



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY

ISSN 1303-7757

2015/2, Cilt: 14, Sayı: 28 | 2015/2, Volume: 14, Issue: 28

HİTİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN 1303-7757
2015/2, Cilt: 14, Sayı: 28

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
OF HITIT UNIVERSITY

ISSN 1303-7757
2015/2, Volume: 14, Issue: 28

Tarandığı Uluslararası-Ulusal İndeks ve Veritabanları Indexed by	EBSCO ve (EBSCO ile Anlaşmalı Alan İndeksleri) TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veritabanı ASOSINDEX: Sosyal Bilimler İndeksi, SOBIAD
Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University Prof. Dr. Reha Metin ALKAN (Rektör / Rektor)	Bu Sayının Hakemleri / Peers of this Issue Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU (Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi)
Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief Prof. Dr. Şaban HAKLI (Dekan / Dean)	Prof. Dr. Ferit USLU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
Editör / Editor Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK	Prof. Dr. Hasan KESKİN (Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi)
Uluslararası İlişkiler Editörü / International Editor Prof. Dr. Ferit USLU	Prof. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Ü. İslamî İlimler Fakültesi)
Editör Yrd. / Editorial Assistant Doç. Dr. Selim TÜRCAN Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER	Prof. Dr. Ömer YILMAZ (Yıldırım Beyazıt Ü. İslamî İlimler Fakültesi)
Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Şaban HAKLI Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ Prof. Dr. Ferit USLU Doç. Dr. Süleyman GEZER Doç. Dr. Selim TÜRCAN Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER	Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ (Rcep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board Prof. Dr. Yahya M. MICHOT Hartford Seminary, USA Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Andrew RIPPIN University of Victoria, CANADA Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Michael A. COOK Princeton University, USA Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Jules JANSSENS Catholic University of Leuven, BELGIUM Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ International Balkan University, MACEDONIA Prof. Dr. Wael HALLAQ Columbia University, USA	Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Ü. İlahiyat Fakültesi)
Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date Çorum, 2015	Doç. Dr. Adem KORUKCU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
Baskı / Printing Etkileşim Bas. Yay. Tan. Eğit. Bil. Ltd. Şti. Kâzımkarabekir Cad. No: 85/54-55 Altındağ ANKARA Tel: 0312 384 31 36	Doç. Dr. Ali BOLAT (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Doç. Dr. Hasan DAM (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Doç. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR (Yıldırım Beyazıt Ü. İslamî İlimler Fakültesi)
	Doç. Dr. Mustafa KARAGÖZ (Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Doç. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Doç. Dr. Süleyman GEZER (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Yrd. Doç. Dr. Harun BEKİROĞLU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Dr. Namık TOP (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Şahin BAL (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date Çorum, 2015	Yazışma adresi / Contact Address Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM Tel: 0 364 2346358 Fax: 0 364 2346357
Baskı / Printing Etkileşim Bas. Yay. Tan. Eğit. Bil. Ltd. Şti. Kâzımkarabekir Cad. No: 85/54-55 Altındağ ANKARA Tel: 0312 384 31 36	e-mail: ilafdergi@hitit.edu.tr www.ilafdergi.hitit.edu.tr Fiyatı: 10 TL
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.	
Journal of Divinity Faculty of Hitit University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.	

Dergimizin Yayın ve Yazım İkeleri bu sayının son kısmındadır

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

Selim TÜRCAN, Ömer DİNÇ

Kur'an'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? Fâtiha Suresinin Nüzul Zamanına İlişkin Bir Değerlendirme

Can the Qur'anic Patterns of Expression Shed Light on the Chronological Order of the Qur'an? An Examination About the Time of Revelation of the Surah al-Fatih

5-34

Halil İbrahim ŞİMŞEK

Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu

The Matter of Heart's Purity and Darkness in Sufism

35-48

Süleyman GEZER

Fecr Suresinin 27-30. Ayetlerinin (Nefs-i Mutmainne) Anlaşılma Sorunları Üzerine

Some Evaluations About the Issues of Understanding of 27-30th Verses of Fajr Surah

49-60

Ayşegül GÜN

İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları: Amasya ve Samsun Örneği

Attitudes of the Students Studying at the Secondary School for the Children with Hearing Impairments towards the Course of Religious Culture and Moral Knowledge: The Case of Amasya and Samsun

61-92

Qays Abdullah MOHAMMED

الإعجاز القرآني في كلمة "كِفَاتًا"

İ'câzu'l-Kur'ân Bağlamında "Kifâten" Kelimesi

"Kifatan" in the Context of I'câzu'l-Kur'ân

93-108

Aytekin ÖZEL

The Science of Linguistic and Philosophical Logic in *Rasâilu Ikhwân al-Safâ*

Resâilü İhvânî's-Safâ'da Felsefi Mantık Bilimi ve Dil(bilim)sel Mantık Bilimi

109-114

Halil İbrahim ŞİMŞEK

Tasavvufi Tecrübelerin Mahremiyeti Meselesi

The Concern of Sufistic Experience Privacy

115-128

Muhammed HAN, eviren: Abdullah HACİBEKİROĞLU

Arap Dilinde Edatların Yapı ve Fonksiyonları

Grammatical Tools Structure and Function

129-140



İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF HITIT UNIVERSITY

ISSN 1303-7757

2015/2, Cilt: 14, Sayı: 28 | 2015/2, Volume: 14, Issue: 28

HİTİT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN 1303-7757
2015/2, Cilt: 14, Sayı: 28

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
OF HITIT UNIVERSITY

ISSN 1303-7757
2015/2, Volume: 14, Issue: 28

Tarandığı Uluslararası-Ulusal İndeks ve Veritabanları Indexed by	EBSCO ve (EBSCO ile Anlaşmalı Alan İndeksleri) TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veritabanı ASOSINDEX: Sosyal Bilimler İndeksi, SOBIAD
Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Hitit University Prof. Dr. Reha Metin ALKAN (Rektör / Rektor)	Bu Sayının Hakemleri / Peers of this Issue Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU (Atatürk Ü. İlahiyat Fakültesi)
Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief Prof. Dr. Şaban HAKLI (Dekan / Dean)	Prof. Dr. Ferit USLU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
Editör / Editor Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK	Prof. Dr. Hasan KESKİN (Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi)
Uluslararası İlişkiler Editörü / International Editor Prof. Dr. Ferit USLU	Prof. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Ü. İslamî İlimler Fakültesi)
Editör Yrd. / Editorial Assistant Doç. Dr. Selim TÜRCAN Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER	Prof. Dr. Ömer YILMAZ (Yıldırım Beyazıt Ü. İslamî İlimler Fakültesi)
Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Şaban HAKLI Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ Prof. Dr. Ferit USLU Doç. Dr. Süleyman GEZER Doç. Dr. Selim TÜRCAN Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER	Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ (Rcep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board Prof. Dr. Yahya M. MICHOT Hartford Seminary, USA Prof. Dr. Mahmut Erol KILIÇ Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Andrew RIPPIN University of Victoria, CANADA Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Michael A. COOK Princeton University, USA Prof. Dr. Hasan ONAT Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE Prof. Dr. Jules JANSSENS Catholic University of Leuven, BELGIUM Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ International Balkan University, MACEDONIA Prof. Dr. Wael HALLAQ Columbia University, USA	Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Ü. İlahiyat Fakültesi)
Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date Çorum, 2015	Doç. Dr. Adem KORUKCU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
Baskı / Printing Etkileşim Bas. Yay. Tan. Eğit. Bil. Ltd. Şti. Kâzımkarabekir Cad. No: 85/54-55 Altındağ ANKARA Tel: 0312 384 31 36	Doç. Dr. Ali BOLAT (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Doç. Dr. Hasan DAM (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Doç. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR (Yıldırım Beyazıt Ü. İslamî İlimler Fakültesi)
	Doç. Dr. Mustafa KARAGÖZ (Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Doç. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Doç. Dr. Süleyman GEZER (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Yrd. Doç. Dr. Harun BEKİROĞLU (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Dr. Namık TOP (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
	Şahin BAL (Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi)
Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date Çorum, 2015	Yazışma adresi / Contact Address Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), ÇORUM Tel: 0 364 2346358 Fax: 0 364 2346357
Baskı / Printing Etkileşim Bas. Yay. Tan. Eğit. Bil. Ltd. Şti. Kâzımkarabekir Cad. No: 85/54-55 Altındağ ANKARA Tel: 0312 384 31 36	e-mail: ilafdergi@hitit.edu.tr www.ilafdergi.hitit.edu.tr Fiyatı: 10 TL
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.	
Journal of Divinity Faculty of Hitit University is a peer-reviewed academic journal which is published twice per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.	

Dergimizin Yayın ve Yazım İkeleri bu sayının son kısmındadır

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

Selim TÜRÇAN, Ömer DİNÇ

Kur'an'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? Fâtiha Suresinin Nüzul Zamanına İlişkin Bir Değerlendirme

Can the Qur'anic Patterns of Expression Shed Light on the Chronological Order of the Qur'an? An Examination About the Time of Revelation of the Surah al-Fatih

5-34

Halil İbrahim ŞİMŞEK

Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu

The Matter of Heart's Purity and Darkness in Sufism

35-48

Süleyman GEZER

Fecr Suresinin 27-30. Ayetlerinin (Nefs-i Mutmainne) Anlaşılma Sorunları Üzerine

Some Evaluations About the Issues of Understanding of 27-30th Verses of Fajr Surah

49-60

Ayşegül GÜN

İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları: Amasya ve Samsun Örneği

Attitudes of the Students Studying at the Secondary School for the Children with Hearing Impairments towards the Course of Religious Culture and Moral Knowledge: The Case of Amasya and Samsun

61-92

Qays Abdullah MOHAMMED

الإعجاز القرآني في كلمة "كفَاتاً"

İ'câzu'l-Kur'ân Bağlamında "Kifâten" Kelimesi

"Kifatan" in the Context of I'câzu'l-Kur'ân

93-108

Aytekin ÖZEL

The Science of Linguistic and Philosophical Logic in *Rasâilu Ikhwân al-Safâ*

Resâilü İhvânî's-Safâ'da Felsefi Mantık Bilimi ve Dil(bilim)sel Mantık Bilimi

109-114

Halil İbrahim ŞİMŞEK

Tasavvufi Tecrübelerin Mahremiyeti Meselesi

The Concern of Sufistic Experience Privacy

115-128

Muhammed HAN, eviren: Abdullah HACİBEKİROĞLU

Arap Dilinde Edatların Yapı ve Fonksiyonları

Grammatical Tools Structure and Function

129-140

KUR'AN'IN İFADE KALIPLARI NÜZUL KRONOLOJİSİNİ AYDINLATABİLİR Mİ? FÂTİHA SURESİNİN NÜZUL ZAMANINA İLİŞKİN BİR DEĞERLENDİRME*

Selim TÜRCAN** Ömer DİNÇ***

Özet: Kur'an'ın ifade kalıplarının gündeme geldiği tarihleri takip ederek Kur'an pasajlarının nüzul tarihlerini tespit edebileceğimiz somut bir yöntem geliştirebiliriz. Daha önce böyle bir yöntemin ilk uygulamasını Müzzemil suresi örneğinde bir makalede ortaya koyduk. Bu ikinci makaledeyse aynı yöntemi Fatiha suresine uygulayıp nüzul zamanına ilişkin üç aşamalı bir sonuca ulaştık. Böylece geliştirdiğimiz yöntem çeşitli Kur'an pasajlarının ve kullanılan ifade kalıplarının hususiyetlerinden kaynaklanan zorluklara daha iyi cevap verebilecek düzeye taşınmıştır. Bu çalışma yönteminin yeteri kadar geliştirildikten sonra bir bilgisayar programı haline getirilebileceğini umuyoruz.

Anahtar kelimeler: Kur'an, nüzul kronolojisi, yöntem, pasaj, ifade kalıpları, Fâtiha.

Can the Qur'anic Patterns of Expression Shed Light on the Chronological Order of the Qur'an? An Examination About the Time of Revelation of the Surah al-Fatiha

Abstract: We can develop a concrete method to be able to ascertain the chronological order by following the Qur'anic passages by the chronology of the Qur'anic patterns of expression. We had already set forth an initial application of this method in the case of the Surah al-Muzzammil. In this second article, we have applied the method to the Surah al-Fatiha and achieved a three-stage result. Thus, this method has been improved to the level that can respond to some challenges arising from characteristics of Qur'anic passages and its expression patterns. We hope that this research method, after being developed in detail, can become a computer research program.

Keywords: The Qur'ân, the descent chronology, method, passage, patterns of expression, Fâtiha

* Bu makale, Hitit Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından ILH 19001.14.002 kodlu "Genel Araştırma Projesi" olarak desteklenen "Kur'an'ın İfade Kalıplarından Hareketle Fatiha Suresinin Nüzul Zamanının Tespiti" isimli proje çalışması kapsamında kaleme alınmıştır.

** Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

*** Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Bu makale, daha önce kaleme aldığımız “Kur’an’ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? Müzzemmil Suresi Örneğinden Hareketle Bir Yöntem Denemesi” başlıklı çalışmamızın¹ devamı mahiyetindedir. Fâtiha suresinin nüzul zamanını bir örneklem olarak inceleyecek olan elinizdeki çalışma, daha çok söz konusu yöntemi geliştirmeye odaklanacaktır. Bu ikinci deneme sonunda yöntemde sağlanmış olan geliştirme ve düzeltmeler sonuçta tek tek sayılacaktır.

Çalışmanın üzerinde ilerleyeceği temel parametrelere ilişkin hatırlatmalarda bulunmayı arzu ediyoruz. Kısaca ve kesin bir biçimde ifade etmek isteriz ki Kur’an kronolojisi bir tefsir meselesi olmaktan çok bir tarih/nüzul tarihi meselesidir. Zira sure ve ayetlerin kronolojisi hususu, müfessirler tarafından tefsir için yardımcı bir bilgi olarak kabul edilse de tefsirde giderilmesi gereken zorunlu bir eksiklik olarak görülmemiştir. Genel olarak müfessirler nazarında Kur’an’ın indiği döneme ve dolayısıyla ayetlere ilişkin kronoloji bilgisi, ancak Kur’an tefsirine yardımcı bir unsur, ihtiyaç anında başvurulmuş bir karine olmuştur. Yani tevilin kendisine bindirildiği yegâne temel değildir. Fakat tarihi açıdan baktığımızda durum farklılaşır. Evvela Kur’an indiği dönemin tarihi olaylarına ilişkin en önemli ve en güvenli veri kaynağı olarak karşımıza çıkar.² Beri taraftan bu veri kaynağını doğrudan kullanma imkânı bulunmamaktadır. Çünkü tarihî verinin kesin bir kanıt haline yükselmesi ya da bilgi verici olması, onun tarihlendirilmesinden sonra mümkün olabilir. Öyleyse farklı zamanlarda inmiş olan Kur’an pasajlarının nüzul kronolojisini tespit etmek, nüzul dönemindeki tarihi olayları doğru biçimde yansıtmak bakımından zorunludur. Öncelik-sonralık, neden-sonuç ve benzeri ilişkiler buna bağlıdır. Dolayısıyla tarih çalışmalarında her şeyden önce verilerin kronolojisini tespit etmek, tarihi olayları doğru sıralılıkla anlamak için bir zorunluluk arz eder. Kısacası biz bu çalışmada tefsire ilişkin öngörü ve beklentileri öncelemeyeceğimizi; ama bir tefsir tarihi araştırmacısının hassasiyetiyle meseleye yaklaşacağımızı ifade etmeliyiz.

Kur’an’ın yirmi üç yıllık süre içerisinde kullandığı dil ve üslupta belli bir

1 Selim Türçan, “Kur’an’ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? –Müzzemmil Suresi Örneğinde Bir Yöntem Denemesi-”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çorum 2010, c. 9, sayı: 17, ss. 69-103.

2 Bu hususta benzer bir görüş için bk. Rudi Paret, *Kur’an Üzerine Makaleler*, çev.: Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995, s. 119 vd.

değişim göstermiş olması, yöntemimizin esasını oluşturur. Bu değişimin ifade kalıplarına yansıdığı ve ifade kalıplarının en azından bir kısmının (ne zaman gündeme geldiği ve gündemden düştüğünün) kronolojik olarak takip edilebilir olduğu anlaşılmaktadır. Belli bir Kur'an pasajının içerdiği çeşitli ifade kalıplarının her birinin tarihlendirmesi ayrı ayrı yapılabilecek bir tarih aralığı ile tarihlendirilmesi mümkün olacaktır. Çünkü söz konusu olacak pasaj, içerdiği ifade kalıplarının aktif olarak kullanıldığı bir dönemde nazil olmuş olmalıdır. Tek tek ifade kalıplarının tarihlendirilmesinde ise Kur'an ayet ve surelerinin kronolojisine ilişkin rivayetler, siyer verilerinin kullanılması, doğulu ve batılı araştırmacıların nüzul kronolojisine ilişkin değerlendirmeleri kaynak olarak kullanılacaktır.³ Burada esas olan, hiçbir bilgi ve değerlendirme biçiminin mümkün ol-

- 3 Kaynaklar için bk. Ahmed b. Ebû Yakub b. Vehb b. Vâdih el-Kâtib el-Abbâsî, el-Marûf bi'l-Yakubî, *Târîhu Yakûbî* (ö. 292 H. tarihinden sonra), Dâru Sâdır, Beyrut 1992, c. 2, ss. 33, 34, 43; Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyub b. Dureys el-Becelî (ö. 294H), *Fedâilu'l-Kur'ân*, tahk. Urve Bedîr, Dâru'l-Fikr, Dimesk 1987, ss. 33,34; İbn Nedim (ö. 385H), *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1994, ss. 42,43; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehrîstânî (ö. 548H), *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2008, c. 1, s. 19-23; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî (ö. 794H), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2011, c.1, 139, 140; Celâleddin es-Suyûtî (Ö. 911H), *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2007, c. 1, s. 53; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis es-suveru'l-murattebe hasbe nuzûlihi*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, by., 1381/1962, c.1, 3 vd.; *et-Tefsîru'l-hadis-Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, çev.: Saban Karataş, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen ve diğerleri, Ekin Yay., İstanbul 1998, c. 1, ss. 1 vd.; *Asru'n-Nebî-Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev.: Mehmet Yolcu, Yöneliş Yay., İstanbul 1995, c. 2, ss. 160- 163; *Siretu'r-Resûl*, Menşûrâtî'l-Mektebeti'l-Asriyye, Beyrut ts, c. 1, ss. 145-149, c. 2, s.10; Mevlana Muhammed Ali, *Kur'an-ı Kerim (Arapça Metinli Türkçe Tercüme ve Tefsir)*, çev.: Ender Gürol, Ahmadiya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc. U.S.A., Ohio U.S.A 2008, Giriş Bölümü, ss. 29, 30; Mehdi Bâzergan, *Seyr-i Tahavvul-i Kur'ân*, Şirket سهامی إنتیشار, by., 1385H, c. 1, ss. 147 vd.; *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, çev: Yasin Demirkıran, Melâ Muhammed Feyzullah, Fecr Yayınevi, Ankara 1998, s. 131 vd.; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm: et-Tefsîru'l-Vâdih Hasebe Tertibi'n-Nüzûl*, yy., Beyrut 2008, c.1, ss.5-7, c.2, ss.5-7; a.mlf., *age*, Dâru'l-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut 2009, c. 3, ss. 416,417; M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hâk*, (*Kur'an'ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*) Fecr Yay., Ankara 2006; Gustav Weil, "Der Qoran", *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld 1844, ss. 55-80; Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, (F. Schwally'in genişlettiği 2. basım, Leipzig 1909'dan ofset baskı) Georg Olms Verlagsbuchandlung Hildeshem, Almanya 1961, c. 1, ss. XI-XII; Hubert Grimme, *Mohammed*, Münster 1895, ss. 25-29; John Medows Rodwell, *The Koran*, J. M. Dent and Sons LTD, London 1915, ss. 19-485; Regis Blachere, *Le Coran (al-Qur'an)*, Maisonneuve et Larose, Paris 1966, ss. 12-18; Sir William Muir, *Corân. Its Composition and Teaching and the Testimony it bears to the Holy Scriptures*, Society for Promoting Christian Knowledge New York The Macmillian, London 1920, ss. 43-47; Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, Royal Asiaic Society, London 1902, ss.139-142; Richard Bell, *Introduction to The Qur'an*,

duğunca denklemin dışında bırakılmamasıdır. Uçuk tarihlendirme tespitleri ise bu imkânı ne kadar zorladıklarına bağlı olarak değerlendirmeye alınacaktır.

Fâtiha suresinin nüzul kronolojisini belirlerken tefsir merkezli endişe ve beklentilerin oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır. Fâtiha suresinin Kur'an'a nazaran bir mukaddime mesabesinde olması, onun kimi araştırmacılar tarafından ilk inen sure olma vasfını da aşmış ilk inen vahiy olarak kabul edilmesinin temel gerekçesi olmuştur.⁴ Bu iddia, özellikle ideal tefsirin Kur'an'ın kronolojik okunuşuna dayanması gerektiğini savunan bazı araştırmacılara aittir. Hâlbuki belli bir sure, pasaj ya da ayetin içeriği, onun kronolojisini tespit için en fazla bir karene olarak kabul edilebilir ve kesin hüküm vermede çoğu kez tek başına yeterli görülmez. Ayrıca böyle bir yaklaşımda bile içeriğe ilişkin değerlendirmelerin nüzul kronolojisine ilişkin delaletinin kuvvetli olması ve yeterli tatmini uyandırması beklenir. Oysa Fâtiha suresinin içeriğinden hareket etmeye çalışan söz konusu çalışmaların bunun gerisinde kaldığı rahatlıkla söylenebilir. Bir kere Fâtiha suresinin içeriğinde dönemini yansıtacak karakteristik özellikler iyi tahlil edilememiştir. Sonra da onun Kur'an'ın adeta bir özeti olduğu, dolayısıyla sistematik bir çalışmanın ya da bir kitabın önsözü gibi başta olması gerektiği ön kabulü dayanak kabul edilerek Fâtiha'nın kronolojik olarak da en başta indiği şeklinde bir hükme varılmıştır.⁵ Bu çıkarım, olsa olsa tarihi araştırma yöntemlerine tabi olunmadan dile getirilmiş bir beklentiye ifade eder. Ayrıca bu,

The Edinburgh University Press, Edinburgh 1953, c. 1, ss. 1-336; c. 2, ss. 353-687; W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev.: Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998, ss. 129 vd., 195 vd.; Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu Muhammed İzzet Derveze Örneği*, Araştırma Yay., Ankara 2009, ss. 269-271; Esra Gözeler, *Kur'an âyetlerinin tarihlendirilmesi sorunu ve Kur'an'a kronolojik-olgusal bir yaklaşım –Hicrî 1(Rebiu'l-evvel)-4 (Rebiu'l-evvel) Periyodu Özelinde-*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, ss. 246-256.

- 4 Bu görüşü benimseyenler için bk. Mustafa Öztürk, Hadiye Ünsal, "Evvelü Mâ Nezel Meselesi Bağlamında Erken Dönem Mekki Surelerin Kavram ve Anlam Dünyası", *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu*, 2012 Çorum, 2013, ss. 93-143; Mustafa Öztürk, Hadiye Ünsal, "Kur'an Tarihine Giriş -Evvelü ma Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahiy) Meselesi-," *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, Ankara 2013, sayı: 26, ss. 65-119. M. Zeki Duman ise *Beyânu'l-Hâk* isimli tefsir eserinde Fatihâ'nın Mekki bir sure olduğunu belirtip Hz. Peygamber'in risalet vazifesinin ilk yılında bütün halinde inen ilk sure olduğunu ifade etmektedir. Yani Duman'a göre Fatihâ suresi, vahyin ilk yılında nazil olan ilk vahiy parçası değil ilk inen suredir. Bk. Duman, *Beyânu'l-Hâk, (Kur'an'ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*, c. 1, s. 29.
- 5 Bu meyanda zikredilen görüşler için bk. Öztürk, "Evvelü Mâ Nezel Meselesi Bağlamında Erken Dönem Mekki Surelerin Kavram ve Anlam Dünyası", ss. 138-141; Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, s. 133-146.

Kur'an'ı devamlı yazıp okuduğumuz türden modern bir kitap ya da metin gibi algılamanın bir neticesidir. Dolayısıyla dikkatli bir değerlendirme ile Kur'an'ı kronolojik olarak tefsir etme derdindeki müellifler namına bir çelişkiyi de teşkil eder. Şimdi biz Fâtiha suresinin kronolojisine ilişkin bize ulaşan rivayetleri tasnif edip ardından önerdiğimiz yönteme uygun biçimde konuyu analiz edeceğiz.

1. Fâtiha Sûresinin Nüzul Zamanına Dair Rivayetlerin Tasnifi ve Özeti

Fâtiha'nın nüzul zamanı ciddi oranda tartışmalı bir meseledir.⁶ Sahabîlerin bir kısmının ve müfessirlerin ekseriyetinin Fâtiha suresinin Mekke'de nazil olduğu görüşünü benimsediği görülmektedir. Hz. Ali, İbn Abbas, Katade, Ebul'-Aliye, Ata b. Ebi Rebah, Said b. Cübeyr, Cafer es-Sadık bu görüştedir.⁷ Ek olarak bu görüşe kail olanlar arasında Musa b. Ca'fer (babasından nakille) Ali b. el-Huseyn, Muhammed b. Yahya b. Hibbân da zikredilmiştir.⁸ Buna ilaveten Dahhak'ın da bu görüşte olduğu zikredilir.⁹ Fâtiha suresinin Mekke'de nazil olduğu görüşünde olanlar, Hicr suresi 87. ayette Fâtiha suresi ile ilgili olarak geçen "...seb'an mine'l-mesânî" ("tekrarlanan yedi") ifadesini delil olarak ileri sürmektedirler. Zira Hicr suresinin Mekke'de nazil olduğu üzerinde bir şüphe bulunmamaktadır. Söz konusu görüş sahipleri, Hicr suresinde Fâtiha'nın isminin ya da sıfatının zikredilmesinin, Fâtiha'nın bu sureden önce nazil olduğuna ve bundan dolayı da Fâtiha'nın Mekke'de nazil olduğuna delil teşkil ettiğini belirtmektedirler.¹⁰

6 ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c.1, s. 140.

7 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, tahk.: Abdullah Mahmud Şehhate, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, by. 1979, c. 1, s. 35; Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesûd el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî-Meâlimu't-tenzil* tahk.: Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Himyeriyye, Süleyman Müslim el-Harş, Dâru Taybe, Riyâd h. 1409, c. 1, s. 49; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *Bahru'l-muhît*, tahk.: Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muriz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1993, c. 1, s. 126; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2006, c. 1, s. 177; Celâleddin es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fî't-Tefsîr bi'l-me'sûr*, tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezu Hicr, Li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Kahire 2003, c. 1, s. 7, 8.

8 Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî Tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, tahk.: Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2001, c. 1, s. 65.

9 ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 140.

10 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. 1, s. 126; el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 176.

Sahabe ve tabiun döneminde bazı âlimler ise Fâtiha suresinin Medine’de nazil olduğunu belirtmişlerdir. Ebu Hureyre, Mucahid, Mukatil, Zuhri bu görüştedir.¹¹ Ne var ki, bunun sahabî ve müfessirler tarafından dikkate alınan bir görüş olmadığı zikredilen bir diğer husustur.¹²

Başka bir görüşe göre Fâtiha suresi hem Mekke’de hem de Medine’de olmak üzere iki defa nazil olmuştur. Bunu daha sahih bulan görüşe göre Mekke’deki nüzulü namaz farz kılındığında, Medine’deki nüzulü ise kiblenin tahvilî esnasında gerçekleşmiştir.¹³ Ne var ki bu görüşü tercihe şayan bulmayan müfessirlerin çoğunlukta olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴ İhtilafı çözmeye çalışması bakımından kıymet ifade etse de bu görüş, ilk nüzulü Mekke’ye irca eden görüşten çok da farklı bir netice öngörmez.

Fâtiha suresinin ilk yarısının Mekke, ikinci yarısının ise Medine’de indiğini söyleyen bir görüş daha vardır. Suyûtî’nin ifadesiyle bu görüşün bir delili yoktur.¹⁵

En son zikrettiğimiz iki görüş, sahiplerinin ismen zikredilmemiş olması ve ayrıca ehli kitap ile yaşanan çatışma aşamaları dikkate alınarak Fâtiha suresinin son ayetine bir atıf içermeleri nedeniyle naklî delile dayanmaktan çok, içti-hadî çıkarıma bağlı görüşler olarak değerlendirilebilir.

Kurtubî’nin Kadî İbnu’t-Tayyib’ten naklettiğine göre Kur’an’dan ilk inen şey hakkında insanlar ihtilafa düşmüştür. Kimi Müddessir, kimi ‘Alak, kimi de Fâtiha olduğunu söylemiştir. Beyhaki’nin *Delâilu’n-nübüvve* adlı eserinden Kurtubî’nin naklettiği bir rivayete göre, Hz. Peygamber, Hz. Hatice’ye şöyle demiştir: “Ben yalnız kaldığım zaman bir ses işittim. Vallahi bunun başıma bir iş açmasından korkuyorum.” Hz. Hatice: “Allah korusun! Allah sana bir şey yapmaz. Çünkü sen emaneti yerine teslim eder, akrabayı gözetir, doğru söylersin.” Akabinde Hz. Ebubekir geldi, ancak o sırada Hz. Peygamber yoktu. Hz. Hatice

11 Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, c. 1, s. 35; el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî-Meâlimu't-tenzil*, c. 1, s. 49; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. 1, s.126; el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 177; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, c. 1, ss. 7, 8.

12 el-Kurtubî, *el-Câmi' li hkami'l-Kur'ân*, c. 1, s. 177.

13 Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, tahk.: Mervân Muhammed eş-Şe'âr, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 2006, c. 1, s. 29.

14 Mesela bk. el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî-Meâlimu't-tenzil*, c. 1, s. 49; el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 179; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. 1, s. 126; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, c. 1, ss. 7,8.

15 es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 30.

