

İLÂHİYAT DEĞERLENDİRMELERİ

Editör: Doç.Dr.Yakup MAHMUTOĞLU

yaz
yayınları

İlahiyat Değerlendirmeleri

Editör

Doç.Dr. Yakup MAHMUTOĞLU

yaz
yayınları

2025

İlahiyat Değerlendirmeleri

Editör: Doç.Dr. Yakup MAHMUTOĞLU

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-8508-59-8

Ekim 2025 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar/AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

info@yazyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

Manevi Danışmanlık ve Rehberliğin Anlam ve Önemi ..1 <i>Mahmut DÜNDAR</i>	
Kur'an'da Geçen Nefs Kavramının Günümüz Gençleri Açısından Psikolojik Tahlili18 <i>İlyas PÜR</i>	
Harput'ta Hat Sanatına Katkıda Bulunan Bazı Âlimler Üzerine Bir Değerlendirme47 <i>Nesrişah SAYLAN</i>	
Osmanlı Medrese Sisteminde Belagat İlmi ve Ebû Yakub Sekkâki'nin Miftâhu'l-Ulûm Etkisi (Osmanlı Dönemi Bosna Örneği: Literatür, Kurumlar ve Kişiler).....62 <i>Tahsin YURTTAŞ</i>	

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

MANEVİ DANIŞMANLIK VE REHBERLİĞİN ANLAM VE ÖNEMİ

Mahmut DÜNDAR¹

1. GİRİŞ

İnsanoğlu yaşamın her anında ve aşamasında birçok olayla karşılaşabilmektedir. Bu olaylar bazen sevindirici ve bazen de üzücü olabilmektedir. Her iki durumda da işin dengesini sağlayıp fitrata uygun itidalli bir yaşamı temin etmek için Yüce Allah'ın fiziksel, sosyal, psikolojik ve manevi yönleriyle yaratmış olduğu insanın bu yönleriyle farkındalığı oluşturmak gerekir. Bunun için Kur'an'ın ilk emri olan “oku” emrinin gereği okuyup sağlıklı bir eğitim verdirerek sağlam bir temel oluşturduktan sonra, bu doğrultuda gereğini yaşantısında göstermek üzere iyi bir manevi danışmanlık ve rehberlik yapmak gerekir. İnsana akıl kalp ve ruh üçgeninde baktığımızda kalbin ve ruhun maneviyatla daha çok ön plana çıktığını ve maneviyatla doyuma ulaşabildiğini görebilmekteyiz. Dolayısıyla aklımızı, kalbimizi ve ruhumuzu daha sağlıklı bir hale getirmek, hayata daha büyük bir anlam yüklemek, hayatın anlamına ve amacına dair sorularının cevaplarını öğrenmek ve aynı zamanda diğer insanlara faydalı olabilmek için manevi danışmanlık ve rehberliğe ihtiyaç duymaktayız. Bunu da ele alabilmek için önce ilgili kavramlar olan dini eğitim (İslami eğitim), dini davranış, psikolojik danışmanlık, dini danışmanlık ve rehberlik, maneviyat, manevi rehberlik ve manevi davranış gibi kavramlara değinmek gerekir.

¹ Prof. Dr., Van YYÜ. İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Din Eğitimi ABD, mahmutlardan@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-1856-6494.

2. İSLAMİ EĞİTİM

İslam, insanın tüm yaşam alanlarıyla ilgilenen din iken İslam Dini'nin eğitimi ise, hayat boyu süren bir eğitimden geçen insanı merkeze alarak sistemini oluşturmaktadır. İlahi bir disiplin ve rehberlikle ne yapacağını ve nasıl yaşayacağını bilen huzurlu bir insan modelini hedeflemektedir, dolayısıyla dünyaya bakışı ile yaşayış biçiminde insana farklı bir kişilik kazandırarak², dini ve dünyevi vazifelerini hakkıyla yerine getirebilecek bir hale ulaştırmayı amaçlamaktadır³. Dinin temel yapısı içerisinde temel duygular bulunmaktadır. Bu da insanın sonsuz yüce bir varlığa yönelmesi, O'na sevgi, saygı göstermesi, sığınması, güvenmesi, teslim olması, hayranlık duyması ve şükretmesi, O'nu yüceltmesi gibi duygularıdır⁴. Bu duygular sayesinde insan, fitratını fark eder ve fitratının reçetesini yüce kudretten alıp uygulayarak mutlu olmaya çalışır. Birey kendini gerçekleştirme yolunda büyük ölçüde dini değerlerden yararlanacaktır. Çünkü din, hayatın olumlu olmasını, bireyin iç huzurunun sağlanmasını sağlıklı bir psikolojik yaşantıyı ve haliyle bireyin kendini gerçekleştirmesini sağlar⁵.

İslami eğitimle birey hem Allah(c.c.) ile barışık, hem Allah(c.c.)'ın kulları ile barışık ve hem de kendisi ile barışık bir duruma gelebilmektedir. Nitekim aldığı dini eğitimin neticesinde Allah'a kul olduğunu kabul eden ve Allah(c.c.)'ın iradesine teslim olacak şekilde Allah(c.c.)'ın emir ve yasaklarına uyan birey, Allah(c.c.) ile barışık bir duruma gelebilmektedir⁶.

² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim Yayınları., 1992), 1/92.

³ M. Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münâsebetleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1994), 15-18.

⁴ Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 34-35.

⁵ Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münâsebetleri*, 15-18.

⁶ Halit Güler, "Toplum Barışında İslamın Rolü", *Diyanet Dergisi* (Ekim-Kasım-Aralık 1991),c.27,Sayı:4,s.21.

Herkesin hayır, mutluluk ve huzurunu isteyerek Allah(c.c.)’ın emrettiği dirilik ve düzen içerisinde yaşamalarına çalışan birey, Allah(c.c.)’ın kulları olan toplumla barışık bir duruma gelebilmektedir.⁷

Dolayısıyla dinin uygun gördüğü üzere Allah(c.c.)’ı ve Allah(c.c.)’ın kullarını memnun etmeye çalışan birey haliyle içinde hissettiği bu memnuniyet huzuruyla kendisiyle de barışık duruma gelebilmekte ve iç huzuru ile mutluluğu yakalayabilmektedir. Bu çerçevede Kur’ân-ı Kerim, sınıf farklılıklarına dayanan bütün gurur ve kibirleri ortadan kaldırarak her insanı, Allah(c.c.)’ın kulu olma ile fitri ve tabii haklarda eşit tutmuş ve tek ümmet olmanın gerekliliğine vurgu yapmıştır⁸.

Peygamber Efendimiz (s.a.v.)’in “Müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz; kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız”⁹ hadisi şerifleri doğrultusunda İslami eğitimin her aşamasında ise, sevgi, saygı ve içtenlik esastır.

3. DANIŞMANLIK

Uzman kişiler tarafından farklı nedenlerle farklı konularda danışmak üzere kendilerine gelenlere yapılan profesyonel yardım sürecidir.

Danışma sürecinde şu hususlara dikkat etmekte fayda vardır:

- a) Danışmanın öncelikle kendisiyle danışmaya gelenin kişiliği, sorunu ve sorunun nedeni hakkında bilgi edinmeye çalışmak.

⁷ Güler, “Toplum Barışında İslam’ın Rolü”, s.21.

⁸ Bakara,2 / 213;Yunus, / 19.

⁹ Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b.İsmail el-Buhari (t.y.). Sahihu’l-Buhari, İstanbul: Mektebetu’l-İslami,c.1, s.11.

- b) Ulaşılan bilgilerin analizi neticesinde oluşan sıkıntının durumu ve sebepleri hakkında doğru teşhisi yapmak.
- c) Danışacak kişiye kanaat ve önerilerini sunmak ve bu konuda doğruyu ve ne yapması gerektiğini anlamasını sağlamak.¹⁰

4. DİNİ DANIŞMANLIK

İslam dünyasında dini danışmanlık İslam dininin temel kaynaklarında önemsenerek belirtilen ve geçmişten günümüze gelen iki temel kavram olan irşad ve tebliğ ile yakından ilgilidir.¹¹Dini danışmanlık, insanın inanç, ibadet ve ahlakın dışında insanı ilgilendiren her konuyla ilgilenmektedir.¹²

Özellikle dini danışmanlığın psikolojik danışmanlık ve rehberliğin faaliyet alanları içerisinde yer almaktadır. Bu nedenle bunların metot ve yöntemlerinden yararlanmaktadır. Böylece muhatabı olduğu gibi kabul edip ona değer vermek, sevgiyle yaklaşp güven telkin etmek ve onu cesaretlendirmek gibi hususlara dikkat etmek gerekir.¹³

4.1. Dini Danışmanlığın Konusu

Bireyin yaşantısında bulunan farklı yönler danışmanlık psikolojisinin oluşturulmasına vesile olmuştur. Bu da kişinin çok yönlü danışmanlık ihtiyacı içerisinde dini danışmanlık ihtiyacını

¹⁰ Hüseyin Peker “Dini Danışmanlık Bağlamında Aile Danışmanlığı ve Rehberliği (Samsun ve Aydın İle İrşad ve Rehberlik Büroları Örneği)” (Bildiri),2009,s.3.

¹¹ Serpil Başar “DİB’in Yürüttüğü Cami Dışı Din Hizmetleri Kapsamında Hastanelerde Din Hizmeti İhtiyacı”. Din Hizmetleri Sempozyumu.,DİB Yay. Ankara 2008, c.1, s.633.

¹² Nurullah Altaş,“Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri”,Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XLI,2000 Ankara, s.339.

¹³ Nevzat Y. Aşıkoğlu, “Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Yöntem: Dini Danışmanlık”. Din Hizmetleri Sempozyumu. DİB Yay.c.2, 2008 Ankara,s.547.

ortaya çıkarmıştır.¹⁴Böylece dini danışmanlık, psikolojik danışmada kullanılan teknikleri dini konularda kullanmaktadır. Bu çerçevede dinin önerdiği insan modeline kavuşabilmek için bireyin kendisini ve çevresini tanıması ve dinle ilgili sorunlarını çözmesini temin etmektedir.¹⁵ Aynı zamanda inanç ve psikolojinin yanında yardıma ihtiyaç duyulan her alanda gerekli olan tüm etkinlik ve yöntemlerden yararlanılmaktadır.¹⁶

4.2. Dini Danışmanlığın Amacı

Bireyin karşılaştığı tüm sorunları gidermeye yönelik dinin önerdiği bakış açısıyla yaklaşım göstermektir. Bu da inanç muhtevalı olabildiği gibi olmayabilmektedir. Zira bireyin ruh sağlığını bozucu ve bireyi huzursuz eden tüm hususların giderilmesi dini danışmanlığın amacı içerisinde değerlendirilmektedir. Bu da aynı zamanda bireyin kendi kendine yeter duruma gelmesini sağlamaktadır.¹⁷

Böylece dini danışmanlık aynı zamanda diğer danışmanlık yöntemleriyle sorunlarını gideremeyenlere yönelik dini argümanları kullanarak yapılan bir çözüm faaliyetidir. Yine inandığı dinin değerleriyle ilişki kurdurarak bireylerin yaşadığı sorunlarına çözüm üretilebilme yöntemidir.

4.3.Dini Danışmanlığın Fonksiyonu

İyi ve sağlıklı düşünebilen ve iletişim kurabilen örnek bireyler olabilmek ve problemlerini çözebilecek duruma getirebilmektir. Aynı zamanda oluşturulacak sağlıklı bireylerden sağlıklı toplum adına başta akıl ve ruh hastalığı olmak üzere

¹⁴ Doğan Cüceloğlu, İnsan ve Davranışı. Remzi Kitabevi,(6. Baskı),1996 İstanbul, s.35-36.

¹⁵ Aşıkoğlu, “Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Yöntem: Dini Danışmanlık”, s.546.

¹⁶ Üzeyir Ok, Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997, s.45.

¹⁷ Ok, Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı, s.94-95.

bireysel, ailevi ve toplumsal sorunların çözümüne yardımcı olmaktadır.

Buradan hareketle başta inanç konusu olmak üzere birçok konuda sadre şifa olabilecek sonuçlara ulaşılabilir. Örneğin: «Olaylara yüzeysel bakanlar daima aracıları görürler. Asıl sahibini görmek için bir azıcık dikkat gerek».

«Görünmeyen yaratıcıyı bilmek için görünen eserlerine bakmak gerekir».

«Her iş, iş yapanın imzasıdır».

«Her şey insan için ise insan kimin için olacak?»

«Basit bir resim yapan bile yaptıklarını tesadüfe mal edemez ve kendisine nisbet eder. Öyleyse muhteşem varlıklar nasıl tesadüfe mal edilebilir?».

«Var ve bir olana inanmazsak yarattıkların binlercesini tanıı edinmek zorunda kalırız».

«Bir yandan en güzel yaratılmış insan, öte yandan bütün ihtiyaçlarına cevap veren muhteşem kâinat».

«Dünya vitrini ahiret âleminin zenginliğinden örnekler sergiliyor.».¹⁸

4.4.Dini Danışmanlığın Uygulandığı Mekanlar

İbadet merkezleri başta olmak üzere hastaneler, cezaevleri, danışma merkezleri, eğitim kurumları, yaşlı bakım evleri vb. yerlerdir. Burada her bir merkezde görev yapanın bu noktada etkin ve bilinç düzeyi yüksek olması ciddi bir önem arz etmektedir.¹⁹

¹⁸ Ok, Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı, s. 96.

¹⁹ Cemal Tosun, “Almanya’da Türk İslam Kültür Merkezleri: Camiler”c.6.s.3,1992 İslami Araştırmalar Dergisi,s.178.

4.5.Dini Danışmanlığın Sınırlılıkları

Öncelikle dinin önceliği olan inanç, ibadet ve ahlakla ilgili problemlerle ilgilenmesi esastır. Ancak gerek görüldüğünde bunların dışındaki problemlerle de ilgilenebilmesi için gerekli bilgilere sahip olması gerekir. İlgilendiği noktalarda yetersiz kaldığında da ilgili alan uzmanlarına da hem yardımcı olması ve hem de onlara yönlendirme yapması gerekir. Dolayısıyla dini danışman psikolog vb. gibi kendisini görüp uzmanı olmadığı alana müdahil olmamalı, belki gerekirse ilgili alanların uzmanlarına yönlendirme yapabilmelidir.²⁰

5. REHBERLİK

Bireyin kendini anlaması, çevresindeki olanakları tanınması, sahip olduğu yetenekleri geliştirmesi, kendisine uygun kararlar vermesine yarayacak bilgi ve becerileri edinmesi için yapılan destek faaliyetidir.

Rehberliğin temeli, bireyin kendisini gerçekleştirmesine yardım etmektir: "Kendini gerçekleştirme" Bireyin kendini anlaması, problemlerini çözebilmesi, gerçekçi kararlar alarak kendine en uygun seçimler yapabilmesi, kendi kapasitesini en uygun bir düzeyde geliştirebilmesi, çevresiyle dengeli ve sağlıklı bir uyum sağlayabilmesi gibi konular rehberliğin temelini oluşturan ve bireyin kendini gerçekleştirme düzeyini geliştiren belirgin konulardır.²¹

5.1. Rehberliğin Amaçları:

Özellikle kişinin gelişimini sağlamaya çalışırken baskılardan ve iç huzursuzluklardan uzak, sağlıklı kararlar

²⁰ Ok, Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı, s.97.

²¹ Suat Cebeci, "Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Destek", Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu içinde, İstanbul 2002, s. 216.

alabilmesini sağlamaktır. Kısacası bireyin kendini tanıması, bireysel farklılıklarını anlaması, yapabilecekleri hususunda doğru kararlar alabilmesi ve toplumla uyumlu hale gelerek toplumsallaşabilmesidir.²²

5.2. Manevi Rehberlik

Çağın getirdiği bilim ve teknolojinin imkânlarına rağmen insanların yaşadığı birçok sorunu bu imkânlarla çözülemediği görülmektedir. Haliyle insanın manevi yönüne hitap eden manevi rehberliğe ihtiyaç duyulmaktadır. Bu manevi rehberliğin ve desteğin en büyük unsuru ve sağlayıcısı ise elbette ki dindir.²³ Dolayısıyla Manevi rehberlik; yaşanan birçok sorun ve ümitsizlik için çare olabilmektedir.²⁴

Bu arada manevi rehberlik yapılırken dini unsurlardan istifade edilebildiği gibi sosyoloji, psikoloji ve teoloji gibi birçok farklı disiplinlerden de yararlanmak gerekir.²⁵

5.3. Dini Rehberlik

Rehberlik hizmetleri dini alan içerisinde ele alındığında gerçekleşir. Bunun neticesinde ise dini danışmanlık ortaya çıkmaktadır. Böylece dini rehberlik; bireyin kişisel ve toplumsal hayatta karşılaştığı ve işlev bozukluğuna yol açtığı dini içerikli problemleri çözmede ve sosyal hayata uymada davranış değişikliğini kolaylaştırmak için dini kaynaklar ve dini danışma

²² Mehmet Önal, *Peygamberliğin Lüzumu ve Bireysel Rehberlik Yönüyle Hz. Muhammed*, Yargı Yay., Ankara 2008, s. 125- 126.

²³ Cemal Tosun, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Kültürlerarası-Dinler arası Yaklaşım” *Manevi Danışmanlık ve Manevi Rehberlik*, Ed. Ali Ayten, Mustafa Koç ve Nuri Tınaz (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2016), 1: 121.

²⁴ Arslan Karagül, “Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)”, *Dini Araştırmalar* 40, (2012), 15: 7.

²⁵ Macid Yılmaz, “Korunmaya Muhtaç Gençlere Yönelik Manevi Destek Çalışmalarında Fırsatlar ve Zorluklar”, *Manevi Danışmanlık ve Manevi Rehberlik*, *Manevi Danışmanlık ve Manevi Rehberlik*, Ed. Ali Ayten, Mustafa Koç ve Nuri Tınaz (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2016), 2: 173.

teknikleri kullanılarak uzman kişiler tarafından yapılan profesyonel bir yardımdır.

Böylece dini referansları kullanarak bir insandan diğer insana; problemler karşısında seçenekler sunmak, o problemleri tanımasını sağlamak ve çözüm önerilerini sunarak yardım etmektir.²⁶

6. MANEVİYAT

Özellikle kişinin ruhsal yaşamında neler yapabileceğini anlamada ve dolayısıyla sağlıklı bir kişilik oluşturmada maneviyata ihtiyacı bulunmaktadır.

Bu nedenle maneviyat kavramı günümüzde giderek daha çok üzerinde çalışılan bir kavram haline gelmiştir.

Dolayısıyla maneviyat kavramının ne anlama geldiğini bilmek gerekir.

Maneviyat kavramı ortaya çıktığı ilk yıllarda daha çok dindarlıkla ilişkilendirilirken, sonraları hayattaki anlam, amaç, huzur, alışkanlık ve iyi oluş gibi kavramlarla da ifade edilmeye başlanmıştır.

Etimolojik olarak Arapçadan gelme olan «maneviyat» kelimesi, «kast etmek, demek, istemek» anlamlarına gelmektedir.

Kavramın Türkçe karşılığı ise «maddi olmayan şeyler» veya «yürek gücü ve moral» anlamlarına gelmektedir.

Din Psikolojisi açısından baktığımızda ise « manevi olanın tecessüm etmiş şeklidir». Yani bir kişinin manevi

²⁶ Nurullah Altaş, “Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri”, s.327-328.

hayatının veya manevi olarak algılandığı şeyin yaşanmış gerçekliğidir.²⁷

Böylece yaşadıkları en derin değerler ve anlamlar üzerine insanların hayatlarını anlamlandırmaktır. Buna göre nihai, kutsal ve anlam arayışıyla olağanüstü bir aleme veya öbür dünyaya inanarak ve dolayısıyla kendi iç boyutlarını anlamlandırarak hayatlarını kurgulamak hayatı tüm yönleriyle ayrı ayrı ele alarak üzerinde düşünmek ve anlamlandırmaktır.

Dolayısıyla her bireyin bireysel ve sosyal özellikleri ve değerleriyle şekillenmiş bir manevi yaklaşımı vardır. Böylece özellikle din psikolojisi literatüründe maneviyat kutsal olanı ararken edinilen hisler, düşünceler ve davranışlardır.²⁸

6.1. Maneviyatın İnsana Dönük Katkıları

Bireyin kendisini ve diğer varlıkları bilip bunlarla olan münasebetlerini anlamaya vesile olmaktadır. Aynı zamanda hayat süresince edinilen deneyimlerin ve bilgilerin neticesidir. Dolayısıyla maneviyat, tarih boyunca insanoğlunun biliş düzeylerine, duygularına, davranışlarına ve dolayısıyla her anlamda «iyi oluşuna» metafizik bir güç olarak etki ettiğini söyleyebiliriz.

Maneviyat insanlara gelecekleriyle ilgili ümit verir. Her bireyin diğer sosyal ve bireysel özellikleri ve değerleriyle şekillenmiş bir manevi yaklaşımı vardır. Maneviyat, yaşamın başka noktalarında da oldukça etkili olabilen bir konudur. Örneğin, insanlar beslenme stillerine, ilişkilerine, giyim tarzları

²⁷ Düzgüner, S. (2013), Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağışi Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensti tüsü, Doktora Tezi, Konya, s.10.

²⁸ Ayten Erol, “İslam Hukukunda Şehitlik Bağlamında Şehit Ailelerinin Manevi Temel li Sosyal Koruması”, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi 18/72 (2019), 2116.

ya da en önemlisi sağlıkla ilgili kararlarına manevi yaklaşımları çerçevesinde karar verebilmektedir.²⁹

6.2. Din ve maneviyat ilişkisi

Din, toplumun geleneklerine yer verirken toplumsal rollere de önem vermektedir. Özellikle dünyevi ve uhrevi hayatları ilgilendiren hususlarda belli bir inanç yapısını oluşturmaktadır. Maneviyat ise dinle ilintili olabildiği gibi olmayabilmektedir. Zira dini inanca sahip olmayanın manevi yönü olabilir.

Maneviyat; fiziki deneyimin ötesinde yaşamın anlamını keşfetmede ve doğru manayı kavramada kişiye yardım eder.

Din ise toplumun yaşam tarzını belirleyen ve maneviyatın oluşumuna aracılık eden sosyal kurumlardan biridir. Maneviyat, dinlerin yaşanma biçimidir.³⁰

6.3. Dini Davranış

Kutsal olarak görülen ve kabul edilen din ile terbiye alan dindar kesimden gerçekleştirilmesi beklenen, istenilen ve amel diye nitelendirilen davranıştır. Nitekim ayet ve hadisi şeriflerde amelle ifade edilen dini davranışa sık sık vurgu yapılmaktadır.

- «Kim salih amel işlerse kendi lehinedir, kim de kötülük işlerse kendi aleyhinedir».³¹
- «Kim Rabbine kavuşmayı arzu ederse salih amel işlesin ve Rabbine yaptığı ibadete hiç kimseyi ortak koşmasın».³²

²⁹ Yeliz Solak vd., “Manevi İyi Oluş Durumunun İnsanlar Üzerindeki Etkisi”, QMX Journal, Year 2024, Vol:3, Issue:1, s.117-118.

³⁰ Sevde Düzgüner - Ali Ayten, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Nedir?,” Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Klavuzu (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 41.

³¹ Casiye.45/15.

³² Kefh, 18/110-111.

