that allows for a systematic examination of written sources to understand specific topics within a historical and social context (Bowen, 2009). This method provides a framework for analyzing how women's identities and roles were represented within a particular societal structure and era (Prior, 2003).

Data Collection

This research is based on an analysis of the 1945 issues of *Ev Kadın* magazine. A total of 96 articles from nine issues published between April and December were examined. The selection process prioritized articles discussing women's social roles, fashion, clothing, motherhood, nutrition, and household management. Additionally, topics related to leisure activities and modern elements such as cinema were included in the study.

Categories and Thematic Analysis

Content analysis was conducted to identify themes within the texts and to determine their relation to broader societal discourses. The article titles were categorized into the following main themes:

1. *Traditional Roles of Women and Their Position in the Household:* Articles related to domestic work, recipes, handicrafts, and childcare in women's magazines were included in this category. Women were portrayed as responsible for household management, reinforcing traditional gender roles.
2. *Motherhood and Child Rearing:* Articles on motherhood and childcare reflected the Republican period's national ideal of motherhood. This category examined the responsibilities of mothers in terms of societal duty and service to the nation.
3. *Clothing, Fashion, and the Female Body:* Articles on women's fashion analyzed the adoption of Western clothing styles and the role of women's bodies in the modernization process. Discussions on aesthetics, fashion, and economic constraints were also considered in this category.
4. *Home Economics and Nutrition:* The role of women in household economy, grocery shopping, and meal preparation was analyzed to explore the modernization of domestic

ISBN: 978-625-95907-1-4

economics. This category emphasized women's economic engagement and social responsibilities.

5. *Women and Leisure Activities:* Leisure activities and entertainment, such as cinema, sports, and cultural events, were analyzed in relation to women's public visibility during the modernization process.

Data Analysis

Data analysis was conducted using thematic analysis. Each article under the specified categories was closely examined, and interpretations were made regarding how the headlines reflected the period's gender perceptions and women's traditional and modern roles. Similarities and differences between articles were identified to provide insight into the ideological structure of the time. Furthermore, the study incorporated a literature review to analyze how the depiction of women in the magazine aligned with or deviated from the broader gender discourses of the early Republican period. Based on these findings, a comprehensive evaluation was conducted on how women's magazines shaped gender roles during the formative years of the Republic.

Limitations of the Methodology

This study is limited by its focus solely on the 1945 issues of *Ev Kadın* magazine and the analysis of a specific set of issues. This limitation restricts the ability to examine changes over a broader timeframe. Additionally, while the articles in the magazine reflect the ideological framework of the period, social class disparities must be considered, as not all women had access to the magazine. Consequently, the study acknowledges potential biases stemming from the readership demographics and the ideological orientation of the magazine's content.

Findings

The Early Republican Period was a time when the social status of women was redefined, and modernization ideology shaped female identity through new roles (Ergönül & Koca, 2017). The magazine *Ev Kadın*, published during this period, reflected the gender perceptions of the time by emphasizing women's roles in education, clothing, nutrition, parenting, and household chores. This study categorizes and examines the representation of women based on the article titles in the 1945 issues of *Ev Kadın* magazine.

Ev Kadın magazine began publication on April 23, 1945. In its inaugural issue, it introduced its mission under the title "Why and For What Purpose is it Being Published?":

ISBN: 978-625-95907-1-4

> "April 23 is also a holiday for mothers. If children, the flowers of the home, celebrate a holiday, is it not also a celebration for mothers? With this thought in mind, *Ev Kadın* magazine published its first issue on April 23, Children's Day, which is also a meaningful day for mothers. April 23 is a day of celebration for all Turkish women. Numerous women's magazines have been published in our country so far. However, even though there are serious magazines that genuinely represent the home and women, unfortunately, they do not fully meet the needs of housewives. Today's modern Turkish girl and woman aspire to achieve the best and the most superior. Just as history has witnessed various new eras, the press and publishing fields have also entered new phases. Compared to the past, today's woman is in a position to accomplish tasks that even men struggle with, thanks to her intelligence and knowledge. However, it should not be forgotten that one of the first and most important duties of a woman is motherhood. The survival and progress of a nation depend not only on social life, the economy, and family management but also on the success of women in maintaining household order and care. *Ev Kadın* magazine was founded with a focus on the home and women, and it is delighted to share this significant news with its readers" (*Ev Kadın*, April 23, 1945, p. 1).