Hız. Peygamber'in sözünü Hız. Ebubekir'e anlattı. Hız. Ebubekir'e "Ey 'Atık, Muhammed'i Varaka'ya götür" dedi. Hız. Peygamber yanlarına gelince Hız. Ebubekir Hız. Peygamber'in elinden tuttu, bizi Varaka'ya götürüver dedi. Bunun üzerine Hız. Peygamber Hız. Ebubekir'e "durumu sana kim anlattı" dedi. Hız. Ebubekir, Hız. Hatice'nin anlattığını söyledi. Bunun ardından birlikte Varaka'ya vardılar ve olayı anlattılar. Hız. Peygamber "tek başıma kaldığımda arkamdan bir nida işittim, "Ya Muhammed! Ya Muhammed!" diye, ben de korkarak kaçtım." dedi. Bunun üzerine Varaka, " Öyle yapma, o ses geldiği zaman dur ki ne dediğini duyasın. Sonra bana gel ve anlat." dedi. Hız. Peygamber yalnız kaldığı zaman ses ona nidâ etti: "Yâ Muhammed de ki: *el-Hamdü li'llâhi rabbi'l-âlemîn...*" ta "*velâ'd-dâllîn*" ifadesine varıncaya dek okudu. Yine dedi ki "lâ ilâhe ille'llâh de." Fâtiha suresini Hız. Peygamber'e vahyetti. Bu olayın akabinde Hız. Peygamber Varaka'ya gitti ve bu durumu kendisine anlattı. Varaka ona şöyle dedi: "Müjdeler olsun! Müjdeler olsun! Ben şahitlik ederim ki sen Meryem oğlu İsâ'nın müjdelediği kişisin ve sen Musâ'nın Nâmus'u gibi bir şey üzeresin. Sen gönderilmiş bir nebisin ve sen bu gününden sonra cihatla emrolunacaksın. Eğer ben o güne ulaşırsam seninle birlikte cihat edeceğim." Varaka vefat ettiğinde Hız. Peygamber şöyle dedi: "Kesinlikle Varaka'yı üzerinde ipek elbiseyle cennette gördüm. Çünkü o bana inandı ve beni tasdik etti." Beyhakî bu hadisin munkatı' olduğunu söylemektedir ve eğer bu hadis mahfuz ise Fâtiha suresinin 'Alâk ve Müddesir suresinden sonra inişini anlatan bir hadistir demektedir.¹⁶ Öte taraftan Fâtiha suresinin ilk inen Kur'an pasajı olması ile ilk inen sure olmasının birbirinden ayrı durumları ifade ettiği de düşünülmüştür. Nitekim Fâtiha'nın ilk inen Kur'an ayetleri olmasa da ilk inen bütün sure olduğuna dair bir görüş de mevcuttur.¹⁷ Belirtmemiz gerekir ki bu görüş, ilk inen Kur'an bölümünün 'Alak suresi olduğunu söyleyen rivayet ile Fâtiha olduğunu söyleyen rivayetin telifi gibi durmaktadır.

Fâtiha suresine "Kur'an'ın ya da Kitab'ın anası şeklinde bir nitelemeye bulunulmasının onun Mushaf'ta ilk sırada yazılan ve namazda okunan ilk sure olmasından kaynaklandığı söylenmiştir.¹⁸ Öte taraftan söz konusu *Ümmül'l-*

16 el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 177, 178; ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 148; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, c. 1, s. 6; *el-İtkân*, c. 1, s. 51.

17 Bk. ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 148.

18 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru's-Selâm, Riyâd 1999, "Kitâbu't-Tefsîr", 1, s. 759; el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî-Meâlimu't-tenzîl*, c. 1, s.49.

Benzer görüşler için bk. en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, c. 1, s. 29; Ebu'l-Fida' İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tahk.: Sâmi b. Muhammed es-Selâm, Dâru

Kitâb (Kitâb'ın anası, özü) ifadesinin *Fâtiha* suresine isim olarak verilmesiyle alakalı bazı görüş ayrılıkları da vardır. Enes b. Malik, Hasan Basrî ve İbn Sirin gibi âlimler *Fâtiha*'ya bu ismi vermektedirler. Öte yandan surenin *Fâtihatu'l-Kitâb* (Kitâb'ı açan) olarak isimlendirilmesinde ise bir ihtilaf bulunmamaktadır.¹⁹ İbn Mesud'a *Fâtiha*'yı neden Mushafına yazmadın diye bir soru sorulduğunda kendisi şöyle cevap vermiştir: "Şayet *Fâtiha*'yı yazsaydım, her surenin başına yazmam gerekirdi." İbn Mesud'un bu anlayışı *Fâtiha* isminin de bu surenin namazda diğer surelerden önce okunmasıyla alakalı olduğunu göstermektedir.²⁰

2. Fâtiha Sûresinin İçerdiği Konuların ve İfade Kalıplarının Kronolojisi

Ortaya koyduğumuz yöntem ifade kalıplarına dayalı olunca çalışmamızın ana malzemesini Kur'an dili oluşturacaktır. Elbette bu yöntem, dil, üslup ve muhtevanın birlikte değerlendirilmesini zorunlu olarak gerektirmektedir. Kur'an'ın değindiği konuların ve bunların belli bir üslupla takdiminin elbette bir kronolojiye tabi olduğunu varsayabiliriz. Daha önceki makalemizde bunun üzerinde uzunca durmuş bulunuyoruz. *Fâtiha* suresinin içerdiği ifade kalıplarını tarihlendirmeden önce bu surenin içerdiği üslup ve konuyu ele almak ifade kalıplarının tarihlendirilmesinde bize yol gösterici olacaktır.

Fâtiha suresi uzun olmayan ayetlerden oluşur. Bu yönüyle Mekkî surelere benzerlik arz ettiğini söyleyebilirsek de içerik olarak bütünüyle Mekkî surelerin yapısını yansıtmaz. İlk yarısında Allah'ın âlemlerin merhametli rabbi olması, ceza gününün sahibi olması gibi doğrudan hükümler verilirken, ikinci yarından itibaren kulların Allah'tan tevhid ve hidayet taleplerini içeren duaları dile getirilir. Bu hidayet talebi, gazaba uğramış ve dalalette kalmış insanların yolu dışındaki sırat-ı müstakimle ilgilidir. Hz. Peygamber'e ref' edilen bir tefsire göre söz konusu iki kesim Yahudiler ve Hıristiyanlar olmaktadır.²¹ *Fâtiha* suresinin

Taybe, Riyâd 1999, c. 1, s. 101.

19 el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 176.

20 el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 177; es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-Tefsîr bi'l-me'sûr*, c. 1, s. 5.

21 Hz. Peygamber'den nakledilen pek çok rivayette, gazaba uğrayanlar Yahudiler, yoldan sapanlar Hristiyanlar olarak Tefsîr edilmektedir. Ebû Said ise bu ayetin Tefsîrine dair Hz. Peygamber'in söz konusu bu Tefsîri üzerinde müfessirlerin bir harfinde bile ihtilaf etmediğini dile getirmektedir. Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm müsneden an Resûlillâh ve's-Sahâbe ve't-Tâbi'in*, tahk.: Esad Muhammed et-

söz konusu duadan önceki bölümü Mekkî surelerle uyumlu gözükmektedir. Bu bölümü işte bu Ehl-i Kitap karşıtlığını dillendirmesi nedeniyle Medenî surelerle muhteva benzerliği arz etmektedir. Muhtevadaki bu ikili yapının rivayetlere de yansımaları görülmektedir.²²

Fâtiha suresinin yedi ayet olduğunda icma' bulunduğu bildirilmiştir. Fakat bu yedi ayete besmelenin dâhil olduğu veya besmelenin dâhil olmayıp son ayetin aslında iki ayetten oluştuğu şeklinde bir ihtilaf bulunmaktadır.²³ Bu ihtilafın bizim çalışmamız açısından elbette bir yansıması bulunmaktadır. Çalışmamız, Fâtiha'nın kronolojisini her ihtimali mümkün olduğunca değerlendirmek suretiyle tespit etmeye çalışacağından besmeleyi araştırmamıza dâhil ederek devam etmenin uygun olacağına karar vermiş bulunuyoruz. Bir başka husus ise besmelenin içerdiği *er-Rahmân er-Rahîm* ifadelerinin bir kalıp olarak zaten Fâtiha suresinin sonraki bir ayetinde de geçiyor oluşudur. Bu husus, besmele ve Fâtiha suresinin benzer bir kronolojik evrede gündeme geldiğine işaret etmesi bakımından önemlidir.

3. Besmelenin Kronolojisine İşaret Eden Rivayetler

Besmelenin nasıl teşekkül ettiğini aktaran dikkat çekici bir rivayet, tefsirler tarafından farklı ravilerden çeşitli versiyonlarıyla nakledilmiştir. En geniş anla-

Tayyib, Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, Riyâd 1997, c. 1, s. 31; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezu Hicr, li'l-Buhûs ve'd-Dırâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Kahire 2001, c. 1, ss. 186-188, 194-196; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, c. 1, ss. 230, 231; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, c. 1, s. 126 s. 151; Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebî Zeyd es-Se'âlebî (ö. 875 H), *Tefsîru's-Se'âlebî*, tahk.: Ali Muhammed Mu'avviz ve diğerleri, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 1997, c. 1, ss. 169, 170.

- 22 Ebû Hureyre'den şöyle bir rivayet ulaşılmıştır: "Hz. Peygamber'i şöyle derken işittim: Allah Teâla dedi ki, "namazı yani Fâtiha'yı benimle kulum arasında ikiye böldüm. İsteddiği kuluma verilecektir." Kul "*elhamdü lillâhi rabbi'l-'alemîn*" dediğinde Allahu Teâlâ der ki: "kulum bana hamdetti." Kul *er-Rahmânî'r-Rahîm* dediğinde Allah: "kulum bana senâda bulundu" der. Kul "*Mâliki yevmi'd-dîn*" dediğinde Allah "kulum beni yüceltti" der. Kul "*ıyyâke na'budu ve ıyyâke neste'in*" dediğinde Allah "bu benimle kulum arasındadır" der. "Kulum istediği verilecektir." Kul "*ihdîna's-srâta'l-müstekîm, srâta'l-lezîne en'amte 'aleyhim ğayri'l-mağdubi 'aleyhim vele'd-dâllîn*" dediğinde Allah der ki: "bu kulumundur ve kuluma istediği verilecektir." Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Dâru's-Selâm, Riyâd 2000, Kitabı's-Salât, 11, s. 167; en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, c. 1, s. 30; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, c. 1, s. 106, 107.
- 23 Bk. el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, c. 1, s. 144,145, 176.

timı genel hatlarıyla aktarmak gerekirse şöyledir: ²⁴ Müslümanlar önceleri Kur'an ayetlerini Kureyş'in âdetine tabi olarak بسمك اللهم ifadesini kullanarak yazıyorlardı. Daha sonra Hud suresi 41. ayetindeki مجراها الله ifadesi inince, الله şeklinde yazmaya başladılar. Daha sonra İsrâ suresi 110. ayetindeki الله بسم الله الرحمن ادعوا او الرحمن ادعوا ifadesi inince بسم الله الرحمن şeklinde yazmaya başladılar. Son olarak Neml suresi 30. ayetindeki انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم ifadesi inince bugün bildiğimiz tam şekliyle ayetleri yazmadan önce besmeleyi yazdılar.²⁵ İbn Ebî Hâtim de Dahhak kanalıyla İbn Abbas'tan Cebrail'in Hz. Peygamber'e ilk indirdiği şeyin بسم الله lafzı olduğunu nakleder. (Yani) Rabbini anarak oku, onun zikriyle kalk otur demiştir.²⁶

Besmelenin Kur'ân nüzulünün başında Cebrail tarafından bildiğimiz bütün haliyle indirildiğine ilişkin rivayetler de mevcuttur. Cebrail'in Hz. Peygamber'e indirdiği ilk şey hakkında İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre Cebrail Hz. Peygamber'e: "Bismillahirrahmanirrahim, de!"²⁷ demişti.

24 Ebû Davud Süleyman b. Eşas b. İshâk, *Sünenu Ebî Dâvûd*, tahk.: Yusuf el-Hâc Ahmed, Mektebetü İbn Hacer, Dimeşk 2004, Kitâbu's-Salât, 125, s. 177; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî- Bahru'l-ulûm*, tahk.: Muhammed Muavvez, Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1993, c. 1, s. 75;; Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Üdfüvî, (ö. 388H), *Mukaddimetü Kitâbi'l-İstiğna fi ulûmi'l-Kur'ân ve Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha minhu*, neşr.: M. Suad Mertoğlu, *İslam Araştırmaları Dergisi*, yıl 2011, S. 25, s. 80; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi Tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, c. 1 s. 61; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 144; Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, tahk.: Muhamed Sâlim Hâşim, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, c. 1, s. 43.

Ebû Davud'dan aynı yerde gelen ikinci bir rivayette bismelenin bütün olarak belli bir süre geçtikten sonra indiğini göstermektedir. Buna göre besmele inmeden önce Müslümanlar, sureleri birbirinden ayırmayı bilmiyorlardı. Hasan Basrî'ye göre ise besmele ifadesi ilk defa Neml suresinde nazil olmuştur. Bk. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, tahk.: Muhammed Abdullah el-Cumu'a, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2004, c. 11, s. 78; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 147.

25 Çağdaş dönemde Nöldeke baz alınarak yapılan tasniflerde bu rivayette sıralı biçimde geçen Hud, İsrâ ve Neml, surelerinin yaklaşık olarak Bisetin 8. yılının sonu, 9. yılın başına denk gelecek şekilde İsrâ, Neml ve Hud şeklinde indiği değerlendirilmesi yapılmaktadır. Ama geleneksel tasniflerde ise genelde Neml, İsrâ ve Hud şeklinde birbirine yakın tarihler verilir. Söz konusu kronoloji tespitleriyle rivayetdeki sure sıralamaları çelişiyor gözükse de *Rahman* kelimesiyle ilgili tartışma dikkate alındığında rivayet tutarlı görünmektedir. Bk. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, s. XI.

26 İbn Ebi Hatim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm müsneden an Resûlillâh ve's-Sahâbe ve't-Tâbi'in*, c. 1, ss. 25, 26; Taberî aynı rivayette بسم الله ibaresinden önce tam bir besmele ziyadesinde de bulunmuştur. et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, c. 1, s. 111.

27 Bk. İbn Ebi Hatim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. 1, s. 26; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-*

Dikkat edilirse besmeleye ilişkin iki farklı rivayet grubu ile karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Bu iki gruptan birincisi bismelenin teşekkülünü tedricen belli bir sürece yayarken, diğeri ise bismelenin en baştan ve bir kerede geldiğini söylemek suretiyle onunla çelişir. Bu durumda söz konusu çelişkinin halli, konumuz açısından hayati önemi haizdir.

Burada her şeyden önce belirtmek isteriz ki bismelenin teşekkül sürecinde herhangi bir prosedür ve gelişim aşaması öngörmeyen bakış, genellemedir ve Müslümanların mevcut algılama ve alışkanlıklarıyla uyumlu bir tarih tasavvurunun yansıtmaktadır. Dolayısıyla ikinci rivayet grubunun bismelenin şekline yönelik hassasiyet içermeyen, sadece besmele ile başlamayı öne çıkaran manevi rivayetler olduğu düşünülebilir. Besmeleyle alakalı ilk haber ise alışkanlıklarımızın dışında, bismelenin şeklinin İslam öncesi biçiminden başlayıp teferruatlı ve gerekçeli biçimde bir gelişim çizgisi bulunduğunu bildiren daha özel bir haber görünümündedir. Bu durumda daha özel bir bilgi içeren ilk haberin, ravilerinin daha dakik ve değişik bir haber nakletmeleri nedeniyle tarihi gerçekliği yansıtmaya bakımından daha önde olduğu düşünülebilir. Hususî olan umumî olan üzerine bina edileceği; onda bir istisna ve ayrıcalığı ifade ettiği için genelde daha akılda kalıcı ve belirli olur. Elbette bunu, tarihi gerçeği kesin biçimde yansıtan bir ölçüt olarak ele alamayız, belki bir gösterge olarak değerlendirebiliriz. Kesine daha yakın bir bilgiyi, önerdiğimiz yöntemin de bir gereği olarak, bismelenin dil yapısının kronolojik olarak içerdiği ipuçları verebilir.²⁸

4. Fâtiha Suresinin İçerdiği İfade Kalıplarının Kronolojisine Dair Değerlendirme

Çalışmamızda daha öncede ifade ettiğimiz gibi besmeleyi ilk ayet kabul edenlerin görüşüne göre hareket etmeyi daha ihtiyatlı buluyoruz. Bismelenin dili dikkatle incelendiğinde başlangıcı teşkil eden *bi'smillâh* ifadesinin Kur'an açısından bir kalıp olarak ele alınması mümkündür. Zira bu ifadenin, bismelenin sure başlarında bulunduğu yerler dışında Kur'an'da birden fazla kullanıldığını biliyoruz. Ne var ki biz çok açık biçimde *bi'smillâh* kalıbının bir benzerinin

Kur'ân, c. 1, s. 111.

28 Bu haberlerin geleneksel yöntemlerle sened tenkidinin yapılmadığını, ayrıca Batılıların geliştirdiği isnad analiz yöntemleriyle tarafımızca incelenmediğini ve bunun yapılmasına ihtiyaç bulunduğunu belirtmek isteriz. Biz burada sadece metindeki ipuçlarından hareket etmeye çalıştığımızı söylemek istiyoruz.

Kur'an öncesi dönemden itibaren kullanıldığını bilmekteyiz. Bu kalıp, Kur'an'ın nüzul sürecinin en başından itibaren kesintisiz bir şekilde kullanılmaya da devam etmiştir. O yüzden söz konusu kalıbı, Kur'an'ın nüzul süreci açısından ayırıcı, karakteristik bir ifade kalıbı olarak değerlendirmeyi uygun bulmamaktayız. Bu gibi durumlarla ilgili değerlendirme önceki makalede çok açık biçimde yapılmıştı. Dolayısıyla bu ifade kalıbı çalışmamız açısından kullanılabilir olarak gözükmemektedir.

Evvela *Rahmân* kelimesinin bir ifade kalıbı olarak ele alınışının, bizim önerdiğimiz yöntem açısından istisnaî bir yönü bulunduğunu itiraf etmeliyiz. Yöntemin gereği olarak biz, Kur'an'ın ifade kalıplarını dikkate almaktayız. Önceki çalışmamızda ifade kalıbını ise en az iki kelimedenden oluşan bir terkip olarak tanımlamıştık.²⁹ Öyle anlaşılıyor ki *Rahmân* kelimesi gibi istisnaî ve siyer ve tefsir geleneği açısından karakteristik tek kelimelerin, hem kendi başına hem de belli bir terkip içerisinde, bir ifade kalıbı gibi değerlendirilmesi mümkündür. Bu vasfı haiz kelimelerin sayılı olacağını da söyleyebiliriz. Elbette söz konusu vasfın ne olacağı ile ilgili birkaç söz söylemek yerinde olur. Böyle bir kelime kesinlikle terimsel bir yapıya daha nüzul döneminde kavuşmuş olmalı ve dinî-siyasî mücadelenin açıkça malzemesi ve konusu edilmiş olmalıdır. Dolayısıyla söz konusu kelimenin, gündeme geldiği tarihî aralığı karakterize eden belli başlı durumlar arasında bulunduğu bilinmelidir. İşte *Rahmân* kelimesi, izah ettiğimiz vasfa uygun biçimde Allah'ın bir ismi olarak tartışma konusu edilmiş, yansımalarını sonraki dönemlere miras olarak bırakmıştır.³⁰

4.1. Rahmân Kalıbı

Birinci Aşama

Rahmân ismi/kalıbını, geleneksel kronoloji listelerinden ve yapılan kronoloji

29 "Kur'an dilinde tekrarlandığını bildiğimiz ve birden fazla kelime içeren terkipler ele alınacaktır. Bu terkiplerin aynen tekrarlanması, ya da aynı kelime kökünden türemiş olmak kaydıyla ancak kısmî değişiklikler içermesi yahut da aynı yapının tekrarlandığına dair kuvvetli bir his verecek şekilde olup sadece bir veya iki kelimenin müradifi ile yer değiştirmiş olması gibi ölçütler kabul edilecektir. Terkinin konumuzu teşkil eden pasaj veya sure dışında ondan bağımsız olarak en az iki kere tekrarlanmış olması da bir gereklilik olarak görülecektir..." Türccan, "Kur'an'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? -Müzemmil Sûresi Örneğinde Bir Yöntem Denemesi", s. 72.

30 İbn Hişâm (ö. 218H), *es-Sîretü'n-nebeviyye*, tahk.: Süheyl Zükâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992; c. I, ss. 196, 206.

değerlendirmelerine bağlı çağdaş kronoloji listelerinden kontrol ettiğimizde en erken tarihlendirme, batılı araştırmacı Weil tarafından yapılmış olup bi'setin başında 4. sırada nazil olduğu varsayılan Şu'ara suresi içinde karşımıza çıkmaktadır. Şu'ara 26/5. ayette *Rahmân* ismi yalın biçimde geçer. (Yeri gelmişken ifade edelim ki muhteva analizi yapıldığında söz konusu ayetin 4. sırada gelmiş bir vahiy grubu içinde inmiş olma ihtimali zayıf görünmektedir.)³¹ Kalıbı en geç tarihlendiren kişi Bell'dir. İbn Dureys'in (İbn Abbas'tan yaptığı nakil) de ona benzer bir tarih vermekle birlikte çok küçük bir farkla ondan daha erken tarihlendirdiğini ifade etmek isteriz. Bell'in tespit ettiği tarih hicretten sonra 8. yılın ortası olarak gözükmektedir. Bell tarihlendirmeyi Mülk suresinin 20. ayeti ile ilgili yapmaktadır. İbn Dureys ise *Rahmân* suresinin ilk ayeti ile ilgili yapmış olup her ikisi de yalın biçimde *Rahmân* isminin geçtiği ayetlerdir. (Yine yeri gelmişken ifade edelim ki Mülk suresinin 20. ayeti ve *Rahmân* suresinin ilk ayeti, muhteva bakımından bize göre bu kadar geç tarihlendirmeye müsait gözükmemektedir. Fakat şimdilik bunu dikkate almadan devam edeceğiz.) Bu durumda Kur'an nüzulünün 1. yılın ilk yarısından başlayıp hicretten sonra 8. yılın ortalarına kadar süren bir ifade kalıbı ile karşılaşmış oluruz. Aslına bakılırsa yöntemimizin birinci aşaması, bu kalıbın kronoloji tespitine katkı sağlayacak netlikte bir tarih aralığı sunamadığını göstermektedir. Sadece son iki yılı tahsis eden bir zaman aralığı ile karşı karşıya bulunmaktayız ki bu belli bir zaman aralığını tespit için yetersiz bir karine demektir.

İkinci Aşama

Yöntemimizde ikinci aşamayı, tarihlendirme yapan geleneksel listeler ve çağdaş değerlendirmeler içinde gruptan ayrı duran aşırı örneği değerlendirme dışı tutarak yapıyoruz. Bunu hem en erken tarihlendiren hem de en geç tarihlendiren aşırı örnek için işletmemiz gerekiyor. *Rahmân* ismi/kalıbının Kur'an'daki kullanılmasını, Weil bi'setin en başına, 4. sıraya kadar erkene götürmüştü. Yani 1. yılın ilk yarısı olarak nitelenebilir. Bu kalıbın kullanılmasını en geç tarihlendiren kişi ise Bell olup ona yakın tarihlendirmelerin geleneksel listelerde de bulunduğu ifade etmiştik. Söz konusu tarih hicretin 8. yılının ortası olarak gözükmüştü. Birinci aşamada, neredeyse tüm nüzul zamanına yayılmış gözükken bu kalıbın dar bir tarih aralığı tespitinde bize yardımcı olamayacağına karar vermiştik. Burada gruptan aşırı bir şekilde kopma olmadığı için yöntemi sadece

31 Ayetin meali şöyledir: "Rahmân'dan onlara yeni bir zikir gelmeye görsün behemehâl ondan yüz çevirirler."

başlangıç tarihlendirmesi için işletmek daha doğru olacaktır. Weil'in tarihlendirmesi dışlanıp meseleye öyle baktığımızda karşımıza daha olumlu bir tablo çıkmakta, bir miktar dar bir tarih aralığı ile karşı karşıya kalmaktayız. Weil'den sonra *Rahmân* isminin geçtiği yerleri tarihlendiren değerlendirmeler içinde en erkeni Mukâtil'in *Rahmân* suresi sıralamasıdır. Mukâtil listesinde 12. nüzul sırası, oranlandığında yaklaşık olarak bi'setin 1. birinci yılından sonra 2. yılının başlarına denk gelmektedir. Bazergân'ın da 2. yılın sonu olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Neticede *Rahmân* ismi/kalıbının yöntemimizin ikinci aşamasının öngörülere çerçevesinde bisetin 2. yılının başlarından itibaren hicretin 8. yılına kadar aktif biçimde kullanılmış bir kalıp olduğunu söyleyebiliriz. Bu kalıbın ikinci aşama neticesine göre kullanılabilir olduğundan bahsedebiliriz. Çünkü kalıbın kullanıldığı başlangıç tarihinin bir miktar daraltıldığını görmekteyiz.

4.2. er-Rahmânu'r-Rahîm Kalıbı

Birinci Aşama

er-Rahmânu'r-Rahîm şeklindeki ifade kalıbı ise Bazergân'ın yaptığı tespite göre bisetin 5. yılının ortalarından itibaren başlar. Bu tespit Fussilet suresi 2. ayetin içinde bulunduğu pasajla ilgilidir. Hz. Ali listesinde Neml suresi 30. ayet (besmele ayeti) ile ilgili olarak 5. yılın sonuna biraz daha yaklaşan bir tespit yapılmıştır. Bu ayetle ilgili Hirschfeld'in de benzer bir tespit yaptığı görülür. Konumuz zaten besmele olduğu için bu ayete ilişkin nakil ve tespitleri dikkate almamak belki daha doğru olacaktır. Fakat netice, her hâlükârda değişmez. Yine Bazergân'ın Bakara suresi 163. ayetin pasajıyla ilgili yaptığı tespite göre sonu hicretten sonra 9. yılın sonuna kadar uzanır. Kalıbın kullanıldığı son tarihle ilgili bir diğer tespit biraz daha erken olup Haşr suresi 22. ayetin pasajı ile ilgilidir. Bu tespit 7. yılın sonu 8. yılın başı gibi gözüktüğü batılı araştırmacı Bell tarafından yapılmıştır. Geleneksel listeler (İbn Vâkîd, İbn Dureys, Cafer vd.) aynı sure ile ilgili en fazla bir sene erken tarih verirler. Bu durumda *er-Rahmânu'r-Rahîm* kalıbının kullanımı için yöntemimizin ilk aşamasında ortaya çıkan en geniş tarih aralığı, bi'setin 5. yılının ortalarından başlayıp hicretten sonra 9. yılın sonlarına kadar uzanmaktadır. Bu kalıbın kullanılabilir bir tarihi aralık sunduğunu teslim etmemiz gerekir.

İkinci Aşama

İkinci aşamada *er-Rahmânu'r-Rahîm* kalıbı ile ilgili sınırlı bir değişiklikten bahsedilebilir. Zira bu kalıbın kullanılmaya başlandığı tarihle ilgili gruptan ayrılan aşırı bir tarihlendirme örneğinden ne gelenekte ne de çağdaş dönemde bahsedilebilir. Başlangıç tarihinin bîsetin 5. yılın ortaları veya en fazla sonu olduğunu söyleyebiliriz. Kalıbın kullanıldığı en son tarihin Bazergân tarafından 9. yılın sonları olarak tespit edildiğinden de söz etmiştik. Onu aşırı bir örnek kabul edecek olursak ikinci en uzak tarih Bell tarafından hicretin 7. yılının sonu 8. yılın başı olarak verilmişti. Bu son tarihi ikinci aşamada tespit edilen son tarih olarak takdim edebiliriz. Bu durumda en dar tespite göre bîsetin 5. yılının sonu ile hicretin 8. yılının başları arasındaki süreçte kullanılmış bir kalıpla karşı karşıya kalırız.

4.3. el-Hamdü li'llâh Kalıbı

Birinci Aşama

el-Hamdü li'llâh kalıbının kullanımına ilişkin tarihlendirmelere baktığımızda en erken tarihlendirmenin Bazergân tarafından Nahl suresi 75. ayet bağlamında bîsetin 2. yılının ortaları gibi; Richard Bell tarafından da En'am suresinin 1. ve 45. ayetleri bağlamında 2. yılın sonlarına daha yakın şekilde yapıldığını görmekteyiz. Yine Bell tarafından, Yunus suresi 10. ayet bağlamında 3. yılın başları şeklinde bir tarihlendirme yapıldığını görmekteyiz. Başka bazı sure ve ayet grupları bağlamında birkaç tane buna yakın ama 3. ve 4. yıllar gibi bir miktar geç tarihlendirmeler de mevcuttur. Müslümanların geleneksel rivayetlerindeki listelere göre bir projeksiyon yaptığımızda ise en erken bîsetin 5. yılının sonlarına doğru başlayan bir süreçle karşılaşmaktayız.

En geç tarihlendirmeye ise ilginç biçimde Şehristânî'nin naklettiği Hz. Ali listesinde Araf suresi 143. ayet ile İsra suresi 111. ayet bağlamında rastlamaktayız. Bu tarihlendirme hicretin 10. senesi yani son senesinin sonları şeklindedir. Buna en yakın ikinci son tarihin Bazergân tarafından Fâtır suresinin 1. ayeti bağlamında hicretin 10. yılının başları şeklinde verildiğini belirtmeliyiz. Aslında Hz. Ali listesi istisna edilirse geleneksel listelerin ve batılı araştırmacıların listelerinin, *el-hamdü li'llâh* kalıbı için, genelde hicretten sonraya bir tarih vermediklerini söyleyebiliriz. Batılı araştırmacılardan Bell'in ise istisna teşkil edip bu kalıbın denk geldiği ayet gruplarının bir kısmını hicretin 2. yılının başları ile

6 yılın en başı arasında tarihlendirdiği anlaşılmaktadır. O bu konuda batılı araştırmacılar içinde de yalnızdır.

Yöntemimizin ilkelerine sadık kalarak birinci aşamada yaptığımız projeksiyona göre *el-hamdü li'llâh* kalıbı, bi'setin 2. yılının ortalarından başlamak suretiyle hicretin son yılının sonlarına kadar uzanan bir süre içinde tarihlendirilmiştir.

İkinci Aşama

Yöntemin kuralları esnetilmeden bakıldığında ikinci aşamada baştaki ve sondaki en uç iki tarihlendirmeyi çıkardığımızda da sonuç çok fazla değişmemektedir. Buna göre *el-hamdü li'llâh* kalıbının, Bell tarafından En'am suresi 1. ayeti bağlamında belirlenen bi'setin 2. yılının sonlarından başlayan ve Bazergân tarafından Fâtır suresi 1. ayeti bağlamında belirlenen hicretin 10. yılının yani son yılının başlarına kadar süren bir tarih aralığı karşımıza çıkmaktadır.

Üçüncü Aşama

Geleneksel listeler ve çağdaş değerlendirmelere uyguladığımız projeksiyonu bir sayı doğrusu üzerinde takvim haline getirdiğimizde dikkate değer bir ek açıklama yapmaya ihtiyaç duyduğumuzu ifade edelim. Aslında yöntemin iki aşaması sonucunda elde ettiğimiz tarihi aralıkları bir miktar daha dar ama o kadar da net olmayan tarihi aralığa irca etmek mümkün gözükmemektedir. Bunun için tarihlendirmeyi bi'setin başına taşıyan iki üç araştırmacının değerlendirmelerini dışlamak gerekecektir. Bunlar Richard Bell, Mevlana Muhammed Ali (ilk beş yıla tarihlendirmeleri vardır) ve Bazergân'dır. Bunlardan Bell ve Bâzergân'ın öne çıktığını düşünebiliriz. Diğer taraftan tarihlendirme aralığını sonundan genişleten değerlendirmelere ise yine bu araştırmacılara ait olan listelerde ve ilginç biçimde Şehristani'nin naklettiği Hz. Ali listesinde rastlanılmaktadır. Bunları da dışladığımızda *el-hamdü li'llâh* kalıbı için hem geleneksel listelerin hem de çağdaş araştırmaların bi'setin 5. yılının sonlarından başlamak suretiyle hicreti geçmeyen dar bir aralıkta tarihlendirmeler yapıldığını görmekteyiz.