7. PSİKOLOJİK DANIŞMA

Gelişen bilim ve teknoloji, sürekli değişen toplum yapısı sebebiyle insanlar, değişim ve dönüşümlere ayak uydurmak, bu süreçte anlam arayışını sürdürürken kendini yeniden tanımlayarak toplum içerisindeki yerini konuşturmak, hayatın akışı içerisinde karşılaştığı problemlerle yüzleşmek ve bunları en uygun şekilde çözüme kavuşturmak için her zamankinden daha çok dini ve manevi desteğe ihtiyaç duymaktadırlar. Din ve psikoloji üzerine yapılan çalışmalar ve tartışmaların artması neticesinde dini ve manevi danışmanlık konusu da dünya genelinde hatırı sayılır bir mevkiye yerleşmiştir. Dolayısıyla Dini danışmanlığı veya manevi danışmanlığı anlamak için önce psikolojik danışmanlığı anlamaya gereksinim vardır.

Psikolojik danışma, çeşitli nedenlerle uyum sıkıntısı yaşayan, kendini yalnız hisseden, başarısız ve değersiz gören kimselerin, sorunlarını uzman danışmanla paylaşmasıdır.

Bireyin sorunlarını detaylı ortaya koyması, savunucu tutumunu bırakıp kendini olduğu gibi tanıtmayı; problemin çözümü için neler yapılabileceği ile ilgili danışmanın görüşlerini sunması şeklinde yapılan bir görüşme biçimidir.³³

8. MANEVİ DANIŞMANLIK VE REHBERLİK

İnsan, bedensel varlığının ötesinde manevi potansiyel ve ihtiyaçlarla dünyaya gelir. İnsan bu ihtiyaç ve potansiyelin sonucu olarak kendisinin ve tüm varlığın kaynağına ve amacına yönelik cevaplar arar.

Tarih boyunca insandaki bu manevi potansiyelin geliştirilmesinden bahsedince ilk akla gelen kurum din olmuştur.

³³ Mehmet Güven, “Okullarda Rehberlik Servisleri ve Hizmetleri”, Psikolojik Danışma ve Rehberlik (içinde), (ed.) Alim Kaya, 6. b., Ankara, Anı Yayınları, 2009, s.59.

İnsanlık tarihi kadar köklü bir kurum olarak din her devirde insanın anlamlandırma, aşkın âlemle ilişkisini düzenlemede ve değer üretmede en büyük rehberi olmuştur.

Zira inanmak bilişsel olduğu kadar duyuşsal ve sosyal bir olgudur. Yüce Yaratıcıya dair manevi bir iştiaak ile başlayan bu olgu O’nu bilmek ve tanımaktan güvenme, sevme, ümit besleme, saygı duyma vb. manevi boyutlara doğru gelişim gösterir.

Tarihsel süreçte dinin toplumsal destek yapılarını güçlendirmede ve insanın hayatı anlamlandırmada temel referans oluşturmaları, dinin insan için manevi destek noktası olma fonksiyonunun doğal sonucudur.

Dini danışman insanların problemlerine, inandığı dinin değerleriyle ilişki kurarak çözüm üretmeye çalışırken ve yardım arayanların problemleri ve acıları konusunda konuşurken psikolojinin zengin geleneklerinden de faydalanır.

Manevi Danışmanlık ve Rehberliğin en önemli temellerinden olan dini danışmanlık, diğer psikolojik yardım meslekleri içinde önemli bir konuma sahiptir. Çünkü psikososyal anlamda uyum sorunları yaşayan bir kişinin problemi, değer yargıları, karar ve seçimleriyle ilgili olabileceği gibi psikiyatrik temelli de olabilir. Ya da “dini” diye getirdiği sorun aslında bir kişilik, ilişki sorunu ve ya hastalık belirtisi olabilir.³⁴

9. SONUÇ

İnsanoğlu yaşadığı her dönemde biyolojik, psikolojik, sosyolojik, dini ve manevi birtakım sorunları yaşamaktadır. Bu

³⁴ Coşkunsever Asude, Sosyal Hizmet Kurumlarında Dini Danışmanlık Ve Rehberlik (Yetiştirme Yurdu & Bakım ve Sosyal Rehabilitasyon Merkezi Örneği), (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa, 2016, s.119-124.

sorunların üstesinden gelebilmek için tarihin her sürecinde çözüm arayışlarına girilmektedir. Özellikle çağın gelişim dönemlerine bağlı bu çözüm arayışları farklılık göstermektedir. Zira ilk dönemlerde geleneksel yöntemlerle çözüm oluşturulmaya çalışılırken özellikle gelişen modern çağda başta bireyin davranışlarını, ruhsal durumlarını ve zihinsel süreçlerini inceleyen psikoloji biliminden yararlanılmıştır. Bu bağlamda aynı zamanda kişiye bilgi, beceri, tutum ve davranış kazandırmanın yanı sıra kişilik ve karakter geliştirmeye, doğuştan getirilen yeteneklerin gün yüzünü çıkarmaya yarayan eğitim psikolojisinden yararlanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda tüm sorunlara çözüm üretmeye çalışan din ve maneviyat aynı zamanda bu sorunların çözümüne katkısı olan başta psikoloji ve eğitim psikolojisi olmak üzere ilgili tüm ilmi disiplinlerinden yararlanan Manevi danışmanlık ve rehberliğe ihtiyaç duyulmaktadır. Bu da insanı biyolojik, psikolojik ve sosyolojik yönleriyle ele aldığı gibi manevi yönüyle de ele almaktadır. Özellikle manevi yönden yaşanan sıkıntılardan psikolojik, biyolojik ve sosyal yönlerde bütünlük içerisinde bu sıkıntılar karşısında başa çıkma süreçlerinde insana manevi destek sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Altaş, Nurullah, “Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XLI, 2000 Ankara, s.339.
- Aşıkoğlu, Nevzat Y., “Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Yöntem: Dini Danışmanlık”. Din Hizmetleri Sempozyumu. DİB Yay.c.2, 2008 Ankara, s.547.
- Başar Serpil, “DİB’in Yürüttüğü Cami Dışı Din Hizmetleri Kapsamında Hastanelerde Din Hizmeti İhtiyacı”. Din Hizmetleri Sempozyumu., DİB Yay. Ankara 2008, c.1, s.633.
- Bayraktar, M. Faruk, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münâsebetleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1994), 15-18.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b.İsmail el-Buhari (t.y.). Sahihu’l-Buhari, İstanbul: Mektebetu’l-İslami, c.1, s.11.
- Cebeci, Suat, “Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Destek”, Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu içinde, İstanbul 2002, s. 216.
- Coşkunsever Asude, Sosyal Hizmet Kurumlarında Dini Danışmanlık Ve Rehberlik (Yetiştirme Yurdu & Bakım ve Sosyal Rehabilitasyon Merkezi Örneği), (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa, 2016, s.119-124.
- Cüceloğlu, Doğan, İnsan ve Davranışı. Remzi Kitabevi, (6. Baskı), 1996 İstanbul, s.35-36.
- Düzgüner, S. (2013), Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağışı Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensti tüsü, Doktora Tezi, Konya, s.10.

- Düzgüner, Sevde - Ali Ayten, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Nedir?,” Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Temel Bilgiler Klavuzu (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 41.
- Erol, Ayten, “İslam Hukukunda Şehitlik Bağlamında Şehit Ailelerinin Manevi Temel li Sosyal Koruması”, Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi 18/72 (2019), 2116.
- Güler, Halit, “Toplum Barışında İslamın Rolü”, Diyanet Dergisi (Ekim-Kasım-Aralık 1991), c.27, Sayı:4, s.21.
- Güven, Mehmet, “Okullarda Rehberlik Servisleri ve Hizmetleri”, Psikolojik Danışma ve Rehberlik (içinde), (ed.) Alim Kaya, 6. b., Ankara, Anı Yayınları, 2009, s.59.
- Karagül, Arslan, “Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği), Dini Araştırmalar 40, (2012), 15: 7.
- Ok, Üzeyir, Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997, s.45.
- Önal, Mehmet, Peygamberliğin Lüzumu ve Bireysel Rehberlik Yönüyle Hz. Muhammed, Yargı Yay., Ankara 2008, s. 125- 126.
- Peker Hüseyin, “Dini Danışmanlık Bağlamında Aile Danışmanlığı ve Rehberliği (Samsun ve Aydın İle İrşat ve Rehberlik Büroları Örneği)” (Bildiri), 2009, s.3.
- Solak Yeliz vd., “Manevi İyi Oluş Durumunun İnsanlar Üzerindeki Etkisi”, QMX Journal, Year 2024, Vol:3, Issue:1, s.117-118.

- Tosun, Cemal, “Almanya’da Türk İslam Kültür Merkezleri: amiler”c.6.s.3,1992 İslami Araştırmalar Dergisi,s.178.
- Tosun, Cemal, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Kùltürlerarası-Dinler arası Yaklaşım” Manevi Danışmanlık ve Manevi Rehberlik, Ed. Ali Ayten, Koç, Mustafa ve Nuri Tınaz (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2016), 1: 121.
- Yavuz, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 34-35.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Azim Yayınları., 1992), 1/92.
- Yılmaz, Macid “Korunmaya Muhtaç Gençlere Yönelik Manevi Destek Çalışmalarında Fırsatlar ve Zorluklar”, Manevi Danışmanlık ve Manevi Rehberlik, Manevi Danışmanlık ve Manevi Rehberlik, Ed. Ali Ayten, Mustafa Koç ve Nuri Tınaz (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2016), 2: 173.

KUR’AN’DA GEÇEN NEFS KAVRAMININ GÜNÜMÜZ GENÇLERİ AÇISINDAN PSİKOLOJİK TAHLİLİ¹

İlyas PÜR²

1. GİRİŞ

Dünya nüfusunun yaklaşık üçte birini oluşturan gençlerin problemleri hemen her ülkede gündemin ilk sıralarını oluşturmaktadır. 1960 yılından beri gelişmiş batı toplumlarında, genç gruplar tarafından başlatılan ve yerleşik düzene bir itirazı veya tepkiyi dile getiren sosyal hareketler, farklı amaçlar izleyerek canlılığını korudu ve dikkatlerin bu kesim üzerine yönelmesinde etkili bir rol oynadı. 1985 yılı, UNESCO tarafından dünya gençlik yılı olarak ilan edildi ve geniş katılımlı organizasyonlarla gençlik sorunları pek çok ülkede çok boyutlu olarak tartışıldı (Hökelekli, 2015: 9). Gençlerin geleceğe dönük bazı hedeflerinin, tasarılarının ve beklentilerinin olması ve bunların gerçekleşmesi için gayret etmesi, yaşamı ve insanları sevmesi, dünyaya karşı iyimser bir bakış açısına sahip olması ruh sağlığının göstergelerindendir. Buna karşılık hayatın olumsuzlukları karşısında yaşam sevincini kaybederek amaçsız ve hedefsiz bir hale gelmesi, dünyaya karamsar bir gözle bakması ruhsal ve bedensel rahatsızlıkların kaynağını oluşturmaktadır (Kimter, 2015: 217). Modern çağın gençleri, geçmiş kuşaklara

¹ Bu çalışma Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince Desteklenmiştir. Proje Numarası: “GAP25S04” (This work was supported by Research Fund of the Nevşehir Hacı Bektaş Veli University. Project Number: GAP25S04).

² Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı. Nevşehir, Türkiye, ilyaspur@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-7795-8212.

kıyasla çok daha karmaşık bir ruhsal ve sosyal ortamda büyümektedir. Hızla gelişen teknoloji, sosyal medyanın etkisi, bireysellik ve manevi boşluk; gençleri kimlik krizi ve değersizlik duygusu gibi psikolojik sorunlarla baş başa bırakmaktadır. Tüm bu ruhsal çalkantılar karşısında Kur'an-ı Kerim, bireyin içsel benliği olan “nefs” kavramı üzerinden dikkat çekici bir çözüm ve gelişim modeli sunar. Bu bölümde, Kur'an'daki nefis kavramı detaylı bir şekilde açıklanacak; ardından genç bireylerde bu kavramın hangi psikolojik karşılıklara tekabül ettiği değerlendirilecektir.

Arapçada n-f-s kelimesinden türemiş olan “nefs” kelimesi müennes bir kelime olup çoğulu enfas ve enfus'tur. Nefs kelimesi sözlükte ise şu anlamlara gelmektedir: Nefes, ruh, can, hayat, insan, kişi, heva, zat, arzu, murat, kan, hamiyet, işkence vb. (Uludağ, 2006: 526). Nefs kelimesi beden ve ruhun toplamı olarak kullanılabileceği gibi sadece soyut bir anlam olan ruh için de kullanılabilir. Bunun sebebi nefis ile nefes alma arasında kurulan ilişkidir. Bedenin nefis olarak isimlendirilmesi onun ruh ile bütünleşmesinden kaynaklanmaktadır. Bir başka ifadeyle nefis, beden ve ruhun birleşmesi sonucu oluşan bir varlık olarak kabul edilmiştir. Buna ilaveten sadece beden için de nefis kelimesi kullanılmaktadır. Bunun sebebi ise nefsin bedenin mahalli olmasıdır (Ögke, 1997: 14). Pek çok yerde nefis ruh ile eş anlamlı olarak kullanılmış ve zıt mana içermesinden dolayı nefsin tanımı güçleşmiştir. Kur'an-ı Kerimde isrâ suresinin 85. Ayetinde ruhun “emr” inden olduğunu ve onun hakkında az bir bilgiye sahip olunabileceği bildirilmiştir (İsrâ, 17/85). Bu durum bazı İslam bilginlerini ruh hakkında konuşmanın yasak olduğu fikrine ulaştırmıştır. Diğer yandan da nefsin ruh kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılması ruh hakkında düşünmenin önünü açmıştır (Özkan, 2019: 30).

Nefs kelimesinin ruh, heva ve insan gibi anlamlara gelmesi onun psikolojik yönüne işaret eder. Esasında nefis

kavramı psikoloji kelimesinin kökü olan psyche (ruh) kelimesiyle eş anlamlıdır. Buna ek olarak; nefis kelimesi kişinin içgüdü ve eğilimleri anlamında da kullanılmaktadır (Ögke, 1997: 15). “Nefs kavramı din psikolojisinde modern psikolojideki kendilik kavramıyla benzer bir biçimde insanın değişmeyen, ona bir kimlik duygusu veren, duyum, his, idrak, duygu, düşüncenin merkezi olarak tanımlanmaktadır” (Hökelekli, 2009: 14; Merter, 2014: 17; Frager, 2004: 29).

Kur’an-ı Kerim’de nefis kelimesi “Zâtullah, insan bedeni, bedenle birlikte ruh, cins anlamlarının yanı sıra insanın psikolojik boyutuna da işaret edecek şekilde insan ruhu, insana kötülüğü emreden kuvvet, zât (kişi), kalp, gönül, niyet, kişinin iç dünyası ve vicdan anlamlarında da kullanılmıştır” (Cengil, 1996:15; Cebecioğlu, 2004: 472).

2. KUR’AN-I KERİM’DE NEFS KAVRAMI

Kur’an-ı Kerimde nefis kavramı 295 defa geçmektedir. Bu kavram araştırmacıların bakış açısına göre farklı biçimlerde sınıflandırılabilir. Biz de konumuz açısından bu kavramı aşağıdaki şekilde sınıflandırdık.

2.1. Kişinin Kendi Zatı Anlamında Kullanılışı

Nefs kelimesi Kur’an-ı Kerimde bazı ayetlerde kişinin kendisi anlamında kullanılmıştır. Aşağıdaki ayetleri buna örnek olarak gösterebiliriz.

“Biz kişiye/nefse gücünün yettiğinden fazlasını teklif etmeyiz.” (En’am, 6/152).

“...Kendinizi/Nefislerinizi öldürmeyiniz...” (Nisa, 4/29). Bu ayetin tefsiri şu şekilde izah edilmektedir: “ Nefislerinizi öldürmeyiniz cümlesinde üç anlam bulunmaktadır. Birinci ifadeye göre Allah’ın haram kıldığı fiilleri işlemek ve malları haksız yere yiyerek kendinizi öldürmek. Bu ifadeye göre

öldürmeyiniz sözü mecazidir. İkinci anlama göre sizden olan ve kendi kardeşleriniz olan mü'minleri öldürmeyiniz demektir. Üçüncü ve son anlam ise, kendinizi öldürmeyiniz. Canınıza kıyıp intihar etmeyiniz demektir. Burada iki ve üç numaralı yorum bu ayete daha uygun düşmektedir.” (Ateş, 1991: 266). Bu anlamlara paralel olarak nefis kavramı Kur'an'ın bazı ayetlerinde insan kişiliğinin bir yönünü meydana getiren ve bireyin gündelik hayatını büyük oranda etkileyerek hayat tarzını şekillendiren benlik (self) anlamında da kullanılmıştır. Zira Allah bununla ilgili bir ayette şöyle demektedir: “Allah'ın sana lütfu ve acıması olmasaydı, onlardan bir grup, seni saptırmaya yeltenmişti. Onlar sadece nefislerini/kendilerini saptırırlar...” (Nisa, 4/113). Bu ayete göre bazı insanlar inkârı benimsemişler ve diğer insanlara da bu yönde telkinlerde bulunmuşlardır. Bu itibarla onların kazanmış oldukları inkâr psikolojisi benliklerine egemen olmuş ve bütün davranışlarına da yansımıştır. Bu durum onların ilahi cezaya çarptırılmalarına neden olmuş ve sadece bir başkasına değil kendilerine de zarar vermişlerdir.

2.2. İnsan Cinsi Anlamında Kullanılışı

Nefs kavramı Kur'an-ı Kerimde cins anlamında kullanılmıştır. Kur'an'da bununla ilgili ayetler vardır. “Ey inananlar, Andolsun ki içinizden/nefsinizden size aziz bir peygamber gelmiştir...” (Tevbe, 9/128). “Allah size kendinizden/nefsinizden bir misal vermiştir...” (Rum, 30/28). Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere buradaki nefis kavramları cins anlamında kullanılmıştır. Yine konumuzla ilgili bir başka ayet ise şudur: “O'dur ki sizi bir tek nefisten yarattı, gönlü ısınsın diye ondan eşini var etti...” (A'raf, 7/189). Bu ayetle ilgili olarak Razi şunları ifade eder: “Bu mesel türünden bir ifadedir. ‘ondan eşini yarattı’ yani eşini de o nefis cinsinden yarattı, onu da kendisi gibi insan yaptı, demektir. Burada kasıt insan cinsidir. Yoksa nefsin bizzat kendisi değildir. Bu manaya göre nefsin eşi, kendisinden

değil, fakat kendi cinsinden yaratılmış yani kendisi gibi insan yapılmıştır.” (Razi, 1993: 90).

2.3. Ruh Anlamında Kullanılışı

Nefs kelimesi Kur'an'ın bazı ayetlerinde insanın yaşamasını sağlayan ve ona güç veren ruh anlamında kullanılmıştır. Bu konu ile ilgili şu ayetleri örnek olarak verebiliriz: “Allah öleceklerin ölümleri anında nefislerini/ruhlarını alır...” (Zümer, 39/42). “...nefislerinizi/ruhlarınızı verin...” (En'am, 6/93). Bu ayetlerde geçen nefis kavramını İslam filozofları incelemeye almışlar ve onun hakkında uzun tartışmalara girişmişlerdir. Sonuçta bu düşünürler bu ayetlere dayanarak bir ruh felsefesi geliştirmeye çalışmışlardır. Zira Kur'an'da ruhun bilgisinin elde edilemeyeceği belirtilmiştir. Buna rağmen İslam düşünürleri ruh hakkında düşünmekten geri kalmamış ve bunu nefis kavramı adı altında yapmışlardır. Nefis bu yüzden bir kamuflaj görevini üstlenmiştir (Aydın, 1976: 79). Kelam filozoflarına göre nefis ve ruh aynı şeylerdir. Diğer bir ifadeyle bunlar aynı şeye verilen iki ayrı isimdir (İrfan, 1978: 18-25).

2.4. İyi ve Kötü Arzuların Kaynağı Olarak Kullanılışı

Nefs kavramı bazı ayetlerde iyi ve kötü her çeşit arzu ve isteğin kaynağı olarak kullanılmıştır. Nefsin insandaki kötü arzuların kaynağı olduğuna Yusuf peygamberin şu cümlesi örnek verilebilir: “Ben nefsimi temize çıkarmam; çünkü nefis Rabbinin merhameti olmadıkça, kötülüğü emreder...” (Yusuf, 12/53). Daha önce de ifade edildiği üzere bu ayette sözü geçen nefis onun en aşağı sıfatı olan nefis-i emmaredir. Yine burada bahsedilen nefis kötü değildir. O bulunduğu şartlara göre derecelendirilir. Bu itibarla nefsin bütün arzu ve isteklerinin sürekli olarak bu biçimde olumsuz anlamda kullanıldığını söylemek geçersiz olur. Zira Kur'an nefsin bazı olumlu istek ve arzularının da bulunduğunu ifade eder (Cengil, 1996: 14). Örneğin; “...nefslerinin/canlarının

istediği şeyler içinde temelli kalırlar.” (Enbiya, 21/102). “Burada nefslerinizin/canlarınızın çektiği, umduğunuz şeyler, bağışlayan ve acıyan Allah katından bir ziyafet olarak size sunulur...” (Fussilet, 41/31). “nefslerinin/canlarının istediği ve gözlerinin hoşlandığı her şey oradadır...” (Zuhruf, 43/71). Bu ayetlerden de anlaşılacağı gibi nefsin arzuladığı bazı şeyler cennette gerçekleşecektir. Şayet nefsin arzu ve istekleri mutlak anlamda kötü olsaydı, istenilen o şeylerin cennette bulunması zıtlığa sebep olurdu.

Nefs insandaki bazı arzu ve istekleri harekete geçirebilir. Fakat bu arzuları her zaman negatif olarak düşünmek yanlıştır. Zira bu arzular bazen iyi anlamda da olabilir. Nefs, bulunmuş olduğu sığata göre bu istek ve arzuların iyi ya da kötü yönde gerçekleşmesine sebep olur. Mesela; şehvetin veya cinsellik güdüsünün kaynağını nefis olarak ele aldığımızda bu ihtiyaç evlilik kurumu yoluyla giderilirse iyi, evlilik dışı ilişkiler yoluyla giderilmeye çalışılırsa kötü bir tatmin biçimi ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle ilk durumda bulunan birey için bu istek ve bunun evlilik kanalıyla tatmini meşru olurken, ikinci durumdaki bireyin bu isteğini gerçekleştirme gayri meşru olmaktadır (Cengil, 1996: 15).

Kur'an'da nefsin öldürölüp ortadan kaldırılmasını değil, bilakis çeşitli psikolojik veya tasavvufi terbiye yöntemleri ile eğitilmesini hedeflemektedir. Hz. Muhammed'e gelen üç kişiden birincisinin hiç evlenmeyeceğini, ikincisinin devamlı oruç tutacağını, üçüncüsünün de sürekli ibadetle meşgul olacağını söylediğinde onlara karşı takındığı tavır Kur'an'ın nefsin meşru istek ve arzularının tatmininde izlediğı yolu açıkça göstermektedir.

3. KUR'AN'DA NEFSİN DERECELERİ

“Nefs” kelimesi Arapça’da “benlik”, “can”, “ruh”, “kişilik” gibi anlamlara gelir ve Kur’an’da yaklaşık 295 yerde geçmektedir. Kur’an’da nefsin hem olumlu hem de olumsuz yönleri vardır; kimi zaman arındırılması gereken bir unsur (Şems, 91/9), kimi zaman ise Allah’a dönen huzurlu bir benlik (Fecr, 89/27) olarak tanımlanır.