1. Women's Traditional Roles and Their Position in the Household

Although Republican modernization supported women's participation in the public sphere, emphasis on domestic roles persisted (Işık, 2021). The slogan of *Ev Kadın* magazine, "Home-Work-Women-Fashion-Handicrafts-Wool and Knitting Magazine," defines women's primary responsibilities as household organization, handicrafts, and cooking.

ISBN: 978-625-95907-1-4



Figure 1. Women Doing Housework, *Ev Kadın*, April 23, 1945, p. 3.

In this context, article titles such as "Homes of Happiness" and "Meal Service" emphasize that an ideal woman should be proficient in cooking, service, and household management. Similar to other contemporary women's magazines, *Ev Kadın* became one of the platforms where the Republican ideology reconstructed the roles assigned to women through the family structure (Kahraman & Koparan, 2024).

2. Motherhood and Child Rearing

Within the Republican ideology, women were not merely assigned biological roles but were positioned as responsible for raising children (Sancar, 2012). The articles in *Ev Kadın* magazine supported this notion. Titles such as "Raising Healthy Children" and "How Should We Feed Children to Help Them Grow Strong?" associated motherhood with patriotism.

ISBN: 978-625-95907-1-4



Çocuk Elbiseleri

125 gram açık yeşil çocuk yünü. 3-4 yaşında olanlara göre. Örgüsü: Fanilâ örgüsü, yâni yüze yüz, terse ters. Şişlerin kalınlığı, No.½.

ÖN KISMI: 188 ilmik alınacak. İlk dört sırası hep yüzüne işlenecek, sonra motife başlanacak. 2 ters, 29 yüz, 2 ters 29 yüz (aynı şekilde devam). Bu sıranın dönüşünde yüze yüz, terse ters işlenecek. Kol oyuğuna kadar 27 santimetre boyunca bu şekilde işlenecek, bu sırada her üç santimetrede bir defa olmak üzere her defa 12 şer ilmik eksiltilecek. Koltuk oyuğundan yukarıya kadar eksiltmeden aynı şekilde işlenecek. Koltuk oyuğu için her iki tarafta da evvelâ 2 ilmik, sonra 3 defa 1 ilmik eksiltilecek. Omu-

— Devamı 28 inci de —

Figure 2. Children's Clothing, *Ev Kadın*, April 23, 1945, p. 3.



SAĞLAM ÇOCUK YETİŞTİRMEK

Süt çocuğu mamalarının hazırlanış ve verilişi

Bu sayıda, geçen gün bahsettiğim mamaların yapılışından ve onların ne miktar verilmesi lâzım geldiğinden bahsedeceğim.

Muhallebi yapmak

Üç aylık bir çocuğa verilecek muhallebi şu şekilde yapılmalıdır.

Bir buçuk kahve fincanı süt, bir buçuk kahve fincanı su, bir buçuk kesme şeker, bir çay kaşığı pirinç unu (eğer çocukta ink.baz varsa pirinç unu yerine aynı miktarda yulaf unu koymalıdır) bir kaba konup yirmi beş dakika pişirilmelidir. Bu aydan sonra mahallebinin miktarı her ay on gram attırılmalıdır.