Dikkate değer bir husus da söz konusu kalıp ile arasında rahatlıkla benzerlik kurulacak olan *bi hamdi Rabbike/Rabbihim* kalıbıdır. Bu kalıbın içinde geçtiği pasaj ya da surelerin tarihlendirilmesi bir projeksiyona tabi kılındığında bir miktar farklı manzara çıkmaktadır. Buna göre söz konusu kalıbın, Tur suresi 48. ayet özelinde Hirschfeld tarafından bi'setin 1. yılının ortalarını geçecek şe-

kilde tarihlendirilmeye başlandığını, hatta tarihlendirmeleri tam bir düzene oturtmayan Watt tarafından bi'setin 2. yılı gibi tarihlendirildiğini görmekteyiz. Watt'ın, Tur suresini bütün olarak değerlendirmiş olmaktan kaynaklanan bir hata payı ile listelediğini düşünebiliriz. Ama tüm çağdaş değerlendirmeler bu kalıbı “*Rabbuke*” ifadesi nedeniyle olsa gerek *el-hamdü li'llâh* kalıbına göre bir miktar öne kaydırmışlardır. Öte yandan geleneksel listelerin hemen tamamı, Nasr suresi özelinde söz konusu kalıbı hicretin 10. yılının sonuna kadar götürmekte çok haklı görünmektedirler. *Bi-hamdi Rabbike/Rabbihim* kalıbının en baştan başlayarak hicretin sonuna kadar bir tarihlendirmeyi önümüze sermiş olması, birinci aşama açısından bize bir katkı sağlayacak mahiyette olmadığı anlamına gelir. İkinci aşama için ise birinci yılın ilk yarısını hafif geçebilecek bir süre kullanılmayan ama mutlaka hicretin 10. yılının sonuna kadar kullanıldığını varsayacağımız bir kalıpla karşı karşıya kalırız. Bunun da katkısı sınırlı olur.

4.4. Rabbu'l-'alemîn Kalıbı

Birinci Aşama

Rabbu'l-'alemîn şeklindeki ifade kalıbının geçtiği ayetlerin kronolojisine ilişkin haberler ve değerlendirmeler dikkate alındığında bi'setin 1. yılının ilk çeyreğinden sonra ikinci çeyreğinden başlayarak nüzul döneminin en sonuna kadar uzanan bir tarih aralığında tarihlendirmelere rastlamaktayız. En erken tarihlendirme Hâkka suresi 43. ayet özelinde Bell tarafından yapılmıştır. Gene Hirschfeld ve Watt gibi başka batılılar bu sure ya da pasaj için bir miktar geç de olsa benzer tarih aralıkları tespit etmişlerdir. Gene söz konusu kalıbın geçtiği Tekvir suresi 29. ayetin kronolojisinde, çağdaş Müslüman araştırmacı Cabirî, 1. yılın ortalarına denk gelen bir tespit yapılmıştır. Ona yakın bir şekilde ama 1. yılın sonlarına doğru tarihlendirmeler geleneksel listeler ve çağdaş Müslüman araştırmacıların tespitleri içinde önemli miktarda bulunur. Vâkı'a suresi 80. ayetin kronolojisine ilişkin bilgide Watt özelinde bi'setin 1. yılının ortası ve ikinci yarısı içinde başka tarihlendirmelere de rastlamaktayız. Rabbu'l-'alemîn kalıbının içinde geçtiği Kur'an bölümlerinde bazıları için verilen en son tarih hicretten sonra 10. yılın sonu yani nüzul döneminin en sonu olarak gözükmektedir. Bu tarihlendirmeyi yapanlar arasında, mesela Maide suresi 28. ayet örneğinde Nöldeke, Rodwell, Weil gibi batılı araştırmacılar olduğu gibi, Cafer es-Sâdık, İbn Vâkıd'ınki gibi geleneksel listeler de bulunmaktadır. Yine Vâkı'a 80. ayet örneğinde İbn Abbas'a ait listenin, en son sure belirlemesiyle öne çıktığı görülür.

Öyle görünüyor ki *Rabbu'l-âlemîn* kalıbının kullanılışı bi'setin en başı olmasa da hemen sonrasında başlayıp hicretin sonuna kadar uzanan tüm nüzul dönemidir. Bu kalıp yöntemin birinci aşamada gerektirdiği netlikte bir tarihi aralık sunmamaktadır.

İkinci Aşama

Başlangıç ve bitiş tarihlerinde aşırı tarihlendirme diyebileceğimiz bir tarihlendirmeden söz etmek zor görünmektedir. Başlangıç tarihinin en fazla bi'setin 1. yılını ortasına çekilebileceği; son tarih için ise hiçbir değişikliğin yapılamayacağı görülmektedir.

4.5. Yevmu'd-dîn Kalıbı

Birinci Aşama

Yevmu'ddîn kalıbının kullanımına ilişkin birinci aşamada nüzul döneminin 1. yılında ve en başından başlayarak en sonuna kadar uzanan tarihlendirmelere rastlamaktayız. Özellikle Müddessir suresinin bütünü ile ilgili yapılan erken dönem listeler ve bazı çağdaş batılı ve Müslüman araştırmalar, bu surede kullanılan *yevmu'd-dîn* kalıbının en erken döneme tarihlendirilmesine de neden olmaktadır. Hatta Müddessir suresi bütün olarak Kur'an'ın 2. sırada nazil olan bölümü olmaktadır. Yine İbn Abbas listesinde Vâkı'a suresinin bütünü ile ilgili, nüzul döneminin sonunda indiği şeklinde bir sıralama söz konusudur ki bunun sıhhati elbette tartışılır. Fakat biz yöntemimizin ilkelerini esnetmeden devam edeceğiz. Dolayısıyla yöntemimizin birinci aşaması için bu kalıbın kullanılabilir olmadığı hükmünü vermek gerekmektedir. Çünkü Fâtiha suresi için belli bir tarihi aralığı tespit etmede, katkı sunacak herhangi bir veri sağlayamamaktadır. Fakat ikinci aşamada farklı bir değerlendirmeye ulaşmak mümkün gözükmektedir. Bu aynı zamanda işletmekte olduğumuz yöntem açısından dikkate değer sonuçlar da doğuracaktır.

İkinci Aşama

İkinci aşamada temel ilkemiz, ifade kalıbının tarihlendirmesinde genelde yoğunlaşılan tarihi aralıktan gerek erken ve gerek geç kalmak bakımından aşırı biçimde uzaklaşan iki örneğin çıkarılması idi. *Yevmu'd-dîn* kalıbı için bu kuralı katı bir şekilde işlettiğimizde birinci aşamadan çok da farklı olmayan bir netice

ile karşı karşıya kalırız. *Yevmu'd-dîn* kalıbının tarihlendirmesine ilişkin listeleri kontrol ettiğimizde şununla karşılaşmaktayız: Geleneksel rivayetlere dayanan listelerin hemen hepsi ve onlardan yararlanıp genellemeyi esas alan bazı çağdaş batılı ve doğulu değerlendirmeler bu kalıbın geçtiği Müddessir suresini bütün halde ve nüzul döneminin 2. veya 4., 5. sıralarına yerleştirmişlerdir. Bu durumda bizim ikinci aşama için gruptan ayrılan erken ama aşırı tek örnek tespitinde bulunmamız mümkün değildir. Belki Vakı'a suresi 56. ayet özelinde bu kalıbı en geç tarihlendiren iki İbn Abbas listesi için ikinci aşamayı işletmek söz konusu olabilir. Bu listeler Yakûbî'nin ve Şehristânî'nin naklettiği listelerdir. Bunların kısmî farklarla aynı listeden rivayetler olduğu anlaşılmaktadır. İkinci aşamanın bu şekilde işletilmesi ile kalıbın kullanıldığı tarihi aralık, Bell'in tarihlendirmesi ile hicretin 9. yılının başına kadar çekilmiş olabilir.

Böylece 2. aşama işletildiğinde nüzul döneminin en başından başlayan ve hicretin 9. yılın başına kadar kullanılan bir *yevmu'd-dîn* kalıbı ile karşı karşıya bulunuruz. Böyle bir kalıbın Fâtiha suresinin indiği dar tarihi aralığı tespit etmede pek işe yaramadığı düşünülebilir. Özellikle başlangıç tarihini keşfetme açısından fayda sağlamaz. Bununla birlikte söz konusu kalıbın geçtiği Kur'an bölümlerinin tarihlendirmesi ile ilgili bilgiler, bize daha ötede şeyler söyleyebilir.

4.6. es-Sırâtu'l-Mustekîm Kalıbı

es-Sırâtu'l-mustekîm kalıbının genelde nekra olarak kullanıldığı görülmektedir. Bununla beraber hemen her yerde nekralık yüceltme amaçlı tercih edilmiştir ve hepsi de Allah'ın peygamberini kendisine yönlendirdiği doğru yol anlamındadır. Sadece bir iki yerde açık biçimde Allah'a nispetle, *sırâtu'ke'l-mustekîm* şeklinde marife olarak kullanıldığına şahit olmaktayız. Fâtiha suresinde de *es-Sırâtu'l-mustekîm* şeklinde marife kullanılmış olması özel durmaktır.

Birinci Aşama

es-Sırâtu'l-mustekîm kalıbının geçtiği Kur'an bölümlerine ilişkin geleneksel kronoloji listelerine ve çağdaş liste ve değerlendirmelere bakıldığında en erken tarihin Hicr suresi 41. ayet özelinde sureyi bütün olarak tarihlendiren batılı araştırmacı Weil tarafından verildiğini görüyoruz. Bu tarih bi'setin 2. yılının hemen başlarına denk gelmektedir. İkinci erken tarih Araf suresi 16. ayetin denk geldiği Kur'an bölümü özelinde yine bir başka batılı araştırmacı Bell tara-

findan yapılmış olup bi'setin 2. yılının ortasını hafif geçen bir tarih olarak verilmiştir.

Söz konusu kalıba ilişkin en son tarih ise 16. ayeti bağlamında Maide suresiyle ilgili verilmiştir. İbn Vâkıd, Cafer es-Sâdık, Suyûtî (Cabir b. Zeyd), Zerkeşî listelerinde ve Nöldeke, Blachéré, Rodwell, Weil gibi bazı batılı araştırmacıların listelerinde bu sure hicretten sonra nazil olan en son sure olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bazı geleneksel listeler ve çağdaş Müslüman araştırmacılar ise sondan ikinci veya sondan üçüncü sıralamalarda bu sureyi vermişlerdir.

Birinci aşamanın sonunda *es-sırâtu'l-mustekîm* kalıbının bi'setin 2. yılının başlarından itibaren başlayıp nüzul döneminin sonuna kadar süren geniş bir aralıkta tarihlendirilebileceği anlaşılmıştır. Acaba daha dar bir tarihi aralığı ikinci aşamada elde edebilir miyiz?

İkinci Aşama

es-sırâtu'l-mustekîm kalıbı için ikinci aşamanın büyük oranda belli olduğunu söyleyebiliriz. Tarihi aralığın başlangıcı için en radikal erken tarih Weil tarafından verilmiş olup bunu dışladığımızda karşımıza ondan pek de uzak olmayan Bell'in tarihlendirmesi çıkmaktadır. Bell'in tarihlendirmesi ise yine 2. yılın ortaları şeklindedir. Söz konusu kalıbı geç tarihlendiren birden çok geleneksel ve batılı liste olduğu için son tarafından bir operasyon mümkün gözükmemektedir. Böylece *es-sırâtu'l-mustekîm* kalıbının ikinci aşama sonunda elde edilecek dar tarih aralığı en çok bi'setin 2. yılının ortalarından itibaren başlayıp nüzul döneminin sonuna kadar süren geniş bir aralık olarak belirir.

4.7. el-Mağdûbu 'aleyhim Kalıbı

Bu kalıbın Kur'an'da sadece Fâtiha suresinde bu şekilde isim formunda kullanıldığını görmekteyiz. *Ğadıbe 'alâ* şeklinde veya buna yakın şekilde fiil kullanımının Kur'an'da yaklaşık on altı yerde geçtiğini görmekteyiz. Bunların sadece altı tanesinin, müşriklere, münafıklara, hukukî ayetler çerçevesinde müminlere ve Hud kavmine hitaben kullanıldığını görmekteyiz. Gerisi Yahudilere yönelik ifadelerdir. Fâtiha suresinde harf-i tarifle ifade edilmiş olan "*el-mağdûb 'aleyhim*" (kendisine kızılmışlar) ibaresinin tarih boyu Yahudileri anlattığı şeklinde gelişen anlayış, bu istatistik tarafından doğrulanmıştır. Zaten bu tanımlama da Hz. Peygamber'den gelen tefsir rivayetine dayanmaktadır. Bu durumda şunu söyleyebiliriz ki "*ğadıbe'llâhu 'alâ...*" ifadesinin Yahudilere tah-

sisi, Medine'de gerçekleşmiş olmalıdır.

Birinci Aşama

el-Mağdûb 'aleyhim kalıbının benzerlerine ilişkin geleneksel listeler ve çağdaş değerlendirmeler incelendiğinde en erken tarihlendiren listenin yaklaşık olarak bi'setin 5. yılının sonlarına yaklaşan bir tarihle Mukâtil b. Süleyman listesi olmuştur. O bu tarihlendirmeyi Araf suresi özelinde yapmıştır. Kalıp ise 71. ve 152. ayetler içinde geçmektedir. Bunlardan birincisi Yahudiler ile alakalandırılırken ikincisi Hud kavmi özelinde müşriklerle alakalandırılabilir. İkinci sırada en erken tarihlendirmenin de İbn Abbas listesinde yine Araf suresi bağlamında tespit edildiğini ve bisetin 6. yılının en başına işaret ettiğini söyleyebiliriz. Diğer bazı klasik listelerde 6. yıl içinde ve sonuna doğru tarihlendirmeler yaptıkları anlaşılmaktadır.

el-Mağdûb 'aleyhim kalıbının benzerlerine ilişkin en geç tarihlendirme ise hem geleneksel listeler hem de batılı araştırmacıların pek çoğu tarafından Maid suresi çerçevesinde yapılmıştır. Bunu son sure ya da sondan ikinci ve üçüncü sure olarak kabul edenler azımsanmayacak orandadır. Konumuzu teşkil eden ayetler ise 60. ayet olup doğrudan Yahudiler ile alakalıdır.

Bu durumda birinci aşamanın neticesini şöyle özetleyebiliriz. *el-Mağdûb 'aleyhim* kalıbının benzerlerine bakarak bi'setin 5. yılının sonlarından başlayarak nüzul döneminin son yılına kadar kullanılmış bir ifade kalıbı olduğu söylenebilir.

İkinci Aşama

el-Mağdûb 'aleyhim kalıbının benzerlerinin kullanıldığı zaman aralığı, yöntemin ikinci aşamasının işletilmesine çok elverişli olmadığını, ikiden çok fazla listenin özellikle tarih aralığının sonu için hemen hemen aynı tarihe işaret ettiği gözlenmiştir. Söz konusu tarih aralığının en başında ise geleneksel listeler göze çarpmaktadır ve bu tarih en fazla bi'setin 6. yılının başına kadar çekilebilir gözükmektedir. Bu durumda, söz konusu kalıbın, ikinci aşamaya göre, bi'setin 6. yılının başlarından itibaren gündeme gelip nüzul döneminin son yılına kadar uzanan bir süre içerisinde kullanılmaya devam ettiği hükmü verilebilir.

4.8. ed-Dâllîn (ani's-sebîl) Kalıbı

ed-Dâllîn (ani's-sebîl) ifadesinin, *el-mağdûbi 'aleyhim* kalıbının eşi olması ve hadiste Hz. Peygamber tarafından Hıristiyanları kast etmiş olduğunun bildirilmesi nedeniyle bir tarihlendirmeye müsait olacağı varsayılmıştır. Fakat incelemelerimizde bu ifadenin “tüm yoldan çıkma” durumları için kullanıldığına, hem de nüzul döneminin hepsine şamil bir kullanım olduğuna şahit olmuş bulunmaktayız. Dolayısıyla bir kalıp olarak değerlendirilemediğini, en azından tarihlendirmede kullanılmadığını ifade etmek isteriz.

5. Değerlendirme

Makalemiz, Kur'an pasajlarının nüzul kronolojisini tespit etmek için geliştirmeye çalıştığımız yöntem kapsamında kaleme alınmıştır. Çalışmanın bu ayağında örneklem olarak Fâtiha suresini seçmiş olup surenin nüzul zamanına ilişkin belli bir sonuca ulaşmış bulunuyoruz. Bu sonuç, Fâtiha suresinin hangi yılda indiğini noktasal olarak belirlemek şeklinde olmamıştır. Bununla birlikte yöntemin imkânları çerçevesinde ulaşılması mümkün en dar tarihi aralığı ortaya koyduğumuzu söyleyebiliriz.

Elde edilen sonucun dayandığı temeli hatırlatmakta fayda vardır. Fâtiha suresinin içerdiği ifade kalıplarının vahiy dilinde bir arada yürürlükte olduğu evre, aynı zamanda Fâtiha suresinin nazil olduğu tarihi aralığın kendisidir. Söz konusu ifade kalıplarının Fâtiha suresinin nüzul zamanından önce ve sonra birbirinden farklı zaman aralıklarında vahiy diline girip çıktıkları varsayılmıştır. Bu ifade kalıplarının hepsinin aynı anda sahnede olduğu, yani çakıştıkları evrede Fâtiha suresinin özgün dilinin teşekkülü gündeme gelmiştir. Kısacası Fâtiha suresinin dili, söz konusu ifade kalıplarının çakışmasının adeta sahnesini teşkil etmektedir.

Elde edilen sonuç iki aşamalıdır. İlki spekülatif hiçbir yön içermeyen verilerin gösterdiği tarihi aralığı doğrudan gösteren, hiçbir veriyi dışlamayan birinci aşama sonucudur. Tüm verilerin çakıştığı söz konusu birinci aşama sonucuna göre Fâtiha suresinin dili, bi'setin 5. yılının sonundan başlayıp hicretin 8. yılının ortalarına uzanan ve nüzul döneminin ortasına yerleşmiş olan yaklaşık 14-15 yıllık tarihi aralığı yansıtmaktadır. Hicretin tam ortasında bulunduğu ve onu neredeyse eşit biçimde böldüğü bir tarihi aralıktır bu. Başlangıç noktası *el-mağdûbi 'aleyhim* kalıbı özelinde (buna kısmen erken başlasa da *er-Rahmânu'r-rahîm* kalıbı da katılabilir), sonu ise *er-Rahmân* kalıbı özelinde tespit edilmiştir.

Yöntemin ikinci aşamasını işlediğimizde, geçerli kalıplarla ilgili en baştan ve en sondan en uzak tarihlendirmeyi yapan iki değerlendirmenin dışlanması gerekmektedir. Hemen belirtelim ki Fâtiha suresinin ifade kalıplarının tarihlendirmelerinde gruptan radikal şekilde uzaklaşan tespitlere pek sık rastlanmamaktadır. Tek tek kalıpların değerlendirilmesi kadar tüm kalıpların neticesinin dikkate alındığı sonuç aşamasında da benzer bir tezahürle karşı karşıya olduğumuzu belirtelim. Bu da ikinci aşamanın neticesinin birinci aşamadan dramatik bir farklılaşma ortaya koymayacağı anlamına gelmektedir. Yine de en baştan ve en sondan en uç örnekler dışlandığında Fâtiha suresinin nüzul zamanı, bi'setin 6. yılının başlarından başlayıp hicretin 7. yılının sonlarına kadar uzanan nispeten dar bir tarihi aralıkta kalmaktadır. Bu nisbî daralmanın başlangıcı, yine *el-mağdûbi 'aleyhim* kalıbı özelinde gerçekleşmektedir. Sonu ise *er-Rahmânu'r-Rahîm* kalıbı özelinde gerçekleşmiştir.

Yaptığımız çalışma, üçüncü bir aşama olarak görülebilecek bir değerlendirmenin de yolunu açmıştır. Bu da ifade kalıpları içinde özellikle birinin, *el-hamdü li'llâh* kalıbının karşımıza çıkardığı bir durumdur. Burada kısmen spekülâtif bulunabilecek olsa da şöyle bir tespitte bulunmaktan kendimizi alamadığımızı ifade etmeliyiz. *el-Hamdü li'llâh* kalıbının tarihlendirmelerine baktığımızda, ilk bakışta kalıbın tarihi aralığı için tarihlendirme grubunun başından ve sonundan radikal biçimde ayrılan tekil örnekleri belirleme gücünü bulmaktadır. Bununla birlikte kalıbın tarihlendirilmesindeki görüşlerin yoğunlaştığı dar bir tarihi aralığın mevcut olduğu ve yoğunluğu teşkil eden görüşlerin belirgin bir biçimde az sayıdaki diğer tarihlendirmelerden uzak ve ayrı durduğu görülmüştür. Takvim çizgisi üzerinde tek tük örneklerin hem başta hem de sonda bulunduğu, fakat ortada da ciddî bir yoğunlaşma ve yığılma olduğu görülmüştür. Hem geleneksel listelerden hem de çağdaş batılı ve Müslüman araştırmacılardan söz konusu yoğunlaşmaya katılan görüşler, *el-hamdü li'llâh* kalıbının tarihi konusunda ağırlıklı bir görüşe sahiptir ve diğer tekil örnekler bu görüntüyü bozmaktadır. Söz konusu tekil örnekler, hem baştan hem de sondan kısmen yakın fikirler beyan etmiş olan Richard Bell ve Mehdi Bâzergan'a aittir. Öte yandan Mevlana Muhammed Ali'nin ilk beş yıldaki sureler grubuna irca ettiği En'am ve Kehf sureleri özelinde iki genel tarihlendirmesi mevcuttur. Son tarihlendirmede ise Hz. Ali listesinde de hicretten sonra en sona götüren A'raf ve İsra suresi özelinde iki tarihlendirme bulunmaktadır. Diğer listeler ve araştırmacılar bi'setin 5. yılının ortasından öncesine, hicretten de sonrasına tarih vermezken bu araştırmacılar söz konusu sınırların öncesinde ve sonrasında tarihlendirmeleri azımsanamayacak sayıda ayetle ilgili vermiş

olmaktadırlar. Söz konusu ısrarın bu araştırmacılar özelinde ne gibi boyutları olduğuna ayrıca bakmak gerekmektedir. Öte yandan ortaya çıkan uzlaşma alanı, bize doğru olması oldukça muhtemel ve çok daha dar bir tarihi aralığı göstermektedir. Söz konusu tarihi aralık, yaklaşık olarak bi'setin beşinci yılının sonundan başlayıp hicrete kadar uzanan yedi sekiz yılı aşkın bir sürece işaret etmektedir. Dikkat edilirse *el-hamdü li'llâh* kalıbı için üçüncü bir aşamanın işlenmesi ile oraya çıkan dar tarihi aralık, yukarıda ilk iki aşamada ortaya çıkmış daha geniş tarihi aralıkların başlangıçlarıyla neredeyse birebir örtüşen bir başlangıca ve fakat hicretten sonraki yarıya yakın kısmını daha da daraltan bir sonuca ulaştırmaktadır.

Elde edilen bu neticenin dikkate değer bazı rivayetlerle belli ölçüde uyum araz ettiğinden bahsetmek yerinde olur. Hıcr suresinin 87. ayetindeki "*seb'an mine'l-mesâni*" ifadesinin Fâtiha suresini anlattığı hususunda ihtilaf bulunmamaktadır. Bu surenin Mekkî oluşu, kendisinden bahsettiği Fâtiha suresinin hem Mekkî hem de daha önce inmiş olmasını gerektirir şeklindeki çıkarım oldukça mantıklı durmaktadır. Genel olarak Hıcr suresinin veya bu surenin 87. ayetini içeren pasajın tarihlendirmesinde geleneksel listelerin kanaati ve çağdaş araştırmacıların değerlendirmeleri önem arz etmektedir. Yeri gelmişken ifade edelim ki bu veriler çerçevesinde Fâtiha suresinin Medine'de indiğine ilişkin görüşün yanlışlanmasının yanı sıra onun yarısının Mekke döneminde diğer yarısının da Medine döneminde indiğine ilişkin görüşün de yanlışlandığını ifade edebiliriz. Zira söz konusu ayet Fâtiha suresinin yedi ayet olduğunu zaten haber vermektedir.

Bahse konu Hıcr suresi 87. ayetin kronolojisi ile ilgili şu değerlendirmeyi yapabiliriz: Weil ve Bâzergan dışındaki tüm geleneksel listeler ve çağdaş değerlendirmeler bi'setin altıncı yılından sonra yedinci yılın ilk yarısı içinde başlayıp hicretten öncesine kadar uzanan tarihi aralıkta bir kanaat belirtmektedir. Weil oldukça erken bir tarihi; bi'setin ikinci yılının ilk yarısına kadar erkene giden bir tarihi verirken Bâzergan'ın bi'setin üçüncü yılının sonlarına işaret ettiğini görmekteyiz. Bu iki tarihlendirmeyi Fâtiha suresinin nüzul zamanına ilişkin bizim bulduğumuz tarihi aralıkla karşılaştırdığımızda birbirini pek de doğrulamayan iki ayrı veri ile karşı karşıya kalırız. Fakat dikkat çeken husus şu ki bu iki araştırmacının tarihlendirmesi dışarıda tutulursa yaptığımız tarihlendirmenin oldukça tutarlı olduğunu söyleyebiliriz. Fâtiha suresinin zaten gelmiş olduğunu bildiren söz konusu Hıcr suresinin 87. ayeti, bi'setin yedinci yılının ilk yarısından sonra başlayıp ancak hicrete kadar uzanan bir süreçte tarihlendirilmektedir. Bu bizim Fâtiha suresi için tespitimizde birinci aşamaya göre bi'setin

beşinci yılının sonundan başlayan; ikinci aşamaya göre ise bi'setin altıncı yılının başından başlayan bir tarih aralığı ile çelişmez. Sonu ise hicreti geçmediği için bizim üçüncü aşamada *el-hamdü li'llâh* kalıbından hareketle yaptığımız yorumla çelişmeyen hatta bu yorumu destekleyen bir sonuç vermektedir.

Yaptığımız bu çalışmanın Fâtiha suresinin nüzul dönemine ilişkin bir kanaat oluşturmak yanında Kur'an'ın ifade kalıplarına dayalı biçimde geliştirmek istediğimiz kronoloji tespit yöntemine sağladığı katkılarında da bahsetmemiz gerekmektedir: Her şeyden önce bu çalışma ulaşılabildiğimiz tüm Kur'an kronolojisi listelerine ve değerlendirmelerine dayalı biçimde yapılmıştır. Özellikle Müzzemmil suresinin örneklem olarak kullanıldığı çalışmadan daha fazla listenin dikkate alındığını ifade etmeliyiz. Bu yaklaşık olarak 25 listeye tekabül etmektedir. Bunlar geleneksel tarih, mevzuâtü'l-ulûm, tefsir usulü kitaplarında ve tefsir mukaddimelerinde sayılan rivayete dayalı listelerden ve daha sonra oryantalist ve Müslüman araştırmacıların yaptıkları değerlendirmelerin neticesi olan listelerden oluşmaktadır. Bu listelerden bazılarının diğerlerine göre farklı eğilimler taşıdığından bahsedebiliriz.

Listelerin geneli kronoloji tespitini sure bazında yapmaktadır. Özellikle geleneksel olanların söz konusu sıralamada hemen hiç pasaj düzeyinde bilgi vermedikleri söylenebilir. Zaten bu tür bilgilerin, tek tek rivayetler şeklinde ve belki bir miktar da siyer kaynaklarında bize ulaştığını söyleyebiliriz. Çağdaş değerlendirmelere dayalı listeler de sure bazında sıralamalar yapmış olup pasaj düzeyine inen çok cüzi değerlendirmelere ara ara rastlanmaktadır. Sadece sınırlı sayıdaki listenin ise pasaj düzeyinde bilgi vermeyi amaçladığını görmekteyiz. Mesela Hartwig Hirschfeld ve Mehdi Bâzergan, bu bilgileri pasaj düzeyine indirenlerdendir. Öte yandan Kur'an kronolojisini sure düzeyinde kaba bir sıralama ile halletmeye çalışmak, detaylı düşünüldüğünde doğru tespitler kadar yanlış tespitler yapmanın da yolunu açabilir. Mesela Müddessir suresinin ilk yedi ayetinden sonra inmiş olan bir ayetin taşıdığı ifade kalıbını tarihlendirirken biz genel sure sıralamasını esas alan kahir ekseriyete göre bir karar verecek olsak açıkça yanılırız. Çünkü bütün sure, söz konusu listelerde en erken inen birkaç sure içerisinde yer almaktadır. Hâlbuki surenin yedinci ayetinden sonraki bölümler, Müslümanların artık açık tartışma ve çatışma evresinde olduklarını göstermektedir. Bizim yöntem denememiz, bu tür sakıncalara karşı tüm verileri olduğu gibi dikkate almak ve tüm kalıpları değerlendirmek üzerinden bir emniyet supabı içerse de belki de söz konusu hususu tahlil edemekten kaynaklanan nedenlerle ifade kalıpları ile ilgili daha dar kalıplar elde edecekken bunu yapamamaktayız. Bu hususun üzerinde dikkatlice durmaya

ihtiyaç bulunmakta, en azından üçüncü bir aşamada söz konusu teferruatın ele alınabileceği bir üst değerlendirmeye başvurulabileceği anlaşılmaktadır. Zaten üçüncü aşamayı bu çalışmamızda kısmen işlettiğimizi ifade edelim. Öte yandan çağdaş dönemde pasaj düzeyinde tarihlendirme yapanların, söz konusu tespitlerini, tarihi verilere, geleneksel listelere, rivayetlere dayanma yanında yer yer spekülatif ve subjektif kanaatlere de saporak yaptıkları ve sonuca öyle ulaştıkları da hissedilmektedir. O zaman böyle bir yöntemin yanında, söz konusu listelerin üzerinde ayrı ayrı çalışma ve değerlendirmelerin yapılması gerektiğini söyleyebiliriz. Böylece yöntemin üçüncü aşaması dediğimiz daha üst değerlendirme safhasında bunun dikkate alınmasıyla daha net ve isabetli sözler söyleme imkânı elde edilebilir. Böyle bir değerlendirme, birinci ve ikinci aşamadan bağımsız ele alınmalı, bunun kısmen spekülatif yönü bulunacağı için ilk iki aşamanın mekânîk yapısı yöntemin selameti için korunmalıdır.

Üçüncü aşama diye adlandırdığımız üst değerlendirme aşaması, harici tarihi verilerin desteği ile ele alınmalı, bilgilerin asgari bir tutarlığı temin edecek şekilde kullanılmasına dikkate edilmelidir. Mesela bu çalışma özelinde başlangıçta dikkat çektiğimiz Fâtiha suresi metni dışındaki tarihi haber ve değerlendirmeler, Hıcr suresi 87. ayette olduğu gibi, devreye sokulmaya çalışılmıştır. Bunun sonraki çalışmalarda dikkate değer boyutlara kavuşturulması planlanmaktadır.