3.1. Nefs-i Emmâre: Kötülüğü Emreden Nefs

“Ben nefsimi temize çıkarmam; çünkü nefis daima kötülüğü emreder.” (Yusuf, 12/53)

Bu ayette geçen **nefs-i emmâre**, insanın içindeki kontrolsüz arzuların, bencil dürtülerin ve ahlaki zaafların temsilcisidir. Günümüz gençliğinde bu hal, tüketim odaklı yaşam tarzı, bağımlılıklar (özellikle dijital bağımlılık), sabırsızlık ve değer erozyonu gibi durumlarda gözlemlenmektedir (Atay, 1997: 40).

3.2. Nefs-i Levvâme: Kendisini Kınayan Nefs

“Kendisini kınayan nefse andolsun.” (Kıyâme, 75/2)

Bu mertebe, vicdanın ve içsel muhasebenin başladığı evredir. Gençlerde bu evre; pişmanlıklar, sorgulamalar, ahlaki hesaplaşmalar ve manevi yönelimlerle kendini gösterir. Psikolojik olarak bu, bireyin kimlik oluşum sürecine adım attığı, içsel bir uyanış yaşadığı dönemdir (Bulut, 2020: 170).

3.3. Nefs-i Mutmainne: Huzur Bulmuş Nefs

“Ey huzura ermiş nefis, Rabbine dön!” (Fecr, 89/27)

Kur’an’a göre nefsin en üst seviyesi olan mutmainne, ruhsal denge, teslimiyet ve manevî olgunluk hâlidir. Günümüzde bu seviyeye ulaşmak zor olmakla birlikte, maneviyat temelli yaklaşımlar (dua, tefekkür, sabır, ibadet) bu süreci destekleyebilir. Genç bireyler için anlamlı yaşam, manevî

yönelim ve kişisel farkındalık bu seviyenin yansımalarıdır (Kaval, 2011: 155).

4. GÜNÜMÜZ GENÇLİĞİ VE NEFSİN PSİKOLOJİK YANSIMALARI

4.1. Haz Odaklılık ve Nefs-i Emmâre

Modern yaşam gençleri sürekli olarak "anlık haz" ve "doyumsuzluk" kültürüne yönlendirmektedir. Sosyal medyada beğeni arayışı, gösterişçi tüketim ve dışsal onay ihtiyacı, nefis terbiyesinin tam tersine işleyen bir düzendir. Gençler bu ortamda sabırsız, öfkeli ve kırılgan bir yapıya bürünmektedir (Ayış, 2019: 550).

Psikolojik yansıma: Dürtüsellik, tatmin eksikliği, dikkat dağınıklığı, kaygı bozuklukları.

4.2. Vicdan Uyanışı ve Nefs-i Levvâme

Kimlik arayışı ve manevî yönelimlerin başladığı bu evre, gençlerde psikolojik çalkantıların da yoğun olduğu bir dönemdir. Bu dönemde genç, yaptığı seçimlerin sonucunu sorgulamaya başlar, doğru-yanlış ayırımına dair içsel bir mücadele verir (Kaval, 2011: 156).

Psikolojik yansıma: Kimlik karmaşası, içsel çatışma, depresyon, kendini suçlama, anlam arayışı.

4.3. Anamlı Yaşam ve Nefs-i Mutmainne

Mutmainne hâli, dış dünyaya ve başkalarının yargılarına karşı bağımsız, ruhsal olarak dengede bir yaşam sürmeyi içerir. Bu düzeye yaklaşan genç bireyler, manevi değerleri içselleştirmiş, yaşamında anlam bulmuş ve iç huzuru yakalamıştır (Akpınar, 2025: 10).

Psikolojik yansıma: Öz farkındalık, yaşam doyumu, ruhsal denge, yüksek iç motivasyon, manevî bağlılık.

5. NEFSİN KUR'AN-I KERİM'DE İHTİVA ETTİĞİ PSİKOLOJİK ANLAM

Kur'an'da geçen nefis konusu bazı araştırmacılara göre kelami, felsefî ve tasavvufî açıdan ele alınabilir. Biz ise nefsin Kur'an'daki yerini psikolojik açıdan incelemeye çalışacağız. Bunun sebebi ise Kur'an'da geçen nefis kavramının psikoloji bilimi ile ilgili olmasındandır. Bu ilgiden hareketle hem Kur'an'da geçen nefis kavramını daha iyi analiz etmeyi hem de psikolojinin ilgili konularına farklı bakış açıları sunmayı hedefledik.

5.1. Nefs ve Benlik İlişkisi

Bireyin benliği kendisi hakkındaki anlayışıdır. Eşya veya olaylarla özellikle kişilerarası ilişkilerde kendi benliğimize göre davranırız. Birçok istek ve arzuların ortaya çıkış biçimi kendi benliğimize göre olmaktadır. Seçtiğimiz ve belirlediğimiz hedeflerde tavır ve hareketlerimizde temel unsur kendi tasavvurumuzdur. Bireyin arzu ve hedeflerinin belirlenmesinde davranışları biçimlendirmede ve ikili sosyal ilişkilerde nefis belirleyici bir özelliğe sahiptir (Cengil, 1996: 46). Bireyin istek ve arzularının cinsiyet, yaş, kültür ve içinde yaşadığı veya doğup büyüdüğü toplumun şartlarından çeşitli nedenlerden dolayı değiştiği söylene de hangi sebepten olursa olsun bütün bu istek ve arzular nefis etrafında toplanmaktadır (Ayhan, 1995: 147).

Benlik ve nefsin birlikte anlatıldığı ayetleri ifade edecek olursak; “Allah’ın sana lütfu ve esirgemesi olmasaydı onlardan bir guruh seni yanıltmaya yeltenmişti; hâlbuki onlar ancak kendilerini saptırırlar, sana hiçbir zarar veremezler. Allah sana kitabı ve hikmeti indirmiş, bilmediğini sana öğretmiştir. Sana

Allah'ın lütfu gerçekten büyük olmuştur.” (Nisa, 4/113). “Onlar hem insanları peygamberden uzak tutmaya çalışırlar hem de kendileri ondan uzak dururlar. Oysa onlar farkında olmadan ancak kendilerini mahvederler.” (En'am, 6/26). Bu ayetlerde bazı inkârcı bireylerin insanları Allah'a ve peygamberlere uzak tutmaya çalıştıklarını belirtmekle beraber kendilerini de hüsrana ve zarara uğrattıklarını ifade etmektedir. Onların kazanmış oldukları inkâr psikolojisi bütün davranışlarını etkileyerek nefislerine egemen olmaktadır. Onların bu şekilde davranmaları cezaya sebep olacağı için aslında onlar kendi nefislerine zulmetmiş olmaktadır (Cengil, 1996: 48-49). Bu şekilde ”Biz onlara zulmetmedik, fakat onlar kendilerine zulmediyorlar” (Nahl, 16/118; Hud, 11/101; Yunus 10: 44) anlamındaki ayetler Kur'an'ın birçok yerinde anlatılmaktadır. Kur'an'da bu şekilde olumsuz örnekler olduğu gibi nefis için olumlu örnekler de bulunmaktadır. Zira bazı ayetlerde “Kim yola gelirse nefsi/kendi için yola gelmiş olur...” (İsra, 17/15). “...Şükreden nefsi/kendisi için şükretmiş olur...” (Neml, 27/40) buyrularak iyi davranışta bulunanların bunları sadece kendileri için yaptıkları belirtilmektedir. Çünkü onun bu davranışları benliği pozitif yönde etkileyecektir. Bu yüzden benliğin bu yönde olması, onun hem dinsel açıdan cezadan kurtulması hem de onun toplum içerisinde belli bir saygınlığının olması açısından önem kazanmaktadır. Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere benlik (self) olarak psikolojik bir anlam ifade etmesi burada açıklanan durumlarla ilgili olarak kullanılmıştır.

5.2. Nefs ve Kişilik İlişkisi

Birey, kişiliğinin özelliklerinin bir bölümünü doğuştan kalıtım yoluyla ebeveyninden alırken diğer bir bölümünü de sonradan kazanır. Böylece kişilik bireyin doğuştan getirdiği ve sonradan kazandığı özelliklerinin karmaşık bir örüntüsünden ibarettir (Peker, 1993: 83). Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde nefis konusu hem fiziki hem de ruhsal yani psikolojik yapıyı

gösterecek biçimde açıklanmıştır. Böylece bireyin kişiliğinin pozitif yönde olmasını sağlamıştır. Zira Kur'an'ın temel hedeflerinden birisi de bireyin hem fiziki yani bedensel hem de ruhi yani psikolojik açıdan sağlıklı olmasını temin etmektir (Cengil, 1996: 52). Kur'an'ın içerisinde bu konu açık bir biçimde görülür. Kur'an'ın muhatabı insan olduğuna göre onun her açıdan pozitif ve negatif yönlerini ele alarak incelemek, onu yönlendirerek ideal bir birey haline dönüştürmek Kur'an'ın görevi olmalıdır. Kısacası Kur'an'ın hedeflerinden birisi de bireyin doğuştan getirdiği tepki biçimlerinin çevresel faktörlere göre biçimlendirilmiş dengeli ve organik bir bütünlüğü olan birey kişiliğinin oluşması, gelişmesi ve bu kişiliğin devam etmesini temin etmektir (Cengil, 1996: 52-53).

Nefsin bir yönünü oluşturan ve bireydeki ahlaksal duyguların merkezi olan vicdandır. Vicdan duygusu nefsin bir yönü olarak ele alınmalıdır. Çünkü Kur'an'da bireylerin iyi ile kötüyü ayırmaları gereken bazı durumlarda nefslerine/vicdanlarına başvurmaları gerektiği açıkça bildirilmektedir. “Kendi nefislerine/vicdanlarına başvurup, gerçekten siz haksızsınız dediler.” (Enbiya, 21/64). Bu ayete göre bir davranışın doğruluk ve yanlışlığının belirlenmesinde nefse yani vicdana başvurulması gerektiği ifade ediliyor. Buradan da anlaşılacağı gibi bir duygu olan vicdanla Freud'un kişilik kuramını oluşturan faktörlerden biri olan ego arasında bireyin istek ve arzularının gerçekleşme yollarını kontrol etme bakımından benzerlik bulunmaktadır. Ancak bu ikisinin örtüştüğü anlamına gelmez. Zira Freud'un ego olarak nitelendirdiği şey doğuştan gelmişken vicdan zamanla değişikliğe uğrayabilir veya gelişebilir.

Psikoloji literatüründe kişilik ve karakter özellikleri olarak anlatılan şey aynı biçimde Kur'an'da nefsin özellikleri olarak anlatılmaktadır. Zira bir ayette şöyle geçmektedir: “İnsanı biz yarattık, nefsinin ona fısıldadıklarını da biz biliriz. Biz ona şah

damarından daha yakınız” (Kaf, 50/16). Kur’an’da nefsin olumsuz özelliği olarak anlatılan kavramlardan birisi de cimriliktir. Konu ile ilgili ayette şöyle geçmektedir: “...Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar umduklarına erenlerdir” (Haşr, 59/9). Allah burada nefsin cimriliğinden korunmuş olanların kurtuluşa ulaşacaklarını belirtmektedir. Mal mülk sevgisi bireyin yaratılışında vardır ve insanı faaliyete sevk eden önemli bir güdüdür. Fakat bu güdü ahlaki değerlerden uzak bir tutumla geliştirilip yönlendirilerek hırs durumuna getirilirse cimrilik adını verdiğimiz negatif bir durum ortaya çıkar. Psikolojide olumsuz bir kişilik olan cimrilik Kur’an’da sıklıkla vurgulanmaktadır.

İnsan nefsinin varlığı her durumda değişmeyen bir özellikte değildir. İnsan nefsi hareketleri ve yaşayışı yönüyle içinde bulunduğu psikolojik duruma göre değişebilir. İnsan nefsi hakikatleri potansiyel olarak içeren bir cevherdir (Çamdibi, 2014: 140). Zira Gazali bu durumu şöyle açıklar: “Şahsiyet, rabbaniyet (tanrısallık), şeytaniyet, sabuiyet (tahripkarlık) ve behimiyet (hayvanlık) asıllarından meydana gelen, herkesin şahsiyetine göre bunlardan bir terkidir. Bazılarında dördü de mevcut, bazılarında biri fazla diğerleri az olur. Bu asıllardan hayvanlık ve tahrip güçleri ile bunları teşvik edip kışkırtan şeytaniyet, aslını rabbani bir asıldan alan akıl, basiret nuru ile onlara hâkimiyet sağlarsa, şahsiyet itidale kavuşur. Akıl bunları idare etmekten aciz kalırsa onlar hâkimiyeti ele geçirirler; akıl, onlara hizmet eder hale düşer; öfke ve şehvetlere kulluk etmek durumuna düşer. İnsanların çoğu bu durumdadır” (Gazali, 1989, 108).

Allah Kur’an’da insanı sorumlu tutarak nefsinin bazen kötülüğü emreden bazen de yaptığı kötülükleri kınayan veya daha ileri safhalarda huzura ulaşan şeklinde niteleyerek nefse birbirinden farklı görevler yüklemiştir (Taberi, 1992: 4750). Kötülüğü emreden nefse yani nefs-i emmareye levvame nefis ile karşılık vermek gerekir. Bunun sonucunda ise manevi arızalardan

kurtulma durumu olan nefs-i mutmainne meydana gelir. Manevi yaşamdaki bu süreçte dikkat edilmesi gereken en önemli nokta şer'i hudutları çiğnemek isteyen nefs-i emmareye karşı nefs-i levvameyi şuur ile canlılığını korumak ve özeleştirici ile nefsin kötülüğü istemesine karşı tavır almak gerekir (Turşak, 2019: 105).

Psikoanalitik kurama göre bireyin ruhsal yapısı üç bölümden oluşur. En altta yer alan ve ruhsal yapının en önemli kısmını oluşturan bilinçli olmayan id, en üstte yer alan toplumsal değer ve yargıların olduğu üstben (süperego) ve bu iki yapı arasında aracılık eden ve ruhsal yapının ahenkli bir biçimde çalışmasını sağlayan benlik diğer bir ifadeyle ego bulunmaktadır. İd'de bulunan içgüdüler akıl dışı, sınır tanımaz ve kural bilmez yer ve zamanın uygun olup olmadığına bakmaksızın bir an evvel doyurulmak ister. Çoğunlukla onun bu arzu ve istekleri dış gerçekliğe uymaz. Bu durumda benliğin yapacağı ya id'den gelen içgüdüleri geri çevirmek ya da onları akla ve mantığa veya toplum değerlerine uygun duruma getirecek bir biçimde süzgeçten geçirerek şuur düzeyine çıkmalarına izin vermektir (Göka, 1990: 360). Kişilik psikolojisi perspektifinden meseleye yaklaşırsak esasında id kavramının karşısına terbiye görmemiş nefis diğer bir ifadeyle nefs-i emmareyi koyabiliriz. Bu nefis türü zevk ilkesine göre hareket eder. Bu nefis türü hiç geciktirilmeden bütün isteklerin yerine getirilmesini arzu eder. Bu güç davranışlarda birincil süreçtir. Bu süreç, etkin olduğunda davranışı, bireyin akıl yürütme yolu ile değil id'in istek ve eğilimleri biçimlendirir. İd şayet yegâne kişilik birimi olsaydı insanoğlunun hayvandan bir farkı olmazdı. İnsanlar id'in etkisiyle hareket edecek olsalardı ya bir tartışma sonucu öldürülürler ya da hayatlarını hapishanelerde geçirirlerdi (Kara, 2004: 145-146).

Yukarıdaki açıklamalarda da ifade edildiği üzere Kur'an'ın bazı ayetlerinde nefis konusu insanın ruh ve beden

bütünlüğünden oluşan kişilik özelliklerini açıklamak için kullanılmıştır.

5.3.İnsandaki Arzu ve Güdülerin Merkezi Olarak Nefs

Bireyi içten harekete geçirerek belli bir yönde davranışa sevk eden unsurlar bulunmaktadır. Kur'an'da yer alan nefis konusu ele alındığında bireyi bu yönde eyleme geçiren unsurlar; ihtiyaç, ilgi, istek, güdü ve dürtü gibi kavramlardır. Bunlar bilinçli veya bilinçsiz, fizyolojik, duygusal, zihinsel ve sosyal nitelikli olabilir. Bu şekilde hareketlerimizin temelinde bulunan bütün bu unsurları açıklamak için genel olarak “güdü” kelimesi kullanılır. Bir bireyin davranışlarını belirleyen dinamik faktörler bütününe ise “güdülenme” ismi verilmektedir (Hançerlioğlu, 1986: 163).

Nefsin sahip olduğu hedefler sosyal içerikli olabileceği gibi fizyolojik içerikli de olabilir. Örneğin açlık güdüsünü bastırmak için alınan gıda gibi. Nefsin seçmiş olduğu hedefler negatif ya da pozitif yönde olabilmektedir. Nefs için bir ihtiyacın giderilmesinde ve bir ihtiyaçla bağlantılı olarak çekici varlık özelliğini gösteren her bir şey onu kendisine yöneltecek biçimde etki altına alır. Diğer bir ifadeyle davranışta pozitif bir güdü olur. Geçmişteki alışkanlıklarımıza ve yaşantılarımıza dayanarak ulaşma veya elde etme biçiminde geliştirilmiş bir harekette güdü olumludur (Öztabağ, 1983: 41). Dolayısıyla ulaşılmak istenen hedef de olumludur. Örneğin dindar bir kimse için “cennet nimetleri” veya “Allah'ın rızasını kazanmak” pozitif bir hedef ve aynı zamanda nefsi bu yönde davranışa sevk eden pozitif birer güdüdürler (Cengil, 1996: 21).

İnsana arzu ve ihtiyaçları haber veren onun kendi nefsidir. Ancak burada nefsin konumunu iyi belirlemek gerekir. Zira bireyin doğal ihtiyaçları nefis tarafından bildirildiği gibi bu konudaki aşırılık ve dolayısıyla bireydeki iç dengenin bozulması da nefsin etkisiyle meydana gelmektedir. Diğer bir ifadeyle nefis bir yandan insandaki her türlü arzu, istek ve ihtiyaçların

belirleyicisiyken diğer yandan da bu istek ve ihtiyaçlarda aşırıya kaçmanın sebebi olabilir. Diğer bir ifadeyle Kur'an'ın tarif ettiği nefis, bireylerin yaşaması, beslenip büyümesi ve çoğalıp üremesi için insanda bulunan bir enerji kaynağı ve insanın ihtiyaçlarını ona bildiren bir denge faktörüdür. Kur'an bununla birlikte bireylerin alabildiğine nefislerine uymamalarını ve bu enerji deposunu faydalı yönlerde kullanmasını istemekte ve onun arzularına mutlak anlamda tabi olduğunda meydana gelebilecek negatif durumları gözler önüne sermektedir (Songar, 1981: 7).

Bu da bize nefsin çok karmaşık bir yapıya sahip olduğunu ve psikolojideki konumunu belirlerken belli bir takım özelliklerini de ele alarak değil bütün özellikleriyle bir bütün içinde değerlendirilmesi gerektiğini bildirmektedir. Buradaki açıklamalarımızdan da anlaşılacağı gibi Kur'an'ın nefis dediği kavram, insandaki iyi ve kötü bütün arzu ve isteklerin kaynağını oluşturmaktadır ve bu konular psikolojinin motivasyon ve güdülenme konuları ile yakından ilişkilidir.

6. KÜRESELLEŞME VE POSTMODERN GENÇLİK

21.yüzyıl, toplumların ekonomik, kültürel ve teknolojik dönüşümlerle birlikte yeniden yapılandığı bir dönemi ifade etmektedir. Bu dönüşümün merkezinde ise küreselleşme olgusu yer alır. Küreselleşme; ulusal sınırların öneminin azalması, iletişim teknolojilerinin gelişmesi, sermayenin serbest dolaşımı ve kültürel etkileşimlerin artmasıyla şekillenen çok boyutlu bir süreçtir. Bu süreç, özellikle genç kuşaklar üzerinde derin etkiler bırakmakta, gençliğin kimlik, değer ve yaşam tarzı anlayışını dönüştürmektedir. Postmodern toplumlarda yetişen gençlik, artık sabit aidiyetlerden uzak, çoklu kimliklerle donatılmış, hızlı değişen ve tüketim odaklı bir yaşam tarzını benimseyen

bireylerden oluşmaktadır (Babacan, 2018: 220). Küreselleşme ile birlikte gençlik, farklı kültürlerle daha erken yaşlarda tanışmakta, sosyal medya ve dijital platformlar aracılığıyla dünya çapında bir etkileşim ağına dahil olmaktadır. Bu durum, genç bireylerin kimlik oluşum süreçlerini çok daha karmaşık hale getirmektedir. Ulusal değerler, geleneksel roller ve yerel kültürel normlar; küresel kültürün sunduğu çeşitlilik ve esneklik karşısında sorgulanmakta, hatta yer yer geri planda kalmaktadır (Güzel, 2006: 11).

Postmodernizm ise modernizmin kesin doğrularına ve tek tip birey anlayışına karşı bir eleştiri olarak doğmuş; çoğulculuğu, göreceliği ve parçalanmış kimlikleri savunmuştur. Postmodern gençlik de bu bağlamda homojen bir toplumsal yapı içerisinde şekillenmemekte; aksine, farklı yaşam tarzlarını deneyimlemeyi, kimliklerini yeniden inşa etmeyi ve “kendilik”lerini sürekli sorgulamayı tercih etmektedir (Dağlı, 2007: 9). Küreselleşmenin etkisiyle popüler kültür, gençlik üzerinde baskın bir unsur haline gelmiştir. Moda, müzik, sosyal medya fenomenleri, dijital oyunlar ve tüketim kültürü, gençlerin davranışlarını yönlendirmede önemli araçlar haline gelmiştir. Bu durum, bir yandan gençlerin yaratıcılıklarını ve ifade özgürlüklerini artırırken, öte yandan bireysellik, yabancılaşma ve aidiyet duygusunda zayıflama gibi olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir (Bayhan, 2013: 5). Ayrıca postmodern gençlik, geleneksel otoriteleri (aile, okul, din, devlet) sorgulamakta; bilgiye otorite aracılığıyla değil, dijital mecralar üzerinden ulaşmaktadır. Bu durum, gençlerin eleştirel düşünme becerilerini artırsa da, aynı zamanda bilgi kirliliğine ve yüzeyselliğe de açık hale getirmektedir.

Küreselleşme ve postmodernizm, gençliği geçmişe kıyasla daha özgür, daha çeşitlenmiş fakat aynı zamanda daha kırılgan bir yapıya dönüştürmüştür. Günümüz gençliği, kimliğini sabit bir şekilde tanımlamaktan ziyade, sürekli yeniden kurmakta;

dijital teknolojiler aracılığıyla küresel bir birey olma yolunda ilerlemektedir. Bu süreç, eğitimden aile yapısına, siyasetten kültürel değerlere kadar birçok alanda dönüşümü zorunlu kılmaktadır. Bu yeni gençlik tipi, sabit ideolojilerden ziyade pragmatist ve anlık fayda odaklı tercihlere yönelmektedir. Gençliğin bu yeni yapısının anlaşılabilmesi için, klasik toplumsal analiz araçlarının ötesine geçilmesi; çok boyutlu, kültürel, psikolojik ve dijital perspektiflerin bir arada ele alındığı bir yaklaşım benimsenmesi gerekmektedir. Ancak bu şekilde, küresel dünyanın postmodern gençliğiyle sağlıklı ve yapıcı bir ilişki kurulabilir (Talas, 2013: 55).