Sade veya tereyağlı sebze suyu çorbası yapmak

Bir bardak suya iki patates, iki havuç koparak pişirilir, süzülür, ne kadar su çekerse üzerine ilâve edilir. Sonra bu suya bir tutam tuz, iki çay kaşığı irmik koparak yirmi dakika kaynatılır. Beşinci aydan itibaren bir öğünlük gıda olarak verilir. Bir hafta kadar sade olarak, daha sonra bir kahve kaşığı altın sarısı rengine kadar eritilmiş tereyağında irmiği meyane yapıp böylece tereyağlı olarak vermelidir.

bu et suyuna eksilen su kadar su, bir tutam tuz ve iki çay kaşığı irmik

Yazan: Dr. İclâl ATAER

konarak yirmi dakika pişecek ve bu mama yedinci aydan itibaren çocuklara verilecektir.

Sebzeli pirinç lâpası

Sekiz yemek kaşığı sade suda pişmiş vatel süzgeçten ezilerek geçirilmiş, hafif tuzlu lâpa yapılır ve bunun üzerine bir çay kaşığı altın sarısı renk alıncaya kadar eritilmiş

— Devamı 28 inci de —

Figure 3. Raising a Healthy Child, *Ev Kadın*, July 1945, p. 6.

ISBN: 978-625-95907-1-4

The discourse constructed in these articles emphasizes the role of women in raising ideal, healthy generations as one of their fundamental social responsibilities. These writings reinforce the ideology of motherhood in the Republican era by positioning women as national mothers and prioritizing childcare and health within the modernization process (Kaya, 2019).

3. Clothing, Fashion, and the Female Body

Globalization and modernization have historically led to the symbolic regulation of the female body. In modern Turkey, the female body has been positioned as both stylish and confined within moral boundaries (Kandiyoti, 1997; Kaya, 2019).



Figure 4. Beach Swimsuit, *Ev Kadın*, June 1945, p. 4.

Articles such as "Beachwear Swimsuits," "Preparation for Tennis," and "1946 Hat Fashion" referenced Western fashion, shaping women's public visibility. Additionally, titles such as "With Less Fabric and Less Effort" reflected the economic constraints of the period, adapting women's clothing practices accordingly. Women's fashion was perceived as an

ISBN: 978-625-95907-1-4

indicator of status in the modernization process, with Western styles being integrated into the construction of the Republican female identity (Aydın, 2018).

4. Household Economy and Nutrition

The normalization of household labor and the assignment of domestic responsibilities to women were integral to the Republican women's policies. Titles such as "How to Make Pastirma?", "Meal List," and "Shopping - How to Buy Beef and Veal?" highlight a perspective that expects women to manage household consumption efficiently while maintaining an indirect connection to the economy.



Yemek listesi

Yazan: İstanbul-Beyoğlu Akşam Sanat Okulları Öğretmeni ESAT İREN

KEFAL BALIĞI PİLÂKİSİ

KULLANILACAK MALZEME:

1 kilo kefal balığı — yarım kilo patates — bir demet maydanoz — 250 gram havuç — 100 gram soğan — bir diş sarmısak — 100 gram zeytinyağı — 100 gram kereviz — Bir limon suyu — tuz — bir litre su (yani 5 su bardağı dolusu)

YAPILMASI:

Soğanlar soyulur. İnce ince daire şeklinde kesilir. 100 gram zeytinyağı ile hafif renk alıncaya kadar kavrulur. Bir litre su ile dört parçaya kesilmiş 100 gram kereviz kavrulan soğanla beraber kaynatılır. Suyun üçte ikisi kalınca ateşten alınır. Bu su bir kaba süzülür. Temizlenmiş, yıkanmış kefal balığı beş santim genişliğinde parçalara kesilir. Havuçlar üçer santim genişliğinde parçalara kesilir. Sarmısak ince ince kıyılır. Soyulmuş patatesler ikiye bölünür. Miktar kâfi tuzla hepsi beraber pişirilir. Piştikten sonra limon suyu konur bir dakika kaynatılır. Ateşten alınır. Tabağa boşaltılır. Üzerine kıyılmış mayanoz serpilir.