Yaptığımız çalışmadaki en önemli zorluklardan biri de geleneksel listelerin, hatta çağdaş batılı ve doğulu araştırmacıların listelerinin aslında doğrudan tarih ifade etmemeleridir. Tek istisnanın Mehdi Bâzergan'ın tarihlendirmeleri olduğunu ifade etmekte fayda vardır. Batılı araştırmacılar da yer yer dönemlere ayırmak şeklinde, Mekke birinci dönem, ikinci dönem vs. gibi, bir tarzın denendiğini veya Mevlana Muhammed Ali de olduğu gibi 1-5. yıllar, 6-10. yıllar gibi tarihi aralıklar verildiğini belirtmemiz gerekir. Bu zorluğun aşılması amacıyla mevcut bilgilerimizin değerlendirilmesinden ve sene sayısı ile nüzul bölümleri arasında kaba bir orantı yapmaktan başkaca bir çare bulamadığımızı ifade etmeliyiz. Bunun neden olacağı kısmî kaymaların çalışmamızda bulunabileceğini de itiraf etmemiz gerekir. Fakat genel bir tarihi aralık tespitinde bunun kabul edilebilir düzeyde kaldığı tahmin edilebilir. Elbette bu oranlamanın listelerin tek tek detaylı bir çalışmaya tabi tutularak daha dakik hale getirilmesi de bir gereklilik olarak önümüzde durmaktadır.

Listelerin dakik bir incelemesini gerektiren başka hususların da farkına vardığımızı ifade etmeliyiz. Sayı doğrusu üzerinde tarihlendirmeleri somutlaş-

tırıp işaretlediğimizde bazı araştırmacıların ve hatta geleneksel listelerin aykırı görüş beyan etmek konusunda diğerlerinden daha fazla göze battığını, bazılarınun listelerinde açık biçimde eksiklikler bulunduğunu, bazı geleneksel listelerde de zaman içinde rivayet yolunda bazı sıkıntılarının vuku' bulmuş olabileceğini fark ettik. Mesela Hirschfeld ve Richard Bell listesinin, ideolojik unsurları barındırmak bakımından, Bâzergan'ın yaptığı bazı tercihlerin tarihi gerekçeleri bakımından, Şehristânî'nin naklettiği Hz. Ali listesinin de eksikleri ve surelerdeki kaymalar bakımından incelenmesi önem arz etmektedir. Keza İbn Abbas'a nispet edilen listelerin mukayesesi de önemli olabilir. Tabi bu ham veriler üzerinde yapılacak operasyonların yöntemin disiplinini ne ölçüde etkileyebileceği dikkate alınmalıdır. Belki de listeleri inceleme neticesinde elde edilen değerlendirmeler yöntemin üçüncü aşamasında dikkate alınmalıdır.

Fâtiha suresi özelinde yaptığımız bu çalışma, ifade kalıbını tespit konusunda daha önce Muzzemil suresi örneğinde yaptığımız çalışmada belirlediğimiz ilkelerin yeterli olmayacağı durumları da göstermiştir. Mesela bu ilkelerden olan en az iki kelime veya daha fazlasından oluşma şartının, bazı özel durumlarda ihlal edilebilir nitelikte olduğunu göstermiştir. *Rahmân* kelimesinin kendi başına bir kalıp gibi ele alınması buna örnek teşkil eder. Çünkü söz konusu kelimenin bir kronolojiyi ifade ettiği hem siyer kaynaklarınca hem de Kur'an'ın değinilerince çok belirgin biçimde ortadadır. Böyle bir imkânın yaptığımız ifade kalıbı tanımının darlığı nedeniyle görmezden gelinmesi doğru olmazdı. Yine de böyle durumların istisna olduğunu belirtmek gerekir.

Yaptığımız bu son çalışma bize, geliştirmeye çalıştığımız yöntemin bir bilgisayar programı yardımıyla işlerlik kazandırılabilir nitelikte olduğu hissini de vermiştir. Elbette böyle bir programı geliştirmeden önce yöntemin temel ilkelerine, ölçütlerine ve uygulama pratiklerine istikrar kazandırmak gerekmektedir. Bunun için ise belli bir zamana ve başka denemelere ihtiyacımız bulunmaktadır.

Kaynakça

- Bâzergan, Mehdi, *Seyr-i Tahavvul-i Kur'ân*, Şirket Sehamî İntişâr, by., 1385H; *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, çev: Yasin Demirkıran, Melâ Muhammed Feyzullah, Fecr Yayınevi, Ankara 1998.
- el-Beğavî, Ebu Muhammed el-Hüseyin b. Mesûd, *Tefsîru'l-Beğavî-Meâlimu't-tenzil* tahk.: Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Himyeriyye, Süleyman Müslim el-Harş, Dâru Taybe, Riyâd H. 1409.

- Bell, Richard, *Introduction to The Qur'an*, The Edinburgh University Press, Edinburgh 1953.
- Blachere, Regis,, *Le Coran (al-Qur'an)*, Maisoneuve et Larose, Paris 1966.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru's-Selâm, Riyâd 1999.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm: et-Tefsîru'l-Vâdih Hasebe Tertibi'n-Nüzûl*, yy., Beyrut 2008; Dâru'l-Neşri'l-Mağribiyye, Beyrut 2009.
- Derveze, İzzet, İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs es-suveru'l-murattebe hasbe nuzûlihî*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, by., 1381/1962.
- , *et-Tefsîru'l-hadîs-Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, çev.: Saban Karatas, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen ve diğerleri, Ekin Yayınları, İstanbul 1998.
- , *Asru'n-Nebî-Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev.: Mehmet Yolcu, Yöneliş Yay., İstanbul 1995.
- , *Sîretu'r-Resûl*, Menşûrâti'l-Mektebeti'l-Asriyye, Beyrut ts.
- Duman, Mehmet Zeki, *Beyânu'l-Hâk*, (Kur'an'ı Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri) Fecr Yay., Ankara 2006.
- Ebû Davud Süleyman b. Eşas b. İshâk, *Sünenu Ebî Dâvûd*, tahk.: Yusuf el-Hâc Ahmed, Mektebetü İbn Hacer, Dimeşk 2004.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-muhît*, tahk.: Adil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muriz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1993.
- Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Tefsîru's-Semerkandî- Bahru'l-ulûm*, tahk.: Muhammed Muavvez, Adil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1993.
- Gözeler, Esra, *Kur'ân âyetlerinin tarihlendirilmesi sorunu ve Kur'ân'a kronolojik-olgusal bir yaklaşım –Hicrî 1(Rebiu'l-evvel)-4 (Rebiu'l-evvel) Periyodu Özelinde-*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- Grimme, Hubert, *Mohammed*, Münster 1895.
- Hirschfeld, Hartwig, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*, Royal Asiaic Society, London 1902.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Gâlib, *el-Muharraru'l-vecîz fi Tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, tahk.: Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2001.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzil*, tahk.: Muhamed Sâlim Hâşim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- İbn Dureys, Ebu Abdullah Muhammed b. Eyyub el Becelî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, tahk. Urve Bedîr, Dâru'l-Fikr, Dimesk 1987.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm müsneden an Resûlillâh ve's-Sahâbe ve't-Tâbi'in*, tahk.: Esad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, Riyâd 1997.
- İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, tahk.: Muhammed Ab-

- dullah el-Cumu'a, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2004.
- İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, tahk.: Süheyl Zükâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida' İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tahk.: Sâmî b. Muhammed es-Selâm, Dâru Taybe, Riyâd 1999.
- İbn Nedim, *el-Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1994.
- el-Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2006.
- Mevlana Muhammed Ali, *Kur'an-ı Kerim (Arapça Metinli Türkçe Tercüme ve Tefsir)*, çev.: Ender Gürol, Ahmadiya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc. U.S.A., Ohio U.S.A 2008.
- Muir, Sir William, *Corân. Its Composition and Teaching and the Testimony it bears to the Holy Scriptures*, Society for Promoting Christian Knowledge New York The Macmillian, London 1920.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, tahk.: Abdullah Mahmud Şehate, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, by., 1979.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hüseyn, *Sahîhu Müslim*, Dâru's-Selâm, Riyâd 2000.
- en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, tahk.: Mervân Muhammed eş-Şe'âr, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 2006, c. 1, s. 29.
- Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Qorans*, (F. Schwally'ın genişlettiği 2. basım, Leipzig 1909'dan ofset baskı) Georg Olms Verlagsbuchandlung Hildeshem, Almanya 1961.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Kronolojik Okunuşu Muhammed İzzet Derveze Örneği*, Araştırma Yay., Ankara 2009.
- Öztürk, Mustafa, Ünsal, Hadiye "Evvelü Mâ Nezel Meselesi Bağlamında Erken Dönem Mekki Surelerin Kavram ve Anlam Dünyası", *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu* 2012 Çorum, 2013.
- Öztürk, Mustafa, Ünsal, Hadiye, "Kur'an Tarihine Giriş -Evvelü ma Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-," *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 2013, sayı: 26, ss. 65-119.
- Paret, Rudi, *Kur'an Üzerine Makaleler*, çev: Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995.
- Rodwell, John Medows, *The Koran*, J. M. Dent and Sons LTD, London 1915.
- es-Se'âlebî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebî Zeyd, *Tefsîru's-Se'âlebî*, tahk.: Ali Muhammed Mu'avviz ve diğerleri, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût 1997.
- es-Suyûtî, Celâleddin, *ed-Durru'l-mensûr fi't-Tefsîr bi'l-me'sûr*, tahk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezu Hicr, Li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Kahire 2003.
- , *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2007.
- eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *Mefâtihu'l-Esrâr ve Mesâbilu'l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 2008.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, tahk.:

- Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, *Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye*, Kahire 2001.
- Türçan, Selim, "Kur'an'ın İfade Kalıpları Nüzul Kronolojisini Aydınlatılabilir mi? – Müzzemmil Sûresi Örneğinde Bir Yöntem Denemesi-", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/1, c. 9, sayı: 17, ss. 69-103.
- el-Üdfüvî, Ebu Bekir Muhammed b. Ali, *Mukaddimetü Kitâbi'l-İstiğna fi ulûmi'l-Kur'ân ve Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha minhu*, neşr.: M. Suad Mertoğlu, *İslam Araştırmaları Dergisi*, yıl 2011, S. 25, ss. 51-112.
- Ünsal, Hadiye, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015.
- Watt, W. Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, çev.: Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.
- Weil, Gustav, "Der Qoran", *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld 1844.
- el-Yakubî, Ahmed b. Ebu Yakub b. Vehb b. Vâdih el-Kâtib el-Abbâsî, *Târihu Yakubî*, Dâru Sâdır, Beyrut 1992.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2011.

TASAVVUFTA KALBİN KİRLENMESİ VE TEMİZLENMESİ KONUSU

Halil İbrahim ŞİMŞEK *

Özet: Bu makalede önce mutasavvıfların anlayışına göre kalbin tanımı, kirlenmesi ve buna sebep olan etkenlerin neler olduğu ortaya konulmaktadır. Daha sonra mutasavvıfların kalp temizliği ve onu sağlayan unsurlar hakkındaki görüşleri incelenmektedir. Mutasavvıflara göre kişi ahlak açısından çeşitli kötü özelliklere sahip olursa kalbini kirletir. Böylece onun bu yaptıkları kendisinin öteki dünyada helake maruz kalmasına sebep olur. Fakat kişi kalbin maruz kaldığı kötülüklerin manevi ilacı olan iyi özelliklerle vasıflanarak onun kurtuluşunu sağlar. Mutasavvıflara göre peygamberlerin Allah tarafından insanlara gönderiliş amaçları ve onların tebliğ ettikleri dinlerin gayelerinden biri kalp temizliğidir. İlk dönem mutasavvıflarının “sufi kimdir?” sorusuna “Allah için kalbini arındıran kişidir” cevabı bu bağlamda değerlendirilmektedir. Tasavvufi düşüncede önemli bir konu olan insan-ı kâmil kalp temizliğini tam olarak gerçekleştiren ve bu özelliğini koruyan kişidir.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Kalp, Kalp Kirliliği, Kalp Temizliği.

The Matter of Heart's Purity and Darkness in Sufism

Abstract: This manuscript explicates the definition of heart, according to Sufi's perception, its darkness, and what factors bringing about this darkness are. Later on, it explores the views about Sufis' purity of heart and its determinants. According to Sufis, an individual darkens his/her heart when he/she has bad characteristics in terms of morality so that he/she perishes himself/herself in the hereafter. However, a person rescues his/her heart from harms by having and conducting good characteristics that are moral curatives. According to Sufis, one of the reasons why prophets were sent, and one of their religions' targets is the purity of heart. Thus, the answer “the person who purifies his/her heart for the sake of God” to the question “who is Sufi” asked by the first-period Sufis is evaluated in this respect. The term ‘perfect humanbeing’, a significant topic in the Sufi thought, is defined as a person who purifies heart completely and protects this feature. To conclude, the term ‘darkness of heart’ has been perceived as a critical problem in Sufism, and targeted to purify.

Keywords: Sufism (Tasavvuf), Heart, The Darkness of Heart, The Purity of Heart.

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Giriş

Tarih boyunca çeşitli alanlarda ve farklı bakış açılarına sahip birçok kişi tarafından kalbin nasıl tanımlandığı, çeşitleri ve boyutlarının neler olduğu, onun kirlenmesine sebep olan şeyler ve bunların sonuçlarının ne şekilde tezahür ettiği, kirlenmiş kalbin nelerle ve nasıl temizleneceği, arınmış kalbin bu hâlinin nasıl korunacağı ve bu durumun neticede insana hangi yararlar sağlayacağı gibi çoğaltılarak yöneltilebilecek sorulara cevaplar aranmış veya verilmiştir. Özellikle mesele muhteva itibariyle manevi boyutlu olduğu için din, felsefe ve psikoloji açılarından konu hakkında çeşitli fikirler ortaya konulmuştur. Burada makale çerçevesinde üzerinde duracağım husus mesele hakkında yapılan dinî tartışmalar içinde önemli bir yer tutan tasavvufî boyutu ve onun kapsamını ortaya koymaktır.

Kalbin mahiyeti, onun kirlenmesi ve temizlenmesiyle ilgili olarak yukarıda bahsedilen sorulara mutasavvıflar tarafından verilen cevaplar onların muhataplarına, hatta onlara muhatap olan aynı kişinin farklı yaş ve olgunluk düzeylerine göre değişebilmektedir. Çünkü her yaş ve dönemde kalbi gereksiz meşgul ettiği veya kirlenmesine sebep olduğu ifade edilen şeylerin türleri ile kalbin temizlenmesiyle neyin kastedildiği ve bunun neler ile sağlanabileceğine ilişkin verilen cevaplar farklılaşabilmektedir. Mesela daha yeni ergenliğe adım atmış bir gencin kalp temizliğine bakışıyla olgunluk yaşlarına ulaşmış kişinin konuya yaklaşımının tamamen aynı olduğu söylenemez. Henüz daha hayatının baharı denebilecek yaşlarında olan ve kirlilik diye tanımlanan birçok şeyle yüzleşmemiş bir genç, sahip olduğu saflıkla kalbini doldurduğuna inandığı gündelik hevesleri dillendirebilir. Ancak daha ileri yaşlardaki olgunluk düzeylerinde belli tecrübeleri yaşamış olanların kalpleri birçok kirlilik testinden geçmiş olduğu için onların değerlendirmeleri diğerlerinden daha farklıdır. Hatta henüz tasavvufî terbiyeye yeni başlamış bir tâlibin kalp hâlleri ve çözümleri ile seyir ve sülûkünde belli düzeylere ulaşmış, kalbin değişik hâllerini tecrübe etmiş sufilere yönelik uygulamalar aynı değildir.

Tasavvufî düşüncede genellikle insan ve onun olgunlaşması konu edinilmiştir. Mutasavvıflara göre sözü edilen olgunlaşma sürecinde insanın düşünce, söz ve amellerinin esas merkezi kalptir. Dolayısıyla kâmil olmayı veya kemâle erişme ve sonra eriştirmeyi amaç edinen mutasavvıflar; insan bedeninin bir nevi merkezi kabul edilen kalbin bütün kirlerden temizlenmesi ve bununla da yetinilmeyerek sonrasında onun arındırılmış hâliyle muhafaza edilmesine çok önem vermişlerdir. Bu anlamda Hz. Peygamber'in şu hadisi mutasavvıflara ışık

tutmuştur: “Dikkat edin! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki, o iyi olduğunda bütün vücut iyi olur. O bozulduğu zaman bütün vücut bozulur. Dikkat edin! O kalptir.”¹ Elbette Hz. Peygamber’in kalp ve onun hâllerine (kirlenmesi ve temizlenmesi) ilişkin hadis-i şerifleri sadece zikrettiğimiz bu rivayetten ibaret değildir. Çünkü Hz. Peygamber tarafından dinî hayatın şekle ait yönlerinin ötesinde manevi ve kalbî boyutları her zaman vurgulanmıştır. Dolayısıyla kalp ve onun çeşitli hâlleriyle ilgili hadis-i şeriflerde ciddi bir kaynak zenginliği ve genel anlamda bir bütünlük söz konusudur.²

İnsan-ı kâmillerin en mükemmelinin Hz. Peygamber olduğunu belirterek onun yaşadığı dinî, manevi ve kalbî hayatı kendilerine yegâne rehber olarak kabul eden mutasavvıflar tasavvufî düşüncenin ortaya çıkışından beri kalbin kirlenmemesi ve temizlenip muhafaza edilmesine oldukça önem vermişlerdir. Çünkü onlara göre kalp temizliğinin sağlanması Hz. Peygamber’in sabit olan kesin ve açık bir sünnetidir. Mesela ilk dönem mutasavvıflarından biri olan Bîşr el-Hafî (ö.227/842) sufinin tanımını yaparken “Allah için kalbini temizleyen kişidir” der.³ Bîşr’in bu tanımına bakıldığında kalbin temizlenmesinin (*tasfiye-i kalb*) onun tarafından mutasavvıfın en belirgin vasfı olarak kabul edildiği görülmektedir. Aslında bu yaklaşım teşekkül dönemindeki fertlerin temiz kalpli ve ihlâslı insanlar olmasını amaçlayan dönemin tasavvufî anlayışını da yansıtmaktadır.

2. Kavramsal Çerçeve

Kalb (çoğulu: “kulûb” قلوب) kelimesi Arapçada bir şeyin hâlini değiştirmek anlamında kullanılan “k-l-b” قلب kökünden türetilmiş bir mastar isimdir. Kalb; insan ve hayvanların bedenlerinde bulunan, kan dolaşımının merkezi olup göğüs kafesinin sol iç kısmında yer alan ve çam kozalağı şeklinde görünen organın adıdır. Günümüz Türkçesine yukarıda işaret edilen Arapça “kalb” kelimesinin sonundaki “b” (ب) harfi “p”ye dönüştürülerek “kalp” şeklinde geçmiştir. Ancak bu kelime anlamının ötesinde kalp dendiğinde akıl, fuâd ve bir şeyin hakikati gibi terim anlamları da kastedilmektedir.⁴ Bu bağlamda

1 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *es-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992, İman 39.

2 Mehmet Görmez, *Kalbin Erbaini*, Otto Yayınları, 2. bs., Ankara 2014, s. 12.

3 Ferideddin Attar, *Tezkiretü'l-Evlîyâ*, çev.: Süleyman Uludağ, Erdem Yay., 2. Bs., İstanbul 1991, s. 172.

4 Asım Efendi, *Kamûs Tercemesi*, Tıpkı Basım, İstanbul 1304 H., c. 1, s. 446.

Türkçede kullanılan ve şiirlerde sıkça geçen “dil” ve “gönül” kelimeleri de kalple aynı anlamları içermektedir. Kalp ve onunla ilgili kelimeler Kur’an-ı Kerim âyetleri ve Hz. Peygamber’in hadislerinde farklı yapı ve anlamlarıyla pek çok defa kullanılmıştır.

Vücut (beden) açısından kalp kelimesinin mahiyeti ve içerdiği anlamları açıklamak bu makalenin asıl konusu değildir. Dolayısıyla burada onun biyolojik vücuttaki işlevi üzerinde durulup tartışma yapılmayacaktır. Ancak şurası unutulmamalıdır ki, kalbin dinî ve tasavvufî bir kavram olarak ortaya çıkan anlamı onun bedenin yapısındaki konumundan tamamen kopuk bir şekilde anlaşılmuş değildir. Belki kalple ilgili ortaya konulan tasavvufî anlamlar, açıklamalar veya kullanımlar onun bedensel (biyolojik) konumu ve tanımından mülahemdir. Çünkü kalp; insanın aklı ve ruhuyla doğrudan ilintili olan düşünce ve hareketlerinin oluşma merkezi kabul edilen ana unsurdur. Sözü edilen kalbin durumuna göre insan ya istenmeyen sonuç olan helâke sürüklenir veya arzulan kurtuluş hedefine ulaşır.

Makalemizin konusu insanın manevi yapısında var olan ve yukarıda işaret ettiğimiz gibi merkezi bir konumda görülen kalbin kirlenmesi ve mutasavvıfların tespitine göre buna sebep olan etkenler, kalpte meydana gelen kirlenmenin temizlenmesi ve mutasavvıfların önerilerine göre onu arındırma eyleminin gerçekleşmesini sağlayacak manevi çareler oluşturmaktadır. Açıklamaya çalıştığımız bu durumu “kalbin manevi hastalık hâlleri ve onları tedavi etmenin yolları” şeklinde ifade etmek de mümkündür. Zâten âyet-i kerimede “Ey insanlar! İşte size Rabbinizden bir öğüt, kalplere bir şifâ, inananlar için yol gösterici bir rehber ve rahmet (olan Kur’ân) geldi.”⁵ buyurularak Müslümanın hayat rehberi Kur’ân-ı Kerim’in insanların kalplerine şifa olduğu açıkça belirtilmektedir. Elbette burada sözü edilen şifayı tıbbî değil manevi boyutta değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü ileride bazılarına atıf yapacağımız kalp huzuruyla alakalı âyet-i kerime ve hadis-i şeriflerde bu durum açık bir şekilde ortaya konulmaktadır.

Tasavvufî bir kavram olarak kalbi inceleyip onun farklı boyutlarını eserlerinden birinin temel konusu olarak belirleyen ve bunlar hakkındaki görüşlerini açıklayan ilk dönem mutasavvıflarından Hakîm et-Tirmizî’ye (ö.320/932) göre

Kalbin tanımları ve içerdiği anlamların farklı açılardan değerlendirmesi için bk. Âdem Ergül, *Kur’ân ve Sünnet’te Kalbî Hayat*, Altınoluk Yayınları, İstanbul 2000, ss. 95-96; Süleyman Ulu-
dağ, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 24, ss. 229-232.

5 Yunus, 10/57.

manevi açıdan kalbin tek boyutlu olduğu düşünülmemelidir. Dolayısıyla o; tasavvufî bir kavram olarak kabul edilen kalbin sadr, kalp, fuâd ve lüb şeklinde dört boyutunun olduğunu, kalp denince bunların sadece birinin değil hepsinin kastedildiğini ifade etmektedir.⁶ Ona göre “kalp” manevi makamların bütünüyle ilintili ve onların hepsini kapsayıcı (*camî*) bir isimdir. O bu görüşünü şöyle örneklendirir: Göz (*ayn*) dendiğinde sadece iki göz kapağı arasında bulunan beyaz ve siyah (veya diğer renkler) kısım, mercek ve diğer unsurların sadece biri değil aksine onların hepsi kastedilmektedir. Aynı şekilde biz kalp derken onun tek kelime anlamı değil bütün boyutları veya anlamlarını kapsayacak şekilde kullanılmış olabileceği dikkate alınmalıdır.⁷ Ali b. Sehl el-İsfehanî (ö.261/874) halkın sadece her hayvan ve insan türünden canlılarda vücudun organı olan et parçasına kalp dediğini, ama hakikî kalbin bu olamayacağını, kalbin ancak Hakk’ın tecelli ve ilhamlarının merkezi olarak nitelenebileceğini belirtmektedir.⁸

Nefis tezkiyesi konusunu çalışan Ahmed Ferid’in tespitine göre kalp; sahih/selim kalp, hastalıklı kalp ve ölü kalp şeklinde üç kısımdır. Birincisi sahih/selim kalp; şüphelerden arındırılmış, sadece Allah’a ibadet etmeye yönelmiş, âhirette kişinin kurtuluşuna vesile olan ve sahip olunması gereken kalptir. İkincisi hastalıklı kalp; canlı olmakla birlikte birtakım illetlerden kurtarılamamış kalptir. Üçüncüsü ölü kalp; Rabbini tanımayan, emrine itaat etmeyen, nefse uyan ve razı olunmayan kalptir.⁹

İlk dönem müellif mutasavvıflarının bazıları tarafından kalbin kirlenmesi ve temizlenmesi konularını içeren eserler yazılmıştır. Hatta onların bir kısmının adında kalb kelimesi açıkça zikredilmiştir. Bunlardan biri olan Haris b. Esed el-Muhasibî (ö.243/857) kalbi kirleten ve onun temizlenmesini sağlayan amellerin konu edildiği *el-Mesâil fi a’ mâli’l-kulûb ve’l-cevârih*¹⁰ adlı eserini yazmıştır. Diğer bir zât Hakîm et-Tirmizî olup onun eseri ve içeriğinden yukarıdaki paragrafta

6 Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü’l-fark beyne’s-sadr ve’l-kalb ve’l-fuad ve’l-lüb*, tahk.: Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Merkezü’l-Kitab li’n-Neşr, Kahire, ts., s. 17.

7 Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü’l-fark beyne’s-sadr ve’l-kalb ve’l-fuad ve’l-lüb*, s. 17.

8 Ali b. Osman el-Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü’l-Mahcub*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., 4. baskı, İstanbul 2014, s. 207.

9 Ahmed Ferid, *Tezkiyetü’n-nüfûs ve terbiyetüha kema yukarriruhu ulemâü’s-selef Ebi Hamid el-Gazzalî, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Receb el-Hanbelî*, tahk.: Macid b. Ebi’l-Leyl, Daru’l-Kalem, Beyrut 1985, ss. 25-27.

10 Haris b. Esed el-Muhasibî, *el-Mesâil fi a’ mâli’l-kulûb ve’l-cevârih*, tahk.: Abdülkadir Ata, Mektebetü’t-Türâsî’l-İslamî, Kahire 1969.

bahsedilmiştir. Ebu Talib el-Mekkî (ö.386/996) tasavvufî ahlâkı açıkladığı ve kendinden sonraki âlimler tarafından kıymet verilen eserinin adını *Kûtu'l-Kulûb*¹¹ (Kalplerin Aızığı) şeklinde kaydetmiştir. Mekkî'nin bakışı incelendiğinde onun tasavvufu bir çeşit kalp hayatı olarak gördüğü ve eserinde kalbin temiz hâlinin muhafaza edilmesi için sahip olunması gereken iman, bilgi ve amelleri açıkladığını söyleyebiliriz.

Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî (ö.505/1111) kendi hayatında belli bir dönem yaşadığı halvet tecrübesinden sonra insanın beden ve kalpten yaratıldığını anladığından bahsetmektedir. Ancak o buradaki kalpten kastının bedende bulunan çam kozalağı şeklindeki et parçası (*kalb-i sanavberi*) değil, Allah'ı tanımanın yeri olan insanî ruhun hakikati olduğunu ifade etmektedir.¹² Ona göre insanın şerefi bu kalp ile manevi hayatını tanzim eder, seyrinde yükselir ve o bu sayede bir ârif olarak Allah'a vuslata erişir.¹³

Kalbin seyir ve sülûktaki boyutlarına dikkat çeken Necmeddin ed-Dâye (ö.654/1256) onun yedi tabakasının olduğunu belirtmektedir. Daye'nin sözünü ettiği bu yedi katman sadr (İslam cevherinin kaynağı), kalp (iman cevherinin kaynağı), şegaf (Allah'ın yarattıklarına şefkat mahalli), fuâd (Müşahede yeri), habbetü'l-kalb (mahabbetullah yeri), süveyda (gaybın müşahede edildiği yer) ve mühcetü'l-kalb¹⁴ (ilahî nurların tecelli ettiği yer) şeklinde sıralanmaktadır. Aslında kalbin farklı anlayış düzeylerine göre belirlendiği görülen bu katmanlar dıştan içe doğru sıralanmış olup kalbin farklı boyutlarını ifade etmektedirler.

3. Kalbin Kirlenmesi

Dünyevî hırslarına ve geçici heveslerine teslim olarak, aklını şeytana dost edip onun vesveselerinin kalbine yerleşmesine izin vererek, tevâzu ve ihlâsı terk edip nefsinin riya yapmasına rıza göstererek, şeytanın yönlendirmesiyle kapıl-

11 Ebu Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb fi muameleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmî't-tevhîd*, tahk.: Asım İbrahim el-Keyâlî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, (c. 1-2), Beyrut 2005.

12 İmam Ebu Hamid Muhammed Gazzâlî, *Hakikat Arayışı: el-Münkız mine'd-dalâl*, tahkik ve çev.: Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2013, s. 53, 82; Ebu Hamid Muhammed Gazalî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Daru'l-Marife, Beyrut, ts., c. 3, s. 3.

13 Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. 3, s. 8.

14 Necmeddin Dâye, *Tasavvuf Yolu: Mirsâdu'l-ibâd*, çev.: Halil Baltacı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2013, ss. 170-171.

dığı kibir arzusuna boyun eğerek, sorumluluk duygusunu ve hesap verme bilincini yitirerek veya bu şuurdan uzaklaşarak kalbini kirletmiş şahıslar hakikati görme basiretinden yoksundurlar. Onlar nefislerinin ve dolayısıyla şeytanın tasallutuna maruz kalmışlardır. Bu sebeple onların gönül gözleri perdelemiş, hakikati görme ve kavrama özellikleri kaybolmuştur. Kötülüklerinin kaydedildiği “siccîn” adı verilen kitabı ve yaptıklarından dolayı çekilecekleri hesabı inkâr eden günahkârların durumuna işaretle Kur’ân-ı Kerim’de şöyle buyurulmaktadır: “Hayır hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslandırmıştır. Hayır! Şüphesiz onlar kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır. Sonra onlar muhakkak cehenneme gireceklerdir.”¹⁵ Alıntılanan bu âyet-i kerimedeki ifadelerde yaptıkları sebebiyle kalpleri paslanmış olanların cehenneme gönderileceğine dikkat çekilmektedir. Eğer söz konusu edilen bu kimseler Müslüman değilse Allah tarafından onların kalplerinin temizlenmesine müsaade edilmeyecektir. Bu durum diğer bir âyet-i kerimede şöyle ifade edilmektedir: “...Onlar Allah’ın kalplerini temizlemeyi istemediği kimselerdir...”¹⁶ Bu âyet-i kerimeden anlaşıldığı kadarıyla Allah kendisine meydan okuyan bu kimseleri korumasına almayıp kendi hâllerine bırakmış ve yaptıklarının cezasını çekmelerini istemiştir.