Dünyanın belli bir noktasında doğmuş olan birey, ailesi ve yakın çevresi ile birlikte içinde yer aldığı kültürün etkileşimi sonrası birey olma yolunda ilerlerken günümüzde çocuklar ve gençler tüm dünyada mevcut olan algı ve olaylardan etkilenmektedirler. Bu etkileşim kuşaklar arası iletişimde kalıcı izler bırakmış ve nesillerin değer yargılarını ve bu değerlerin öncelik sırasını değiştirmiştir. Teknolojik gelişmelerin önemli ölçüde rol oynadığı küreselleşme, dünyanın bir tek sosyal sistem haline gelmesi düşüncesi üzerine kuruludur. “Ülkeler arasında kesişen sosyal, politik ve ekonomik bağlar, bu ülkelerde yaşayanların kaderini belirler. Dünyanın artan karşılıklı bağımlılığını anlatan genel terim küreselleşmedir” (Giddens, 2007: 419). Bilginin çok geniş bir alana yayılması insanlarla başka insanlar veya toplumlarla başka toplumlar arasında din ve kültürler konusunda bilgilendirmekle beraber onlara bağlanacakları değerleri seçme özgürlüğü tanımaktadır. Adalet, hak ve özgürlük gibi kavramlar küreselleşmenin etkisi ile birlikte ön plana çıkmış ve bu evrensel kavramlar dünya gündemine gelmiştir.

Günümüzde yeni iletişim teknolojileriyle birbirine bağımlı hale gelen ağ ile toplumsal ilişkilerde belirleyici kültürün diğer kültürlerle asimetrik bir ilişki ortaya çıkarması kaçınılmaz

bir durum olmaktadır (Dijck, 2013). Gencin içerik üreticisi olarak interaktif varlık gösterdiği sosyal medya platformları sosyal derinlik bilinci üzerinde etkide bulunmaktadır. Buna ek olarak küresel etkilere yönelik bireyin yaşadığı atomizasyon toplumsal derinliği de etkisi altına almaktadır.

Sağlıklı bir toplumun kurulabilmesi için psikolojik, fiziksel ve sosyal yönlerden sağlıklı gençlerin varlığı temel esastır. Devlet ve toplumların kimliklerini koruması ve sürdürmeleri için gençlere yapılan yatırımlar oranında karşılık bulur. Bu yüzden milli kültür birikiminin kabul edilmesi ve geleceğe taşınmasında gençler, daha genç ve daha yaşlı bireyler için bir köprü görevi görürler. Her geçen zaman içinde yaşadığımız dünya yeni bilimsel ve teknolojik gelişmelere tanık olurken pek çok problemleri de beraberinde getirmektedir (Aynacı,2021: 3-4). Esasında bu olayların zemininde dünya savaşları neticesinde dünyadaki düzenin değişmesi, ideolojilerin anlamlarını kaybetmesi ve kapalı olan dünyanın açık pazar durumuna gelerek daha bilinir konuma gelmesidir. Bu olayların en gerçekçi ve çarpıcı nitelikte olanı 1980’li yıllarda meydana gelen dünyayı daha yavaş biçimde etkisi altına alan günümüzde ise hiçbir kimsenin karşı koyamadığı küreselleşmedir. Toplumlara daha hızlı bir biçimde etkileyen ve her bölgeye ve coğrafyaya nüfuz eden küreselleşme ülkelerin sosyal, siyasal ve ekonomik sahalarını köklü değişimlere uğratmaktadır (Sarıbay ve Keyman, 2000: 1).

Yaşamsal döngünün en dinamik evresinde olan gençler, dünyadaki küreselleşme süreçleriyle sıkı bir ilişki içindedirler. Nitekim hem küreselleşme ve hem de gençler sahip oldukları dinamizmlerle bölgeleri ve bireyleri etki altına alma potansiyellerine sahiptirler. Birçok olumlu gelişme veya kalkınmayla sonuç vermiş olsa da küreselleşmenin toplumsal yapıya zarar verdiği bilinmektedir. Her geçen zaman değişikliklerin anlamını kaybettiği günümüzde gençler,

küreselleşmenin merkezi durumuna gelmekte ve küresel hareketler gençler üzerinden devam ettirilmektedir (Aynacı, 2021: 4). Çeşitli dönemlerde ve zamanlarda karşımıza çıkan küreselleşme, toplumların esasında yabancı olmadığı karmaşık bir süreçtir. İlk adımlarını kapitalizmle atmış zamanla etki sahasını genişleterek dünya pazarında kendisine bir yer edinmiştir (Larrain, 1995: 213).

7. GÜNÜMÜZDE GENÇLİK VE DİNDARLIK

Toplumların temel yapı taşlarından biri olan gençlik, sadece geleceğin taşıyıcısı değil, aynı zamanda bugün yaşanan toplumsal dönüşümlerin en açık yansımasıdır. Teknolojinin hızla geliştiği, küreselleşmenin etkisini artırdığı, kültürel sınırların silikleştiği bir çağda gençlerin dini değerlere bakışı da farklı boyutlar kazanmıştır. Özellikle bireyselleşmenin ön plana çıktığı günümüzde, gençlik ile dindarlık arasındaki ilişki hem akademik çevrelerde hem de toplum nezdinde önemli bir tartışma alanı hâline gelmiştir (Aynacı, 2021: 17). Günümüz gençliği, önceki kuşaklara göre çok daha fazla bilgiye erişim imkânına sahiptir. Bu durum, dini inançların sorgulanmasını kolaylaştırmakta ve bireysel anlamda dindarlığın farklı biçimlerde tezahür etmesine neden olmaktadır. Geleneksel din anlayışının yerini, daha bireysel, daha seçmeci ve hatta "maneviyatçı" (spiritualist) yaklaşımlar almaktadır. Gençler, dini inançlarını yaşarken geleneksel cemaat yapılarından çok, kişisel yorumlara ve içsel deneyimlere önem vermektedir. Sosyal medya, forumlar ve video içerikleri sayesinde gençler dinî konuları farklı perspektiflerden öğrenme imkânı bulmaktadır (Can, 2008: 35). Ancak bu durum, bilgi kirliliğini de beraberinde getirmektedir. Dini konularda yeterli bilgiye sahip olmayan gençler, bazen yanlış bilgilerle yönlendirilebilmekte, bu da inançlarında tereddüt ve karmaşaya yol açabilmektedir. Diğer yandan dijital platformlar, genç

dindarlar için bir ifade alanı da sunmakta; dinî içerik üreten genç influencer'lar aracılığıyla dinî pratiklerin yaygınlaşmasına katkı sağlanmaktadır. Özellikle şehirli, eğitilmiş ve teknolojiye entegre olmuş gençlerde dinin daha çok "anlam arayışı" yönü ön plana çıkmaktadır. Dua, meditasyon, içsel huzur gibi unsurlar, gençlerin ilgisini çekmekte; ritüellerden çok manevî deneyimlere önem verilmektedir. Bu durum, geleneksel dinî yapıların genç kuşakla iletişim kurma yöntemlerini yeniden gözden geçirmesini gerektirmektedir (Memiş, 2012: 241).

Dünyaya anlam verme, hayatta bir amaç bulma arayışı içerisinde bulunan gençler için din, zihinsel bir açıklık sağlamakta ve bütüncül bir dünya görüşü olarak veya bilgi ve anlayışı kuşatarak gerçeklikle ilgili bir yapı meydana getirmektedir. Bu yüzden daha dindar gençler daha iyimser olmayı başarmakta ve Allah'ın yardım ve inayetiyle kendi bireysel hallerini kontrol altına aldıklarını hissetmektedirler (Hyde, 1990: 218-220). Kimlik karmaşası içerisinde bocalayan genç bireyler, dinde kimlik kazandırıcı bir yer bulmaktadırlar. Böylece değişme ve denge veya bütünleşme ihtiyacı arasındaki kaygılardan aykırı kimlikler arasındaki çatışmalardan uzaklaşarak dengeli ve tutarlı bir benliğe ulaşmaktadırlar. Bu durum ise insanlara ve yaşama pozitif bakmayı beraberinde getirmektedir (Hökelekli, 2015: 22). Dinsel inançların ve ibadetlerin gençlerin ruh sağlığı üzerindeki pozitif etkileri lise öğrencileri üzerinde yapılan çalışmalarda da açıkça görülmektedir.

Ergenlik döneminde bulunan genç bireylerin en belirgin özelliklerinden birisi olan cinselliğin işlevsellik kazanması birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Bedensel olarak cinsel olgunluğa ulaşmış olmakla birlikte duygusal ve zihinsel olarak yetişkin olması için uzun yıllara ihtiyaç duyan bir gencin en önemli problemlerinin başında cinsel dürtülerini kontrol altında tutmadır. Cinsel tatmini sadece evlilik ilişkisi içerisinde meşru ve

normal kabul eden dini değerlerle modern tüketim toplumunun haz ahlakı arasında sıkışıp kalan gençlerin durumu oldukça trajiktir. Cinselliğin hiçbir sınır ve kural tanımadan bir zevk ve arzu konusu olarak, çağdaş iletişim araçları yoluyla aleniyete döküldüğü ve genç bireylerin bu yönde teşvik ve tahrik edildiği toplumlarda bireylerin daha mutlu olduklarını söylemek zordur (Hökelekli, 2015: 24-25).

Son otuz yıldır gelişmiş ülkelerde toplumsal tutumların gençleri daha erken yaşta evlilik öncesi cinsel deneyimlere hazırladığı ifade edilebilir. Bu durum, batılı bilim adamlarına göre tüm beklentilerin zıddına gencin cinsel yaşama uyumunu daha karmaşık duruma sokmaktadır (Ekşi, 1990: 135-136). Cinsel eğitim adı altında yürütülen programların da gençleri bu konudaki tutum ve davranışlarını değiştirmede çok da etkili olmadığı bilinmektedir. Zira alanın uzmanlarına göre cinsellik programlarının “moral değerler” ele alınmadan öğretilmesi zordur. Buna göre insan cinselliği şansa bırakılmamalıdır. Cinsel eğitimin bu moral yönü cinselliğe bağlı problemlerin engellenmesinde çok önemlidir. Bu hususta dinsel inanç ve öğretilerin fonksiyonel önemi bellidir (Hökelekli, 2015: 25-26). Dinsel inançları kuvvetli olan genç bireyler, cinsel isteklerini kontrol altına alabilmekte, cinsel sapkınlıklardan kendilerini muhafaza edebilmekte ve evlilik öncesi evlilik dışı ilişkilerden kaçınabilmektedirler. Bu konuda yapılan bir çalışmada, dini inancı güçlü gençlerin %75’inin evlilik öncesi cinsel ilişkiye karşı olduklarını göstermektedir. Belli bir inancı olmayan ateist gençlerde bu oran %23’tür (Ekşi, 1982: 319). Bir başka çalışmada flört, kürtaj, cinsel sapmalar, evlilik dışı cinsel ilişkiler gibi hususlarda dindar olan genç kızların tutumları, daha az dindar olan veya dindar olmayanlara göre anlamlı oranda farklılaştığı saptanmıştır (Yüksel, 1995: 120-124).

Amerika’da yapılan bazı araştırmalar dinin cinselliği kontrol edici ve düzenleyici etkisinin değişik din ve toplumlarda

benzer biçimde işlendiğini göstermektedir. Bu çalışmaların birisinde lise öğrencileri üzerinde uygulanan bir ankette, dindar öğrencilerin daha az dindar olanlara göre cinsel ilişkiden uzak durma eğiliminde oldukları belirtilmiştir. 1970 ve 1980 yılları arasında konu ile ilgili araştırma sonuçlarının ele alındığı bir çalışmada da dindarlık derecesi ile cinsel ilişki olayı arasında tutarlı bir ters ilişkinin varlığından bahsedilmiştir. Bir başka çalışmada da dindarlık seviyesi yüksek olan ergenlerin cinsel davranışlarla daha az meşgul oldukları anlaşılmıştır. Yahudi bir grup üniversite öğrencisi üzerinde yapılan başka bir çalışmada da dinsel uygulamaları daha çok yerine getiren ve dinin güç otoritesini kabul eden öğrencilerin evlilik öncesi cinsel ilişkiyi daha az onayladıkları ortaya çıkmıştır (Clouse, 2000: 737-738).

Uyuşturucu madde, alkol ve sigara kullanımı neredeyse günümüzde gençlik kültürünün bir parçası olmuştur. Diğer taraftan intihar olaylarının büyük bir kısmını gençler oluşturmaktadır. Özellikle 15-25 yaşları arası gençlerde intihar olayları hayli yüksek bir sayıya ulaşmaktadır. Başta Amerika ve Avusturya olmak üzere Yunanistan, Mısır ve Nijerya gibi gelişmekte olan ülkelerde intihar oranları hızla yaygınlaşmaktadır (Ekşi, 1990: 155-160; Samuk, 1982: 21-27). Türkiye’deki durum da buna benzer özelliktedir. Bunun sebebi, gençlerin kendilerini “varoluşsal bir boşluk” içerisinde bulmaları ve onlara “yaşamın anlamsız gözükmesi” dir. Gençlere hayatı nasıl yaşamaları ve neleri yapmaları gerektiğini söyleyen geleneksel değerlerin bulunmayışı onların bir amaç boşluğu içerisinde, “yaşamdan bir anlam bulma arzusu” ile bu yollara başvurmaya sevk etmektedir (Frankl, 1996: 15-22). Dinsel inanç ve ritüeller gençleri bu amaçsızlıktan ve boşluk duygusundan korumaktadır. Onların anlam dünyalarını kurmalarında son derece etkili bir kuvvete sahip olmaktadır. Dini eğitim veren okullarda yetişen veya dindar bir yönelime sahip gençlerin alkol ve uyuşturucu madde kullanımında, dini bir formasyon veya yönelimi olmayanlara göre

alt sırada yer alan araştırmalar bulunmaktadır. Dini inanç sahibi gencin intiharı düşünmesi nadir bir durumdur. Din hayat değerlerini koruma yönünde büyük bir motivasyon kaynağıdır. Gençler bu durumun farkında olup intiharla inanç zayıflığı arasında kolayca bağlantı kurulabilmektedir (Hökelekli, 2015: 27-28).

Dinin gençlerin yaşamında bazı geleneksel değerlerin korunması ve sürdürülmesinde etkili olduğu bilinen bir gerçektir. İlk olarak aile değerlerine bağlılık, büyüklere saygı, dürüstlük, çalışkanlık ve yardımlaşma gibi geleneksel değerlerle dindarlık arasında doğrudan bir ilişki olduğu farklı çalışmalarla teyit edilmiştir. Toplum hayatında geleneksel değerlerin çöküşünün etki ve zararını en fazla gençler görmektedir. Başlangıçta aktardığımız uzmanların modern dünyadaki kimlik krizi ile ilgili açıklamaları dikkate alındığında bugünün dünyasında kendileri için kimlik oluşturuıcı bir fırsat bulamayan gençler yıllarca tecrübe edilmiş olup insanlar için huzur ve güvenlik veya anlam kaynağı olmuş inanç ve değerleri tasvip etmelerinde kayıpları veya kazançları ne olacaktır? Şayet dindarlığın getirdiği muhafazakârlık toplum ve bireyin ruh sağlığını muhafaza edici ve geliştirici bir etki meydana getiriyorsa bunun yanlış bir seçenek olduğu nasıl kanıtlanabilir? Her çeşit muhafazakârlığı bir tür gericilik olarak gören anlayış, iyi ve kötü ayrımı yapmaksızın her çeşit yeniliği de ilericilik olarak anlamaktadır. Oysa ki; modern veya postmodern kültürün birey ve toplum yaşamını tehdit eden çıkmazlarına çözüm üretmek için sosyal bilimcilerin şuna kadar yaptıkları araştırmalarında ortaya döktükleri öneriler arasında dini ve ahlaki değerlerin gittikçe daha çok yer aldığını görmemek için otuz yıl öncesinde geçerli olan “pozitivist” ve “materyalist” bir bilim anlayışını ısrarlı bir biçimde devam ettirmek gerekir (Hökelekli, 2015: 29).

Din, bireylerin ve toplumların ruh sağlığını koruyucu ve geliştirici en kuvvetli psikolojik faktördür. Fakat dinin bu etkisi

yeterli ve doğru bilgi, uygun bilimsel öğretim ve anlatım teknikleri ile ivme kazanır. Yapılması gereken çocuk ve gençlerin dinsel açıdan yetişmelerinde eksik ve yetersiz kalan yönlerinin incelenerek bunları giderecek uygulama ve düzenlemelere öncelik verilmesidir. Dini, manevi ve ahlaki açıdan gelişmesini tamamlamamış bir kimsenin benlik yapısı içten veya dıştan sayısız yıkıcı etkiye maruz kaldığı gibi temelde kusurlu yapılanmış bir dinsel anlayış ve yaşayışın doğuracağı sapma ve yabancılaşımların önünü almak da mümkün değildir.

8. SONUÇ

Kur'an nefis kavramını, insanın içsel gelişimini hem ahlaki hem de psikolojik düzlemde ele alır. Bu kavram, günümüz gençliğinin yaşadığı içsel çatışmaları anlamada ve bu sorunlara çözüm üretmede önemli bir anahtar sunmaktadır. Özellikle nefsin mertebeleri, bireyin ruhsal olgunluğa doğru ilerleyişini açıkça ortaya koyar. Psikoloji ile dinî öğretilerin birlikte okunması, gençlerin hem ruhsal hem de ahlaki gelişiminde güçlü bir destek oluşturabilir. Günümüz dünyasında gençler, çok yoğun bir teknolojik ve bilimsel temponun içinde yer almakta ve dijital medyayı etkili bir biçimde şekilde kullanmaktadırlar. Günlük hayatlarında temel gıdalar gibi algılanıyor olması, küreselleşme faaliyetlerinin ve aygıtlarının toplumlar ve özellikle gençler için birçok olumsuzluğu da beraberinde getirdiği bilinmektedir.

Kur'an'daki nefis kavramı, modern psikoloji ile birebir örtüşmese de güçlü bir psikolojik derinlik taşır. Özellikle gençlik dönemindeki kimlik arayışı, içsel çatışmalar ve anlam arayışı gibi evreler, Kur'an'daki nefis mertebeleri ile anlamlandırılabilir. Bu bağlamda; Gençlerin yaşadığı psikolojik dalgalanmalar "nefs"in doğal bir gelişim süreci olarak görülebilir. Manevi gelişim, nefsin terbiye süreci ile psikolojik olgunlaşma arasında güçlü bir bağ vardır. Eğitim ve aile desteği, gencin nefs-i emmareden

mutmainneye geçişinde kritik rol oynar. Manevi rehberlik, sadece dini değil, psikolojik gelişim için de bir ihtiyaçtır. Gençlere duygu yönetimi, özfarkındalık ve vicdan geliştirme becerileri kazandırılmalı. Kur'an'daki nefis kavramı, modern psikoloji ile harmanlanarak gençlere uygun bir dille sunulmalı.

KAYNAKÇA

- Akpınar, S. (2025). İbn Sînâ'nın "Nefs" Teorisinin Modern Psikoloji Açısından Değerlendirilmesi. *Çekmece Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(26), 7-16.
- Atay, H. (1997). Nefis. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37(3-4), 1-58.
- Ateş, S. (1991). *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul.
- Aydın, H. (1976). *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi* Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ayhan, H., & Eğitimi, D. (1995). *Eğitim Bilimine Giriş, Şule Yayınları*. Isbn 975-403-188-3, İstanbul, 288s.
- Ayış, M. Ş. (2019). Nefis Mertebelerinin Psikolojideki Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme: Robert Frager Örneği. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(14), 547-567.
- Aynacı, C. (2021). Küregençleşme: Gençliğin Küreselleşmesi Sürecinde Millileşemeyen Kültür. *Sosyal Sağlık Dergisi*, 1(1), 1-20.
- Babacan, A. (2018). Siyaset, Postmodern Kimlik ve Gençlik. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 6(1), 211-228.
- Bayhan, V. (2013). Gençlik ve Postmodern Kimlik Örüntüleri Üniversite Gençliğinin Sosyolojik Profili (İnönü Üniversitesi Uygulaması). *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 1(1).
- Bulut, H. (2020). Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11(1), 165-188.

- Can, M. (2008). Küreselleşme, Eğitim Sistemleri ve Üniversite Gençliği. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(24), 229-245.
- Cebecioğlu, E. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 2. Basım, İstanbul: Anka Yayınları.
- Cengil, M. (1996). “Kur’an-I Kerim’deki Nefs Anlayışına Psikolojik Açıdan Bir Yaklaşım”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun.
- Clouse, B. (2000). Ergenlerde Ahlâk Gelişimi Ve Cinsellik. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(1).
- Çamdibi, H. M. (2014). *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*. İstanbul: Çamlıca.
- Dağlı, A. (2007). Küreselleşme Karşısında Türk Eğitim Sistemi. *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, (9), 1-13.
- Dijck, J. V. (2013). *The Culture of Connectivity; A Critical History of Social Media*. Newyork: Oxford University Press.
- Ekşi, A. (1982). *Gençlerimiz ve Sorunları*. İstanbul.
- Ekşi, A. (1990). *Çocuk, Genç, Ana Babalar*. Bilgi Yayınevi.
- Fragar, R. (2004). *Kalp, Nefs ve Ruh*, İbrahim Kapaklıkaya (Çev.). 4. Baskı, İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Frankl, V. E. (1996). *Duyulmayan Anlam Çılgılığı: Psikoterapi ve Hümanizm*. Öteki Yayıncılık.
- Gazali. (1989). *İhyau ‘Ulumu’ d-Din*. (Trc. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul: Bedir.
- Giddens, A. (2007). *Mundo Em Descontrole* (Vol. 15). Rio De Janeiro: Record.

- Göka, E. (1990). *Savunma Mekanizmaları*. İstanbul: Risale.
- Güzel, M. (2006). Küreselleşme, İnternet Ve Gençlik Kültürü. *Küresel İletişim Dergisi*, 1(1), 1-16.
- Hançerlioğlu, O. (1986). *Toplumbilim Sözlüğü* (Vol. 74). Remzi Kitabevi.
- Hökelekli, H. (2009). *İslam Psikolojisi Yazıları*, 1. Baskı, İstanbul: Dem Yayınları.
- Hökelekli, H. (2015). *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*. Editör Hayati Hökelekli. İstanbul: Dem Yayınları.
- Hyde, K. E. (1990). *Religion in Childhood and Adolescence: A Comprehensive Review of The Research*. Religious Education Press.
- İrfan, A. (1978). İslam Tefekküründe Ruh Meselesi. Çev. M. Saim Yeprem. *Nesil Dergisi*, 19(8), 26-32.
- Kara, N. (2004). *Kur'an'da Beden Dili*. İstanbul: Bilge.
- Kaval, M. (2011). Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Nefis Kavramı. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(2), 149-163.
- Kimter, N.(2015). *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*. Editör Hayati Hökelekli. İstanbul: Dem Yayınları.
- Larrain, J. (1995). *İdeoloji ve Kültürel Kimlik* (N. Domaniç, Çev.). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Memiş, M. (2012). Genelden Özele: Marjinal Gençlik Grupları. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1(4), 230-256.
- Merter, M. (2014). *Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, 1. Baskı, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Ögke, A. (1997). *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İstanbul: İnsan Yayınları.