nur, bırakılır. Pirinç yarım saat ılık suda bırakılır. Sonra süzülür. Yıkanır. 100 gram tereyağ ile kavrulur. Tomates salçası karıştırılır. Miktarı kâfi tuz, et suyu ilâve edilir, çulluklar da konur beraber pişirilir. Pilâv kıvamına gelince ateşten indirilir.

le beraber bir kap içerisinde yumurta teli ile vurulur. Süt yavaş yavaş ilâve edilir ve karıştırılır. Bu suretle krem hazırlanmış olur. Karamel: 150 gram toz şeker ve yarım bardak su ile karıştırmadan pişirilir. Şurup haline geldikten sonra sarartmaya başlayınca ateşten indirilir. Kutru 20 santim olan yuvarlak bir alaminyum tencerenin içerisine ya-

Figure 5. Meal List, *Ev Kadın*, December 1945, p. 13.

The incorporation of domestic economic management practices into women's magazines during the early Republican period suggests an effort to position women as "household economists" within the modernization discourse.

ISBN: 978-625-95907-1-4

5. Women and Leisure Activities

Women's leisure activities were defined within certain boundaries. Titles such as "Checkers Game," "Cinema and Fashion," and "Women's Poetry" framed entertainment within a controlled and cultural context, while sports and cinema, as new aspects of modernization, redefined women's presence in the public sphere.



Figure 6. Gymnastics with a Cane, *Ev Kadın*, August 1945, p. 7.

Women's participation in entertainment and sports within the Republican modernization process reflects efforts to idealize a Westernized female image (Yarar, 2014).

CONCLUSION

The *Ev Kadın* magazine provides a significant reflection on the social roles of women in early Republican Turkey. The magazine functioned as a medium that not only introduced innovations brought by modernization but also redefined traditional values, shaping women's roles within the household and their position in society. In the early years of the Republic, the emphasis on women's education, their increased participation in social life, and their

ISBN: 978-625-95907-1-4

contribution to the formation of Turkey's new modern identity constituted the core themes of many articles featured in the magazine.

However, it is crucial to note that traditional roles remained dominant in the representation of women within the magazine. The domestic roles of women, such as motherhood, household management, domestic economy, and childcare, were consistently emphasized, whereas their presence in the public sphere was framed through Western norms as part of the modernization ideology (Alanka & Mertoğlu, 2023). For instance, discourses on modernization constructed through the female body played a key role in shaping women's public visibility, with fashion practices influenced by Western styles occupying a central place in the magazine's content.

Additionally, *Ev Kadın* addressed the involvement of Republican-era women in leisure and recreational activities within the context of modernization. Women's participation in sports, cinema, and literature was portrayed as part of an effort to align with the idealized Western female image. However, it is evident that these leisure activities were also confined within specific boundaries, shaped by cultural norms and societal values.

The magazine's content positioned women not only within the domestic sphere but also in the social realm, reinforcing gender norms while simultaneously promoting their engagement with modernization. The Republican ideology assigned women the dual responsibility of embracing both modernity and traditional domestic roles, thus simultaneously restricting and redefining their identities (Mutlu, 2009). This duality illustrates the efforts to shape women within both traditional and modernizing frameworks.

Ultimately, *Ev Kadın* provides a profound insight into the social structure of the period and the gender policies of the Republic. The redefinition of women's roles, both within the household and in broader society, allows for a deeper understanding of Turkey's social and cultural transformations. The magazine highlights the extent to which women's social positions were open to change while also demonstrating the persistence of deeply rooted gender norms. The content reflects women's search for a new identity within the modernization process while maintaining ties to traditional values, playing a crucial role in shaping the female image of the early Republican era.

ISBN: 978-625-95907-1-4

REFERENCES

Akın, Y. (2004). *Gürbüz ve yavuz evlatlar: Erken Cumhuriyet'te beden terbiyesi ve spor*. İletişim.