Kendilerini kaptırdıkları şeytan tarafından insanların kalplerine sokulan aldatıcı vesveseler aslında bu duruma meyilli olan veya kesin bir şekilde onlara kanaları sınamak içindir. Kur’ân-ı Kerim’de böyle kimseler için şöyle buyurulmaktadır: “Allah şeytanın verdiği bu vesveseyi, kalplerinde hastalık bulunanlar ile kalpleri katı olanlara bir imtihan vesilesi kılmak için böyle yapar. Hiç şüphesiz ki, o zalimler derin bir ayrılık içindedirler.”¹⁷ Burada sözü edilen kimseler eğer Müslüman gibi görünmekle birlikte inancında samimi olmayanlarsa onlar hakkında Kur’ân-ı Kerim’de şöyle buyrulur: “Onların kalplerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalıklarını artırmıştır. Söyledikleri yalana karşılık da onlara elem dolu bir azap vardır.”¹⁸ Alıntılanan bu âyet-i kerimede kalpleri dillerinin söyledikleriyle barışık olmayanlar veya diğer bir ifadeyle içi ve dışı bir olmayanlar yalancılıkla suçlanarak bunun karşılığının âhirette azap olarak kendilerine döneceğine işaret edilmiştir. Allah geçici dünyevî ve nefsanî heveslerine kapılıp kalplerini kirlüten Müslümanları uyarmakta ve bu duru-

15 Mutaffifin, 83/14-16.

16 Maide, 5/41.

17 Hac, 22/53.

18 Bakara, 2/10.

mun onlar hakkında bir imtihan vesilesi olduğuna dikkat çekerek şöyle buyurmaktadır: "...Allah bunu göğüslerinizdekini denemek ve kalplerinizdekini arındırmak için yaptı. Allah göğüslerin özünü (kalplerde olanı) bilir."¹⁹ Müminin esas meselesi kalbini kirlilerden muhafaza ederek imtihanını başarması olmalıdır.

İnsanın kalbini temiz tutabilmesi için tasavvur dünyasının da temiz olması gerekir.²⁰ Çünkü Allah müminlerin kalplerini kirlenme ihtimali olan durumlardan kendilerini sakındırmalarını istemektedir: "...Böyle davranmanız hem sizin kalpleriniz hem de onların kalpleri için daha temizdir..."²¹ Bu âyet-i kerime Allah, Müslümanların Hz. Peygamber'in evine gelip gittiklerinde dikkat etmeleri gereken hususlara işaret ederek herhangi bir olumsuz duruma sebep olmamaları konusunda onları uymaktadır. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber aralarında saygı sınırını zorlayarak seslerini yükseltenlerin aslında bir denemeye muhatap oldukları açıklanmaktadır: "Allah'ın elçisinin huzurunda seslerini kısarlar Allah'ın gönüllerini takvâ konusunda sınıdığı kimselerdir. Onlar için bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır. Odaların arkasından sana bağırانların çoğu akli ermeyen kimselerdir."²² Nakledilen bu âyet-i kerime görüldüğü üzere uyarıyı dikkate almayanların âdâb-ı muâşeret konusunda kapasitelerinin eksikliğine işaret edilmektedir.

İnsanın başına gelen bazı musibetlere sebep olan şeylere dikkat çeken Abdullah b. Hubeyk (ö.?) bunların göz, dil, kalp ve hevâ olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Müslüman bir kişi harama bakmaması için gözüne, kalbinde aksinin olduğunu Allah'ın bildiği bir şeyi söylememesi için diline, Müslümanlara karşı kibir ve hainlik beslememesi için kalbine ve kendisini şerre sürüklememesi için hevâsına dikkat etmelidir.²³

4. Kalbin Temizlenmesi

Kalp temizliği (*tasfiye-i kalb*) insanlık tarihinin başlangıcından beri tartışılan bir

19 Alu İmran, 3/154.

20 Kerim Kara, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kalp-Gönül", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2005, sayı: 14, s. 490.

21 Ahzab, 33/53.

22 Hucurat, 49/3-4.

23 Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, tahk.: Ali Abdulhamid Ebu'l-Hayr, Maruf Mustafa Züreyk, 3. Bs., Daru'l-Hayr, Beyrut 1997, s. 408; Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 435.

konudur. Sufilere göre Allah tarafından insanlara rehber olarak seçilip görevlendirilerek muhatap olduğu topluma gönderilen peygamberlerin görev amaçlarından biri kendilerine inananların kalplerini her türlü şirk, nifak, kötülük, vesvese ve kirlere arındırıp onları Allah'ın razı olduğu güzel ve iyi olan şeylerle meşgul etmektir. Bu görevleri sebebiyle onlar adeta kalplerin hastalıklarından kurtarılmasına vesile kılınan birer manevi doktor gibidirler. Önceki ümmetlerin manevi hastalıklardan kalplerini kurtarmak için kendilerine gönderilen rehberleri peygamberleri olduğu gibi ilk nesilden itibaren Müslümanların da yegâne rehberi Hz. Peygamber'dir. Ancak Hz. Peygamber irtihal edince sahabilerin rehberliğinde insan-ı kâmil olup onun örneğini yansıtan mürşid-i kâmiller manevi rehberliği tevarüs etmişlerdir. Mürşid-i kâmiller üstlendikleri bu vazifenin kendi paylarına düşen kısmını hakkıyla icra etmeye gayret etmişlerdir.²⁴

Vahyin ana eksenini belirlediği peygamberlerin örneğiyle arındırılmış gönle temiz ve hastaliksız kalp (*kalb-i selim*), onu reddedip kötülüklerle dolu olana ise kirli ve hastalıklı kalp denir.²⁵ Allah'ın sevdiği kullarından istediği onların kalb-i selime sahip olmalarıdır. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyrulmaktadır: "(Kulların) diriltilecekleri gün beni utandırma! O gün ki, ne mal fayda verir ne oğullar! Allah'a arınmış bir kalp (*kalb-i selim*) ile gelen başka."²⁶ Hz. İbrahim'in duasının bir bölümü olan bu âyet-i kerimeye bakıldığında ancak kalbini çeşitli manevi kirlere arındırarak hastaliksız bir kalple (*kalb-i selim*) Allah'a ulaşanların âhirette kurtuluşa erebilecekleri açıkça belirtilmektedir. Makalenin giriş kısmında da naklettiğimiz hadis-i şerifinde Hz. Peygamber kalbin vücuttaki merkezî konumuna dikkat çekerek²⁷ aslında manevi düşünce ve amellerin odağı olan kalbe işaret etmektedir. Böylece yapılan her şeyde kalbin mutmain olmasıyla gerçek kurtuluşun sağlanabileceği açıklanmaktadır.

Gazzalî'nin *İhyâu ulûmi'd-din* adlı eserinde yaptığı gibi bazı mutasavvıflar kalplerin iyi veya kötü olmasına sebep olan nedenleri genelde iki başlık altında toplamışlardır. Gazzalî kalbi hastalıklı hâle getirerek sahibinin helâkine sebep

24 Mürşidlerin insan yetiştirmedeki rolleri için bk. Ömer Yılmaz, "Tasavvuf Geleneğinde Mürşidin İnsan Yetiştirmedeki Rolü", *Keşkül*, İstanbul 2014, sayı: 32, ss. 44-52.

25 Gazzalî, *Hakikat Arayışı: el-Münkız mine'd-dalâl*, s. 53, 82.

26 Şuara, 26/87-89.

27 Buharî, *es-Sahîh*, İman, 39.

olacak huyları mühlikât²⁸ ve kalbin temizlenmesini ve dolayısıyla böyle bir kalbe sahip olan insanın kurtuluşunu sağlayacak özellikleri de münciyât²⁹ başlıkları altında değerlendirmiştir.³⁰ Aslında Gazzalî özelinde açıkladığımız bu anlayış kalplerin manevi şifası olan³¹ ve kalbin maruz kaldığı hastalıkları gidecek kurtuluş yollarını gösteren³² Kur’ân-ı Kerim âyetleri ve Hz. Peygamber’in hadislerinden ilham alınarak geliştirilmiştir.³³

Kalplerin arındırılması (*tasfiye-i kalb*) “Allah’ı tanıma (*marifetu’llâh*) ve anma (*zikru’llah*)” şeklinde ifade edebileceğimiz sonuca ulaştırıcı yüce duygularla gerçekleşir. Mutasavvıfların eserlerinde sıklıkla zikredilen “kendini tanıyan Rabbini tanımıştır”³⁴ sözü bu tanıma ve hakikati keşfetmenin nasıl gerçekleştirileceğini açıklamaktadır.³⁵ Esas mesele kalbin dış unsurlardan (*masivau’llah*) bağlarının koparılarak temizlenip onun gerçek sahibi Allah’a saf bir şekilde teslim edilmesidir. Ebu Said Harrâz (ö.268/881) “Allah’a hakiki yakın olmak, kalbin Allah’ın dışındaki her şeyden (*masivau’llah*) arındırılıp ancak O’nunla huzur bulmasını sağlamaktır.”³⁶ Diyerek bu gerçeğe dikkat çekmektedir. Harrâz’la

-
- 28 Gazzalî tarafından mühlikât (helake götürücüler) olarak değerlendirilen hasletler şunlardır: Bedensel arzular, sözel rezillikler, öfke ve kin, haset, dünya sevgisi, cimrilik ve mala tama, makam sevgisi ve hırsı, kibir, riya.
- 29 Gazzalî tarafından münciyât (kurtarıcılar) olarak değerlendirilen hasletler şunlardır: Tevbe, sabır, şükür, havf ve reca, fakr, zühd, ihlâs, muhasebe ve murakabe, tefekkür.
- 30 Gazzalî, *İhyâu ulûmi’d-din*, c. 3, s. 3.
Gazzalî’de mühlikât ve münciyât olarak belirlenen ahlâk ilkelerinin değerlendirmesi için bk. Bedriye Reis, *Gazzalî’de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, Emin Yayınları, Bursa 2011, ss. 123-212.
- 31 “Biz Kur’ân’dan, müminler için şifa ve rahmet olacak şeyler indiriyoruz. Zalimlerin ancak zararını artırır.” İsrâ, 17/82.
- 32 “Allah, onunla rızasına uyanları esenlik yollarına iletir ve onları kendi izniyle karanlıklardan aydınlığa çıkarıp dosdoğru bir yola iletir.” Maide, 5/16.
- 33 Muhammed Hadimî (ö.1176/1762) vücuttaki biyolojik kalbin hastalıkları ve tedavisini sağlayan ilaçlar olduğu gibi insanın manevi merkezi olan kalbin de hastalıkları ve kurtuluşunu sağlayacak devalar bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre sözü edilen hastalıklar kötü huylar ve devalar da onların yerine ikame edilecek olan iyi huylardır. Muhammed Hadimî, *Berikâtün mahmûdiyyetün fî şerhi tarîkatın Muhammediyyetin ve şeriatın nebeviyyetin fî sîretin Ahmediyyetin*, Şirket-i Sahafiye Matbaası, İstanbul 1316 R., c. 1, s. 194.
- 34 İsmail b. Muhammed el-Aclunî, *Keşfu’l-hafâ ve muzîlu’l-ilbâs ‘ammâ iştehere mine’l-ehâdîs ‘alâ elsineti’n-nâs*, 3. Bs., Daru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut 1352 H., c. 2, s. 262, hno: 2532.
- 35 Tasavvufta benliğin kendini tanıma ve arınma süreciyle ilgili psikolojik bir değerlendirme için bk. Tuncay Aksöz, “İnsan Benliğinin Arınması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya 2015, c. 17, sayı: 31, ss. 81-101.
- 36 Attar, *Tezkiretü’l-Evlîyâ*, s. 482.

benzer bir yaklaşıma sahip olan Ali. b. Osman el-Hücvirî'ye (ö.465/1072) göre temizlik biri zahirî diğeri bâtinî olmak üzere iki çeşittir. Mesela zahirî olan bedendeki pislik temizlenmeden namazın rükünleri gerçekleşmiş olmadığı gibi kalbin de mâsiva kirlerinden arındırılmadan marifetullâha ulaşması mümkün olmaz. Kalp temizliği için saf bir tevhid gerekir.³⁷

Kalbin dış bağlardan kurtulup huzura kavuşması için sâliklerin yapmaları gereken bazı görevler vardır. Söz konusu bu görevlerin en önemlisi, kalbin kir ve pasının silinerek cilalanıp huzur bulmasını sağlayacak temel unsur Allah'ı anmak (*zikru'llah*) ve O'nu sürekli bir şekilde hatırda tutmaktır (*murakabe*). Çünkü Allah bu gerçeğe işaretle bir âyet-i kerimede şöyle buyurmaktadır: "Onlar inanan ve Allah'ı anmakla gönülleri huzur bulan kimselerdir. İyi bilin ki, gönüller (kalpler) ancak Allah'ı anmakla huzur bulur."³⁸ Diğer bir âyet-i kerimede ise kalplerin Allah'ın zikriyle canlandırılması veya uyarılmasına işaretle şöyle buyurulmaktadır: "İman edenlerin Allah'ı zikretmekten ve inen haktan dolayı kalplerinin saygı ile ürpermesinin zamanı gelmedi mi?"³⁹ İktibas edilen bu âyet-i kerimeler Allah'ın zikriyle doldurulan ve onun dışındaki her şeyin (*mâsivâu'llâh*) bağıntısından arındırılarak saf hâle getirilen kalbin huzurlu ve temiz olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Nakşebendî-Müceddidî silsileye mensup bir mutasavvıf olan Müstakimzâde Süleyman Sadeddin (ö.1202/1788) tasavvufun amacını açıklarken sûfilerin tecrübe ettikleri bütün manevi hâllerin kalp huzurunu sağlamayı hedeflediğini belirtmektedir. Ona göre insanın kendisini Allah'a yabancılaştıran dünyevî meşguliyetlerden uzaklaşmasına sebep olan her fiil hayırlı, onlara yaklaştıran veya onları yaptıran şeyler ise şerlidir. Dolayısıyla söz konusu bu hayırlı fillerin meydana gelmesi ilahî nurların kalbe girmesinin eserleri olarak görülmelidir. Çünkü nur kalbe girince oradaki perde ortadan kalkar ve kalp aydınlanarak manevi keşfi açılır.⁴⁰ Böylece her şeye hakikat nazarıyla bakabilme özelliği kazanılmış olur.

Kalpleri bütün kirlere arınmış ve Allah'ın zikriyle parlatılmış olanlar uzak durmaları pek çok vesileyle tavsiye edilen dünyevileşmeye rağbet etmez-

37 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-Mahcub*, ss. 354-355.

38 Ra'd, 13/28.

39 Hadid, 57/16.

40 Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, *Makûlât-ı Devriyye*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, no: 625, vr. 228a.

ler. Onlar dünyevi olan her şeyin geçici olduğunun şuurunda olup makam, mevki, mal ve şöhret gibi konularda kontrol edilemeyen ve bu sebeple insanı felakete sürükleyen hirs, geçici heves, beklenti ve diğer dünyevî arzulardan kendilerini korurlar. Onlar asıl olanın hakikatle yüzleşmeye hazırlık yapmak olduğunun farkında olup kendilerinin dışındaki insanlar hakkında kötü düşünmezler, bunun yerine insanların ayıplarını örtmeyi ve kendilerini sorgulamayı tercih ederler. İçinde buldukları her zaman ve zeminde uygun bir hitap ile gerçeği (*hakikati*) söylemekten çekinmezler. Eğer şahitlik ettikleri bir konuda tavır almaları gerekirse her zaman hakkın ve hakikatin tarafı olurlar. Onlar kendilerini yaratan Allah'tan başkasına tapmaz, kul olmaz ve O'ndan başkasından medet ummazlar. Sevgisiyle yanıp tutuştukları Allah'ın kendilerinden razı olacağı şeyleri yaparlar. Allah'ın kendileri için takdir ve nasip ettiğine rıza gösterirler.

Yukarıda sıralanan özelliklere sahip olanlar aynı zamanda Allah tarafından kalplerine huzur verilenlerdir. Kur'ân-ı Kerim'de bu duruma işaretlerle şöyle buyrulmaktadır: "O (Allah) müminlerin imanlarını kat kat artırmaları için kalplerine huzur ve güven indirendir..."⁴¹ Nakledilen bu âyet-i kerimede ortaya konulan bu durumla kalbin kirlerden temizlenmesini sağlayan amelleri yapan ve neticede elde ettiği hâli muhafaza etmeğe çalışan müminlerin ulaştıkları manevi dereceye işaret edilmektedir.

5. Sonuç

Mutasavvıflar tarafından kalbin arındırılmasını sağlayan ve onu gerçekleştirmek için sahip olunması istenen özellikler olarak sıralanan iyi hasletler tasavvuf kültüründe amaçlanan insân-ı kâmilin (olgun insan) vasıflarıdır. Burada sözü edilen insan-ı kâmil hadis-i şeriflerde ifade edildiği gibi Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanmış, kendini ve dolayısıyla Rabbini tanımış, eşyanın hakikatlerini keşfederek onlara irfan nazarıyla bakabilme rüşdüne erişmiş hakikî müminin özelliklerinden bir kısmıdır. Ancak kalbini bütün kirlerden arındırmış kâmil insan ve hakiki mümin olma ideali sadece mutasavvıfların değil, aynı zamanda her Müslümanın arzusu ve nihai amacı olması gerektiği bilinmelidir. Bütün Müslümanlar yukarıda bahsedilen bu ideali kendilerinde içtenlikle taşımaları ve onun neticesi olan amacı gerçekleştirmek için gereken azami gayreti bütün gücüyle yerine getirmelidirler.

41 Fetih, 48/4.

Kalp temizliği olarak ifade edilen arzu ve amacı birçok yönüyle değerlen- diren mutasavvıflar onu geçici beklenti, heves ve hırslara kurban etmemek gerektiğini açıkça belirtmişlerdir. Zira ibadet ve amellerin kalp kirlerden temiz- lenip ona Allah'ın zikri hâkim kılınarak ihsân derecesinde ve ihlâslı bir şekilde yapılmadığı sürece insanı maksada ulaştırmayacağı açıktır. Dahası onlar, kir- lerden arındırılmış kalbe sahip çıkmak ve olası kirlerin ona bulaşmasından sakındırılıp sürekli bir şekilde temizlenmiş hâlinin korunması gerektiğini vur- gulamışlardır.

Kalbin olası kirlerden arındırılarak vuslata erişmesinin sağlanması için bu tecrübeyi yaşamış ve irşad ehliyetini haiz bir kâmil mürşide ihtiyaç duyulmak- tadır. Rehber olma görevini kendi zamanında Hz. Peygamber yerine getirmiş- tir. Çünkü Allah bunun için onu seçmiş ve görevlendirmiştir. Ancak Hz. Pey- gamber'den sonra sahabilerin önde gelenleri, daha sonraki süreçte onların reh- berliğinde yetişenler görevi üstlenmiş ve bu silsile böyle devam edip gelmiştir. Dolayısıyla mutasavvıflar tevarüs eden bu görevin insan-ı kâmil safhasına erişmiş kâmil mürşidler tarafından devam ettirildiğini savunmuşlardır.

Kaynakça

- Aclunî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâs 'ammâ iştehere mine'l-ehâdis 'alâ elsîneti'n-nâs*, 3. Bs., Daru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, (c. 1-2), Beyrut 1352 H.
- Aksöz, Tuncay, "İnsan Benliğinin Arınması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergi- si*, Sakarya 2015, c. 17, sayı: 31, ss. 81-101.
- Asım Efendi, *Kamûs Tercemesi*, Tıpkı Basım, (c. 1-4), İstanbul 1304 H.
- Attar, Ferideddin, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev.: Süleyman Uludağ, Erdem Yay., 2. Bs., İstanbul 1991.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh*, Çağrı Yay., (c. 1-8), İstanbul 1992.
- Dâye, Necmeddin, *Tasavvuf Yolu: Mirsâdu'l-ibâd*, çev.: Halil Baltacı, Marmara Üniversite- si İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2013.
- Ergül, Âdem, *Kur'ân ve Sünnet'te Kalbî Hayat*, Altınoluk Yayınları, İstanbul 2000.
- Ferid, Ahmedî *Tezkiyetü'n-nüfûs ve terbiyetüha kema yukarriruhu ulemâü's-selef Ebi Hamid el-Gazzalî, İbn Kayyım el-Cevziyye, İbn Receb el-Hanbelî*, tahk.: Macid b. Ebî'l-Leyl, Da- ru'l-Kalem, Beyrut 1985.
- Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, (c. 1-5), Daru'l-Marife, Beyrut, ts. -----, *Hakikat Arayışı: el-Münkız mine'd-dalâl*, tahkik ve çev.: Abdurrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2013.
- Görmez, Mehmet, *Kalbin Erbaini*, Otto Yayınları, 2. bs., Ankara 2014.

- Hadimî, Muhammed, *Berîkatün mahmûdiyyetün fi şerhi tarîkatin Muhammediyyetin ve şeriatin nebeviyyetin fi sîretin Ahmedîyyetin*, (2.ciltte 4 cilt), Şirket-i Sahafiye Matbaası, İstanbul 1316 R.
- Hakîm et-Tirmizî, Muhammed b. Ali, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuad ve'l-lüb*, tahk.: Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Merkezü'l-Kitab li'n-Neşr, Kahire, ts.
- el-Hücvirî, Ali b. Osman, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-Mahcub*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., 4. baskı, İstanbul 2014
- Kara, Kerim, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kalp-Gönül", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İstanbul 2005, sayı: 14, ss. 483-523.
- el-Kuşeyrî, Abdulkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tahk.: Ali Abdulhamid Ebu'l-Hayr, Maruf Mustafa Züreyk, 3. Bs., Daru'l-Hayr, Beyrut 1997.
- el-Mekkî, Ebu Talib, *Kûtu'l-kulûb fi muameleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, tahk.: Asım İbrahim el-Keyâlî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, (c. 1-2), Beyrut 2005.
- Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, *Makûlât-ı Devriyye*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, no: 625, vr. 215b-255b (varaklardaki diğer numaralandırmaya göre: vr. 104b-124b).
- el-Muhasibî, Haris b. Esed, *el-Mesâil fi a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih*, tahk.: Abdülkadir Ata, Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, Kahire 1969
- Reis, Bedriye, *Gazâlî'de Ahlâk-Marifet İlişkisi*, Emin Yayınları, Bursa 2011.
- Topbaş, Osman Nuri, "Kalb Âlemi", *Kur'ân ve Sünnet'te Kalbî Hayat*, Altınoluk Yayınları, İstanbul 2000, ss. 9-83.
- Uludağ, Süleyman, "Kalb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 24, ss. 229-232.
- Yılmaz, Ömer, "Tasavvuf Geleneğinde Mürşidin İnsan Yetiştirmedeki Rolü", *Keşkül*, İstanbul 2014, sayı: 32, ss. 44-52.

FECR SURESİNİN 27-30. AYETLERİNİN (NEFS-İ MUTMAİNNE) ANLAŞILMA SORUNLARI ÜZERİNE

Süleyman GEZER*

Özet: Fecr suresinin 27. ayetinde geçen “Ey huzura eren nefis” ifadesinde hitabın kime olduğuna dair bazı tartışmalar mevcuttur. Buna göre hitabın, surenin insicamı dikkate alınarak müşriklerle dönük bir hitap olması gerektiği savunulur. Ne var ki bu görüş geleneksel tefsir literatürüyle uyuşmaz. Konuyla ilgili rivayetler hitabın mü'mine olacağına-olduğuna dair açıklamalarda yoğunlaşmaktadır. Temel problem insicamı bozduğu gerekçesiyle böyle bir anlama gidilmesidir. Kur'an'da her ne kadar belli bir ahenk olsa da geleneksel anlayış onu hiçbir zaman kronolojik bir yapı olarak algılamamıştır. Daha çok mushaf tertibi üzerinden bir anlayış geliştirmiştir. Zaten tenasüp ve insicam konusu müfessirin dirayet ve tutumuyla belirginleşen bir yapı arz etmektedir.

Anahtar kelimeler: Nefs-i Mutmainne, Huzura Eren Nefis.

Some Evaluations About the Issues of Understanding of 27-30th Verses of Fajr Surah

Abstract: There are some debates on whom the statement of “O tranquil soul” in the 27th verse of al-Fajr is. When considering the coherence of the surah it is discussed that the ones addressed here should be pagans. However such a comment is inconsistent with the traditional Tafsir literature. According to the reports on the subject, the statements centre on the fact that the addressing here is the believers. The main problem is that the aforementioned comment is preferred because it is claimed that the coherence isn't provided if the statement is addressed to the believers. Although there is a certain harmony in the Qur'an, the traditional approach has never regarded it as a chronological structure. Rather, it has developed an understanding on the basis of mushaf arrangement. Moreover, the subject of coherence and integrity has a structure clarified by the comments and manner of the commentator.

Keywords: The Soul in peace, Nafs al-Mutmainne.

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Giriş

Fecr suresinin 27-30. ayetleri Türkçe'ye "Ey huzura [nefs-i mutmainne] eren nefis! Razi edici ve razi edilmiş olarak Rabbine dön! Kullarım arasına gir! Cennetime gir!" şeklinde aktarılabilir. Geleneksel tefsir literatürü bu ayetleri mü'minlere dönük bir hitap olarak algılamış ve bunun üzerinden bir yorumlama faaliyetinde bulunmuştur. Fakat ayetlerin tefsirinde bu geleneksel yorumların dışında bazı yorumlar da göze çarpar. Hitabın tamamen müşriklere ait olması gerektiği; çünkü geleneksel yorumun ayetin genel insicamını ve muhtevasını bozduğu dile getirilir. Dolayısıyla bu çalışma, bu iddianın gerekçeleri ve dayandığı argümanların ne kadar gerçekçi ve tefsir literatürüyle ne kadar bağdaştığı gibi konular merkeze alınarak tartışmayı amaçlamaktadır.

Bahsedilen düşünce Murat Sülün tarafından yazılan bir makalede ele alınıp değerlendirilmiştir.¹ Makalenin temel iddiası, *nefs-i mutmainne* ifadesinin muhatabının, geleneksel görüşün aksine müşriklere tekabül ettiğiidir. Bu sonuca ulaşmada dayanan temel iddia ise bahsedilen surenin insicam ve bütünlüğünü bozmasıdır. Bu görüş bazıları tarafından benimsenerek aynı yönde tercihte bulunulmuştur.² Bahse konu görüşlerin dayandığı temel argümanları birkaç

1 Murat Sülün, "Nefs-i Mutma'inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50: 1 (2009), s. 1-24.

2 Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, s. 678.

İlgili ayet meal kısmında ise şöyle açıklanmıştır. "Ey bunca ilahi ikaza kayıtsız kalan ve aymazlık içinde yaşamaktan gayet memnun ve muflu olan insan! Artık yüreğinden boyun eğmek ve böylece ilahi rızaya ermek üzere rabbine yönel. Böylece sen de katıl hayırlı kullarım arasına ve onlarla birlikte gir cennetime!" Dipnot açıklamasında özetle şu ifadeler yer alır: "Nefs-i mutmainne tabiri hemen hemen bütün tefsirlerde imanun huzuruna ermişlik gibi müspet bir manada yorumlanmış, ancak bu mana surenin diğer yirmi altı ayetiyle uyum içinde değildir. Daha açık ifade etmek gerekirse sure son üç ayete kadar kâfirlerden ve onlara ikazlardan bahseden sürenin bir anda "ey imanun huzuruna ermiş insan!" şeklinde bir hitapta bulunması her şeyden önce tenasüp ve insicam bakımından problemlili görünmektedir." Mustafa Öztürk zaten açıkça bu görüşün Murat Sülün'ün makalesinden kendisine mülhem olduğunu mealinin başında zikretmiştir (Bk. s. 29).

Benzer bir görüş Hadiye Ünsal tarafından da benimsenerek aynen aktarıldığı görülür. "Ancak bu mana surenin ilk yirmi ayetiyle örtüşmemektedir. Zira surenin son üç ayetine kadar kâfirlerle ve onlara yönelik ikazlardan söz eden surenin bir anda "Ey imanun huzuruna ermiş insan!" şeklinde bir hitapla son bulması, hem üslup hem muhteva insicamı açısından problemlili görünmektedir. Bize göre son üç ayetteki hitabın muhatabı ilahi davete kayıtsız bir tavırla tam bir aymazlık içinde kâfirce yaşamaktan mutmain olan insan tipidir." (Hadiye Ünsal, *Erken Dönme Mekki Surelerin Tahlihi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, s. 191).

başlık altında toplamak mümkündür:

1. Ayetlerin bağlamının böyle bir yoruma imkân vermemesi: Vahyin ilk yıllarında vahyedilen Fecr suresi başında geçmiş milletlerin Ad, Semud, İrem gibi kavimlerin yok oluş süreçlerinden bahsettikten sonra hitap Mekkeli müşriklere getirilerek akıllarını başlarına toplamaları talep edilir. Eğer bunu yapmazlarsa diğer kavimler gibi aynı kaderi paylaşacakları bildirilir. Rablerine karşı tutum ve davranışları eleştirilerek mala karşı ne kadar tamahkâr oldukları sert bir dille eleştirilir. Bunun böyle ilelebet gidemeyeceği, hesabın mutlaka bir gün sorulacağı ve ayaklarını denk almaları bildirilir. Tapındıkları varlıkları bırakarak gerçek rablerine dönmeleri ve ona kulluk yapmaları emredilir.³
2. Surenin genel insicamına aykırı olması: Sure başından itibaren müşriklerden bahsetmektedir. Eğer bahse konu ayetlere mü'minler anlamı verilirse surenin genel insicamına ve bütünlüğüne aykırı bir anlayışın ortaya çıkması mümkündür. Bundan dolayı genel bütünlüğe ve insicama yakışan durumun burada hitabın müşriklere ait olmasıdır.⁴
3. Yapılan bazı kavramsal tahlillerle bu sonucun desteklenmesi: Kullanılan *nefs* ve *itminan* kelimelerin kısa tahlillerinde ulaşılan sonuçlar şöyle özetlenebilir: Ayette istihdam edilen *nefs* kelimesi *zat* anlamına geldiği, bundan dolayı *nefs-i mutmainne* ifadesi *itminana* ermiş ruh değil; *itminana* ermiş zattır. Sonuç olarak *nefs-i mutmainne* tamlaması ruhlu bedenli zatlara, yani o an yaşamakta olan *itminan* sahibi kişilere hitap etmektedir.⁵ Özellikle *itmi'nan* kelimesinin 10. Yunus, 7. ayeti⁶ ile 16.

Benzer bir görüş Hasan Elik ve Muhammed Coşkun tarafından yapılan *Tevhit Mesajı-Özlü Kur'an Tefsiri* adlı eserde belirtilmiştir. "Müşriklere Durumlarını Gözden Geçirme Çağrısı" başlığı altında şu ifadeler yer alır: "Ey kendilerini doğru yolda, elçimiz Muhammedi sapkın olarak gören müşrikler! Vakit varken bu çağrımızdan vazgeçin ve Muhammed'e vahyettiğimiz ilahi emirlere kulak verip sadece Alah'a kulluk eden tevhit ehli mü'minlerin arasına katılın şunu iyi bilin ki ancak bunu yaptığınız takdirde Allah sizlerden razı olacak ve sizi hoşnut edecek olan cennet nimetleriyle ödüllendirecektir." Dipnot kısmında ise şu açıklama dikkat çeker: "Nefs-i mutmainne, kendinden tamamen emin insan anlamındadır ve bu sözün, surenin indirildiği ortamdaki karşılığı, kendilerini doğru yolda, Hz. Peygamberi ve mü'minleri dalalette gören müşriklerdir." Hasan Elik, Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı-Özlü Kur'an Tefsiri*, Marmara Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, s. 1417.