- Özkan, H. T. (2019). *Gazzali'nin Nefs Anlayışı ve Din Psikolojisine Katkısı* (Master's Thesis, Marmara Üniversitesi (Turkey)).
- Öztabağ, L. (1983). *Psikolojide İlk Adım*. İstanbul.
- Peker, H. (1993). *Din Psikolojisi*. [Y. Y.], (Aksiseda Matbaası).
- Razi, Fahreddin M. Ö. (1993). *Tefsir-U Razi*, Beyrut.
- Samuk, F. (1982). Çeşitli Yaş Gruplarında İntihar Teşebbüsü, Nisbeti ve Seçilen Vasıtalar. In *Yeni Symposium* (Vol. 20, No. 1, Pp. 21-27).
- Sarıbay A. Y. ve Keyman, E. F. (2000). *Global Yerel Eksende Türkiye, Siyaset ve Toplumsal Yaşam*. E. F. Keyman, A. Y. Sarıbay (Ed.), *Global Yerel Eksende Türkiye* (S. 1-7) İçinde. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Songar, A. (1981). *Çeşitleme*. İstanbul: Kubbealtı.
- Taberi, M. (1992). *Camii'l-Beyan Fi Te'vil'l-Kur'an*. Lübnan: Daru'lma'Rife.
- Talas, M. (2013). Küreselleşme Sürecinde Bilgi Toplumu, Eğitim ve Gençlik. *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 4(23), 47-60.
- Turşak, M. (2019). Kur'an'ın Bazı Ayetleri Çerçevesinde Nefs Kavramının İnsan Davranışlarına Etkisi. *Journal Of International Social Research*, 12(63).
- Uludağ, S. (2006). *Tasavvufun Dili-1- Mürşid-Mürid-Yol*, İstanbul: Mavi Yayıncılık.
- Yüksel, L. (1995). *Üniversiteli Kız Öğrencilerde Cinsel Ahlak İle Dini İnanç ve Tutumların İlişkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

HARPUT'TA HAT SANATINA KATKIDA BULUNAN BAZI ÂLİMLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Nesrişah SAYLAN¹

1. GİRİŞ

Bu çalışmada Harput'ta yetişmiş bazı hattatlar ele alınmıştır. “Hat” (الخط) kelimesi sözlükte “yazmak, çizmek, kazmak, işaret koymak” anlamlarına gelmektedir (İbn Manzûr, 1119: 2/1198; Zemahşerî, 1414/1998: 1/256). Terim olarak ise Arap yazısını estetik ölçülere bağlı kalarak, güzel ve sanatkârane bir şekilde yazma sanatı anlamında kullanılmaktadır (Derman, 1997: 16/427). Kaynaklarda hat, genellikle cismanî aletlerle ortaya konulan ruhanî bir hendese olarak tanımlanmıştır (Derman, 1997: 16/427). Şekil bakımından Arap harflerine dayanan bu sanat; Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde yazının teşvik edilmesi, Arap harflerinin çizgisel kıvraklığı ve farklı biçimlerde yazılabilme imkânı sayesinde estetik bir boyut kazanmış, böylece İslâm sanatları arasında müstesna bir yer edinmiştir (Tüfekçioğlu, 1999: 269).

Temelleri M.Ö. 20. yüzyıla dayanan Harput, Doğu Anadolu Bölgesi’nde Elazığ il merkezinin kuzeyinde yer alan tarihî bir yerleşim merkezidir (Ünal, 1997: 16/232–235). Harput, siyasi, askerî ve ticari bir merkez olmasının yanı sıra, aynı zamanda önemli bir eğitim ve kültür merkezi olma özelliğini de taşımaktadır. Hat sanatı, Harput’un gelişen ilmî ve kültürel yapısı

¹ Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur’ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, nsaylan@firat.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5805-8630.

içerisinde önemli bir yer edinmiş; bu şehirde yetişen hattatlar da söz konusu sanat geleneğini sürdürerek katkı sağlamışlardır. Özellikle Artuklular döneminde Harput'ta açılan medreseler, hattatlık sanatının gelişimine kayda değer katkılar sağlamıştır. Bu bağlamda, Artukluların dördüncü hükümdarı Fahreddin Karaarslan tarafından 551/1156 yılında inşa ettirilen Ulu Cami'nin çevresinde bulunan Câmî-i Kebîr Medresesi, dönemin önemli eğitim kurumlarından biri olarak kabul edilmektedir (Sunguroğlu, 1959: 2/1). Ayrıca, Artukluların son hükümdarı Nureddin Ebü'l-Fazl Artukşah'ın babası Hızır Bey tarafından 600/1203 yılında yaptırılan Alacalı Medrese ile Artuklu dönemine ait Arslaniye Cami Medresesi de bölgedeki diğer önemli eğitim merkezleri arasında yer almıştır. 1298 Mamûratü'l-aziz salnamesinde Harput'ta yirmi üç; 1301-1302-1305 ve 1325 salnamelerinde ise, on dokuz medresenin kayıtlı olduğu belirtilmiştir (Sürgeç, 2015: 309). Bu medreselerde Dârü'l-hadis ve Dârü'l-hattat gibi ilmî müesseselerin faaliyet göstermesi, hat sanatının kurumsal bir zemine kavuşmasını sağlamıştır (Yapıcı, 2015: 1/77).

Harput'ta açılan medreselerde okutulan dersler arasında hüsn-i hatta bulunmakta olup, bu alanda dikkate değer gelişmeler kaydedilmiştir. Nitekim 1915 yılında Harput'taki Kurşunlu Cami Külliyesi bünyesinde açılan Dârü'l-Hilâfetü'l-Aliyye adlı medresede, Hafız İbrahim Efendi ve Hacı Hüseyin Efendi tarafından verilen hüsn-i hat dersleri, söz konusu sanatın eğitimine önemli katkılar sağlamış ve pek çok âlimin yetişmesine zemin hazırlamıştır (Sunguroğlu, 1959: 2/76).

Harput'ta yetişen hattatlardan bir kısmı, sistematik bir tasnif sağlamak amacıyla alfabetik sıraya göre incelenmiştir.

2. ABDURRAHMAN CUMA EFENDİ (ÖL.?)

Harput'un Esediye Mahallesi'nden Hacı Sâdık Efendi'nin oğlu olan Hacı Abdurrahman Cuma Efendi, eğitimine Sare Hatun Medresesi'nde başlamış ve burada Hacı Veli Efendi'nin ders halkasına devam etmiştir. Daha sonra İbrahim Paşa Medresesi'nde bir süre bulunarak tahsilini ikmâl etmiş, ardından Beyzâde Hacı Ali Rıza Efendi'den icâzet almıştır. Âlim, fazıl ve aynı zamanda hattat olarak tanınan Abdurrahman Cuma Efendi, sülûs hattıyla “Hayâlî”yi istinsah etmiş ve ketebesinde şu ifadeyi kaydetmiştir: “كُتِبَ بِيدِي وَالْخَطِ بِشُعُودِي إِنِّي مَا تَرَكْتُهُ يَوْمًا وَارْتَحَلْتُ” (Onu kendi elimle yazdım ve yazıya şahitliğimle kaydettim; bir gün olsun onu terk etmedim ve sonunda göçtüm) (Harput Uleması, 138).

3. AHMET FERİT EFENDİ (ÖL. 1340/1921)

Ahmed Ferit Efendi, 1275/1859 yılında Harput'ta doğmuş, hattatlık sahasında şöhret kazanmış önemli âlimlerden biridir. Babası Kâmilzâde Hacı Hafız Mustafa Zühtü Efendi'dir. İlk eğitimini babasının yanında almış, bu süreçte Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyerek hafız olmuştur. Medrese tahsilini de başarıyla tamamlayan Ahmed Ferit Efendi, zekâsı ve dirayeti sayesinde genç yaşta icazet almış, özellikle hat ilminde yetkinlik kazanmıştır. Daha sonraki dönemlerde edebiyata yönelen Ahmed Ferit Efendi, Arapça ve Farsçaya vukufiyet kazanmış; Fuzûlî, Nedîm ve Nâbî gibi divan şairlerinin eserlerinden parçaları tahmis ve tanzir ederek Mecmua adlı eserini kaleme almıştır. Hat ilmindeki icazetinin yanı sıra, edebî alandaki bu çalışmaları onun çok yönlü bir ilim ve sanat adamı olduğunu göstermektedir. Müellif, 1340/1921 yılında vefat etmiştir (Onur, 2013: 169-170).

4. HASAN EFENDİ (ÖL.1322/1966)

Hafız Hasan Efendi, “Büyük Kâmil Hoca” lakabıyla tanınan Osman Fevzi Efendi’nin oğullarından biridir. 1262/1846 yılında Harput’ta dünyaya gelmiştir. Babasının izinden giderek ilim yolunda ilerleyen Hasan Efendi, küçük yaşta Kur’ân-ı Kerîm’i ezberleyerek hafızlık mertebesine ulaşmıştır. Bunun yanı sıra hat sanatında da eğitim almış, bu alandaki yetkinliği sayesinde Harput’un önde gelen hattatları arasında yerini almıştır. Hafız Hasan Efendi 1322/1966 yılında vefat etmiştir (Sunguroğlu, 1959: 2/257; Saylan, 2023: 62).

5. HÜSEYİN EFENDİ (ÖL. 1343/1927)

Hafız Hüseyin Efendi, “Büyük Kâmil Hoca” lakabıyla tanınan Osman Fevzi Efendi’nin oğullarındandır. 1268/1852 yılında Harput’ta dünyaya gelmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’i ezberleyerek hafızlık mertebesine ulaşan Hüseyin Efendi, hat sanatında da eğitim görmüş ve bu alanda kendini geliştirerek dönemin önde gelen hattatları arasında yerini almıştır. Harput’un son dönemlerine damgasını vuran önemli hattatlardan biri olarak kabul edilen Hüseyin Efendi, bu sanat dalındaki ustalığıyla temayüz etmiştir (Sunguroğlu, 1959: 2/257). Hat sanatındaki yetkinliği sebebiyle 1308/1890 yılında Harput Mülkiye Rüşdiyesi’nde hüsn-i hat muallimliğine tayin edilmiştir. Hüseyin Efendi, 1343/1927 yılında vefat etmiştir (Sunguroğlu, 1959: 2/50; Saylan, 2023: 63).

6. İBRAHİM EFENDİ (ÖL.?)

Hafız İbrahim Efendi, Harputlu tanınmış hattatlardan Osman Fevzi Efendi’nin oğludur. 1245/1829 yılında Harput’ta dünyaya gelmiştir. İlk öğrenimine babasının yanında başlamış ve ondan ilmî icazet almıştır. Hat sanatında da eğitim gören İbrahim

Efendi, bu alanda kendini geliştirmiş, icazet alarak dönemin önde gelen hattatları arasında yer edinmiştir (Sunguroğlu, 1959: 2/257; Saylan, 2023: 65).

7. MEHMET NACİ EFENDİ (ÖL. 1282/1865)

Hafız Mehmet Naci Efendi, ailesinin göç ederek önce Çemişgezek'e, ardından Harput'a yerleşmesi neticesinde 1211/1796 yılında dünyaya gelmiştir. Göç süreci sebebiyle ailesi, "Tetevüz Oğulları" ve "Çemişgezekli Zâdeler" olarak anılmıştır (Sunguroğlu, 1959: 2/244). Harput'a yerleşmesinde onun ilme duyduğu ilgi belirleyici olmuş, şehrin zengin ilmî ve kültürel yapısından faydalanarak kısa sürede ilim bakımından temayüz etmiştir. Hat sanatında da ilerleyen Mehmet Naci Efendi, dönemin önemli hattatları arasında yer almış; bu alanda eserler vermiştir. Nitekim ona ait birkaç yaprak hâlinde Kur'ân yazılarının bulunduğu da kaynaklarda zikredilmektedir (Yapıcı, 2015: 1/685). Mehmet Naci Efendi 1282/1865 yılında Harput'ta vefat etmiştir (Sunguroğlu, 1959: 2/244-245; Saylan, 2023: 81).

8. MEHMET TEVFİK EFENDİ (ÖL. 1346/1930)

"Hattat Oğulları" ailesine mensup olan Hacı Hafız Mehmed Tevfik Efendi, "Câmi-i Kebîr İmamı" olarak tanınmıştır. Tahsilini tamamladıktan sonra hattatlık, muallimlik ve imamlık gibi çeşitli görevlerde bulunmuştur. Ulu Cami'de imamlık görevini ifa ederken aynı zamanda medresede dersler vermiş ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Bununla birlikte, öğrencilerine hat sanatı alanında da dersler vererek bu sahada eğitim almalarına katkıda bulunmuştur. Hacı Hafız Mehmed Tevfik Efendi, 1346/1930 yılında Harput'ta vefat etmiştir (Sunguroğlu, 1959: 2/388-389; Yapıcı, 2015: 1/714-715).

9. MEHMED SÂDİK RIFKI EFENDİ (ÖL. 1252/1836)

Harputlu hattatlardan biri olan Mehmed Sâdık Efendi, İbrahim Efendi'den tahsilini tamamlayarak icazet almıştır. Müderrislik ve Medîne-i Münevvere kadılığı görevlerinde bulunmuş, ayrıca Laz Ömer Efendi'nin de şakirdidir. Kaynaklarda, 1252/1836 yılında vefat ettiği ve İstanbul'da Merkez Efendi civarına defnedildiği rivayet edilmektedir (İnal, 1955: 350; Demirpolat, 2018: 293). Mehmed Sâdık Efendi, aynı zamanda Rüşumât Emaneti muhasebe kâtipleri arasında da görev yapmıştır. Onun en önemli eserlerinden biri olan Hilve-i Saâdet, 1291/1874 yılında kaleme alınmış ve matbu hâle getirilmiştir. Bu eserin bir nüshasının Nurullah Pertev Bey'in kütüphanesinde muhafaza edildiği bilinmektedir (İnal, 1955: 350).

10. MUHAMMED MEHDİ EFENDİ (ÖL.?)

Harputlu Muhammed Mehdi Efendi, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyerek hafızlık mertebesine ulaşmış; hat sanatında ileri bir seviyeye sahip olmuş ve hüsn-i hat alanında pek çok talebe yetiştirerek onlara icazet vermiştir. Bu çerçevede, hattatlık alanında icazet verdiği talebelerinden biri olarak Abdurrahman Rahmi Efendi'nin adı anılmaktadır (Sunguroğlu, 1959: 2/428).

11. MUSTAFA EFENDİ (ÖL.?)

Hafız Mustafa Efendi, Harput'un Sarahatun Mahallesi'nde doğmuş ve mahallesine nispetle "Saraca Hafız" olarak tanınmıştır. Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemekle birlikte, hayatı boyunca hat sanatına yoğun bir şekilde emek verdiği kaydedilmektedir. Özellikle hat sanatında kullandığı kamış kalem yontularını bir çuvalda biriktirdiği ve vasiyetinde "Ben öldüğümde beni yıkayacağınız suyu, yıllarca

topladığım Yüce Allah'ın kelâmını yazan bu kamış yontularını yakarak ısıtın; belki Allah (c.c.) beni affeder” dediği rivayet edilmektedir. Ölümünün ardından vasiyetine uygun davranıldığı tarihî kayıtlarda belirtilmektedir (Sunguroğlu, 1959: 2/430-431). Hafız Hacı Mustafa Efendi, toplam yüz on dört Kur'ân-ı Kerîm nüshasını hat sanatıyla istinsah etmiştir. İstinsah ettiği bu nüshalardan hediye karşılığında almış olduğu gelirle geçimini sağlamış ve “Allah ömür verirse yüzüncü Mushaf'ı istinsah ettiğimde Hicaz'a götürüp hediye edeceğim” demiştir. Yüzüncü Kur'ân-ı Kerîm'i Hicaz'a götürerek hediye etmiş ve Harput'a döndükten sonra on dört Mushaf-ı Şerif daha istinsah etmiştir (Sunguroğlu, 1959: 2/431).

12. MUSTAFA RÜŞTÜ EFENDİ (ÖL. ?)

Mustafa Rüştü Efendi, Harput'ta yetişmiş hattatlar arasında önemli bir şöhrete sahip olmuştur. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte, Kurrahocazade Hacı Hafız Yusuf Efendi'den icazet aldığı bilinmektedir (Sunguroğlu, 1959: 2/430). Mustafa Rüştü Efendi, birçok Kur'ân-ı Kerîm nüshasını istinsah etmiştir. Bunlardan biri 1182/1768 yılında tamamlanmış olup, sonunda şu satırlar yer almaktadır: “Bunu Hattat Yusuf Efendi'nin şakirtlerinden, Tanrı'nın günahkâr kulu Rüştü namıyla maruf Mustafa yazmıştır.” (Sunguroğlu, 1959: 2/430).

13. MUSTAFA SAFVET EFENDİ (ÖL. 1344/1925)

Çorbacızade Mustafa Safvet Efendi, Harput'un köklü ve tanınmış ailelerinden tüccar Hacı Ali Ağa'nın oğludur. 1269/1852 yılında Harput'ta doğmuştur (Sunguroğlu, 1959: 2/407). Bazı kaynaklarda doğum tarihi 1271/1855 olarak da nakledilmektedir (Albayrak, 1996: 4/119; Demirpolat, 2018: 346-347). İlk tahsilini tamamladıktan sonra Harput Kâmil Paşa

Medresesi'ne kayıt yaptırmış ve Hacı Abdülhamit Efendi'den ders görmüştür. 1314/1896 yılında, on beş arkadaşıyla birlikte icazet almıştır. İcazet aldıktan sonra Kurşunlu Cami Medreselerinden birinde müderrisliğe atanmış; daha sonra Harput Dârü'l-Hilâfe Mektebi'nde Arapça sarf ve nahiv hocalığı yapmıştır. Harput'un tanınmış hattatlarından olan Mustafa Safvet Efendi'nin sülüs ve rik'a hattıyla yazdığı yazılar bulunmaktadır. Müellif, 1344/1925 yılında vefat etmiştir (Sunguroğlu, 1959: 2/407).

14. OSMAN FEVZİ EFENDİ (ÖL. 1303/1885)

Osman Fevzi Efendi, Harput'ta yetişmiş önemli hattatlardan biridir. 1213/1798 yılında Harput'ta doğmuş olup, “Büyük Kâmil Hoca” olarak da tanınmıştır. Babası Kâmilzâde İbrahim Efendi'dir (Sunguroğlu, 1959: 2/256). Tahsilini Harput'ta tamamladıktan sonra icazet almış ve Harput Esediye Medresesi'nde müderrislik yapmaya başlamıştır. Hat sanatında da uzmanlaşan Osman Fevzi Efendi, birçok Kur'ân-ı Kerîm nüshası yazmış olup, bu eserlerden birinin Sarahatun Camii'nde bulunduğu rivayet edilmektedir (Sunguroğlu, 1959: 2/256; Aydoğmuş, 1998: 39). Altı evladının tamamı babalarının izinden giderek ilim ve hat sanatında yetişmiş; çocukları da hattatlık alanında ustalaşarak bu alanda önemli isimler olarak tanınmıştır. Osman Fevzi Efendi, ilim alanındaki derin bilgi birikimi nedeniyle “Ayaklı Kütüphane” olarak anılmıştır (Sunguroğlu, 1959: 2/257; Yapıcı, 2015: 2/179; Akyüz, 2021: 360).

15. ÖMER EFENDİ (ÖL. 1311/1895)

Hacı Hafız Ömer Efendi, Harput'ta yetişmiş önemli hattatlardan biridir. 1245/1830 yılında Harput'ta doğmuş olup, babası meşhur kurrâ hoca Hacı Hafız Yusuf Efendi'dir. Hafızlık

eğitimi babasının yanında tamamlamış, ardından Harput ve Mısır'daki medreselerde eğitim görerek icazetini almıştır (Sunguroğlu, 1959: 2/280-281). Hat sanatında icazet sahibi olan Hacı Hafız Ömer Efendi, bu alanda tanınmış bir hattattır. Ayrıca kıraat ilmi derslerini de babasından alarak bu alanda kendini geliştirmiş ve kurrâ mertebesine ulaşmıştır. Hafız Ömer Efendi, 1311/1895 yılında Harput'ta vefat etmiştir (Sunguroğlu, 1959: 2/280-281; Akyüz, 2021: 378-379).

16. RAŞİD EFENDİ (ÖL. 1316/1898)

Hafız Raşid Efendi, 1255/1839 yılında Harput'ta doğmuş olup Hafız Mustafa Efendi'nin oğludur. İlk medrese eğitimini tamamladıktan sonra, dönemin tanınmış hattatlarından dersler alarak hat sanatında eğitimini ilerletmiş ve bu alanda icazet almıştır. Ardından Harput Mülkiye Rüşdiyesi'nde hat alanında müderris olarak görev yapmıştır. Sülüs, ta'lik ve kûfî gibi farklı hat türlerinde yüksek derecede ustalık sergileyen Hafız Raşid Efendi, dönemin kaynaklarında Harput'ta onun seviyesinde bir hattat bulunmadığı şeklinde anılmaktadır. İstinsah ettiği eserler arasında çok sayıda Kur'ân-ı Kerîm nüshası yer almakta olup, her yıl bir Kur'ân-ı Kerîm'i hat sanatıyla yazdığı ve bu nüshaların tezhip, mürekkep ve diğer hazırlık işlemlerini bizzat kendisinin gerçekleştirdiği rivayet edilmektedir. Hacı Hafız Raşid Efendi, 1316/1898 yılında Harput'ta vefat etmiştir (Sunguroğlu, 1959: 2/432-433; Yapıcı, 2015: 2/246).

17. SAİD EFENDİ (ÖL. 1171/1757)

Harput'a bağlı Gerger köyünden Hacı Ahmed Efendi'nin oğlu olan Gergerizade Hacı Said Efendi, eğitimini İbrahim Paşa Medresesi'nde tamamlamış ve Beyzade Hacı Ali Rıza Efendi'den icazet almıştır. Daha sonra Ömeriye Medresesi'nde müderrislik

yaparak ilim yaymıştır. Âlim ve fazilet sahibi bir şahsiyet olan Said Efendi, özellikle hat sanatındaki maharetiyle dikkat çekmiştir. Nitekim Sare Hatun Camii'nin kapısına büyük bir titizlikle İhlâs Sûresi'ni yazmıştır. Hacı Said Efendi, 1171/1757 yılında vefat etmiştir (Harput Uleması, 69).

18. SÜLEYMAN EFENDİ (ÖL. 1311/1893)

Hafız Süleyman Efendi, Harput'un Câmi-i Kebir Mahallesi'nde dünyaya gelmiştir. Babası, Aslanoğulları'ndan Said Ağa'dır. Harputlu Kurrâ Hocaîade Hafız Yusuf Efendi'den hem kıraat hem de hat sanatında eğitim alarak bu alanlarda yetkinlik kazanmış ve icazetini almıştır. Hafız Süleyman Efendi'nin hattat olarak birçok Kur'ân-ı Kerim yazdığı bilinmektedir. 1311/1893 yılında vefat eden Hafız Süleyman Efendi, ilmi ve dini hizmetleriyle tanınmıştır (Sunguroğlu, 1959: 2/433).