Alanka, Ö., & Mertoğlu, S. (2023). Erken Cumhuriyet döneminde modern kadın kurgusu ve basın: Ev kadın dergisi. *Akademik Hassasiyetler, 10*, 716-745.

Aydın, H. (2015). Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Türkiye'de kadın. *Current Research in Social Sciences, 1*(3), 84-96.

Aydın, R. (2018). Türk modernleşmesinde bir görünüm ve değişim temsili olarak kıyafet. *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi, 3*(6), 48-70.

Bowen, G. A. (2009). Document analysis as a qualitative research method. *Qualitative research journal, 9*(2), 27-40.

Çaha, Ö. (1996). *Sivil kadın: Türkiyede Sivil Toplum ve Kadın* (E. Özensel, Trans.). Vadi.

Ergönül, E., & Koca, B. (2017). Erken Cumhuriyet dönemi resimlerinde kadın imgesi: Modernleşme ve milliyetçilik. *Art-e Sanat Dergisi, 10*(20), 761-786.

Ev Kadın. (1945, April 23). Children's clothing. *Ev Kadın*, 3.

Ev Kadın. (1945, April 23). Women doing housework. *Ev Kadın*, 3.

Ev Kadın. (1945, August). Gymnastics with a cane. *Ev Kadın*, 7.

Ev Kadın. (1945, December). Meal list. *Ev Kadın*, 13.

Ev Kadın. (1945, July). Raising a healthy child. *Ev Kadın*, 6.

Ev Kadın. (1945, June). Beach swimsuit. *Ev Kadın*, 4.

Hatipoğlu, B. (2010). Cumhuriyet projesinin Cumhuriyet kadını inşası (Master's thesis). Kütahya.

Işık, E. (2021). Erken Cumhuriyet dönemi kadın dergilerinde kadın imajı: Ev kadın dergisi örneği. *Folklor/Edebiyat, 27*, 211-228.

İçli, T. G. (2003). Cumhuriyet döneminde kadının sosyal konumu. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, 19*(56), 583-595.

Kahraman, N., & Koparan, E. (2024). Kadın dergileri üzerine yapılmış lisansüstü tezlere ilişkin bir analiz. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi, 12*(3), 1319-1353.

ISBN: 978-625-95907-1-4

Kandiyoti, D. (1997). Gendering the modern: On missing dimensions in the study of Turkish modernity. In *Rethinking modernity and national identity in Turkey* (pp. 113-132).

Kaya, M. (2019). "İdeal, asri, züppe kadın": Erken Cumhuriyet dönemi dergilerinde kadın algısı. *History Studies, 11*(3), 1309-1465.

Kaypak, Ş. (2014). Cumhuriyet dönemi modernleşme sürecinde değişen kadın kimliği, *Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, 1*(1), 33-66.

Kılıç, S. M., & Yılmaz, D. V. (2019). Cumhuriyet dönemi kadın dergileri (1923-1992). *OPUS International Journal of Society Researches, 10*(17), 2139-2156.

Lüküslü, D. (2009). *Türkiye'de gençlik miti: 1980 sonrası Türkiye gençliği*. İletişim.

Mutlu, N. (2009). Popüler kadın dergilerinde kadın temsili (örnek olay: Cosmopolitan dergisi) [Master's thesis]. Selçuk Üniversitesi.

Prior, L. (2003). *Using documents in social research*. Sage.

Sancar, S. (2012). *Türk modernleşmesinin cinsiyeti: Erkekler devlet, kadınlar aile kurar*. İletişim.

Yarar, B. (2014). Osmanlı'dan Cumhuriyete geçiş süreci ve erken Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde modern sporun kuruluşu. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD), 21*(21), 301-317.

Yılmaz, A. (2010). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e kadın kimliğinin biçimlendirilmesi. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, 9*(20), 191-212.

ISBN: 978-625-95907-1-4