3 Sülün, "Nefs-i Mutma'inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım", ss. 10-11.

4 Sülün, agm, s. 11; Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, s. 678; Hadiye Ünsal, *Erken Dönme Mekât Surelerinin Tahlili*, s. 191

5 Sülün, agm, ss. 13-14.

Nahl, 112-113.⁷ ayetlerinde kullanımından destek alınarak ilgili ayetin müşriklere ait olduğu çıkarımı yapılmıştır.⁸

4. Ayette geçen “Rabbine dön” ve “kullarım [ibâd] arasına gir” kalıpları bu görüşü doğrular. Çünkü rücû kelimesi dünyada yaşayanlara dönük bir hitaptır ve rabbinden yüz çevirenlere söylenebilecek bir ifade biçimidir. Kullar *ibâd* kelimesiyle ise “muhatap, gerçek efendisinin halis kulları arasına girmeye çağrılmaktadır.”⁹ Kısaca makale, ayetlerin müşriklerin gaflet ve şirki terk ederek tevhide yönelmelerini talep ettiği konusunda ısrarlıdır.¹⁰

Fecr suresi Mushaf tertibine göre 89. sırada yer almaktadır. Nüzül tertibine göre ise erken dönem [10. sıra] vahyedilen surelerden biri olarak değerlendirilir. Duhâ suresinden önce inmiş olup isminin başında geçen “tan yeri” şeklinde Türkçe’ye aktarılan Fecr kelimesinden almıştır. İlk bakışta yeminle başlayan, kısa ve özlü olarak bazı görünen olgu ve olaylardan bahsetmesi ilk dönem kısa surelerin özelliklerini taşımaktadır. İçerik olarak sure:

1. Kâinattaki düzenliliğe işaret eder.
2. Geçmişte peygamberi yalanlayan ve yeryüzünce bozgunculuk yapan toplumların nasıl cezalandırıldığına dikkat çeker.
3. Kureyşli müşriklerin gidişatı hakkında bilgi verir.
4. Son olarak da kıyamet koştuktan sonra cehennemlik olanların pişmanlığına işaret eder. Bunlar ise dünyada kendilerini mal tutkusuna kapırmış ve mallarını kötü yolda harcamış kimselerdir. Cehennemi gördüklerinde keşke malımızı bugün bize fayda sağlayacak şekilde harca saydık diyeceklerdir. Dünyada mal tutkusuna kapılmayan ve hayırlı işlerden geri durmayan kimseler ise yaptıkları sevapların ödülleri almanın rıza ve hoşnutluğunu yaşayacaklardır. Rablerinin rızasına nail

6 “Bizimle buluşmayı ummayan, dünya hayatına razı olup onunla rahat edenler ve bizim ayetlerimizden gaflet edenler.”

7 “Allah şöyle bir kenti misal olarak anlattı: Güven, huzur içinde idi; her yerden rızık bol bol kendisine geliyordu. Fakat Allah’ın nimetlerine nankörlük etti, bunun üzerine (halkın) yaptıklarından ötürü Allah ona açlık ve korku elbisesi tattırdı.”

8 Sülün, agm, ss. 15-16.

9 Sülün, agm, ss. 17-19.

10 Sülün, agm, s. 22.

olacaklar cennet müjdesini hak eden kimselere katılıp oraya gireceklerdir.¹¹

Surenin ihtiva ettiği konuları belirttikten sonra özellikle son üç ayetle ilgili olarak geleneksel tefsir literatürünün konuya yaklaşımı ve konu hakkında gelen rivayetlerin bizim açımızdan önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü tefsir faaliyetlerinde ilk dönem tefsir müktesebatının görmezden gelinmesi, tefsirin mahiyeti açısından sorunlu görünmektedir. Geçmiş dönem Hz. Peygamber'den, Sahabe'den ve daha sonraki nesillerden gelen yorum biçimleri ve rivayetleri tefsir için önemlidir. İlk dönem Sahabe, Kur'an'ın anlamına Hz. Peygamber'in hayatta olması vb. gerekçelerden dolayı sahip olmaları söz konusudur. Dolayısıyla yorumlama faaliyetinde bulunacakların öncelikli ilgisi bu yorum örnekleriyle ayetlerin irtibatını kurmaları ve bunun üzerinden bir tefsir çabasının yürütülmesi elzem görünmektedir. Aksi takdirde günümüzde örnekleri bol miktarda bulunan yorum tarzlarına rastlanılması imkân dışı değildir. Rivayetler ve dil verileri elvermediği halde, ideolojik ve belki de bir farkındalık olsun diye kendi söylemek istediklerini Kur'an'a söyleten bir kitlenin varlığı mevcuttur. Bunu disipline etmenin yolu ise geçmiş rivayet malzemesinin ve dilsel verilerin dikkate alınmasından geçmektedir. Çünkü tefsir faaliyeti iki ana eksen etrafında işleyen bir disiplin olarak tasvir edilebilir. Yani rivayet ve dilsel veriler üzerinden gelişen bir anlama çabası olarak tefsire bakılabilir. Zaten geçmiş birikim bunun üzerinde şekillenerek yorum dairesini genişletmiştir.

2. Ayetin Nüzûl Sebebi Hakkında

Ayetlerin inmesine sebep olan olayların bilinmesi verilmek istenilen mesajın daha net anlaşılmasına yardımcı olan bir unsurdur. Bundan dolayı konu hakkında bahsedilen sebep-i nüzûl rivayetlerinin verilmesi uygun olacaktır. Rivayetlere göre Hubeyb b. Adiy Mekkeliler tarafından asılarak yüzü Medine'ye çevrilir. O ise "Allah'ım! Katında benim için bir hayır var ise yüzümü tekrar kıblene döndür" diye yakarır. Bunu üzerine Allah onun yüzünü Ka'be'ye doğru çevirir. Bundan sonra hiç kimse onun yüzünü tekrar çevirmeye güç yetiremez.¹² Başka rivayetlere göre bu ayetler Hz. Peygamber'in huzurunda okunun-

11 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Siyer Eşliğinde Kur'an'ı Anlamak Fehmu'l-Kuran, Nüzul Sırasına Göre Tefsir*, çev.: Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul 2013, c. 1, ss. 50-51.

12 Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fi vucûhi't-te'vîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2003, c. 4, s. 741; Mukâtil b. Suleyman, *Tefsiru Mukatîl*, tahk.: Abdullah Mahmud Şahata, Dâru İhyai't-Turas, Beyrut 1423 H., c. 4, s.

ca Ebu Bekr “Ey Rasulullah! Bu ne güzel bir ifade!” demesi üzerine Hz. Peygamber “Bunu sana melek ölüm anında söyleyecek” buyurmuşlardır.¹³ Bununla birlikte Dahhâk ve İbn Abbâs’tan gelen bazı görüşler bu ayetin Hz. Osman hakkında nazil olduğunu belirtir.¹⁴ Ayrıca Hamza b. Abdumuttalib hakkında indiği konusunda bazı görüşler de vardır.¹⁵ İbnu’l-Cevzî’nin özet halinde vermiş olduğu bilgilere göre ayet Hamza b. Abdumuttalib Uhud savaşında şehit olduğu zaman, Osman b. Afvan Rume kuyusunu vakfettiği zaman, Habib b. Adiy’i Mekkeliler astığında, Ebu Bekir ve bütün Müslümanlar hakkında nazil olmuştur.¹⁶ Ayetin sebeb-i nüzûlü olarak aktarılan rivayetlerin açıkça gösterdiği gibi kimin hakkında, ne zaman ve niçin indiği konusunda farklı görüşler mevcuttur. Her ne kadar bu görüşler farklı olsa da veriler dikkate alındığında, bu ifadelerin daha çok ahiret ve ölüm esnasında gerçekleşecek olan bir duruma işaret ettiği söylenebilir.

3. Geleneksel Tefsir Literatüründe Konunun Ele Alınışı

Geleneksel tefsir literatürünün konuyla ilgili aktarmış olduğu ve tercihe şayan bulunduğu görüşler bizim açımızdan önemlidir. Çünkü bu konuda gelen görüşler ve ilk neslin ayetlere yaklaşımı, elde mevcut veriler vasıtasıyla ortaya konulabilmektedir. *Nefs-i mutmainne* ile ilgili hitabın kime ait olduğu konusunda müfessirlerden şu görüşler mevcuttur. *Nefs-i mutmainne* ifadesi imanla huzura ermiş, tasdik eden, Allah’ın va’d ettiği şeylere nefsi huzur bulmuş mü’min, Allah’ın rabbi olduğuna inanan ve bunu tasdik eden, Allah’ın emrine teslim olan ve onu yerine getiren kimse anlamına gelmektedir. İmanla huzur bulan, yeniden dirilmeyi ve cezayı tasdik eden, Allah’a kavuşma konusunda gönlü huzur içinde olan, Allah’ın verdiklerine razı olan ve bu konuda kanaat eden,

692; Ebu İshak es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân an tefsiri’l-Kur’an*, Dâru İhyai’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut ts., c. 10, s. 205; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, Dâru’l Fikr, Beyrût 1993, c. 16, s. 179.

13 Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli â’yi’l-Kur’ân*, tahk.: Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru’s-Selam, 2009, c. 10, s. 8636; İmamuddîn Ebu’l-Fida İsmâil b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, Daru’r-Risaleti’l-Alemiyye, Beyrut 2010, c. 8, s. 417.

Bazı rivayetlerde Hz. Ebu Bekr’in Hz. Peygamber’le otururken ayetin indiğine dair aktarımlar mevcuttur.

14 İbn Kesîr, *age*, c. 8, s. 416.

15 İbn Kesîr, *age*, c. 8, s. 416.

16 Ebu’l-Ferec Cemaluddin Abdurahman İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr*, Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, Beyrut 1422 H., c. 4, s. 444.

Allah'ın nimetlerine karşılık şükreden kimsedir; bu ise ona dünyadan ayrılırken söylenecek olan bir sözdür.¹⁷ Râzî, itminan kelimesinin karar kılma ve sebat etme anlamına geldiğini belirterek iki açıdan temellendirir. 1. Nefsin hakkı tanınması, onunla hemhal olması ve hiçbir şüphenin kendisini meşgul etmemesi anlamındadır. 2. Kendine güvenen, huzur içinde olan ve hiçbir korkunun ve tasanın rahatsız etmediği nefis anlamına gelmektedir.¹⁸ Bu verilerden hareketle bu ifadenin huzur içinde olan, iman eden, emin olan, imanda devamlı ve kararlı olan, Allah'ın emirlerini ve yasaklarını yerine getiren, O'nun varlığına şüphe olmadan iman eden ve hayatı boyunca Allah'ın rızası üzerine yaşayan ve Allah'ın kendisinden hoşnut olmuş nefis anlamına geldiği söylenebilir.

Bu hitabın ne zaman ve nerede söyleneceğine dair rivayetlerde çeşitli görüşler mevcuttur. Buna göre Allah'ın dostlarına kıyamet gününde melekler tarafından yapılacaktır. Başka bir görüşe göre mü'mine bu hitap ölüm anında bir melek tarafından yapılarak Allah'ın kendinden razı olduğunu ve ahirette kendisine birtakım imkânlar verildiğini müjdeler. Allah'ın salih kullarına ölüm esnasında hem mahşerde toplanırken hem de diriltilirken söylenecek ve cennetle müjdelenecektir. Amel defteri sağ tarafından verilince melekler tarafından böyle bir hitap yapılacak ve müjdelenecektir. *Rabbine dön* lafzı ise mü'min nefse ahirette dirildiği zaman melekler tarafından söylenecek ve ruhunun bedenine tekrar dönmesi istenecektir. Yani rabbine dön ifadesi sahip olduğunu bedenine tekrar dön anlamındadır. Taberî tercihini son bahsedilen görüşten yana kullanmıştır.¹⁹ Dolayısıyla konuyla ilgili üç görüş mevcuttur. Kıyamette yeniden dirilme esnasında bedenine dön anlamındaki görüş İbn Abbâs vasıtasıyla gelmektedir. Dünyada ölüm esnasında rabbine dön anlamındadır. Bu görüş Ebu Salih'e aittir. Başka bir görüşe göre ise ahirette rabbinin mükafatına yönel-dön anlamında kullanılmıştır.²⁰ Tefsir literatürü bu hitabın mü'mine ve hesap-ceza gününe dönük bir anlatım olduğu konusunda mutabıktır. Ayrıca kabirlerinden kalktıkları zaman mü'minleri melekler müjdeleyerek bu sözleri söyleyeceklerdir.²¹

17 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli â'yi'l-Kur'ân*, c. 10, ss. 9635-8636; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. 8, s. 417.

18 er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 16, ss. 176-177.

19 et-Taberî, *age*, c. 10, s. 8237.

20 Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, c. 6, s. 272

21 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. 8, s. 416.

Bahsedilen rivayet ve görüşler bu ayetlerin mü'minlere karşı bir hitap olduğunu ve daha çok ahirette vuku bulacak bir durumdan söz ederler. Bununla birlikte Mâtûridî, *mutmainne* kelimesinin Allah'ın va'di, vaidi, emri, nehyi ve tevhidi konularında tereddüte düşmeyen kimse ile ilgili olduğunu belirtir. Ayrıca bu durumun dünyevi konularla ilgili olabileceğini de belirtir. O zaman "Rabbine dön" ayetinin anlamı Allah'ın vaat ve vaîdlerinden razı olarak rabbinin sana emrettiği şeye dön anlamına gelir. Böylece nefis dünyada çabalamasına karşılık Allah'ın ahirette ona vadettiği şeye razı olur ve Allah katında kendinden razı olunmuş kişi olur. Mâtûridî bunlardan sonra zayıf iki görüş daha aktarır: 1. Ey dünyaya dalan nefis! Dön de Ahireti iste; Allah'ın, orada velilerine hazırladığı şeyleri iste. 2. Ey mutmain nefis! Allah'a itaate dön; şayet bunu yerine getirirsen Allah senden razı olacak; sen de O'nun sana vereceği sevap ve mükâfattan razı olacaksın.²² Görebildiğimiz kadarıyla Mâtûridî'nin naklettiği bu görüş Maverdî tarafından dile getirilir. Bu konuda gelen rivayetleri aktarılan altıncı görüş olarak bunu verir.²³

Bahsedilen görüş temellendirilirken başvuru temel argümanlardan ilki, ayetlerin geleneksel biçimde anlaşılması halinde surenin genel muhtevasının ve insicamının bozulacağı düşüncesi idi.* Bu iddianın dayanağı ise Kur'an'ın baştan sona ayetler ve sureler arasında bir irtibatının ve konu bütünlüğünün olduğudur. Oysa tefsir literatürü *nefs-i mutmainne* ifadesini tenasüp ve muhteva uyumunu dikkate almadan Müslüman nefisle irtibat kurarak açıklamıştır. Ayrıca ayetler arasında tenasüb kurmanın ve aramanın dirayetinin bir konusu olduğu gözlerden kaçmaktadır. Bir müfessirin ilgi kurduğu ayet veya ayetler grubu başka bir müfessir tarafından farklı gerekçelerle red edilebilmektedir. Buradan hareketle surede belli bir insicam aranması ona tam bir metin muamelesi yapmaktan öteye geçmediğini gösterir.

Konu açıklanırken *itminan* kelimesinin kullanımından hareketle bir temellendirmede bulunulduğu anlaşılmaktadır. "Kur'an'da "içinde bulunduğu durumu, sürdürdüğü hayatı, sahip olduğu kanaati hiç sorgulamadan tam bir zihin konforu ve gönül huzuru içinde yaşayıp gitme" anlamında da kullanılmıştır. O halde, analiz ettiğimiz pasajdaki itminan ile anlatılan husus, Müşriklerin, toplumlarının kötü gidişatı karşısındaki gafletleri, umursamazlık, vurdum-

22 Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtûridî, *Te'vilâtu ehli's-sunne*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, c. 10, s. 528.

23 el-Mâverdî, *age*, c. 6, s. 272.

* Bu görüşler için 2 numaralı dipnota bakılabilir.

duymazlık, nemelazımcılık ve ilgisizlikleridir.”²⁴ Bu kelime bahsedilen anlamda kullanılmaktadır. İtminan kelimesi Kur’an’da on iki yerde geçmektedir. Bunlardan bazıları kalplerin-gönüllerin yatışması anlamında kullanılır.²⁵ Meleklerin yeryüzünde mutmain bir biçimde dolaşmaları²⁶, bir kentin Allah’ın rızıkıyla huzur içinde olması,²⁷ kendisine bir hayır gelmesi halinde, insanın onunla huzur bulup sevinmesi anlamında²⁸ sadece bir ayette ise öte dünyaya inanmayan ve dünya hayatından hoşnut olup onunla tatmin olanlardan bahsedilir.²⁹ İtminan kelimesi öyle görünüyor ki sadece iman için kullanılan odak bir kelime değildir. Ama Kur’an’da olumlu anlamda kullanımının daha yaygın bir tutum olduğu söylenebilir.

Kur’an’ın üslubunda sure, ayetlerin sıralanmasında yer yer belli bir ilgi ve uyumun olduğu göze çarpar. Bu uyumun ortaya çıkarılmasında müfessirin de katkısı unutulmamalıdır. Mesela İbn Kesîr konuyla ilgili olarak bir önceki ayetin günahkârlar ve zalimlerle³⁰ ilgili olduğunu belirttikten sonra ayetin arınmış huzur bulmuş nefisle irtibatını kurarak açıklar.³¹

Bahsedilen ayetlerden önce inanmayanların cehennem azabı karşısında pişmanlık ve çaresizlikleri anlatıldıktan sonra Allah’ın azabına denk bir azabın olmadığı dile getirilerek sonrasında iman eden benliğin durumu hakkında belirtimede bulunulması mümkündür. Son ayette kullanılan “cennetime gir” ifadesi tercih edilen görüşle zaten bir uyum sergilemez. Bununla birlikte geçmiş rivayet malzemesine güvensizlik sahabenin bu ayetleri yanlış anladıkları ve

24 Sülün, “Nefs-i Mutma’inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım”, s. 23.

25 Âl-i İmrân, 3/126; Mâide, 5/113; Bakara, 2/260; Nahl, 16/106; Ra’d, 13/28; Enfâl, 8/10.

Özellikle “Kalbin imanla yatışmasından bahseden [Nahl, 16/106] ve “Onlar inanan ve Allah’ı anmakla gönülleri huzur bulan kimselerdir. İyi bilin ki gönüller ancak Allah’ı anmakla huzur bulur” (Ra’d, 13/28) ayetleri dikkat çekicidir.

26 İsrâ, 17/95;

27 Nahl, 16/112.

28 Hac, 22/11.

29 Yunus, 10/7.

30 “O gün onun yapacağı azabı kimse yapamaz. Ve onun vuracağı bağı kimse vuramaz.” Fecr, 89/25-26.

31 İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, c. 8, s. 416; Benzer görüş için bk. er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. 16, s. 177.

er-Râzî “Bil ki dünya ile huzur bulmuş kimselerin durumunu Allah tavsif ettikten sonra, Allah’ı tanıma ve ona kullukla huzura erenlerin durumunu tavsif etti” diyerek iki ayet arasında bir irtibat kurmaktadır.

yorumladıkları anlamına gelir ki ilk elden bilgilere sahip olan ve Hz. Peygambere yakın olan insanların bu türden ayetlerin medlulü konusunda yanılmaları acaba mümkün müdür? Çünkü onların ortalama günümüzde yaşayan insanlardan daha fazla avantaja sahip oldukları kabul edilmelidir.

Nefs-i mutmainne hitabının müşrik ve kâfirlere ait olduğunun ispatlanması için başvurulan argümanlardan biri ayette geçen “*Rabbine dön*” ifadesidir. Çünkü mü’min bir kimseye veya benliğe tekrar bu ifadenin kullanılması yadırganmaktadır. Konuyla ilgili ifadeler şöyledir:

“İlgili pasaj böyle anlaşılmadığı takdirde, surenin başından o kısma kadar kötü kişiliklerden bahsedilip uyarılar sıralanırken, nasıl olup da birdenbire böylesine güzel bir kişiliğe geçildiği anlaşılamayacak; zaten Rabbine dönmüş, O’nun has kulları arasına girmiş bir zata hala neden “Rabbine dön, kullarımın arasına gir” dendiği hususu muallakta kalacaktır. Oysa surenin sonu başı ile tam bir uyum içindedir. Sadece, tabii bağlamından koparıldığından, farklı bir kişilikten bahsedilmeye başlanmış gibi bir algı ortaya çıkmıştır.”³²

Muhtemelen yazarı bu düşünceye sevkeden amil, Kur’an’ın kendi içinde bir insicam ve bütünlüğe sahip olduğu varsayımdır. Kur’an’da her ne kadar belli bir insicam ve uyum olsa da zaman zaman değişik kullanımlar mevcuttur. Mesela Hicr suresi 15/45-46 ayetlerinde “Muttakiler ise cennetlerde, pınar başlarında. [Onlara]: “Oraya esenlik ve güven içinde girin!” denilir.” Ayetlerde muttakilerin durumu tasvir edilerek onların pınar başlarında olduğu belirtildikten sonra tekrar onlara esenlikle girin denilmektedir. Dolayısıyla her zaman Kur’an metninde bir bütünlük aramak Kur’an’ı günümüzde bir metin gibi telakki edilmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü Kur’an’ın kullandığı dil haber vermenin ötesinde inşa edici bir dil olarak tasvir edilebilir. Yani yer yer muhatabı teşvik edici, yönlendirici haber verirken bile muhataba mesaj veren bir dil biçimi göze çarpar. Yine benzer şekilde Kur’an’da kullanılan bazı ifadeler bu görüşü doğrular. Mesela 4. Nisâ, 136. ayetinde geçen “Ey mü’minler Allah’a, elçisine, elçisine indirdiği kitaba ve daha önce indirmiş olduğu kitaba iman edin...” ifadelerini nasıl anlamak gerekir. İman etmiş bir kişiye tekrar Allah’ın kitabına iman edin demek ilk etapta bir çelişki gibi algılanması mümkündür. Dolayısıyla Kur’an’ın metnini kronolojik bir metin veya diğer metinler gibi algılamak ve bunun üzerinden bir çıkarım yapmak her zaman doğruya ulaşmak anlamı taşımaz. Zaten geleneksel tefsir anlayışı mushaf tertibi üzerinden bir anlayış geliştirmiş görünmektedir. Dolayısıyla surenin başından beri

32 Sülün, “Nefs-i Mutma’inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım”, s. 23.

kâfir ve müşriklerden bahsedip, sonrasında mü'minlerden bahsetmesinin, metnin bütünlüğü açısından sorunlu olduğunu savunmak her zaman geçerli bir yaklaşım değildir. Müfessir kendi çabası ve birikimi sayesinde belli bir ilgi ile ayetler arasında irtibat kurabilir.³³ Bu kurulan ilgi her zaman doğru olacağı anlamına gelmemelidir. Aslında bahsedilen ayetlerin başında kıyamet günü anlatılarak kâfirin içinde bulunduğu durum tasvir edilerek, onun pişmanlığını ortaya koyan "keşke hayatım için bir şeyler takdim etseydim" ifadesinden sonra hakkı anlayarak iman etmiş, kalp huzurunu yakalamış her mutmain nefse bu hitapların yapılması söz konudur.³⁴ Dolayısıyla bu ifadelerin kıyamet günü olması daha bir ağırlık kazanmaktadır. Çünkü öte dünya hayatını inkâr eden kişinin pişmanlık halini betimleyen ifadeden sonra kalp huzurunu imanla yakalamış kişilere böyle bir hitabın yöneltilmesi mümkündür.

4. Sonuç

Tefsir yapmanın mahiyeti ile ilgili olarak şu hususların burada belirtilmesi gerekir. Tefsir çabasında geçmiş rivayet malzemesi ve müfessirlerin tutumları önemlidir. Çünkü onların ilk elden rivayet ve kaynaklara sahip oldukları varsayılmalıdır. Hemen hemen bütün müfessirler konuyla ilgili rivayetlerinde ifadenin mü'min kimseye yapıldığı konusunda mutabıktırlar. Sadece Mâtürîdî ve birkaç tefsirde zayıf görüş olarak zikredilen rivayetler mevcut ki zaten bunlara fazla itibar edilmemiştir. Durum böyle olmasına rağmen insicam ve sure bütünlüğü gibi gerekçelere dayanarak farklı çıkarımlarda bulunmak tefsir geleneğiyle ne kadar bağdaştığı açıklanmaya matuf bir çabadır.

Tefsir, yukarıda verilen rivayetlere bakılırsa daha geniş bir alanda hareket kapasitesi olan bir faaliyet olarak tanımlanabilir. Buna rağmen bahsedilen ayetler hakkında ayetin genel çerçevesini açacak ve farklı anlamlar yüklenen bir rivayetin olmadığı görülür. Yani çoğunluk müfessir ayetin muhatapları hakkında farklı bir görüş veya rivayet aktarmamıştır. Ne var ki, geleneksel görüşün aksine benimsenen yaklaşım biçimi geleneksel görüşü aşarak, tamamen rivayetlerin aksine farklı bir sonuca varmayı hedeflemiştir. Bu ulaştığı sonuçta ise insicam ve sure bütünlüğü bozulduğu düşüncesi etkili olmuşa benzemekte-

33 Faruk Tuncer, "Tenasüp [Tematik] Merkezli Tefsirlere Genel Bir Bakış", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, edit.: Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak, Otto Yay., Ankara 2013, c. 1, s. 264. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, c. 4, s. 741; Mukâtil b. Suleyman, *Tefsiru Mukâtil*, c. 4, s. 692.

34 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, c. 9, s. 201.

dir. Bu ise Kur'an'ın bir metin olarak telakki edilmesinden kaynaklandığı sonucuna varılabilir. Kur'an, mevcut mushaflarda iki kapak arasında okunan bir metindir. Fakat bu metin diğer metinlerden büyük ölçüde ayrılmaktadır.

Kaynakça

- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Siyer Eşliğinde Kur'an'ı Anlamak Fehmu'l-Kur'an, Nüzul Sırasına Göre Tefsir*, çev.: Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul 2013.
- Elik, Hasan; Coşkun, Muhammed, *Tevhit Mesajı-Özgül Kur'an Tefsiri*, Marmara Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.
- İbn Kesîr, İmamuddin Ebu'l-Fida İsmâîl, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Daru'r-Risaleti'l-Alemiyeye, Beyrut 2010.
- İbnu'l Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurahman *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1422 H.
- el-Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- el-Mâverîdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nuket ve'l-uyûn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Mukatîl b. Suleyman, *Tefsiru Mukatîl*, tahk.: Abdullah Mahmud Şahata, Daru İhyai't-Turas, Beyrut 1423 H.
- er-Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru'l Fikr, Beyrût 1993.
- es-Sa'lebi, Ebu İshak, *el-Keşf ve'l-beyan an tefsiri'l-Kur'an*, Daru İhyai't-Turasî'l-Arabi, Beyrut, ts.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Daru's-Selam, yy., 2009.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an-ı Kerim Meali, Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.
- Sülün, Murat, "Nefs-i Mutma'inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2009, c. 50, sayı: 1, ss. 1-24.
- Tuncer, Faruk, "Tenasüp [Tematik] Merkezli Tefsirlere Genel Bir Bakış", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, edit.: Mehmet Akif Koç, İsmail Albayrak, Otto Yay., Ankara 2013.
- Ünsal, Hadiye, *Erken Dönme Mekki Surelerin Tahlili*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, ts.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fi vucûhi't-te'vîl*, Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.

İŞİTME ENGELLİLER ORTAOKULUNDA OKUYAN ÖĞRENCİLERİN DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ DERSİNE YÖNELİK TUTUM VE DEĞERLENDİRMELERİ: AMASYA VE SAMSUN ÖRNEĞİ

Ayşegül GÜN*

Özet: Bu çalışma, işitme engelliler ortaokulunda okuyan öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarını tespit etmek amacıyla hazırlanmıştır. Bu amaçla, dokuz sorudan oluşan bir anket formu oluşturulmuş, Amasya ve Samsun illerinde bulunan iki işitme engelliler ortaokulunda uygulama yapılmıştır. Anket 63 öğrenciye uygulanmış ve verilen cevaplar bilgisayar ortamına aktararak yorumlanmıştır. Yorumlar yapılırken, çalışma esnasında yapılan gözlemlerden de yararlanılmıştır. Buna göre, işitme engelli öğrencilerin DKAB dersini çok sevdiği ancak konuların ve ders kitabının anlaşılmasında bazı sorunlar yaşadıkları tespit edilmiştir. Çalışma kapsamında, bu sorunların oluşmasında rol oynayan etkenler üzerinde durulmuş ve işitme engelli öğrencilerin din eğitiminin önündeki engellerin kaldırılmasına yönelik önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar kelimeler: İşitme engeli, işitme engelliler ortaokulu, din eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi.

Attitudes and Assessments of the Students Studying at the Secondary School for the Children with Hearing Impairments towards the Course of Religious Culture and Moral Knowledge: The Case of Amasya and Samsun

Abstract: The main purpose of this study is to examine the hearing impaired students' attitudes towards the course of Religious Culture and Moral Knowledge. For this purpose, a questionnaire consisting of nine questions was developed and administered to two secondary schools for hearing impaired students living in Amasya and Samsun. This survey was administered to 63 hearing impaired students and the answers given by these students were transferred to the computer and were interpreted. While making comments, it was benefited from the observations made during the study. As a result, it was found that hearing impaired students like the religious education classes but there are some problems about understanding of the subjects and the textbook. In the study, it was focused on the factors that cause those problems and made some suggestions towards to the removal of obstacles from the religious education of hearing impaired students.

Keywords: Hearing impairment, secondary school for the children with hearing impairments, religious education, Religious Culture and Moral Knowledge Course.

* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Giriş

Eğitim, bireyin hayatına anlam katmak ve onu çeşitli açılardan daha olgun bir birey haline getirmek amacıyla yürütülen birtakım faaliyetleri kapsamaktadır. İnsan, sürekli farklılaşan yaşam koşulları içinde sabit kalmamak ve yeniliklere ayak uydurabilmek için eğitim sürecine katılmakta, bu süreçte edindiği bilgilerle kendisini ve çevresini tanımakta, hayata daha farklı bir bakış açısıyla bakmayı ve çevresiyle sağlıklı ilişkiler kurmayı öğrenmektedir. Sözü edilen bu eğitim faaliyetleri, iyi düzenlenmiş bir eğitim ortamında ve sağlıklı bir etkileşim sürecinde erişilen hedeflerle ideal bir hale gelmektedir. Bu ideale erişirken de daima sağlıklı bireylerle muhatap olunmamakta, özel eğitime muhtaç kişilere de eğitim hizmetlerini başarılı bir şekilde ve eşit haklar çerçevesinde sunmak önem arz etmektedir.