19. SÜLEYMAN EFENDİ (ÖL. ?)

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakla birlikte, Harputlu Pasbanîade Hafız Süleyman Efendi'nin ilm-i edâ'ya yani kıraat ilmine yetkin, hafız ve aynı zamanda iyi bir hattat olduğu nakledilmektedir. Hat sanatıyla birçok Kur'ân-ı Kerim yazmış olup, bu nüshalarda her kelimenin anlamını altına kırmızı kalemle not etmiştir. Ayrıca Mushaf'ın tezhibini ara ve kenarlarını sarı altın yıldız ve kırmızı la'l şeklinde yapmıştır (Sunguroğlu, 1959: 2/434).

20. SÜLEYMAN SALİMİ EFENDİ (ÖL. 1339/1920)

Hafız Süleyman Salimi Efendi, 1270/1854 yılında Bingöl'ün Çat nahiyesinde doğmuştur. Peri'den Harput'a göç

etmeleri nedeniyle “Perili Hafız” olarak anılmıştır. Harput’ta Kurşunlu Camii’nde talebelere dini ilimlerin yanı sıra hat sanatında da ders vermiş ve bu alanda birçok öğrencinin yetişmesine öncülük etmiştir. Onun en önemli talebelerinden biri, meşhur hattat Ömer Nasırı Efendi’dir. Nâsırî Efendi, Perili Hafız Efendi’den hat dersleri almış ve bu alandaki eğitimini tamamlayarak icazet almıştır. Yaklaşık elli yıl boyunca Harput’ta Sarahatun Camii’nde müezzinlik görevinde bulunan Perili Hafız, 1339/1920 yılında vefat etmiştir (Sunguroğlu, 1959: 2/385-386; Yapıcı, 2015: 1/206).

21. TEVFİK EFENDİ (ÖL. 1352/1933)

Harput’un Sare Hatun Mahallesi’nden olan Kirazzade Tefvik Efendi, Kâmil Paşa Medresesi’nde tahsilini tamamlamış ve Hacı Abdülhamid Efendi’den icazet almıştır. Yaklaşık yirmi beş yıl boyunca Çemişgezek Medresesi’nde müderrislik yaparak ilim yaymıştır. Bunun yanı sıra kalem erbabı olup, özellikle sülüs hattında dikkate değer bir ustalığa sahiptir. Nitekim onun hakkında sülüs hattında yed-i tulası bulunduğu ifade edilmiştir. Tefvik Efendi, 1352/1933 yılında vefat etmiştir (Harput Uleması, 79).

22. YUSUF EFENDİ (ÖL. 1301/1883)

Kurrâ Hoca olarak bilinen Hafız Yusuf Efendi, Katipoğulları ailesinden Mehmet Efendi’nin oğludur. 1219/1804 yılında Harput’ta doğmuştur. İlk tahsilini tamamladıktan sonra babasının yanında hafızlığa başlayarak Kur’ân-ı Kerîm’i ezberlemiş ve medrese eğitimine devam etmiştir (Sunguroğlu, 1959: 2/279; Akyüz, 2021: 355-356). Hattatlık alanında icazet sahibi olan Hafız Yusuf Efendi, bu sahada birçok eser telif etmiştir. Nitekim eserlerinden biri olan Yusuf-u Zeliha’yı el

yazısıyla yazdığı rivayet edilmektedir (Sunguroğlu, 1959: 2/280). Ayrıca Hafız Yusuf Efendi, Harput'ta, Diyarbakır'da ve Mısır'da en meşhur kurrâlardan ders alarak kıraat ilmindeki yetkinliğini artırmıştır. Onun bu alandaki başarısı, ailesinin tanındığı “Katipoğlu” soyadının “Kurrâ Hoca giller” olarak anılmasına vesile olmuştur. Hafız Yusuf Efendi, 1301/1883 yılında Harput'ta vefat etmiştir (Sunguroğlu, 1959: 2/279; Yapıcı, 2015: 2/382-383; Akyüz, 2021: 355-356; Saylan, 2024: 50).

23. YUSUF EFENDİ (ÖL. 1281/1864)

Harputlu Şirinzâde Yusuf Efendi, meşhur şair Muallim Sadi'nin babasıdır. Harput'ta yetişmiş, fazilet sahibi ve saygın âlimlerden biri olan Hafız Yusuf Efendi, güçlü hafızlığı ve etkileyici ses tonuyla tanınmıştır. Ayrıca Şirinzâde Hacı Hafız Yusuf Efendi, dönemin meşhur hattatları arasında yer almakta olup, hat sanatıyla yüzlerce Mushaf-ı Şerif istinsah ettiği nakledilmektedir. Rivayetlere göre, 1281/1864 yılında Hicaz'dan dönüş yolunda vefat etmiştir (Sunguroğlu, 1959: 2/338).

24. SONUÇ

Bu çalışma kapsamında incelenen yirmi bir Harputlu hattat, bölgenin ilmî ve kültürel yapısına yaptıkları katkılar açısından değerlendirilmiştir. Elde edilen veriler, Harput'un Osmanlı dönemi boyunca hat sanatının önemli bir merkezlerinden biri olduğunu ortaya koymaktadır. Hattatların çoğu hem medreselerde eğitim almış hem de kıraat ilminde yetkinlik kazanarak hem dini hem de estetik alanlarda yüksek bir kültürel birikime sahip olmuştur.

Harput'ta yetişen hattatların ortak özelliklerinden biri, hat sanatında icazet almış ve sülüs, talik, rika, kufi gibi çeşitli yazı türlerinde ustalaşmış olmalarıdır. Birçok hattat, Kur'an-ı Kerim

nüshalarını titizlikle istinsah etmiş, tezhip ve yazı hazırlıklarını bizzat gerçekleştirmiştir. Bunun yanı sıra bazı hattatlar, medreselerde müderrislik yaparak ve talebelere ders vererek bölgedeki hat geleneğinin sürekliliğini sağlamışlardır. Ayrıca, Harputlu hattatlar arasında bazı ailelerin örneğin Osman Fevzi Efendi ve çocukları, Hafız Mustafa Efendi'nin nesli gibi hat sanatında kuşaklar boyunca önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Bu durum, hem hattatlık eğitiminde sistemli bir aile geleneğinin varlığını hem de Harput'un kültürel sürekliliğini göstermektedir.

Sonuç olarak, Harput'un ilmî ve kültürel yapısı ile medrese sistemi, hattatların yetişmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.

KAYNAKÇA

- Albayrak, Sadık (1996), *Son Devir Osmanlı Uleması-İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvali*, İstanbul.
- Akyüz, Abdullah (2021). *Osmanlı Kurrâları*, İstanbul: Rabbani Yayınları.
- Aydoğmuş, Günerkan (1998). *Harput Kültüründe Din Âlimleri*, Elazığ: ELESKAV Yayınları.
- Demirpolat, Enver (2018), *Türk –İslam Düşünce Tarihinde Harputlu Düşünürler*, Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Derman, M. Uğur (1997). “Hat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Harput Uleması*, (Müellifi meçhul), Konya Yazma Eserler Kütüphanesi, Demirbaş No: 1423.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim (1119). *Lisânü'l-arab*, Kahire: Dâru'l-Meârif.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal (1955), *Son Hattatlar*, İstanbul: Maarif Basımevi.
- Onur, M. Naci (2013). *Harputlu Dîvân Şâirleri*, Elazığ: Manas Yayıncılık.
- Saylan, Nesrişah (2023), *Harputlu Kurralar ve Hafızlar*, İstanbul: Lisans Yayıncılık.
- Saylan, Nesrişah (2024). “Harput’ta Kıraat İlminde Öne Çıkan Şahsiyetler”. *Dicle İlahiyat Dergisi* 27/1 (Haziran), 46-58
- Sunguroğlu, İshak (1959). *Harput Yollarında*, İstanbul.
- Sürgeç, Celal, “Harput’ta İlmi Kıraat ve Harput Kurrâsı”, *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput’a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, Elazığ: 2015

- Tüfekçioğlu, Abdülhamit (1999). "Tarihte ve Günümüzde Hat Sanatının Öğretim Metotları", *2000'li Yıllarda Türkiye'de Geleneksel El Sanatlarının Sanatsal, Tasarımsal ve Ekonomik Boyutu Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ünal, Mehmet Ali, "Harpur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Yapıcı, Süleyman (2015). *Harpur Bir Havza Kültürünün Mânevî Hüviyeti Âlim- Müellif ve Mutasavvıfları*, Ankara: Anıl Grup Matbaacılık.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed (1419/1998). *Esâsü'l-Belâğ*, thk. Muhammed Basil Uyunu's-Sud, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

OSMANLI MEDRESE SİSTEMİNDE BELAGAT İLMİ VE EBÛ YAKUB SEKKÂKÎ'NİN MİFTÂHU'L-ULÛM ETKİSİ (OSMANLI DÖNEMİ BOSNA ÖRNEĞİ: LİTERATÜR, KURUMLAR VE KİŞİLER)¹

Tahsin YURTTAŞ²

1. GİRİŞ

Osmanlı bilim geleneği, Selçuklu mirası ve İslam dünyasından gelen âlimlerin katkısıyla şekillenmiş, medreseler ise İstanbul başta olmak üzere Bursa, Edirne ve Konya gibi şehirlerde önemli ilim merkezlerine dönüşmüştür. Saraybosna da özellikle Balkanlar'da Osmanlı kültürel ve entelektüel zihniyetinin taşıyıcılarından biri olmuştur.(Aydın & Günelan, 2025, ss. 28-29, 79-80; İhsanoğlu, 1998, s. 223; S. Yıldırım & Kılıç, 2018, ss. 603-627) Osmanlı eğitim sistemi içerisinde nahiv, sarf, lügat gibi dil ilimlerinin öğretimine özel bir önem verilmiştir. Bunlardan biri de hem Arap dilinin estetik yönünü açığa çıkarması hem de Kuran'ın semantik yorumuna katkı sunması açısından önemli görülüp okutulan belagat ilmidir.

Belagat, fasih olmakla birlikte sözün muktezayı hale uygun olmasıdır.(Meydânî, 1416, s. 1\129) Sekkâki sonrası

¹ Bu çalışma, 4-5 Ekim 2025 tarihinde *VII. Bilsel Uluslararası Ahlat Bilimsel Araştırmalar Kongresi*'nde "Osmanlı Medrese Sisteminde Belagat İlmî ve Ebû Yakub Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm* Etkisi (Osmanlı Dönemi Bosna-Hersek Örneği)" başlığı ile sunulan bildirinin genişletilmiş ve düzenlenmiş halidir.

Bu araştırma, TÜBİTAK'ın 2219 – Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı (2024 Yılı 1 Dönem) desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

² Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati, tahsinyurttas@aybu.edu.tr , ORCID: 0000-0001-9590-0770.

belagat, dolaylı anlatım yollarını ifade eden *beyan*; sözdizimsel yapıların anlam özelliklerini inceleyen *meanî*; sözün lafzi ve anlamsal güzelliğini, üslup ve estetik yönünü ele alan *bedî* ilmi şeklinde üçe ayrılır.(Bulut, 2015, ss. 20-21) Belagat, Osmanlı'da bu ilmin kurucuları sayılan Abdülkahir Cürcânî (ö. 471/1078-79), Ebu Yakub Sekkâki (ö. 626/1229) çizgisinde gelişse de Sekkâki'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eseri ve *Miftâh* eksenli oluşan şerh, haşiye ve telhis geleneği Osmanlı eğitim kurumlarında ve belagat öğretiminde daha baskın olmuştur.(Eliaçık, 2014, ss. 35-37) Bu bağlamda Sekkâki'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinin belagatle ilgili üçüncü kısmı üzerinden geniş bir *Miftâh* literatürü de oluşmuştur. Özellikle eserin *meanî*, *beyan* ve ek de olsa *bedî* ayrımı belagat ilminin teşekkülünde özgün bir tasnif olarak sonraki dönemde takip edilmiştir.³

Miftâhu'l-ulûm, Doğu-Harezmi belagat ekolü içerisinde değerlendirilmiş ve daha çok mantık, kelam ve felsefe gibi düşünsel ilimlerin etkisinde teşekkül etmiştir. *Miftâh*, Sekkâki'nin belagati, konu ve kavramlarıyla sistematize ettiği en önemli eseridir. Bu açıdan *Miftâh*, üçüncü bölümünde ele aldığı *beyan*, *meanî* ve *meanî* eki olan *bedî* ilimleriyle Arap belagatinde bir dönüm noktasını oluşturur. Abdülkahir Cürcânî, Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) gibi önceki âlimlerden faydalanan Sekkâki, belagati teorik ve kavramsal bir çerçeveye oturtmuştur.(Yurttaş, 2022, ss. 81-105, 2023, ss. 301-303) Ancak uzun ve ağır ifadeleri sebebiyle eserinin anlaşılması güç olmuş, bu nedenle eser üzerine çok sayıda şerh, haşiye ve telhis yazılmıştır.(Şaban, 2011, s. 108) *Miftâh* üzerine yapılan

³ (Keskinoğlu, 2023, ss. 17-54) “Öbürü ise Harezmi bir Türk olan Sekkâki'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı, edebiyatı Arapçadan telif eylemiş olduğu eseridir ki etrafı 130'a kadar çıkmaktadır. Arap edebî kaidelerinin şaheseri olan bu *Miftâhu'l-ulûm* kitabı, metin değil, mufassal bir telifdir. Bunun etrafı dikkate şayan bir hususiyet arz eder. Evvela vâzih ve mufassal olmasına rağmen metin gibi alınarak üzerine 23 haşiye yapılmıştır. Sonra onu telhîs ve ihtisar eden, yani metne çeviren yedi eser telif edilmiştir.”(Ünver, 1946, s. 312)

çalışmalarda hem Sekkâki'ye temel bazı eleştiriler yöneltilmiş hem de belagat ilmi daha formel ve pedagojik bir yapıya kavuşturulmuştur. Bu çalışmalar içinde Hatîb el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338) *Telhîşü'l-Miftâh*'ı, Osmanlı medreselerinde özellikle üslûp ve metot bakımından daha sistematik bir eser olmasıyla büyük kabul görmüştür. *Telhîş*, yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulmuştur. Hem *Telhîş* ve hem de onun referans kaynağı olan *Miftâh*, Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Mutavvel* ve *Muhtaşarü'l-me'ânî*'si gibi eserler başta olmak üzere yüzlerce şerh ve haşiyeye konu olmuştur.(Benli, 2005, ss. 20-21; Keskinoglu, 2023, ss. 17-53)

Osmanlı Devleti döneminde de belagat eğitimi, büyük ölçüde *Miftâhu'l-ulûm* ve onun özeti olan *Telhîş* etrafında şekillenmiştir. Osmanlı medreselerinde Seyyid Şerîf Cür câni'nin (ö. 816/1413) *el-Misbâh fi Şerhi'l-Miftâh* ve İbn Kemal'in (ö. 940/1534) *Şerh-i Miftâh*'ı ile Teftâzânî'nin *el-Mutavvel 'ale't-Telhîs* adlı eseri en çok okutulan metinlerdendir.(Eliacık, 2014, s. 108; Hacımuftüoğlu, 2021) Bu eserlerin medreselerde hangi seviyelerde okutulduğuna ayrıca değinilecektir.

Osmanlı medrese sisteminde belagat öğretimi, sarf ve nahiv eğitiminden sonra öğrencilerin yüksek öğrenime hazırlayan dil ilimleri içinde konumlandırılmıştır. Alimler, yalnızca nahiv ve sarf ile Kurân'ın ve dini metinlerin derinliklerine nüfuz edilemeyeceğini düşündüklerinden, ilk (Yirmili ve Otuzlu) ve orta (Kırkılı) derecedeki medreselerde belagat eserleri de müfredata eklenmiştir.(Eliacık, 2014, ss. 33-35; Şanal, 2003, s. 151; Ünver, 1946, ss. 107, 116-117, 123-125) *Miftâh*'ın kendisi, özeti, şerhi ya da şerhinin özeti Osmanlı medreselerinde yüzyıllar boyunca okutulmuş(Eliacık, 2014, s. 36); öğrenciler bu eserleri müzakere, ezber ve yazma yöntemleriyle çalışarak belagat eğitimini tamamlamışlardır. Sekkâki'nin *Miftâhu'l-'Ulûm*'u, belâgat tarihinde yalnızca bir kaynak eser değil, aynı zamanda bütün bir şerh geleneğinin mihverini teşkil eden merkezî bir

metindir.(Şimşek, 2015, ss. 79-90) “Arap edebî kaidelerinin şaheseri olan bu *Miftâh* kitabı, metin değil, mufasssal bir telifdir. Bu yönüyle dikkate şayan bir hususiyet arz eder. Evvela, vâzıh ve mufasssal olmasına rağmen metin gibi kabul edilerek üzerine yirmi üç haşiye yazılmıştır. Daha sonra ise onu telhîs ve ihtisâr eden, yani metin hâline dönüştüren yedi eser telif edilmiştir.”(Ünver, 1946, s. 312) Açıklamadan anlaşıldığı üzere bu eser etrafında onlarca şerh, telhis ve haşiye kaleme alınmıştır; fakat bunlar basit tekrarlar değil aksine metinler arası tartışmalar, eleştiriler ve yeni yorumlar ortaya koyan canlı bir entelektüel ortamın ürünleri olmuştur. *Miftâh*’ın ardından Kazvînî, *Telhîs*’inde Sekkâkî’nin fikirlerini hem özetlemiş hem de belagati farklı bir formata sokarak yeniden değerlendirmiştir. Daha sonra Teftazânî ve Seyyid Şerif Cürcânî, bu iki otoriteyi esas alarak şerh geleneğini ileri taşımışlardır.(Symth & Kara, 2015, s. 176) Böylece *Miftâh*, belâgat ilminde tartışma ve ifade zeminini inşa eden ana eksen hâline gelmiştir. Orta çağ İslâm dünyasında şerhlerin çokluğu çoğu zaman durgunluk göstergesi sayılmışsa da *Miftâh* etrafında gelişen bu gelenek, aslında medrese kültürünün tartışmayı teşvik eden dinamik yapısını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla *Miftâh*, Osmanlı medrese sisteminde de literatüre ve belagat öğretimine yön veren ve hala günümüzde etkisini sürdüren temel bir kaynak olagelmıştır. Bu durum, Osmanlı dönemi Bosna Hersek için de geçerlidir.

2. OSMANLI MEDRESE SİSTEMİNDE BELAGAT İLMİNİN YERİ VE MİFTÂHU’L- ‘ULÛM ETKİSİ

Medrese kelimesi Arapçadan Türkçeye geçmiş olup öğrenim yeri anlamına gelir. Bu kavram genel olarak İslam eğitim tarihinde ilköğretim kurumları olan sıbyan(Bozkurt, 2004, ss. 5-6) mekteplerinin üstünde, orta ve yüksek eğitim veren kurumları

ifade etmiştir. İslam dünyasında kökeni Hz. Peygamber dönemindeki *Mescid-i Nebevî* ve *Suffa*'ya kadar götürülen bu kurum, zamanla camilerden bağımsızlaşmış ve özellikle Selçuklularla sistematik bir yapı kazanmıştır. Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) Bağdat ve çevresinde kurduğu medreseler örnek alınarak İslam coğrafyasının birçok bölgesinde medreseler inşa edilmiş, Anadolu'da Anadolu Selçukluları ve Beylikler devrinde yaygınlaşmıştır.(Bozkurt, 2003, ss. 323-327) Osmanlı'da ise ilk medrese Orhan Gazi (ö. 763/1362) döneminde İznik'te kurulmuş, Edirne ve Bursa'daki medreselerle gelişmiş, Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'da tesis ettiği *Sahn-ı Semân* ile medreselerin kurumsallaşması ilerlemiştir. Bu aşamadan sonra Balkanlar (Yunanistan, Bosna, Makedonya vs.) başta olmak üzere çok sayıda fetih dönemi medresesi açılmıştır. Kanuni dönemindeki Süleymaniye Medreseleri ise medrese eğitiminin daha sistematik ve etkin olmasını sağlamıştır.(Baltacı, 1979, ss. 6-7, 37-41; Ünver, 1946, ss. 101-104) *Sahn-ı Semân*'dan bir asır sonra inşa edilen Süleymaniye Medreseleri (1550) özellikle medrese-i evvel, sâni, sâlis ve râbi isimleriyle dört medrese, bir tıp medresesi, bir dârüşşifâ ve bir dârülhadisten oluşuyordu. Bu külliye Osmanlı Devleti'nde eğitimde varılan ileri bir kurumsallaşma düzeyini temsil ediyordu. Osmanlıda saraya bağlı ve herkese açık olmayan Enderun dışında bütün eğitim kurumları medrese adıyla anılmıştır. Bunlar *umum medreseleri* olarak da bilinmektedir. Bu medreselerde dil ilimleri, yüksek ilimlere (Kelam, Tefsir, Fıkıh vs.) ulaştıran birer *alet ilmi* olarak konumlandırılmıştır. Belagat ilmi de bu kapsamda değerlendirilir.(Can, 2019, ss. 143-174; Pektaş, 2010, ss. 123-124; Uzunçarşılı, 2022, ss. 3-5)

Fatih döneminden itibaren Osmanlı medreseleri, müderrislerinin aldıkları yevmiye ve okutulan kitaplara göre hiyerarşik bir düzen içinde teşkilatlanmıştır. Bu medreselerde okutulan kaynaklar ve belagat eserleri aşağıdaki gibidir:

1.Tecrîd (Yirmili) Medreseleri: Bu aşamada *Haşîye-i Tecdîd* okutulmuş, müderrislerine 20-25 akçe verilmiştir. Medreselere bu adın verilmesi, Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) Nasîrüddîn Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecdîdü'l-İ'tikâd*(Topaloğlu, 2011) adlı eserine yazdığı *Haşîye-i Tecdîd* adlı şerhten kaynaklanmaktadır. Müfredatta sarf, nahiv, akaid-kelâm, usulü fıkıh, fıkıh ve belagat dersleri ağırlıklıydı. Ayrıca daha sonra *cüziyyat* olarak isimlendirilen matematik, geometri, hikmet, tarih ve coğrafya dersleri de programa dahil edilmiştir. Emsile, Binâ, Kâfiye, Telvîh, *Haşîye-i Tecdîd*, Şerh-i Ferâiz ve özellikle belagat sahasında okutulan Taftâzânî'nin belagat ilmine dair yazdığı, Osmanlı medreselerinde uzun yıllar temel belagat eseri sayılan *Mutavvel*, temel metinler arasında yer almaktaydı.(Unan, 2005, 2008)

2.Miftâh (Otuzlu) Medreseleri Belagat dersi olarak *Şerh-i Miftâh* okutulmuş ve müderrisleri 30–35 akçe yevmiye almıştır. 16. yüzyıl başlarında tahsil süresi iki yıl iken, sonlara doğru üç aya kadar indirilmiştir. Bu süreler değişkendir. Bu medreselerde Fıkıh (*Tenkîh*, *Tavzîh*), Kelâm (*Haşîye-i Tecdîd*) ve Hadis (*Mesâbîh*) dersleri de okutulmuştur. Derslerde, Seyyid Şerif Cürcânî, Taftazânî veya Şeyhülislâm İbn Kemâl'in *Şerh-i Miftâh* eserlerinden biri temel kaynak olarak kullanılmış, bu nedenle Fatih döneminde bu kurumlar *Miftâh Medreseleri* olarak anılmıştır. Ayrıca, Sekkâki'nin *Miftâhu'l- 'Ulûm* eserine yazılan Misbâh şerhi, çeşitli haşiyelerle zenginleştirilerek bu seviye medreselerde en yaygın belagat kaynağı hâline gelmiştir. Taftazânî'nin *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, *Muhtasar* ve *Telhîs fi'l-Belâga* eserleri Anadolu medreselerinde farklı seviyelerde ders kitabı olarak düzenli biçimde okutulmuştur.(Eliaçık, 2014, ss. 36-37; Hızlı, 2008, ss. 25-46) Miftâh Medreselerinde, her birinde en az iki ay olmak üzere toplamda bir yıllık eğitim süresi öngörülmektedir.(Beyazıt, 2014, ss. 955-982)

3.Telvîh (Kırklı) Medreseler Bu medreselere, Taftâzânî'nin *Telvîh* adlı usûl-i fıkıh eserinin ders kitabı olarak okutulması sebebiyle bu ad verilmiştir. Müderrisler günde 40 akçe yevmiye ile görev yapmaktaydı.

Müfredatta belagat yer almakta; özellikle Sekkâki'nin *Miftâhu'l-'Ulûm*'u ve ona yazılan şerhler (Meânî, Şerh-i Miftâh) okutularak (İhsanoğlu, 1998, s. 239) ileri düzey belagat kaynakları olarak görülmekteydi. **4.Hâriç ve Dahil (Ellili) Medreseleri:** Ellili medreseler, Hariç ve Dâhil olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı ve müderrislerine günlük 50 akçe yevmiye verilirdi. Hariç Ellili medreselerde Fıkıh'ta Hidâye, Kelâm'da Şerh-i Mevâkıf, Hadis'te Mesâbîh okutulurken; Dâhil Ellili medreselerde Fıkıh için Hidâye, Usûl-i fıkıh için Telvîh, Hadis için Buhârî, Tefsir için Keşşâf ve Beyzâvî ders kitapları tercih edilmekteydi. Bu kademedede, belagat dersleri müfredatta dahil edilmemiş, yalnızca yüksek dinî ilimler okutulmuştur(İhsanoğlu, 1998, s. 238) **5.Sahn-ı Semân Medreseleri:** 1470'te Fatih döneminde kurulan Sahn-ı Semân medreseleriyle Osmanlı'da eğitim teşkilatı sistemleşmiş, naklî ve aklî ilimler birlikte okutulmuştur. II. Bayezid ve sonraki padişahlarla medreseler teşkilat, müfredat ve hukuk bakımından olgunluğa ulaşmış, fakat belagat eğitimi bu aşamada da programa dâhil edilmemiştir. Sahn-ı Semân medreselerinde fıkıhtan *el-Hidâye*, usûl-i fıkıhtan *et-Telvîh* ve *Şerh-i 'Aḍud*, tefsirden Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ile Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) tefsiri ve hadisten Buhârî okutulurdu. Tetimme medreselerinde ise mantık dersleri kapsamında *Şerh-i Şemsiyye* ve İsfahânî'nin (ö. 418/1027) eserleri yer alırdı. **6.Altmışlı Medrese:** Ayasofya'daki Altmışlı Medrese, fethin sembolü olarak istisnai bir konuma sahipti. Müderrisler 60 akçe yevmiye almakta, derslerde Fıkıh, Kelâm, Usûl-i Fıkıh, Hadis ve Tefsir okutulmakta, bu aşamada belagat derslerine yer verilmemekteydi.(Baltacı, 1979, s. 37; Bozkurt, 2003, ss. 323-327; Demir, 2017, ss. 614-622; Unan, 2005, ss. 79-114, 2008, ss. 532-534; Ünver, 1946, s. 122)

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Yirmili, Otuzlu, Kırklı medreselerde okutulan belagat, Arap dil ilimlerinin öğretimi bağlamında özel bir konuma sahipti. Belagat, dilin

inceliklerini kavramayı sağlayarak tefsir, fıkıh ve kelâm gibi yüksek ilimlere ulaşmada anahtar ve araç işlevi görmüş; böylece Osmanlı medrese sisteminde hem dil eğitiminde hem de entelektüel gelişimde etkili olmuştur.(İrmak, 2014, ss. 173-196; Unan, 2005, ss. 88, 97; Ünver, 1946, s. 124)

Yirmili, Otuzlu (Miftâh) ve Kırklı Medreseler belagat derslerinin yer aldığı kademeleri oluşturmaktadır. Daha yüksek kademelerdeki medreselerde (Ellili, Sahn-ı Semân, Altmışlı) ise belagat eğitimi müfredattan çıkarılmış, yalnızca yüksek dinî ilimler (fıkıh, kelâm, hadis, tefsir) ön plana alınmıştır. Bu durum, Osmanlı eğitim sisteminde belagatin öncelikle hazırlayıcı ve araçsal bir ders olarak konumlandırıldığını ortaya koymaktadır. Miftâh Medreseleri, bu bağlamda Sekkâki ve onun geleneğindeki belagat öğretiminin simgesel ve merkezi kurumları olarak öne çıkmıştır. Belagat ilmi içerisinde ise daha çok meani okutulmuştur. Kazvîni, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî tarafından *Miftâh*'a yapılan şerhler, zamanla eserin kendisinden daha fazla rağbet görmüştür. Bununla birlikte, *Miftâhu'l- 'Ulûm*, gerek şerh gerek haşiye geleneğine kaynaklık etmesi bakımından sonraki belagat literatürüne doğrudan ya da dolaylı olarak etki etmeye devam etmiştir.

Sekkâki'nin bu eserinde dili, mantığın genel kurallarıyla; mantığı ise dilin kuralları çerçevesinde ele almış olması,(Yurttaş, 2023, ss. 301-333) onun belagat alanındaki merkezi konumunu pekiştirmiştir; fakat bu sistematik kurgu sonraki belagat alimleri tarafından ciddi bir şekilde eleştirilere konu olmuştur.(Can, 2019, ss. 143-174; İrmak, 2014, ss. 173-196; Katib Çelebi, 1943, s. 473; Keskinoglu, 2023, ss. 27-43; Symth & Kara, 2015, ss. 167-170; A. Yıldırım, 2020, ss. 4-5; Yurttaş, 2023, ss. 301-334)

Klasik medrese eğitiminde belagat ilimlerinin okutulmasında farklı seviyelerde farklı kaynaklar takip edilmiştir. Osmanlı medreselerinde belagat kaynakları, başlangıç, orta ve

ileri olmak üzere farklı seviyelerde okutulmuştur.(Can, 2019, s. 147) Bu süreçte hocaların tercih edebileceği iki yol bulunmaktaydı. Birinci yöntemde dersler, meani ilmi ile başlatılır; ardından iktisar mertebesinde yer alan *Telhîsü'l-Miftâh* okutulur. Bunun devamında iktisad mertebesindeki *Şerhu'l-Muhtasar* ele alınır. Daha sonra ise istiksa mertebesinde bulunan *el-Mutavvel* yahut *İzâhu'l-Meânî* okutulurdu. Özellikle *el-Mutavvel*, kırk ila elli cüzden oluşan, belagat ilimlerini derinlemesine ele alan kapsamlı bir eser olup, birçok haşiyeye konu olmuştur. Eserde ileri sürülen görüşlerin delilleri, çeşitli ilimlere vukufiyet gerektirdiğinden, bazı hocalar belagat derslerine geçmeden önce hikmet ve diğer âlet ilimlerini okutmayı tercih etmişlerdir. Belagat eğitiminde ikinci yol ise, daha kısa ve özet mahiyette metinlerin okutulmasına dayanır. Bu çerçevede *el-Muhtasar* ile *el-Mutavvel*, beyan ve bedî' ilimlerini de içerdikleri için genellikle yeterli kabul edilmiş; ayrıca ayrı bir ders kitabına ihtiyaç duyulmamıştır. Bununla birlikte, kimi hocalar öğrencilerine meânî, beyan ve bedî' ilimlerini cem eden *Elfiyye-i Halebî*'yi de ezberletmişlerdir.(Can, 2019, s. 159; İzgi, 1997, s. 2:72-76) Bu kaynakların tamamı da *Miftâh* geleneği veya etkisinde yazılmış eserlerdir.

3. OSMANLI DÖNEMİ BOSNA MEDRESELERİ, BELAGAT ÖĞRETİMİ VE MİFTÂHU'L- 'ULÛM ETKİSİ

Bosna-Hersek'te medrese eğitimi dört aşamada ele alınabilir: Osmanlı döneminde (1463–1878) Gazi Hüsrev Bey Medresesi gibi kurumlarla en parlak devrini yaşamış, klasik İslami ilimler okutulmuş, toplumun kültürel ve fikrî hayatına yön vermiştir; Tanzimat reformları ve Osmanlı'nın zayıflamasıyla gerilemiştir. Avusturya-Macaristan döneminde (1878–1918) denetim artmış, seküler dersler eklenmiş, reformcular Boşnakça

ders kitapları ve kızların eğitimi için çaba göstermiştir. Yugoslavya yıllarında (1918–1992) birçok medrese kapanmış, yalnızca Gazi Hüsrev Bey Medresesi sınırlı bir müfredatla devam etmiştir. Bağımsızlık sonrası (1992–günümüz) medreseler yeniden açılmış, müfredatta modern derslerin oranı artmış, böylece medreseler hem dini kimliği koruyan hem de çağdaş eğitime kapı açan ortaöğretim kurumlarına dönüşmüştür.(Nadarevic, 2017, ss. 228-243)

“Bosna Hersek’te medrese eğitimi Yunanistan ve Bulgaristan coğrafyasına göre daha geç bir tarihte başlamış ve ilk medreseler 16. yy’ın başlarında faaliyete geçmiştir. Saraybosna başta olmak üzere 16. yy’dan 20. yy. başlarına kadar Bosna Hersek’te 129 medrese kurulmuştur.”(Aydın & Günalan, 2025, s. 79)

Bosna-Hersek'te medreseler, mektep ve muallimhanelerin ardından orta ve yüksek öğretim kurumları olarak ortaya çıkmıştır. İlk medrese kesin olmamakla birlikte 1505-1512 yılları arasında Saraybosna’da Firuz Bey tarafından yaptırılmıştır. Bu medrese, Medrese Mahallesi’nde yer almış ancak günümüze ulaşmamıştır. Medreseler genellikle vakıflarla sancak beyleri, valiler ve devlet görevlilerinin girişimiyle kurulmuş, mimari olarak Selçuklu geleneğini sürdürmüş ancak yerel özellikler taşımıştır. Eğitim Osmanlı medreselerine benzer şekilde halka düzeninde yapılmış, müfredatta tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi dersler bulunmuş ve ezber, tekrar, müzakere yöntemleri kullanılmıştır. Müderrislerden ilmi ve ahlaki yeterlilik beklenmiş, vakfiyelerde derse katılım zorunlu kılınmıştır.(Gazija-pajt, 2009, ss. 297-303; Ünver, 1946, s. 142)

Osmanlı dönemi Bosna’sında 130 kadar medrese inşa edilmiş ve buralarda dil ve din ilimleri Osmanlının eğitim sistemine ve öğretim anlayışına uygun olarak okutulmuştur. Diğer bir deyişle 4 asırlık bir süreç içinde Bosna medreseleri

Osmanlı ilim ve zihniyetinin tüm özelliklerini üzerinde taşıyordu. Bosna Medreseleri bölge ve yer isimlerine göre Saray Bosna, Mostar, Foça, Travnik, Banluka, Koniçe, Tuzla, Nevesin, Zeniça, Teşen, Yayçe, İzvornik, Akhisar, Gradaçaç, Čayniçe, Visoko, Yeleç, Kale, Srebreniça vs. medreseleri şeklinde ayrılmaktadır. Bu bölgelerin her birinde ayrı ayrı pek çok medrese bulunmaktadır. Bunlar dışında sayılmayan onlarca bölge ve bu yerleşim yerlerinde kurulmuş pek çok medrese de bulunmaktadır.(Aydın & Günalan, 2025, ss. 85-378) Bosna’da öne çıkan medreseler şunlardır: Gazi Hüsrev Bey Medresesi, İsa Bey Medresesi, Akhisar Medresesi, Karagöz Medresesi, Behram Bey Medresesi, Elçi İbrahim Paşa Medresesi, Cemaluddin Çauşeviç Efendi Medresesi. Gazi Mehmet Bey Medresesi, Kemal Bey, Bakır Baba, Rüstem Paşa, Emir Efendi Medreseleri.(Hodziç & Okudan, 2013, ss. 167-186)

Bosna-Hersek’te Arapçanın sistematik öğretimi, 16. yüzyıl başlarından itibaren medreselerle başlamış ve beş asırlık bir geleneğe dönüşmüştür. Arapça, Osmanlı ilim dünyasında gündelik dil değil, İslam kültürü ve ilimlerinin dili olarak kabul edildiğinden öğretimi daha çok tefsir, fıkıh ve kelâm gibi disiplinlere hazırlık amacı taşımıştır. Bosna’da 100’ü aşkın medrese faaliyet göstermiş, ayrıca Yenipazar Sancağı’nda da birçok medrese açılmıştır. Bu kurumlarda sarf, nahiv ve belagat ilimleri temel dersler arasında yer almış; *Miftâhu’l-Ulûm*, *Telhîşu’l-Miftâh*, *Muṭavvel* ve *Muḥtaşaru’l-Meânî* gibi eserler temel belagat kaynakları olarak okutulmuştur. Gazi Hüsrev Bey Medresesi’nin vakfiyesinde meani ve beyan dersleri de açıkça belirtilmiş; Simzâde Medresesi’nde sarf, nahiv ve tefsir, Akhisar Medresesi’nde ise belagat derslerinde Sekkâki’nin *Miftâhu’l-ulûm*’u ile Bosnalı alim Hasan Kâfi Akhisârî’nin (ö.1615) *Temhîşu’t-Telhîş* ve *Şerhu Temhîşî’t-Telhîş* adlı eserleri de okutulmuştur.(Akgündüz, 2003, ss. 111-130; Aydın & Günalan, 2025, ss. 19-78; Haruni, 2020, s. 97, 2022, ss. 19-46)

Osmanlı döneminde Bosna'da belagat öğretimi ve medreselerdeki yeri konusu Osmanlı'nın kültürel ve ilmî etkisinin Balkanlar'daki yansımalarını incelemek açısından önem arz etmektedir. Belagat, özellikle Arap dili eğitiminin ve Kurân'ı anlamının temel taşlarından biri olarak Osmanlı eğitim sisteminde önemli bir yer tutmuştur. Bosna-Hersek gibi Osmanlı'nın uzun süre hüküm sürdüğü bölgelerde belagat öğretimi medrese müfredatının bir parçası olmuştur.(Pepiç, 2014, ss. 23, 26-28)

Bosna Hersek, Fatih döneminde Osmanlı devletinin egemenliğine girmiştir. Doyasıyla buradaki eğitim ve medrese sistemi de bu fetihten sonra teşekkül etmiştir.(Hodziç & Okudan, 2013, s. 167; Pepiç, 2014, s. 5) Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi'nde medreseler, müderrislerin aldığı yevmiyeye göre hiyerarşik bir yapıya bağlanmıştır. Bu yapı 20 akçeden başlayarak 50 akçeye kadar yükselir. Medreseler, genellikle okutulan temel ders kitaplarına göre adlandırılmıştır.(Pepiç, 2014, ss. 9-12) Yukarıda belirtildiği üzere bu sistemde *Miftâh Medreseleri*, müderrisi 30 akçe maaş alan ve sarf, nahiv ile belagat alanında önemli bir eser olan Sekkâki'nin *Miftâhu'l-Ulûm* adlı kitabı ile onun şerhlerinin okutulduğu kurumlardır. Miftâh Medreseleri 30'luk medreseler olarak bilinir. Yirmili ve Kırklı medreselerde de *Miftâh* ve şerhlerinin okutulduğu görülmektedir. Bu medreseler, orta seviyede eğitim veren ve klasik dini ilimlerde temel oluşturma görevini üstlenen önemli eğitim merkezleri arasında yer almıştır. Bu sistem, Bosna medreselerinde de aynen uygulanmıştır.⁴ Burada hatırlatılması gereken husus Miftâh

⁴ (Gazija-pajt, 2009, ss. 297-303; İhsanoğlu, 1998, ss. 238-239; Pepiç, 2014, ss. 26-28) "Hatta o medreseler, Haşiye-i Tecrîd medreseleri olarak şöhret buldu. Bunların bazılarında otuzar akçe medreseler de vardı. Elbette bu medreselerin derslerinden biri Meânî Şerhi *Miftâh* idi. Bundan dolayı söz konusu medreseler, "*Miftâh* medreseleri" olarak iştihar buldu." (Ünver, 1946, s. 125)

Medreselerinin Bosna’da yereldeki herhangi bir medresenin adını değil de medrese sistemindeki sınıfı ve seviyeyi ifade etmesidir.

17-18. yy.’larda Bosna’da pek çok medrese inşa edildi. Bu dönemde inşa edilen medreselerden biri de Travnik’teki İbrahim Paşa Medresesidir. Medresenin müfredatına bakıldığında nahiv, sarf, hitabet gibi dil ilimlerinin yanı sıra klasik belagat kaynaklarının da okutulduğu görülecektir. Medresenin müfredatının Gazi Hüsrev Bey Medresesi müfredatına uyarlandığı ifade edilmektedir.(Yunus, 1445/2023, s. 24)

Osmanlı Döneminde İstanbul ve Anadolu medreselerinde Arapça alanında okutulan eserler, Bosna-Hersek ve Sancak bölgesindeki medreselerde de büyük ölçüde aynı şekilde okutulmuştur. Gazi Hüsrev Bey Medresesi’nin vakfiyesinde okutulacak dersler tefsîr, hadîs, ahkâm, usûl, me’ânî ve beyân, kelâm ve zamanın şartlarının gerektirdiği diğer disiplinler olarak belirlenmiştir.(Nadarevic, 2017, ss. 230-236) Bu medrese Bosna-Hersek’teki en merkezi ve aktif bir eğitim kurumu olarak öne çıkmıştır. Saraybosna’daki Simzâde Medresesi’nde ise sarf ve nahiv, fıkıh, tefsîr ve hendese dersleri öne çıkmıştır.(Aydın & Günelan, 2025, ss. 114-124) Akhisar Medresesi’nde belagat öğretimi önemli bir yer tutmaktadır; burada yukarıda belirtildiği üzere Sekkâki’nin *Miftâhu’l-ulûm*’u ile Hasan Kâfî Akhisârî’nin *Temhîşu’t-Telhîş* ve *Şerhu Temhîşî’t-Telhîş* adlı eserleri okutulmuştur. Mostar Karagöz Bey Medresesi’nde ise ders verecek müderristen iyi düzeyde Arapça, fıkıh ve aklî ilimlerde yetkin olması şart koşulmuştur.(Haruni, 2022, ss. 96-97) Bu örnekler, Bosna medreselerinde belagatin ve genel olarak Arapçanın temel dersler arasında vazgeçilmez bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede Bosna’da okutulan başlıca belagat eserleri şunlardır:

Miftâhu’l-ulûm – Sekkâki: Eserin özellikle üçüncü bölümü belagat ilmini konu edinmiş, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf

Cürcânî'nin bu bölüme yazdığı şerhler Bosna medreselerinde de okutulmuştur. **Telhîşu'l-Miftâh** – Celâleddîn el-Kazvînî: *Miftâhu'l-ulûm*'un üçüncü kısmının muhtasarı olup meânî, beyân ve bedî ilimlerine ayrılmıştır. Bosnalı âlim Hasan Kâfî Akhisârî bu muhtasarı ihtisar etmiş ve kendi muhtasarına şerh yazmıştır. **el-Muṭavvel ale't-Telhîş** – Sa'deddin et-Teftâzânî: Telhîşu'l-Miftâh üzerine kaleme alınan bu şerh Osmanlı medreselerinde en çok okutulan eserlerden biri olmuş, üzerine pek çok haşiye yazılmıştır. **Muhtaşaru'l-Me'ânî**-Sa'deddin Teftâzânî: el-Muṭavvel'in muhtasarı olup, medreselerde okutulan temel belagat eserleri arasında yer almıştır.(Pepiç, 2014, ss. 22-27)

Bu eserler, yukarıda belirtilen Bosna medreselerinde belagat öğretiminin *Miftâh* geleneği merkezinde şekillendiğini açıkça ortaya koymaktadır.