Ülkemizde TÜİK tarafından en son 2002 yılında yapılan Özürlüler Araştırması'na göre, engellilerin toplam nüfus içindeki oranı % 12,29'dur. Bunlar içinde ortopedik, görme, işitme, dil-konuşma ve zihinsel özürlü nüfusun oranı % 2,58,¹ işitme engellilerin oranı ise % 0,37'dir.²

İşitme engeli hafiften çok ileri dereceye kadar olabilen herhangi bir derecedeki işitme özrünü ifade eden bir kavramdır. Bu kavram kendi içinde oldukça geniş kapsamlı olmakla birlikte genelde, "işitmeyen" ve "ağır işiten" olarak gruplanmaktadır.³ Ülkemizde 2011 yılında yapılan Nüfus ve Konut Araştırması'nda, işitme cihazı kullanıyor dahi olsa duymada zorlanan ya da hiç duymadığını ifade edenlerin oranının % 1,1 olduğu tespit edilmiştir.⁴

İşitme engelli bireylerin biyolojik, psikolojik ve bilişsel bir takım özellikleri, onları işitebilen yaşlılarından ayırmakta ve bunlar, eğitim faaliyetlerine de etki etmektedir. Örneğin, işitme engelli bireylerin, işitme yoksunluğu nedeniyle öğrenmeye en uygun yaşlarda, konuşma ve dili öğrenme fırsatını kaçırmaları, hem anlama hem de konuşma becerilerinde sorunlara neden olmaktadır. Sözcük dağarcığının sınırlı olması, dil bilgisel yapıları kazanmadaki gecikmeler ve bilgi düzeyindeki yetersizlikler, işitme engelli bireylerin okumayı öğrenmesin-

1 2002 Türkiye Özürlüler Araştırması, DİE, Ankara 2004, s. 5.

2 2002 Türkiye Özürlüler Araştırması, s. 21.

3 Umran Tüfekçioğlu, "İşitme Engelliler", *Özel Eğitim*, edit.: Süleyman Eripek, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, Eskişehir 1998, ss. 108-110.

4 *Nüfus ve Konut Araştırması 2011*, TÜİK, Ankara 2013, s. 80.

de ve okuduğunu anlamasında güçlük yaratmaktadır. Öğrenmeye ilişkin deneyimlerinde uğradıkları başarısızlıklar ise motivasyonlarını, sosyal ilişkileri öğrenmelerini ve akademik becerilerini olumsuz yönde etkileyebilmektedir.⁵

Sınırlı bir çevrede büyüyen işitme engelli çocukların birçoğu, dil gelişimi ve eğitimle yakın ilişki içinde gelişen kişiliğin oluşumu sürecinde, sağlıklı iletişim kuramamaları nedeniyle düzensizlik ve uyumsuzluk yaşayabilmektedir. Genel itibarıyla işitme engelliler, yalnızca işitme ve yorumlama yetenekleri eksik kişiler olmayıp, aynı zamanda kendini geliştirmeye çabalayan ve daha çok desteğe ihtiyaç duyan bireylerdir.⁶

İşitme engelli bireylerin çevrelerinden destek alma ihtiyacı genellikle istenilen şekilde karşılık görmemektedir. Bu tutum işitme engelli çocukların normal işiten yaşatlarından daha yoğun öfke duyguları yaşamalarına neden olabilmektedir. İletişim kurma çabalarındaki engellenmeler nedeniyle yaşanan bu öfke pek çok sosyal davranış bozukluğunu da beraberinde getirebilmektedir.⁷

İşitme engelli öğrencilerin yaklaşık % 40'ında, işitme engelinin dışında zekâ geriliği, duygusal bozukluk, travmatik beyin hasarı, otizm, ortopedik bozukluklar, görme engeli, dikkat eksikliği ve hiperaktivite bozukluğu gibi başka engeller de bulunmaktadır.⁸ Buna göre "çoklu yetersizlik" diye tanımlanan bu durum içinde bulunan işitme engelli çocukların eğitimi daha da karmaşık bir hal almakta ve bu tür öğrencilerin eğitimi, daha farklı bir uzmanlık alanı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ülkemizde işitme engelliler üzerine yapılan araştırmaların sonuçları yukarıdaki bilgileri destekler niteliktedir. Örneğin Konuk tarafından yapılan bir araştırmada, 7-11 yaş grubu işitme engelli çocukların, normal işiten yaşatlarına göre anlamlı derecede düşük psiko-sosyal gelişime sahip oldukları görülmüştür.⁹ Büyükköse tarafından yapılan bir araştırmada, işitme engelli çocukların,

-
- 5 Özel Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezi İşitme Engelli Bireyler Destek Eğitim Programı, MEB, Ankara 2008, ss. 4-6.
 - 6 Mesude Atay, *İşitme Engelli Çocukların Eğitiminde Temel İlkeler*, Özgür Yayınları, İstanbul 2007, s. 29, 30.
 - 7 Nilüfer Darıca ve Fırat Şipal, *İşitme Engelli Çocuklarda Gelişim ve Eğitsel Müdahale*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 2011, s. 92.
 - 8 *Regional and National Summary Report of Data from the 2007-08 Annual Survey of Deaf and Hard of Hearing Children and Youth*, Washington, DC: GRI, Gallaudet University, Gallaudet Research Institute, November 2008, s. 12.
 - 9 Dilek Konuk, *Zonguldak İl Merkezinde 7-11 Yaş Grubu İşitme Engeli Olan ve Olmayan Çocukların*

temel ilişkisel kavram gelişiminde sadece, normal işiten akranlarının değil daha küçük yaştaki normal işiten çocukların da gerisinde kaldığı tespit edilmiştir.¹⁰ Benzer şekilde, Güldenoğlu'nun yaptığı araştırmada da, kelime işlemede herhangi bir sınırlılığı bulunmayan işitme engelli okuyucuların, cümlelerde anlatılmak istenen durumlar tanıdık ve kullanılan kelimeler çok basit olmasına rağmen, cümleleri anlamada işiten okuyuculara göre daha düşük performans gösterdikleri görülmüştür.¹¹

Engelli bireylerin yaşadığı gerek bilişsel yoksunlukların gerekse sosyal yaşama uyum sorunlarının üstesinden gelebilmeleri için, engellerine uygun bir planlama çerçevesinde eğitilmeleri önem arz etmektedir. Bu yapılmadığı takdirde, engelli bireyin yaşamdan giderek soyutlanması ve potansiyelini gerçekleştirememesi ihtimali ortaya çıkmaktadır.

Dünyanın ilk devlet destekli sağır okulu, 1760'ların başında Fransa'da açılmıştır. Bunu, İngiltere ve Amerika'da açılan okullar takip etmiştir. 1970'lerden itibaren de özellikle Amerika'da, işitme engellilerin eğitimi konusunda kayda değer bir mesafe katedilmiş, yenilenen bağlamıyla birlikte daha çok işitme engelli öğrenciyi erişilebilmiştir.¹²

Ülkemizde, özel eğitime muhtaç çocukların eğitilmesi adına ilk çalışmalar 1889 yılında başlamış ve ilk sağır okulu, İstanbul'da bazı yüksek devlet memurlarının çocukları için açılmıştır. Bu ve bundan sonra açılan diğer okullar, 1951 yılına kadar Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı bünyesinde faaliyet göstermiş, bu tarihten sonra ise Milli Eğitim Bakanlığına devredilmiştir.¹³

Türkiye'nin de imzaladığı BM Engelli Hakları Sözleşmesi'nde, engelli ço-

Psiko-Sosyal Gelişimlerinin Karşılaştırılması, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bülent Ecevit Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Zonguldak 2006, s. 66.

- 10 Duygu Büyükköse, *Normal İlişten ve İşitme Engelli Çocukların Kavram Gelişimlerinin Karşılaştırılması*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2012, s. 61.
- 11 İsa Birkan Güldenoğlu, *İşiten ve İşitme Engelli Okuyucuların Kelime İşleme İle Okuduğunu Anlama Becerilerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2012, s. 107.
- 12 Harry G. Lang, *Perspectives on the History of Deaf Education*, *Oxford Handbook of Deaf Studies, Language, and Education*, Edit.: Marc Marschark and Patricia Elizabeth Spencers, Oxford University Press, New York 2003, ss. 12-18.
- 13 Cem Girgin, *İşitme Engelli Çocukların Eğitime Giriş*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2003, ss. 40-41; Gönül Akcamete, "İşitme Yetersizliği Olan Çocukların Eğitiminde Neredeyiz?", *Özürlüler'07 Kongre Sergi ve Sosyal Etkinlikleri*, Özürlüler Vakfı, ts., s. 189, 190.

cukların diğer çocuklarla eşit şekilde, tüm temel insani hak ve özgürlüklerden faydalanmalarının önemi vurgulanmış,¹⁴ engellilerin yaşadıkları çevrede bütünleştirici ve kaliteli ilk ve orta öğretime diğer bireylerle eşit olarak erişebilmelerinin sağlanması şartı konulmuştur.¹⁵ Benzer şekilde, Engelliler Hakkındaki Kanun'da da, "Engelliler, özel durumları ve farklılıkları dikkate alınarak, yaşadıkları çevrede bütünleştirilmiş ortamlarda, eşitlik temelinde, hayat boyu eğitim imkânından ayrımcılık yapılmaksızın yararlandırılır"¹⁶ denilerek, sağlık sorunlarının, engellilerin eğitimine "engel" olmaması için her türlü tedbirin alınacağı belirtilmiştir.

Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği'nde, işitme engelliler, özel eğitime ihtiyacı bulunan bireyler grubuna dâhil edilmiş ve destek eğitim hizmetine ihtiyaç duydukları belirtilmiştir.¹⁷ Günümüzde, işitme yetersizliği olan öğrencilere özel eğitim okullarında; okul öncesi, ilk ve orta öğretim düzeyinde yatılı ve gündüzlü eğitim hizmeti verilmektedir. Bu öğrencilerin öncelikle işiten akrabalarıyla birlikte kaynaştırma eğitiminden yararlanmaları esastır. Kaynaştırma yoluyla eğitimden yararlanamayan öğrencilere İşitme Engelliler İlköğretim Okullarında eğitim verilmektedir. Bu okullarda sınıf mevcudu en fazla 10'dur.¹⁸

Engelli bireylerin eğitimi, özel eğitim kapsamına girdiği için, kendi içerisinde birtakım düzenlemeler ve ayrıcalıklar gerektirmektedir. Normal yaşlardan farklı gelişim gösteren bu çocukların eğitiminde, özel yetiştirilmiş personel, özel olarak geliştirilmiş programlar, özel araç-gereçler ve özel düzenlenmiş bir çevre gerekmektedir.¹⁹ Bunlar yapılmadığı takdirde, eğitim faaliyetleri gerçekleştirilse bile istenilen verim elde edilemeyecek, öğrencinin derse karşı motivasyonu azalacak ve öğrenci, bir üst öğrenime hazır hale getirilemeyecektir. Bunun için, eğitim ortamı psikososyal, fiziksel ve bireysel etmenler göz önüne alınarak özel gereksinimli bireyin ihtiyaçları doğrultusunda düzenlenmeli, yapılacak düzenlemelerle eğitim ortamı en az kısıtlayıcı hale getirilme-

14 BM Engellilerin Haklarına İlişkin Sözleşme, Madde: 7/1

15 BM Engellilerin Haklarına İlişkin Sözleşme, Madde: 24/2/b

16 5378 Sayılı Engelliler Hakkında Kanun, Madde: 15.

17 Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği <http://orgm.meb.gov.tr> (erişim: 17.03.2014).

18 Serpil Günalay ve diğerleri, *Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Kılavuzu*, MEB, Ankara 2008, s.9.

19 Necate Baykoç Dönmez, "Özel Gereksinimli Çocuklar ve Özel Eğitim", *Özel Eğitim*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2010, ss.14-15.

lidir.²⁰

Eğitimde fırsat eşitliği prensibi doğrultusunda engellilerin eğitimi konusunda çeşitli kararlar alınmış ve eğitim koşulları teoride belirlenmiş olmasına rağmen, uygulamada birtakım sıkıntılar yaşanmış görülmektedir. Örneğin, engellilerin eğitilmesiyle ilgili istatistiklere baktığımızda, kanunlarda öngörülen eşitliğe henüz tam anlamıyla erişilemediği görülür. 2010 yılında kayıtlı olan engelli bireylerin eğitim durumuna göre dağılımına bakıldığında, 6 yaş üstü işitme engelli bireylerin % 31,6'sının okur-yazar olmadığı, % 23'ünün okur-yazar olmasına rağmen bir okul bitirmediği görülmektedir.²¹

Yaklaşık 1500 engellinin katılımıyla gerçekleştirilen "Özürlülüğe Dayalı Ayrımcılığın Ölçülmesi Araştırması"nda, örneklem grubunun yarısından fazlası (% 59,4), eğitim alanında özürlü bireylerin her zaman ve çoğu zaman ayrımcılığa maruz kaldığını belirtmiştir. Özürlülere uygun iletişim araç ve teknolojilerinin kullanılmaması nedeniyle eğitim alanında ayrımcılığa uğradığını düşünenler, örneklem grubunun neredeyse yarısını (% 46,6) oluşturmaktadır. Araştırmaya göre, eğitim alınan kurumda eğitimcilerin özürlülük konusunda eğitimli olmamaları, özürlü grubunun ayrımcılık yaşadığı en önemli ikinci nedendir. Bu nedenle her zaman ve çoğu zaman ayrımcılığa uğradığını düşünenlerin oranı % 47,4'dir. Birden fazla özrü olanlar ve işitme özürsüzler ise, diğer özür gruplarına göre daha fazla ayrımcılık algılamaktadır.²²

Genelde engellilerin, özelde ise işitme engellilerin eğitiminde engelsiz yaşlılarıninkine ek olarak farklı sorunların yaşandığı görülmektedir. Bu sorunların tespiti ve onlara çözüm getirilmesi adına birtakım çalışmalar yapıldığı ve bu çabaların özellikle son dönemlerde arttığı da dikkat çekmektedir. İşitme engellilerin eğitimi ile ilgili üzerinde durulması gereken konulardan biri de bu kişilerin psiko-sosyal gelişimi açısından son derece önemli olan din eğitimi konusudur.

20 Pınar Şafak, "Özel Gereksinimli Öğrenciler İçin Eğitim Ortamlarının Düzenlenmesi", *Temel Eğitim Öğretmenleri İçin Kaynaştırma Uygulamaları ve Özel Eğitim*, Edit. Ayşegül Ataman, Vize Yayıncılık, 2012, s. 128.

21 Kayıtlı Olan Özürlü Bireylerin Cinsiyet, Yerleşim Yeri, Özür Oranı, Yaş Grubu ve Eğitim Durumuna Göre Dağılımı, *Özürlülerin Sorun ve Beklentileri Araştırması*, 2010.

22 *Özürlülüğe Dayalı Ayrımcılıkla Mücadele Sempozyumu*, 3-5 Kasım 2010, Ankara, ss. 46-47.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Türkiye İşitme Engelliler Milli Federasyonu Başkanı Ercüment Tanrıverdi, işitme engellilerin sorun ve beklentileri ile ilgili hazırlamış olduğu sunumunda, din ve ahlak konusuna değinmiş ve “İşitme Engelli bireyler ne eğitim sistemlerinde ne de sosyal hayatta maalesef din ve ahlak bilgisi konusunda yeterli eğitimi alamamakta buna bağlı olarak dini vecibeleri yerini getirmekte eksik kalmakta ve toplumda kötü alışkanlıklara yönelen bireyler olabilmektedirler.” diyerek bu duruma müdahale edilmesini ve devletin ciddi adımlar atmasını istemiştir.²³

Bireyin kendini tanuması ve kabullenmesi, ardından da sosyalleşerek içinde bulunduğu topluma ayak uydurabilmesi, gelişimsel görevler içinde önemli bir yer tutmaktadır. Bunu gerçekleştirmek için bireyin çevresinden destek alması ve zaman zaman yönlendirmelerin olması kaçınılmazdır. Bu anlamda din, sosyal hayata uyum süreçleri içinde, insanlara destek olan ve eğitimini bu değerlere göre yapılandırılan önemli bir kaynaktır. Bireyin sosyalleşmesine din ile katkıda bulunulduğunda, birey toplumun iyi bir üyesi olmaktadır. Bu nedenle sosyalleşme sürecinde din eğitimcilerine önemli görevler düşmektedir.²⁴

İslam kültüründe engelli birey dini sosyalleşmeden uzak olmayıp bilakis kendine has birtakım dini yükümlülükleri olan ve bunları yerine getirerek dini hayata katılan bireylerdir. Dinimiz engellilerin ibadetlerden uzaklaşmalarına ve dini hayattan tecrit edilmelerine yol açacak muafiyetler yerine, gerek ibadetleri gerekse hukuki işlemleri onların konularına göre zorlanmadan yapabilecekleri kolaylıklar getirmiştir. Hatta onların engelleri, sorumluluklarını sınırlandıran bir hal olarak değerlendirilmiştir.²⁵

İşitme engelli bireylerin bireysel ve toplumsal ilişkiler bakımından desteğe ihtiyaç duymaları kaçınılmazdır. Örneğin, Konya’da engelliler üzerine yapılan bir araştırmada engellilerin % 67’si,²⁶ bunlar içerisinde yer alan dil-konuşma

23 Ercüment Tanrıverdi, “İşitme Engellilerin Beklenti ve Sorunları”

www.ozurluveyasli.gov.tr/.../4_sunum_ercument_tanriverdi.ppt (erişim: 25.06.2014).

24 Muhiddin Okumuşlar, *Sosyalleşme Sürecinde Din Eğitimi*, Yediveren Kitap, Konya 2013, ss. 216-217.

25 Naci Kula, “İslam Kültüründe Engelli Çocuk ve Ergenlere Genel Bir Bakış”, *Engelli Çocuk ve Ergenleri Hakları El Kitabı*, Haz. Adnan Kulaksızoğlu, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, s. 299.

26 *Konya’da Engelli Bireylerin ve Ailelerinin Toplumsal Hayatta Yaşadıkları Zorlukların Araştırılması*

engellilerin % 95'i ve işitme engellilerin de % 42,5'i, rehberlik ve danışmanlık hizmetlerine ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir.²⁷ Bu danışmanlık hizmetleri verilirken, dini referanslarla bu süreç işletilirse, engellilerin hem bireysel anlamda daha huzurlu olmalarına hem de toplumla uyum içerisinde yaşamalarına katkı sağlanmış olacaktır. Çünkü dini sosyalleşme ile birey istenmedik ya da beklenmedik yaşıntılarının olumsuz etkilerinden kurtulabilir.²⁸

Bedensel engellilik ve dini başa çıkma konusu ile ilgili yapılan bir araştırmada, gençlik dönemindeki bedensel engellilerin dini hayat puanlarının yetişkinlik dönemindeki bedensel engellilerin dini hayat puanlarından yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuç, engellilikle birlikte gençlik döneminde yaşanan değişme ve gelişmelere paralel olarak ortaya çıkabilecek sorunların çözümünde dinin katkısına işaret etmekle yorumlanmıştır.²⁹ Buna göre, eğer engelli bireyler küçük yaştan itibaren sağlıklı bir din eğitimi verilerek yönlendirilebilirlerse, hem dindarlık eğiliminde bir artış olacağı hem de engelli bireyin karşılaştığı sorunların çözümüne katkıda bulunulabileceği ifade edilebilir ki bu çok önemli bir imkân alanıdır.

Kula tarafından yapılan bir araştırmada, engellilik halini acı ve ızdırap verici bir olay olarak nitelendiren ve bu olayı Tanrı'nın bir cezası olarak görenlerin oranı % 73 olarak tespit edilmiştir.³⁰ Bir engellinin bu bakış açısıyla hayatı ve başına gelen olayları değerlendirmesinde, dini bilgi eksikliğinin çok önemli bir rolü bulunmaktadır. Yaratıcı ile arasındaki bağı kuramamış ve hatta ona yönelik olumsuz duygular içinde olan engellilerin, insanın belirli bir amaç için yaratıldığı ve birbirinden farklı durumlarla sürekli bir değerlendirmeye tabi tutulduğu hakkında bilgilendirilmesi ve sonuçta erişilecek mükâfatlarla motive edilmesi, onları içinde buldukları bunalımlı durumdan kurtarabilecektir. Din eğitiminin küçük yaşlardan itibaren verilmesi ise, bu olumsuz bakış açısının oluşmasını baştan engelleyebilecektir.

Projesi (Eylül 2011), s. 103 <http://planlama.mevka.org.tr/attachments/article/134> (20.12.2014).

27 *Konya'da Engelli Bireylerin ve Ailelerinin Toplumsal Hayatta Yaşadıkları Zorlukların Araştırılması Projesi*, s. 110.

28 Bk. Naci Kula, "İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral ve Manevi Desteğin Önemi (Deprem ve Bedensel Engellilik Örneği)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 6, sayı: 3, 2006, ss. 73-94.

29 Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*, Dem Yayınları, İstanbul 2005, s. 214, 215.

30 M. Naci Kula, "Engellilere Verilecek Tebliğ ve İrşad Hizmeti", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 4, sayı: 1, 2004, s. 31.

İşitme engelli çocukların da dini duygu ve düşüncelerinin gelişiminin önünde bir takım engellerin olduğu görülmektedir. Gelişim psikolojisi verileri ışığında, çocuğun doğumla beraber bir öğrenme sürecine girdiği, çevresini gözlemlediği ve anlamaya çalıştığı, bu anlamlandırmanın zihinsel ve duygusal süreçlerle gerçekleştiği, bu nedenle de güven, sevgi ve bağlanma gibi duygularla eş zamanlı olarak dini duyguların da eğitilmesi gerektiği belirtilmektedir.³¹ Oysaki işitme engelli çocuklar, sahip oldukları engel nedeniyle, çevrelerini anlama ve kendilerini ifade etmede, engelsiz yaşlılarının gerisinde kalmaktadırlar. Bu süreçte pek çok işitme engelinin ailesinin de işitme engelli olmaması, iletişim kurmada ortak paydalara sahip olunamaması bakımından bir dezavantajdır. Çünkü işitme engelli bireyle ortak bir dil oluşturmak ve ona bir inanç konusunu, kendimize anlatılan kalıplar dışında farklı bir yolla açıklamak, ayrı bir ilgi ve bilgi birikimini gerektirmektedir.

Çocukların içinde yaşadıkları kültürel, sosyal ve dini çevre oldukça önemlidir. Eğer çocuğun çevresi dini anlamda yeterince gelişmişse ve sağlıklı bir bilgi aktarımı gerçekleşiyorsa, çocuğun dini gelişimi de bundan olumlu yönde etkilenecek, çocuğun hem inancı pekişecek hem de dini duygu ve düşünceleri gelişecektir. Aksi bir ortamda ise dini duygu ve düşünce gelişimi yavaş seyredecektir. Örneğin, belli bir yaş dönemine kadar dini konuları öğrenme imkânı bulamamış çocuklar, dini duygu ve düşünce bakımından kendilerini ifade etmede belirgin bir eksiklik hissetmektedirler. İnanma ihtiyacı içindeki bu çocuklar, bunu doğrudan karşılayamazlarsa dolaylı olarak doyuma ulaşmak istemekte, dini inanç zamanla sahte inanca ve sahte isteklere dönüşebilmektedir.³²

Engelli bireye ailede verilen din eğitiminin verimliliği, ailenin dine yönelik bakış açısıyla alakalı olarak değişecektir. Bu nedenle, sahip olduğu engel nedeniyle sağlıklı yaşlılarından farklı gelişimsel özellikler gösterebilen ve aile ortamında da dini duygu gelişimi tam olarak gerçekleştirilemeyen işitme engelli öğrencilere okullarda verilecek din eğitimi oldukça önemli bir boşluğu dolduracaktır. Her ne kadar Diyanet İşleri Başkanlığının yaygın eğitim faaliyetleri kapsamında işitme engellilere yönelik çalışmaları³³ bulunsa da, engellilerin bir

31 Cemil Oruç, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, DEM Yayınları, İstanbul 2011, s. 155.

32 Mustafa Öcal, "Okulöncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2004, Cilt: 13, Sayı: 2, ss. 77-78.

33 Diyanet İşleri Başkanlığı, yaygın din eğitimi kapsamında işitme engelli vatandaşlara yönelik çalışmalara son yıllarda ağırlık vermektedir. Örneğin, işitme engellilere yönelik Kur'an kursu öğretmenlerine işaret dili eğitimi veren Başkanlık, işitme engelliler için camilerde işaret diliyle vaaz ve hutbe çalışmaları gerçekleştirmektedir. Yine yakın zamanda "Türk İşaret Dili Dini

arada yer aldığı ve belki de pek çoğunun din eğitimi imkânından faydalandığı tek yer olan okullarda verilen DKAB dersleri oldukça önemli bir fonksiyona sahiptir. Soyut kavramların inanç esaslarıyla iç içe olduğu bu dersin verimli bir şekilde işlenebilmesi, işitme engelli öğrencilerin yaratıcı ile bağ kurmalarına, karşılaştıkları güçlüklerle baş edebilmelerine ve toplumun benimsediği ahlaki ilkeleri içselleştirmelerine yardımcı olacaktır.

İşitme engelliler okulları için planlanan DKAB dersini incelediğimizde ise, din eğitimi hedeflerinin gerekçeleşmesini sağlayacak koşulların uzağında olduğumuz görülmektedir. Yapılan araştırmalar da bunu destekler niteliktedir. Örneğin, Özdemir'in engellilerin din eğitimi üzerine yaptığı çalışmada engellilerin, örgün eğitim kurumlarındaki DKAB derslerinde verilen dini bilgileri genel olarak yeterli bulmadıkları ortaya çıkmıştır.³⁴

İşitme engelli bireylerin DKAB dersinden istenilen düzeyde faydalanmamasında birçok etkenin rol oynayabileceği öngörülebilir. Örneğin, konuşma ve yazı dilini öğrenmekte güçlük çeken, yazılı olarak kendilerini ifade etmekte, muhatabını dinlemekte ve dinleme etkinliklerine katılmakta sorun yaşayan işitme engelli çocuklara³⁵ yönelik öngörülen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi müfredatına baktığımızda, bu çocukların işitebilen yaşlarıyla aynı müfredatı ve kitabı takip etmek zorunda kaldıkları görülmektedir. Her ne kadar hazırlanmış bireysel eğitim planlarıyla müfredatın işitme engelli öğrencilere uyarlanmasına çalışılıyorsa da, öğrencilerin derste takip ettikleri kitap ve konular aynıdır. Bu haliyle DKAB ders kitapları işitme engelli öğrencilerin idrakinin çok ötesindedir. Uzun cümleler, soyut kavramlar, yapılan tanımlamalar ve görsellerdeki yetersizlik, konuların kitaptan okunarak anlaşılmasını ve bu haliyle din eğitimine kaynak olmasını imkânsız kılmaktadır.

Bu okullarda öğretmenlik yapmakla görevlendirilen DKAB öğretmenlerinin, özel eğitim öğretmenliği yapmak için yetiştirilmemiş olmaları da bu öğrencilerle kurulacak iletişimi ve dersin işlenişini, hem öğretmen hem de öğrenciler açısından güçleştirmektedir. Çünkü özel eğitime muhtaç öğrencilerin bağımsız, üretken ve kendi potansiyelini gerçekleştirebilmiş bireyler olmaları isteniyorsa,

Kavramlar Sözlüğü"nü hazırlayıp yayınlayan DİB, bu sayede din eğitiminde birlik sağlamayı ve engelli vatandaşlara da din eğitimi hizmetlerini ulaştırmayı amaçlamaktadır.

34 Saadetin Özdemir, *Engellilerin Din Eğitimi İmkân ve Yeterlilikleri*, Manas Kitabevi, Isparta 2013, s. 152.

35 Hasan Sarı, *İşitme Engelli Çocuklar ve Eğitimleri*, *Özel Eğitim*, Edit.: Necate Baykoç Dönmez, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2010, ss. 148-149.

öğrenciye uygun bir eğitim ortamı hazırlanmalı, öğrencinin motivasyonu daima canlı tutulmalı, öğretilecek konu onun düzeyine, kapasitesine, yetenek ve ilgilerine uygun olmalı, bolca tekrar ve transfer yapılmalı ve öğrenilenlerin içselleştirilmesini hedefleyen öğretim yöntemleri kullanılmalıdır.³⁶ Bunu bir öğretmenin gerçekleştirebilmesi için, hem özel eğitime muhtaç bireyler hakkında hem de özel eğitim kapsamında branşıyla ilgili bilgiyi nasıl aktaracağı konusunda yeterli bilgiye sahip olması gerekmektedir. Oysa yapılan araştırmalar, öğretmen adaylarının eğitiminde bu anlamda bir eksiklik olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin sınıf öğretmeni adaylarının özel eğitimle ilgili yeterliklerini tespit etmek amacıyla yapılmış bir çalışmada “Bir sınıf öğretmeni adayı olarak özel eğitimin dışındaki bilgi ve becerilerinizin bu kademedeki öğretmenlik yapmanız için yeterli olduğuna inanıyor musunuz?” sorusuna öğrencilerin % 39,4’ü “tamamen”, % 29,5’i “kısmen”, % 15,2’si “çok az” ve % 14,4’ü de “hiç” cevabını vermiştir. Buna göre eğitim fakültelerinde öğretmenlik eğitimi alan son sınıf öğrencileri, özel eğitime muhtaç öğrencilerin eğitimi konusunda kendilerini önemli oranda yetersiz görmektedir.³⁷ Hatta özel eğitim öğretmenliğinde okuyan öğrencilerin bile ancak % 28,7’si “Engelliler hakkında yeterli bilgiye sahibim.” önermesine tümüyle katıldıklarını belirtmişlerdir.³⁸ Benzer bir algının DKAB öğretmenleri için de söz konusu olması muhtemeldir. Her ne kadar üniversitelerdeki eğitim programlarında iki kredilik bir “özel eğitim” dersi yer almaktaysa da, bunun öğretmen adaylarını özel eğitim konusunda tam donanımlı hale getirmek için yeterli olduğu söylenemez.

İşitme engelliler okullarındaki derslerin işlenişinde görsellerin önemli bir yeri vardır. Oysa okullarda DKAB dersine yönelik olarak işitme engelli öğrenciler için hazırlanmış materyal bulunmamaktadır. Öğretmenler bu durumda kendi imkânlarıyla görsel materyal hazırlamakta ya da internet ortamından edindikleri materyallerle dersi işlemeye çalışmaktadırlar. Bu çalışmaların ise işitme engelli öğrencilerin seviyesine uygun olup olmadığı tartışmaya açıktır.

Örgün eğitimde verilen din eğitimi, genelde tüm engelliler özelde ise işit-

36 Fatma Sayman, “Farklı Gelişenlerin Ele Alınışında Terapi-Eğitim ve Projelendirme”, *Özürlüler’07 Kongre Sergi ve Sosyal Etkinlikleri*, Özürlüler Vakfı, ts., ss. 215-216.

37 Eyüp İzci, “Sınıf Öğretmeni Adaylarının “Özel Eğitim” Konusundaki Yeterlikleri”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Güz 2005, c. 4, sayı:14, ss. 110-111.