4. BELAGAT ALANINDA TEMAYÜZ EDEN BOSNALI ALİMLER VE ESERLERİ

Osmanlı döneminde bazı Bosnalı âlimler Arap dili ve belagati sahasında dikkat çeken çalışmalar yapmış, özellikle Osmanlı ilim havzasında yetişip klasik kaynakları şerh, haşiye ve telhis etme yoluyla edebi bilgi üretimine katkıda bulunmuşlardır. Bu bölümde *Miftâh* geleneğine bağlı olarak belagat alanında temayüz eden Bosnalı âlimlerden bazıları ve eserleri ele alınacaktır.⁵

Hasan Kafi Akhisari

Daha çok *Uşûlü'l-hikem* adlı eseriyle tanınan Osmanlı müellifi olan Hasan Kâfî el-Akhisârî (ö. 1615/1616), 1544 yılında Bosna-Hersek'teki Prusac (Akhisar) kasabasında doğmuş önemli bir Bosnalı âlimidir. Arap dili, belagat, mantık, kelâm, fıkıh,

⁵ Osmanlı döneminde Arap Diline dair eser vermiş Bosnalı alimler ve eserlerinin daha geniş listesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Köksoy, 2021, ss. 117-119)

siyaset ve biyografi alanlarında eserler vermiştir. ‘Zi‘bî’, ‘Bosnevî’ ve ‘Akhisârî’ nisbeleriyle tanınır. Eğitimine Bosna’da başlamış, İstanbul’da dönemin önde gelen âlimlerinden ders almış, medrese tahsilini tamamladıktan sonra kadılık, müderrislik ve telif faaliyetlerinde bulunmuştur.(Aruçi, 1997, ss. 326-329; Hancı, 2010, ss. 79-89; Köksoy, 2021, ss. 14-25; Pepiç, 2014, ss. 174-176)

Belagat Bosna’da en parlak dönemine Akhisârî döneminde ulaşmıştır. O, edebi eleştiri ve belagat anlayışında Sekkâkî ve Kazvînî’yi takip etmiştir. Belagat eserlerinde pek çok Kurân ayetine ve hadise atıflarda bulunmuştur. Onun teliflerinde üçüncü delil kaynağı ise Arap şiiridir. Akhisârî de Sekkâkî gibi bediyî, meani ilmini tamamlayan bir ek olarak görülür.(Ramić, 2015, ss. 21-25)

Akhisârî, dil ve belagat alanında *Risâle fî tahkîki lafzı Çelebî* adlı eseriyle ‘Çelebi’ unvanının kökenini incelemiştir. Akhisârî diğer iki çalışması olan *Temhîşü’t-Telhîş* ve *Şerhu Temhîşî’t-Telhîş* ile Kazvînî’nin *Telhîş*’ine dayalı açıklamalar yapmıştır. Eserlerinde belagat kurallarının yanı sıra şiir, hitabet ve emsal örnekleriyle üslupları açıklamış, Arapça kaleme aldığı bu çalışmalar hem klasik belagat öğretiminde hem de Bosna’daki ilim çevrelerinde değer görmüştür.(Aruçi, 1997, ss. 326-329; Köksoy, 2021, ss. 14-25; Yunus, 1445/2023, s. 96)

Akhisârî’nin zikredilen ve belagat alanındaki en önemli eserleri arasında yer alan *Temhîşü’t-Telhîş fî ‘ilmi’l-belâğa* ve onun şerhi olan *Şerhu Temhîşî’t-Telhîş* aynı zamanda *Miftâh-Telhîş* geleneğinin Bosna’daki tezahürü sayılmalıdır. Bu açıdan eserlerin hem Osmanlı medrese müfredatında yer alması hem de öğrencilere yönelik olarak pedagojik gayelerle telif edilmiş olması dikkate değerdir. Yazar tarafından 1599 yılında planlanan ve otuz dört sayfadan oluşan bu el yazması eser, 1601 veya 1607’de tamamlanmıştır.(Duraković, 1995, ss. 209-213) Eserde

belagatin Kurân'ın anlaşılmasına hizmet ettiği için üstün bir ilim olduğu söylenmiştir. *Temhîş* adlı eserin temel niteliği şudur: Bu eser, Kazvî'nin meşhur belagat metni *Telhîşü'l-Miftâh* adlı eserinin özetlenmiş, sadeleştirilmiş ve sistematik hale getirilmiş bir versiyonudur. Eserde, yazılış amacının *Telhîş*'deki bilgilerin daha öz ve anlaşılır bir şekilde sunmak olduğu görülür. Bu aynı zamanda Kazvî'nin eserine karşı eleştirel bir yaklaşımı da ifade eder.(Pepiç, 2014, ss. 176-177) O, özetinde tartışmalı ve öğrenciler için yararsız gördüğü bilgileri ayıkladığını ifade etmiştir. Akhisârî'ye göre nasıl ki Kazvîni *Telhîş*'i, *Miftah*'ı eleştirerek yeni bir formata sokarak özetlemiştir, kendisi de *Telhîş*'i belagat öğretiminde yararlı olmayanları arındırarak (temhîs) konuları daha özlü bir şekilde öğrencilere sunmuştur. Bu eser o denli öz yazılmıştır ki belagati bilmeyenler için kapalı ve kısa ifadelerle doludur. Bu sebeple eserin de şerhinin yazılması gerekmiştir.(Duraković, 1995; Köksoy, 2021, ss. 20-21; Pepiç, 2014, ss. 176-177)

Şerhu Temhîşî't-Telhîş: Bu eser, yukarıdaki özet metnin detaylı açıklamalarla genişletilmiş şeklidir. Akhisârî, bu şerhte Kazvî'nin metnini kendi özeti üzerinden izah ederek belagat ilmini sözdizim, dolaylı anlatım ve estetik boyutlarıyla ele almıştır. Diğer bir deyişle şerh, klasik belagat geleneği içinde yalnızca metin açıklamakla kalmaz, aynı zamanda meani, beyan ve bedi konularının anlaşılmayan hususlarına açıklık getirir. Eserde Kuran'dan sıkça örnekler getirilmiş ve mecaz konusuna vurgu yapılmıştır. Bunun sebebi ise Kurân'ın belagi açıdan da mucize oluşuna dikkat çekmektir. Şerhte şiirden az istişhat edilmiştir. Akhisârî'nin bu şerhi, özellikle Rumeli/Balkanlar bölgesinde etkinlik gösteren âlimler arasında yaygınlık kazanmış ve Bosna medreselerinde de okutulmuştur.⁶

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. (Akhisârî, t.y.-b, t.y.-a; Duraković, 1995, s. 211; Pepiç, 2014, ss. 176-177)

Eyyûbîzâde Mustafa

Mustafâ b. Yûsuf b. Murâd el-Mostârî el-Bosnevî (ö. 1119/1707), Mostar müftülerinden bir alimdir. Osmanlı ilim muhitinde Mostârî nisbesi ile tanınan Eyyûbîzâde, eğitimi İstanbul'da Sahn-ı Semân medreselerinde tamamladıktan sonra müderrislik yaptı. Daha sonra memleketine dönerek Mostar müftülüğü yaptı ve bölgeyi önemli bir kültür merkezi hâline getirdi.(Ljubović, 1995, ss. 33-34) Dil ve belagat anlayışı özellikle Sekkâki-Kazvîni geleneği çerçevesinde şekillendi. Onun *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Herevî 'alâ Muhtaşari'l-me'ânî* ve *Hâşiye 'alâ Dîbâceti'l-Muhtaşar fi'l-me'ânî* adlı eserleri, Osmanlı medreselerinde yaygın olan şerh ve haşiye geleneğini sürdürmekte, dil ve belagat ilimlerine dair katkı sunmaktadır. O, sözdizimsel yapıların değişmesi durumunda cümlelerin anlamsal yorumunun da değiştiğine vurgu yaparak bazı açıklamalarda bulunmuştur. Bu çalışmalar, onun dil ilimlerini yüksek dini ilimlere ulaşmada bir araç olarak gördüğünü ve ilmî sürekliliğe verdiği önemi göstermektedir. 1707'de vefat eden Eyyûbîzâde, hem eserleri hem de yetiştirdiği ilim adamlarıyla Bosna ve özel olarak Mostar'ın ilim geleneğini güçlendirmiştir.⁷

Müellif *Şerhu Dîbâceti Muhtaşar li't-Teftâzânî* adlı eseri, öğrencisi Abdullah'ın isteği üzerine, Teftâzânî'nin *Muhtaşaru'l-me'ânî* adlı şerhinin giriş kısmındaki (dîbâce) kapalı ifadeleri açıklamak amacıyla kaleme almıştır. Eserin aslı, Sekkâki'nin *Miftâhu'l-ulûm*'unun belagat bölümünü Kazvîni'nin özetleyerek yazdığı *Telhîşu'l-Miftâh* üzerine Teftâzânî'nin yaptığı kısa şerhe dayanmaktadır. Eyyûbîzâde, bu şerhin dîbâce kısmını açıklarken iç içe geçmiş bir şerh yöntemi kullanmış; sözlüklerden faydalanan kelimelerin anlamlarını, irablarını, tekil-çoğul formlarını, farklı harekeleme ihtimallerini ve nüsha farklılıklarını değerlendirmiştir. Ayrıca istiare, teşbih, kinaye, tevriye ve cinas

⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. (Köksoy, 2020, ss. 131-160; Ljubović, 1995, ss. 33-34)

gibi edebî sanatları ayrıntılı şekilde ele almış, ayet ve hadislerden istiṣhatta bulunmuş, çeşitli âlimlerin görüşlerini tartışmıştır. Bu durum, eserin hem dönemin eğitiminde hem de ilmî mirasında önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir.(Köksoy, 2020, s. 140; Köksoy & Bildik, 2023, ss. 6-49) Sonuç olarak *Şerḥu Dîbâce*, Osmanlı ilim dünyasında belagat öğretiminin Sekkâki-Kazvînî-Teftâzânî çizgisinde nasıl sürdürüldüğünü yansıtan önemli bir eser olup, *Miftâh* geleneğine katkısını da ortaya koymaktadır. Bu eser Mesut Köksoy ve Yusuf Bildik tarafından tahkik edilmiştir.

Muhammed b. Mûsâ el-Bosnevî

Muhammed b. Mûsâ el-Bosnevî (ö. 1046/1636-37), Saraybosnalı bir âlim olup genç yaşta edindiği derin bilgiden dolayı “Allamek” lakabıyla tanınmıştır. İlk eğitimini Gazi Hüsrev Bey Medresesi’nde aldıktan sonra yüksek öğrenim için İstanbul’a gitmiş, burada dönemin önde gelen hocalarından ders almıştır. Müderrislik yaptığı birçok medresenin ardından Halep kadılığı görevinde bulunmuş, ancak romatizma hastalığı nedeniyle bu görevden ayrılmıştır. 1635’te İstanbul’da vefat etmiştir. En bilinen eseri *Hâşiye ‘alâ Şerḥi’l-Miftâh*, Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-ulûm* adlı belagat eserine, Seyyid Şerîf el-Cürânî’nin şerhi üzerinden yazılmış bir haşiyedir.⁸ Bosnevinin bu eseri, Cürcanî’nin şerhi üzerine yapılan tüm haşiyelerden faydalanarak yazıldığı ifade edilir.(Köksoy, 2021, s. 27) Onun bu eseri Bosna medreselerinde okutulmuştur(Yunus, 1445/2023, s. 94) ve Belagat öğretiminde Bosna’daki önemli kaynaklarından biri sayılır.

Mostârî Mahmûd Efendi

Mostarlı Mahmûd Efendi (ö. 1099/1687) Mostar’da doğdu. Kayınpederi meşhur Beyâzîzâde Ahmed Efendi olduğu için kaynaklarda Beyâzîzâde Damadı Mahmûd olarak da bilinir.

⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. (Allamek, t.y.; Pepiç, 2014, ss. 177-179; Sadak, 1992, s. 306)

Eğitimine İstanbul'da devam etti. Nevesinli Veliyuddîn'in oğlu Şaban Efendi gibi dönemin önde gelen alimlerinden dersler aldı. Eğitimini tamamladıktan sonra İstanbul'daki medreselerde dersler verdi. 1687'de Halep'e kadı olarak atandı fakat aynı yıl içinde vefat etti. *Bedî'iyye Mine'l-Bedî*, belâğât ilminin son kısmı olan bedî ilmine dair eseridir.(Pepiç, 2014, ss. 182-183) Eserin arşivdeki diğer ismi *Levâ'ihu'l-Bedî'iyye bi-Fethiyyeti'l-Ahmediyye fî Halli Nazmi Rumûzi'l-Hamîdiyye* şeklinde geçmektedir.(Bosnevi, t.y., s. 1)

Arûzî Muhammed Efendi

Arûzî (ö. 1083/1672), Arap dil ilimlerine vâkıf Bosnalı bir alimdir. Arap filolojisine derin vukufu olan Muhammed, özellikle arûz ilmindeki mahareti sebebiyle 'Arûzî' mahlasıyla tanınmıştır. Arûzî, ilk öğrenimini Bosna'da, yüksek tahsilini ise İstanbul'da aldı. Daha sonra birçok medresede ders okuttu. 1067/1656 yılında Yusuf Çavuş Medresesi'nde müderrisliğe başladığı ifade edilir. 1672 yılında İstanbul'da vefat etti. İlgili kaynakların bize verdiği bilgilere göre Arûzî'nin, Kazvînî'nin belâğât ilmine dair yazdığı *Telhîs*'i Türkçe'ye tercüme ettiği ifade edilir. Günümüze ulaşan nüshasının olmadığı belirtilir (Köksoy, 2021, ss. 35-36; Pepiç, 2014, s. 181).

5. SONUÇ

Osmanlı medrese sistemi, dil ilimlerini yüksek dinî ilimlere hazırlık niteliğinde konumlandırmış ve bu çerçevede belagat ilmine özel bir önem atfetmiştir. Belagat, yalnızca Arapçanın estetik yönünü ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda Kur'an'ın yorumlanmasında ve İslâmî ilimlerin anlaşılmasında vazgeçilmez bir araç olmuştur. Bu süreçte Sekkâki'nin *Miftâhu'l-ulûm* adlı eseri, Osmanlı medreselerindeki belagat öğretiminin merkezinde yer almış; üzerine kaleme alınan şerh, haşiye ve telhislerle birlikte bir 'Miftâh geleneği' teşekkül

etmiştir. Fatih döneminde otuz akçeli medreselere Miftâh Medreseleri adının verilmesi, eserin Osmanlı eğitim sistemindeki simgesel değerini ve medreselerin kurumsallaşmasına katkısını açıkça göstermektedir. Özellikle Osmanlı'da ilk ve orta düzey medreselerde ya *Miftâh*'ın ya da onun telhis, şerh veya haşiyelerinin okutulması *Miftâh* geleneğinin göstergelerinden biridir.

Bosna-Hersek örneği, bu geleneğin Osmanlı coğrafyasındaki yansımalarını ortaya koymaktadır. Bölgedeki yüzü aşkın medresede Belagat dersleri, İstanbul ve Anadolu medreseleriyle aynı müfredat ve kaynaklarla okutulmuş; *Miftâhu'l-ulûm*, *Telhîşu'l-Miftâh*, *el-Muṭavvel* ve *Muḥtaşaru'l-Me'ânî* gibi eserler temel kaynaklar arasında yer almıştır. Gazi Hüsrev Bey, Simzâde ve Akhisar medreseleri başta olmak üzere pek çok kurumda bu eserlerin okutulduğu; vakfiyelerde meani ve beyan derslerinin özellikle vurgulandığı görülmektedir. Öte yandan Hasan Kâfî Akhisârî, Eyyûbîzâde Mustafa, Muhammed b. Mûsâ Bosnevî ve Arûzî Muhammed Efendi gibi Bosnalı âlimler, *Miftâh-Telhîs* geleneğini şerh, telhis, haşiyeler ve ihtisarlarla zenginleştirmiştir. Böylece Bosna, yalnızca *Miftâh*'ın etkilerini alan bir bölge değil, aynı zamanda bu geleneğe katkıda bulunan bir ilim merkezi olmuştur. Bu katkılar, Osmanlı ilim havzasının merkez (İstanbul) ve taşra arasındaki ilmî ve düşünsel sürekliliğini göstermesi açısından da dikkat çekicidir. Sonuç olarak, belagat öğretiminde Sekkâki'nin *Miftâhu'l-ulûm*'u Osmanlı medreselerinde hem eleştirilerek geliştirilen hem de kullanılan bir referans kaynağı olarak öne çıkmış; Bosna-Hersek'teki medrese geleneği de bu merkezin güçlü bir yansıması olmuştur. Bu durum, Osmanlı ilim geleneğinin Balkanlar'a aktarımında belagat ilminin ve *Miftâh*'ın oynadığı doğrudan ve dolaylı (*Telhîs*, *Muhtasar* vb.) rolü ortaya koyduğu gibi Bosnalı âlimlerin bu geleneğe kattıkları özgün katkıları da görünür kılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akgündüz, M. (2003). Osmanlı İdaresi Döneminde Bosna-Hersek. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (18), 111-130. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).
- Akhisârî, H. K. b. T. b. D. (t.y.-a). *Şerhu Temhîşi't-Telhîş*. Amasya Beyazıt Kütüphanesi. Amasya Beyazıt Koleksiyonu (nr. 1063, vr. 1b-90a.). Geliş tarihi gönderen <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/387658>
- Akhisârî, H. K. b. T. b. D. (t.y.-b). *Temhîşu't-Telhîş*. Köprülü Kütüphanesi (nr. 00486-001).
- Allamek, M. b. M. el-Bosnevî. (t.y.). *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Miftâh*. (Atıf Efendi Ktp). Geliş tarihi gönderen <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/376115>
- Aruç, M. (1997). Hasan Kâfi Akhisârî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 16, ss. 326-329). İstanbul: TDV Yayınları.
- Aydın, B., & Günelan, R. (2025). *Bosna Hersek Medreseleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Baltacı, C. (1979). *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası.
- Benli, M. S. (2005). Miftâhu'l-Ulûm. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 30, ss. 20-21). İstanbul: TDV Yayınları.
- Beyazıt, Y. (2014). XVI. Yüzyıl Osmanlı İlmiyye Kanûnnâmeleri ve Medrese Eğitimi. *BELLETEN*, 78(283), 955-982. <https://doi.org/10.37879/belleten.2014.955>
- Bosnevi, M. E. b. M. (t.y.). *Levâ'ihu'l-Bed'îyye bi-Fethiyyeti'l-Ahmediyye fî Halli Nazmi Rumûzi'l-Hamîdiyye*. Köprülü Kütüphanesi (Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu). Geliş

tarihi

gönderen

<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/361341>

- Bozkurt, N. (2003). Medrese. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 28, ss. 323-327). Ankara: TDV Yayınları.
- Bozkurt, N. (2004). Mektep. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 29, ss. 5-6). Ankara: TDV Yayınları.
- Bulut, A. (2015). *El-Belâgatü'l-Müeyyesserâ*. İstanbul: İFAV Yay.
- Can, B. (2019). Osmanlı Medrese Müfredât Programlarında Arapçanın Yeri (XVII.-XVIII. Yüzyıl). *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*, 143-174. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).
- Demir, H. (2017). The Establishment Process of the Ottoman First Period Madrasahs and the Teaching of Arabic Language. *Bartın University Journal of Faculty of Education*, 6(2), 614-622. <https://doi.org/10.14686/buefad.297832>
- Duraković, E. (1995). Prušćakovi radovi o arapskoj retorici. *Dijalog: Akademija Nauka i Umjetnosti Bosne i Hercegovine*, 1(2), 209-213.
- Eliaçık, M. (2014). Osmanlı Medreselerinde Öğretilen Belagat Kitapları. *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(4). <https://doi.org/10.7816/ulakbilge-02-04-03>
- Gazija-pajt, E. (2009). Obrazovni sistemi i stepenovanje škola na području BiH za vrijeme osmanske uprave. *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, (3/4), 297-303.
- Hacımuftuoğlu, N. (2021). Osmanlı Döneminde Anadolu'da Belagat Çalışmaları. *Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye*, 89-96. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

- Hancı, M. (2010). *El-Cevherü'l-esnâ fî terâcimi ulemâ'i ve şuarâ'i Bosna* (3. bs). Kuveyt: Müessesetü Caizeti Abdilaziz Suud.
- Haruni, S. (2020). Boşnaklarda Arap Dili Öğretimi, Mahiyeti ve Kronolojisi. İçinde A. T. İmamoğlu, İ. Ruga, M. F. Soysal, & A. Bilik (Ed.), *Balkanlar ve İslâm – Balkanlarda İslâm Dini ve Kültürel Hayat* (C. 2). İstanbul: Ensar Yay.
- Haruni, S. (2022). Geçmişten Günümüze Boşnaklar'da Arap Dili Öğretimi: Önemli Kurumlar, Kaynaklar ve Temsilciler. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, (10), 19-46. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1171367>
- Hızlı, M. (2008). Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1), 25-46.
- Hodziç, İ., & Okudan, M. (2013). Bosna Hersek'teki Medreseler. *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Sempozyum)*, II, 167-186. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).
- İrmak, M. (2014). Bir Belagat Kitabı Olarak Mutavvel ve Osmanlı Medreselerinde Okunuş Biçimi Üzerine Bir Risâle. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (42), 173-196. <https://doi.org/10.15370/muifd.09464>
- İhsanoğlu, E. (1998). *Osmanlı Medeniyeti ve Devleti Tarihi* (C. 2; E. İhsanoğlu, Ed.). İstanbul: IRCICA.
- İzgi, C. (1997). *Osmanlı Medreselerinde İlim* (C. 1–2). İstanbul: İz Yay.
- Katib Çelebi, M. b. A. (1943). *Keşfü'z-Zünûn* (C. 1). İstanbul: Vekâletü'l-Mearif.

- Keskinoğlu, H. (2023). Sekkâki'nin Hayatı Eserleri; Belagat ve Dil İlimlerindeki Yeri. İçinde T. Yurttaş & A. Hacıbekiroğlu (Ed.), *Ebu Yakup Sekkâki'nin Gramer ve Belagat Anlayışı* (1. bs, ss. 17-53). Ankara: Fecr Yayınları.
- Köksoy, M. (2020). Mustafa Eyyûbîzâde (Ejubović) el-Mostarî'nin Eserlerinin İncelenmesi ve Arap Dili ve Belagatına Dair Üç Risalesinin Tahkiki. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (44), 131-160. <https://doi.org/10.21497/sefad.845384>
- Köksoy, M. (2021). *Osmanlı Döneminde Arap Diline Dair Eser Vermiş Bosnalı Alimler ve Eserleri*. Ankara: Sonçağ Yayınları.
- Köksoy, M., & Bildik, Y. (2023). Mustafa Ejubović (Eyyûbîzâde) el-Mostarî'ye ait Şerhu dîbâceti Muhtaşar li't-Teftâzânî'nin Tahkiki. İçinde *Arap Dili ve Edebiyatı Alanında Tahkik ve Tetkikler* (ss. 6-49). İzmir: Duvar Yayınları.
- Ljubović, A. (1995). Eyyûbîzâde Mustafa. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 12, ss. 33-34). İstanbul: TDV Yayınları.
- Meydânî, A. H. H. (1416). *El-Belâgatü'l-'arabiyye*. Dimeşk: Dârü'l-Kalem.
- Nadarevic', D. S. (2017). Development of Madrasah Education in Bosnia and Herzegovina. İçinde *Rethinking Madrasah Education in a Globalised World* (ss. 228-243). London: Routledge.
- Pektaş, K. (2010). Süleymaniye Medresesi. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 38, ss. 123-124). İstanbul: TDV Yayınları.

- Pepiç, N. (2014). *Osmanlı Döneminden Günümüze Kadar Arapçanın Bosna-Hersek ve Sancak Bölgesindeki Varlığı ve Durumu* (Yüksek Lisans Tezi). Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Ramić, J. (2015). Izvoru Pruščakove Stilistike Sekkaki – Qazwini – Pruščak. *Muallim*, 16(64), 21-25. <https://doi.org/10.26340/muallim.v16i64.88>
- Sadak, B. (1992). Bosnevî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 6, s. 306). İstanbul: TDV Yayınları.
- Symth, W., & Kara, Ö. (2015). Bir Yorum Geleneğinde Tartışma: Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'unun Akademik Mirası. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47(47), 165-176. <https://doi.org/10.15370/muifd.30089>
- Şaban, İ. (2011). Osmanlı Alimlerinin Arap Belagatine Dair Eserleri. *Şarkiyat Mecmuası*, (17), 107-132.
- Şanal, M. (2003). Osmanlı Devleti'nde Medreselere Ders Programları, Öğretim Metodu, Ölçme ve Değerlendirme, Öğretimde İhtisaslaşma Bakımından Genel Bir Bakış. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(14), 149-168.
- Şimşek, S. (2015). Sahn-ı Seman Tetimme Medreseleri'nde Arap Belagatinin Öğretimi ve Sekkaki'nin Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eseri. İçinde Ö. M. Alper & M. Arıcı (Ed.), *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar* (ss. 79-97). İstanbul: Klasik Yay.
- Topaloğlu, B. (2011). Tecrîdü'l-İ'tikâd. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 40, ss. 250-251). İstanbul: TDV Yayınları.
- Unan, F. (2005). Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Eğitim Üzerine Yapılmış Çalışmalara Dair Bir Bibliyografya

- Denemesi. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (18), 79-114.
- Unan, F. (2008). Sahn-ı Semân. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 35, ss. 532-534). İstanbul: TDV Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (2022). *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (5. bs). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Ünver, A. S. (1946). *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi.
- Yıldırım, A. (2020). *Sekkâki'de Belagat Tasavvuru* (Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Yıldırım, S., & Kılıç, Ü. (2018). Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Eğitim ve Öğretim. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 603-627.
- Yunus, H. (1445/2023). *El-Lugatü'l-Arabiyye fi'l-Bûsna ve'l-Hersek*. Riyad: Mecmeu Melik Selman.
- Yurttaş, T. (2022). Mantık İlminin Belagata Etkisi. *Mütefekkir*, 9(17), 81-105.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1128626>
- Yurttaş, T. (2023). Sekkâki'nin Belagat Tasavvurunda Mantık-Belagat İlişkisi. İçinde T. Yurttaş & A. Hacıbekiroğlu (Ed.), *Ebu Yakup Sekkâki'nin Gramer ve Belagat Anlayışı* (1. bs, ss. 301-333). Ankara: Fecr Yayınları.

İLÂHİYAT DEĞERLENDİRMELERİ

yaz
yayınları

YAZ Yayınları
M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar / AFYONKARAHİSAR
Tel : (0 531) 880 92 99
yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com