38 Murat Gökalep ve diğerleri, “Üniversite Öğrencilerinin Özel Eğitim Derslerine ve Engellilere Yönelik Tutumları”, *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre, 16-18 Mayıs 2014*, c. 2, Samsun 2014, s. 603.

me engelli öğrenciler için oldukça önemli bir fırsattır. Bu öğrencilere, dinin emirlerini doğru bir şekilde aktarabilmek ve onlarda varolan dini duyguların olumlu yönde gelişimini sağlamak ise din eğitimcileri için ciddi bir sorumluluktur. Bu bağlamda işitme engelliler ortaokullarında gerçekleştirilen din eğitiminden, öğrencilerin ne derece faydalandıkları ve bu derse karşı tutumları, din eğitimcileri tarafından araştırılmaya değer bir konudur. Yapılan bu araştırmanın temel amacı da işitme engelliler okulunda eğitim gören öğrencilerin, DKAB dersine yönelik tutumlarını ve bu dersin işlenişi ile ilgili düşüncelerini tespit etmektir. Araştırma sonucunda öğrencilerin anket sorularına verdiği cevaplardan ve anketlerin uygulanması sürecinde yapılan gözlemden hareketle, dersin daha verimli hale getirilmesi için çeşitli önerilerde bulunulmuştur.

3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırma, işitme engelli ortaokul öğrencilerinin DKAB dersine karşı tutumlarını ve dersten beklentilerini tespit etmek amacıyla yapılmıştır. Bunun için öncelikle konuyla ilgili bir anket formu hazırlanmıştır.³⁹ Anket formunun uygulanması aşamasına geçilmeden önce okul müdürü ve DKAB dersi öğretmeniyle görüşülmüştür. Yapılan görüşmelerin ve öğrencilerin gözlemlenmesinin ardından, hazırlanmış anket formundaki soru kalıplarının öğrencilerin algı seviyesinin çok üzerinde olduğu görülmüştür. Bu nedenle, soru sayısı azaltılmış ve sorular hazırlanırken kullanılan kelimeler sadeleştirilmiştir. Sonuçta sekizi çoktan seçmeli biri de açık uçlu olmak üzere toplam dokuz sorudan oluşan anket formu oluşturulmuştur. Bu süreçte araştırmacı, öğrencilerle daha rahat iletişim kurabilmek için işaret dili kursuna katılmış ve sertifika almıştır.

Anketin uygulanması için gerekli izinler alındıktan sonra, öncelikle Amasya Lokman Hekim İşitme Engelliler Ortaokuluna, ardından Samsun 19 Mayıs İşitme Engelliler Ortaokuluna gidilmiştir. DKAB dersi öğretmeni ve işaret diline hâkim bir sınıf öğretmenin yardımıyla sorular öğrencilere tek tek anlatılmış, anket formlarının bu şekilde doldurulması planlanmıştır. Ancak öğrencilerin önemli bir kısmı anlatılanları ve anketin nasıl cevaplanması gerektiğini anlayamadığı için anketler sağlıklı bir şekilde doldurulamamıştır. Öğrencilerin bir

39 Anket sorularının hazırlanmasında, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü öğrencisi olan Tuğba Güney'in yazım aşamasındaki "Öğretmen ve Öğrencilerine Göre İşitme Engelliler Liselerinde DKAB Dersleri (İstanbul Örneği)" adlı Yüksek Lisans tezi için hazırlanmış anket sorularından faydalanılmıştır. Bu örnek oldukça sadeleştirilmiş, farklı sorular eklenmiş ve alanın uzmanlarının görüşleri rehberliğinde yeni bir anket formu hazırlanmıştır.

kısmı işaret dilini bilmediği, bir kısmı da işitme engeline eşlik eden zihinsel yetersizliğinden ötürü soruları cevaplayamamıştır. Bu başarısız uygulamanın ardından toplanan anketler imha edilmiş ve yeniden formlar oluşturulmuştur. Sorular ve seçenekler öğrencilere tek tek anlatılmış, iletişimde yetersiz kalınan durumlarda, okuduğunu anlayabilen, işaret diline hâkim ve arkadaşlarıyla sağlıklı iletişim kurabilen öğrencilerden yardım alınmıştır. Elde edilen veriler bilgisayar ortamına aktarılmış ve sonuçlar yorumlanarak değerlendirilmiştir.

4. Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Milli Eğitim Bakanlığı'nın 2014 yılında yayınladığı örgün eğitim istatistiklerine göre, Türkiye'deki işitme engelliler ortaokulu sayısı 44 olup, burada toplamda 2.248 öğrenci öğrenim görmektedir.⁴⁰ Araştırma kapsamında, bu okullardan Amasya Lokman Hekim İşitme Engelliler Ortaokulu ve Samsun 19 Mayıs İşitme Engelliler Ortaokulu seçilmiştir. Okul yöneticilerinin verdiği bilgiye göre, Amasya Lokman Hekim İşitme Engelliler Ortaokulunda 37, Samsun 19 Mayıs İşitme Engelliler Ortaokulunda ise 40 öğrenci öğrenim görmektedir.

Anket uygulaması 2014 yılı içerisinde yapılmıştır. Her iki okulda bulunan toplam 77 öğrenciden, soruları anlayabilecek seviyedeki 63 öğrenci seçilmiş ve bu öğrencilere, DKAB dersi öğretmeninin ve araştırmacının rehberliğinde anket uygulanmıştır.

5. Bulgular ve Yorum

5.1. Öğrencilerin Demografik Özelliklerine Göre Dağılımları

Araştırmamıza katılan öğrenciler, cinsiyet, yaş, sınıf düzeyi ve okuduğu okul değişkenleri bakımından sınıflandırılmıştır. Buna göre elde edilen veriler şöyledir: Örneklemi oluşturan öğrencilerin 25'i (% 39,7) kız, 38'i (% 60,3) erkektir. Bu öğrencilerin 4'ünün (% 6,3) 11 yaşında, 8'inin (% 12,7) 12 yaşında, 7'sinin (% 11,1) 13 yaşında, 15'inin (% 23,8) 14 yaşında, 9'unun (% 14,3) 15 yaşında, 11'inin (% 17,5) 16 yaşında, 3'ünün (% 4,8) 17 yaşında, 4'ünün (% 6,3) 18 yaşında, 1'inin (% 1,6) 19 yaşında ve 1'inin (% 1,6) 21 yaşında olduğu tespit edilmiştir. Buna göre öğrencilerin ortaokul seviyesinin çok üstünde bir yaş ortalamasına sahip olduğu görülmektedir. Bunun nedeni, bazı öğrencilerin eğitime ileri yaşlarda

40 *Milli Eğitim İstatistikleri, Örgün Eğitim 2013/14, MEB, 2014, s. 67.*

katılmalarıdır. Sınıflarda farklı yaş düzeyinden öğrencilerin bulunmasının, eğitim faaliyetlerine etki etmesi ve öğrenciler arasında algı düzeyi farklılıkları oluşturması kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü yaş, öğrenme yeteneğini etkileyen önemli etkenlerden biridir ve öğrenme yeteneğinin 20 yaşına kadar sürekli geliştiği ifade edilmektedir.⁴¹ Ayrıca, farklı yaşların içinde bulunduğu gelişimsel evre bakımından farklı davranış özelliklerine neden olduğu ve bunun bilişsel gelişimi de etkilediği bilinmektedir.⁴²

Örnekleme oluşturan öğrencilerin 9'u (% 14,3) 5. sınıfta, 12'si (% 19) 6. sınıfta, 22'si (% 34,9) 7. sınıfta ve 20'si (% 31,7) 8. sınıfta okumaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi, bu okullardaki sınıflarda en fazla 10 öğrenci bulunabilmektedir. Araştırmanın yapıldığı okullardaki bazı sınıfların mevcudunun ise bu sayının da çok altında olduğu ve bazı sınıflarda 4 öğrenciyle eğitim yapıldığı görülmüştür.

Örnekleme oluşturan öğrencilerin 31'i (% 49,2) Amasya Lokman Hekim İşitme Engelliler Ortaokulunda, 32'si (% 50,8) ise Samsun 19 Mayıs İşitme Engelliler Ortaokulunda eğitim görmektedir.

5.2 Öğrencilerin DKAB Dersine Yönelik Tutumlarına İlişkin Bulgular

Araştırmamıza katılan öğrenciler, sekizi çoktan seçmeli, biri de açık uçlu olmak üzere toplam dokuz soruya cevap vermişlerdir. Buna göre elde edilen bulgular şu şekildedir:

Tablo 1: Öğrencilerin DKAB Dersini Sevme Durumlarına Göre Dağılımı

Öğrencinin Dersi Sevme Durumu	N	%
Çok seviyorum	62	98,4
Biraz seviyorum	1	1,6
Hiç sevmiyorum	0	0
Genel toplam	63	100,0

Öğrencilerin biri hariç hepsi (% 98,4) dersi çok sevdiğini ifade etmiştir.

41 Ramazan Arı, *Eğitim Psikolojisi*, Nobel Yayın Dağıtım, 5. Baskı, Ankara 2010, s. 277.

42 Hediye Küçükkaragöz, "Bilişsel Gelişim ve Dil Gelişimi", *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, Edit. Binnur Yeşilyaprak, Pegem A Yayıncılık, 5. Baskı, Ankara 2003, s. 84.

Bunda, ders öğretmenin ortamda bulunmasının da etkisi göz ardı edilmez ancak, gerek derste yapılan gözlemler gerekse ders dışı etkinliklerle ilgili anlatılanlar sonucunda bu öğrencilerin dine ve DKAB dersine karşı oldukça ilgili oldukları tespit edilmiştir. Ancak, işaret dilini bilmeme ve zeka geriliği gibi çeşitli nedenlerle derse katılmayan ya da ilgisiz kalan öğrencilerin de var olduğu görülmüştür. Bu öğrencilerin bir kısmı ise ankete cevap verebilecek yeterlikte olmadıkları için, araştırma kapsamı dışında bırakılmışlardır. Buna göre, derse katılabilecek düzeyde işaret diline hâkim olan ve derse katılma imkânı bulabilen öğrenciler için DKAB dersinin ilgi çekici olduğu ve sevildiği söylenebilir. Özellikle de görsel materyallerin kullanıldığı dersler, öğrenciler için daha da ilgi çekici hale gelmektedir.

İşitme engelli öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarını doğrudan ölçen bir çalışma bulunmamakla beraber, ortaokul öğrencilerinin DKAB dersine yönelik tutumlarını ölçen araştırmalarda öğrencilerin genellikle DKAB dersine karşı olumlu bir tutum içinde oldukları görülmüştür. Örneğin, Arıcı tarafından yapılan bir araştırmada öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutum düzeylerinin, olumlu ve “oldukça” seviyesinde yüksek olduğu görülmüştür.⁴³ Bir diğer çalışmada da öğrencilerin % 49,4’ü DKAB dersini sevdiğini, % 30’u ise az da olsa sevdiğini ifade etmiştir.⁴⁴

Tablo 2: DKAB Dersinde Öğretmenin Materyal Kullanım Durumuna Göre Dağılımı

Öğretmenin Materyal Kullanma Durumu	N	%
Her zaman kullanıyor	56	88,9
Bazen kullanıyor	7	11,1
Hiçbir zaman kullanmıyor	0	0
Genel Toplam	63	100,0

Ankette yer alan ikinci soru derste materyal kullanımı ile ilgilidir. Öğrencilere, öğretmenin dersi işlerken ders kitabı dışında anlatımı destekleyecek farklı

43 İsmail Arıcı, “Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ 2008, yıl: 13, sayı: 1, s. 170.

44 Mesut Şeker, *İlköğretim 6, 7 ve 8. Sınıflarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrenci Başarılarını Etkileyen Faktörler (Tosya Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2013, s. 94.

materyaller kullanıp kullanmadığı sorulmuştur. Örneklemini oluşturan öğrencilerin % 88,9'u DKAB öğretmeninin derste her zaman materyal kullandığını, % 11,1'i ise bazen kullandığını ifade etmiştir.

Dersin görsel ve işitsel araçlar eşliğinde işlenmesi, dersin verimliliği açısından oldukça önemlidir. Bu sayede hem zamandan tasarruf edilir hem de karmaşık fikirler basitleştirilerek canlı ve somut hale getirilmiş olur. Aynı zamanda öğrencinin ilgi ve dikkatini arttıran materyaller, öğretimi daha zengin kılmaktadır.⁴⁵ Yapılan bir araştırmada öğrencilerin başarıları ile öğretmenin sınıfta bilişim araçlarını kullanması, farklı kaynaklardan yararlanması ve farklı öğretim yöntemlerini kullanması arasında anlamlı bir farklılaşmanın olduğu tespit edilmiştir.⁴⁶ Dersin verimliliği üzerinde böylesine etkin olan materyallerin, dikkatleri çok çabuk dağılan işitme engelli öğrencilerin eğitiminde de çeşitlendirilerek kullanımı zorunluluk arz etmektedir.

DKAB öğretmenleri üzerine yapılan bir araştırmada, öğretmenlerin daha çok klasik metotlarla dersi anlattıkları ve ders kitabı, yazı tahtası ve yardımcı kitaplar dışında güncel materyallerden çok fazla faydalanmadıkları belirlenmiştir. Aynı araştırmada bulunduğu okulda projeksiyon cihazı olduğunu belirtenlerin oranı % 81.1 iken bu aracı dersinde kullanamayanların oranı % 56.4 olarak tespit edilmiştir. Resim, afiş gibi araç-gereçlerden % 51' i bazen yararlandığını, % 24.1'i ise hiç yararlanmadığını ifade etmiştir.⁴⁷

İşitme engelliler ortaokulunda, gözlem yapmak amacıyla girilen bazı derslerde, dersin sunu eşliğinde işlendiği; ayrıca, DKAB öğretmeni tarafından hazırlanmış olan çalışma kâğıtlarının da öğrencilerin dosyalarında yer aldığı görülmüştür. Dersin öğretmenleri, çeşitli kaynaklardan elde ettikleri sunular ya da çalışma kâğıtları aracılığıyla anlatımlarını desteklemeye çalıştıklarını ancak, bazı sınıflarda bilgisayar ve projeksiyon cihazı bulunmadığı için sunu eşliğinde dersi işleme imkânından mahrum kaldıklarını ifade etmişlerdir.

DKAB öğretmeni tarafından hazırlanan ya da internet ortamından edinilen materyallerin işitme engelli öğrencilerin seviyesine uygun olup olmadıkları

45 Leyla Küçükahmet, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, Nobel Yayın Dağıtım, 12. Baskı, Ankara 2001, s. 133.

46 Şeker, *İlköğretim 6, 7 ve 8. Sınıflarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrenci Başarısını Etkileyen Faktörler*, ss. 137-142.

47 Rıdvan Demir, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Derslerde Araç-Gereç Kullanma Bilgi ve Alışkanlıkları (Adana Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2008, s. 79, 80.

konusu da tartışmaya açıktır. Oysa işitme engelli çocukların eğitiminde, eğitim ortamının yanı sıra, engel türüne göre hazırlanmış materyallerin kullanılması da, eğitimin verimliliği açısından son derece önemlidir.⁴⁸ Derste materyal kullanımı, özellikle işitme engeli sebebiyle öğretmenin söylediklerini tam olarak anlayamayan ve iki tarafın da işaret diline tam anlamıyla hâkim olmadığı durumlarda önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Özellikle de bu din dersi olunca, belirli kavramlar ve mekânlar hakkında hiç bilgisi bulunmayan ve ailesinden de bu konularla ilgili bilgi edinememiş işitme engelli gençler için materyal kullanımı, anlatımı somutlaştırmak adına oldukça etkili ve gereklidir. Yapılan görüşmeler sonucunda bu öğrencilerin bazılarının çevrelerinde hiçbir dini etkinliğe katılmadığı, ailelerinin de işitme engelli çocuklarına bu konuyla ilgili bilgilendirmede bulunmadığı öğrenilmiştir. Bu nedenle engelsiz yaşlılarıyla karşılaştırıldıklarında bu çocuklar pek çok dini kavramdan ve ritüelden habersiz bir şekilde eğitim öğretim faaliyetlerine katılmaktadır. Bu boşluğun kapatılması için de dersin daha etkin bir biçimde çeşitli materyallerle zenginleştirilerek işlenmesi ve hatta öğrencinin okul dışındaki dini mekânları ziyaret ederek dini yaşantıları tecrübe etmesi önemlidir.

Tablo 3: Öğrencilerin DKAB Dersinde En Çok Sevdikleri Konuya Göre Dağılımı

Öğrencinin En Çok Sevdiği Konu	N	%
Allah ile ilgili konular	19	30,2
Hz. Muhammed ile ilgili konular	22	34,9
Ahiret ile ilgili konular	5	7,9
Kıssalar	2	3,2
İbadetler	11	17,5
Ahlak konuları	4	6,3
Genel Toplam	63	100,0

Tablo 3'e göre, ankete katılan öğrencilerin en çok sevdikleri konu (% 34,9) Hz. Muhammed ile ilgili olandır. Bunun ardından sırasıyla Allah ile ilgili konu-

48 Bk. Banu Altunay Arslantekin, "Engel Türüne Göre Materyal Uyarlama, Hazırlama ve Kullanımı", *Temel Eğitim Öğretmenleri İçin Kaynaştırma Uygulamaları ve Özel Eğitim*, Edit.: Ayşegül Ataman, Vize Yayıncılık, 2012, ss. 141-176.

lar (% 30,2), ibadetler ile ilgili konular (% 17,5), ahiretle ilgili konular (% 7,9), ahlaki konular (% 6,3) ve kıssalar (% 3,2) gelmektedir.

Yapılan farklı bir araştırmada da benzer sonuçlar elde edilmiştir. Buna göre, öğrencilerin İlköğretim DKAB öğretim programlarında en fazla ilgi duydukları, beğendikleri ve sevdikleri konuların sıralamasında, Hz. Peygamber'in hayatı ve öğretileri ile ilgili konuların ilk sırada yer aldığı görülmüştür. Bunu sırası ile İslam, İslam'ın şartları ve ibadetler ve ahlak, İslam ahlakı, ahlaki görevlerimizle ilgili konular izlemektedir.⁴⁹

Öğrencilerin DKAB dersine karşı ilgisi olmakla birlikte en çok hangi konuları ilgi çekici bulduğu ve sevdiği önemlidir. Çünkü ilgi beraberinde dikkati ve öğrenmeyi de getirebilmektedir. Konunun sevilmesi aynı zamanda işitme engelli öğrencinin daha iyi algıladığının da göstergesi olabilir. Derste yapılan gözlemlerden ve sorularla ilgili açıklama yapılırken öğrencilerin verdikleri tepkilerden hareketle, öğrencilerin gerçekten Hz. Muhammed ve Allah ile ilgili konulara ilgi duydukları ve olumlu tepkiler verdikleri görülmüştür. İlgiyle dinlenen bu konulardan hareketle diğer konuların ve müfredatın şekillendirilmesi mümkündür. Örneğin konuların dağılımı konusunda farklı uygulamalar yapılabilir ya da bu öğrencilerin konuları anlamasını kolaylaştıracak, konuların öğrenciler tarafından ilgiyle izlenmesini sağlayacak materyaller geliştirilebilir. İlgi duyulmayan konuların neler olduğu ve ne tür nedenlerle öğrencinin bunlara ilgisiz kaldığı ayrıca araştırılmaya değerdir.

Tablo 4: Öğrencilerin DKAB Dersinde Anlamakta En Çok Zorlandıkları Konuya Göre Dağılımı

Öğrencinin En Çok Zorlandığı Konu	N	%
Allah ile ilgili konular	15	23,8
Hız. Muhammed ile ilgili konular	19	30,2
Ahiret ile ilgili konular	17	27,0
Kıssalar	5	7,9
İbadetler	1	1,6

49 Nurullah Altaş, "İlköğretim Öğrencilerinin Din Öğretimi Sürecinde İlgi Duydukları Konular (Ankara İli Örneğinde 6, 7 ve 8. Sınıf Öğrencileri Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Analiz)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2008, c. 49, sayı: 2, s. 106.

Ahlak konuları	6	9,5
Genel Toplam	63	100,0

Anketin dördüncü sorusu, DKAB dersinde öğrencilerin anlamakta en çok zorlandıkları konuları tespit etmeye yöneliktir. Bir önceki soruda var olan seçeneklerin tekrarlandığı soruya öğrencilerin önemli bir kısmının (% 30,2) tekrar Hz. Muhammed ile ilgili konular seçeneğini işaretleyerek cevap verdiği görülmüştür. Ardında da ahiret (% 27), Allah (% 23,8), ahlak (% 9,5), kıssalar (% 7,9) ve ibadetler (% 1,6) ile ilgili konular gelmektedir. Bu sonuç, öğrenciler tarafından en çok sevildiği düşünülen konuların anlaşılmasında bazı sorunların da yaşandığına işaret etmektedir. Yani, öğrenci hem bu konuları ilgiyle dinlemekte hem de ya öğretmenden ya da DKAB kitabı veya diğer materyallerin yetersizliğinden kaynaklanan nedenlerden ötürü tam olarak anlayamadığını düşünmektedir.

Yapılan gözlemlerden hareketle şunu söylemek mümkündür ki, işitme engeli dışında başka herhangi bir engeli bulunmayan ve derse karşı ilgili öğrencilerin anlama ile ilgili bir sorunu bulunmamaktadır. Eğer öğretmen konuyu etkin bir biçimde bu öğrencilere açıklayabilirse, öğrenciler gayet başarılı bir biçimde konuyu algılayabilmektedir. Hatta bu öğrenciler, sınıftaki diğer arkadaşlarına da konunun anlaşılması noktasında yardımcı olmaktadır. Ancak sınıflarda, bu tür öğrencilerin sayısı oldukça azdır. Ders esnasında çoklu engeli olan öğrencilerin çıkardığı problemlerle ilgilenmeye çalışan öğretmen, aynı zamanda farklı seviyelerde olan birçok öğrenciye, yeterli olmayan materyallerle dersi anlatmaya çalışmaktadır. Bu öğretmenlerin işaret dili konusunda uzman olmadıkları da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu durumda, aslında yukarıda sayılan her bir konu başlığını anlamak işitme engelli öğrencilerin çoğu için oldukça güçtür.

Tablo 5: Öğrencilerin Dini Terimleri Anlayabilme Durumlarına Göre Dağılımı

Öğrencinin Dini Terimleri Anlayabilme Durumu	N	%
Tam olarak anlayabiliyorum	35	55,6
Kısmen anlayabiliyorum	21	33,3
Hiç anlayamıyorum	7	11,1
Genel Toplam	63	100,0

Beşinci soru, öğrencilerin dini terim ifadesini tam olarak anlayamayabileceği düşüncesiyle, çeşitli örneklerle açıklanarak “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersindeki Allah, peygamber, melek, vahiy, mahşer, cennet-cehennem, haram-helal, sevap-günah gibi kelimeleri anlayabiliyor musunuz?” şeklinde sorulmuştur. Tablo 5’e göre, örnekleme oluşturan öğrencilerin % 55,6’sı bu kavramları tam olarak anlayabildiğini, % 33,3’ü kısmen anlayabildiğini ve % 11,1’i hiç anlayamadığını ifade etmiştir.

Dini pek çok terim gündelik hayatta kullanıldığı için insanlarda aşinalık oluşturmaktadır. Bu kavramların bir kısmı da soyuttur ve bu şekliyle öğrencilerin bunları dini terminolojideki karşılığıyla doğru bir biçimde anlaması, özellikle somut düşünce evresindeki çocuklar için zordur. Bunu, işitme engeli bulunan ve belki de daha önce bu kavramlarla hiç karşılaşmamış öğrencilere öğretmek ise daha büyük bir çaba ve özel yöntemler gerektirmektedir. DKAB dersinin işleniş esnasında sürekli kullanılan bu kavramların gerektiği gibi anlaşılabilmesi ise dersin amaçlarına ulaşamaması ile sonuçlanacaktır. Bu aynı zamanda, işitme engelli bireylerin dini konularda sağlıklı bir biçimde bilgilenmesi adına da büyük bir engeldir.

Kavramları tam olarak anladığını ifade eden öğrenci sayısının bu kadar çok olması ilgi çekicidir. Çünkü, işitsel girdinin yetersizliği nedeniyle işitme engelli bireyler düşünme ve akıl yürütme, sınıflama ve ilişki kurma, açıklama becerilerinde güçlük çekerler. Soyut düşünme becerilerindeki bu yetersizlikler nedeniyle, sevgi, nefret, inanç, güç, hız, zaman gibi kavramları etkili bir biçimde kullanamazlar.⁵⁰ Eğer bu öğrenciler, gerçekten kavramları olması gerektiği gibi anlayabiliyorsa, bu sonuç işitme engellilerin din eğitimi adına oldukça sevindiricidir. En azından, temel kavramlar hakkında bilgi sahibi olmaları, sonraki öğrenmeleri kolaylaştıracaktır, diyebiliriz. Ancak bu bilindiği iddia edilen kavramların ne düzeyde doğru algılandığı konusu incelenmeye değerdir. Çünkü herhangi bir engeli olmayan çocuklara bile bu kavramları ya da bir ayeti açıkladığımızda öğrenci bunu anladığını ifade etse dahi, yapılan sınavlarda ya da sorulan sorulara karşılık alınan cevaplarda, algılamının tam da istenen düzeyde olmadığı görülebilmektedir. Bilecik tarafından yapılan bir araştırmada, DKAB kitaplarında yer alan dini ifadelerin öğrenciler tarafından anlaşılmasında sorun yaşandığı, ders kitaplarının da kavram öğretimi konusunda

50 Özel Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezi İşitme Engelli Bireyler Destek Eğitim Programı, s. 5.

yetersiz kaldığı tespit edilmiştir.⁵¹

Örnekleme oluşturan öğrencilerin yaklaşık yarısı, bu temel dini kavramları tam olarak anlayamadığını ifade etmiştir ki bu, göz ardı edilemez bir orandır. Hatta bunların bir kısmı da kavramları hiç anlayamadığını belirtmiştir. Bu temel dini terimlerin bilinmemesi ya da eksik anlaşılması, din eğitiminin verilememesi anlamına gelmektedir. Bu ciddi sorunun çözümlenebilmesi için öğrencilerin kavramları ne tür sebeplerden dolayı anlayamadığı araştırılmalıdır. Bu, öğretmen öğrenci arasında ortak bir dil geliştirilememesinden kaynaklanabileceği gibi, öğrencinin derse ilgisizliğinden, derste kullanılan yöntem ve materyallerin yetersizliğinden, eğitim ortamının işitme engelli öğrencilere uygun hazırlanmamış olmasından, öğrencinin hazırbulunuşluk düzeyinden ya da bilişsel süreçlerin doğru işleme biçiminden de kaynaklanabilir.

Tablo 6: Öğrencilerin DKAB Ders Kitabını Değerlendirme Durumlarına Göre Dağılımı

Öğrencinin Ders Kitabını Değerlendirme Durumu	N	%
Tamamıyla bize uygun hazırlanmış	13	20,6
Genel olarak uygun fakat eksiklikleri var	22	34,9
Bize uygun hazırlanmamış	28	44,4
Genel Toplam	63	100,0

Tablo 6'ya göre, örnekleme oluşturan öğrencilerin çoğu (% 44,4) kitabın kendilerine uygun hazırlanmadığını düşünürken, % 34,9'u genel olarak uygun olmasına karşılık eksiklikleri olduğunu ifade etmiştir. Geriye kalan % 20,6'sı ise kitabın kendilerine uygun ve anlaşılabilir olduğunu belirtmiştir.

Ders kitapları, dersin işleniş esnasında öğretmenin en sık başvurduğu materyallerden biridir. Ancak DKAB ders kitapları ile ilgili öğretmenin görüşlerinin alındığı bir çalışmada, öğretmenlerin % 40'ı yenilenen DKAB ders kitaplarının eksiklikleri olduğunu, % 30'u programın yaklaşımını yansıtmadığını, % 5'i de ticari kaygılarla hazırlanmış kitaplar olduğunu belirtmiştir. Eksiklik olarak da etkinliklerin yetersiz kaldığı, kullanılan dilin çocuklara hitap etmediği

51 Sümevra Bilecik, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. ve 5. Sınıf Ders Kitaplarındaki Ayet Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeylerine Uygunluğu Üzerine Bir İnceleme", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Amasya 2014, sayı: 2, s. 126.

ve kitabın görsellik açısından yetersiz olduğu ifade edilmiştir.⁵² Bunlar, genel olarak din eğitimi açısından sorun oluşturabilecek eksiklikler iken, işitme engellilerin din eğitimi söz konusu olduğunda, üzerinde titizlikle durulması gereken başlıklar olmaktadır.

Öğrencilerin ders kitabı ile ilgili tutumlarının, derse yansıdığı da göz önünde bulundurulması gereken bir gerçekliktir. Öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarını ölçmek için Kaya tarafından yapılan araştırmada, DKAB ders kitaplarını beğenen öğrencilerin DKAB dersine ilişkin tutumlarının, beğenmeyen öğrencilere göre daha olumlu olduğu tespit edilmiştir.⁵³ Bu nedenle de işitme engellilerin din eğitiminde kitapların onların eğitimine uygun hazırlanıp hazırlanmadığı konusu önem arz etmektedir.

İşitme engelliler ortaokulunda okuyan öğrencilerin ders kitapları, herhangi bir engeli bulunmayan yaşlılarınıninkiyle aynıdır. Eşit konumda bulunmayan öğrencilere aynı müfredatın uygulanması ve aynı ders kitabının okutulması ise pratikte pek çok sorunu beraberinde getirmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi işitme engelli öğrencilerin en iyi şartlar altında ve küçük yaşlardan itibaren eğitim alması durumunda dahi kendileri için özel hazırlanmış ortamlarda, onlar için hazırlanmış materyallerle eğitim almaları gerekmektedir. Oysa ülkemizdeki işitme engellilerin pek çoğu zaten bu imkânlarla erişememekte, bu nedenle de engelsiz yaşlılarına göre pek çok gelişimsel basamağı geriden takip etmektedir. Bu yüzden sıradan yaşlıları için hazırlanmış uzun cümlelerden oluşan parçalarla anlatılmaya çalışılan konular, bu öğrencilerin seviyesinin çok üzerindedir. Ayrıca, öğrencilerin önemli bir kısmının okuyamadığı ya da okuduğunu anlayamadığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Anket uygulaması yaparken bu sorun oldukça önemli bir engel oluşturmuştur. Bu nedenle, bir öğretmenin rehberliği dışında bu öğrencilerin DKAB dersi kitabını anlaması da mümkün görünmemektedir. Ayrıca, kitabın görsellerinin yetersizliği, anlaşılır olmayı daha da güçleştirmektedir. Çünkü bu öğrencilerin kitabı açtıklarında baktıkları ilk şey resimler olmaktadır.

52 Mahmut Zengin, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım*, Dem Yayınları, İstanbul 2011, s. 300.

53 Mevlüt Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 2001, sayı: 12-13, s. 65.

Tablo 7: Öğrencilerin DKAB Öğretmeninin Anlattığı Konuları Anlayabilme Durumlarına Göre Dağılımı

Öğrencinin Öğretmenin Anlattığı Konuları Anlayabilme Durumu	N	%
Her zaman anlayabiliyorum	44	69,8
Kısmen anlayabiliyorum	5	7,9
Hiçbir zaman anlayamıyorum	14	22,2
Genel Toplam	63	100,0

Tablo 7'ye göre, örnekleme oluşturan öğrencilerin % 69,8'i öğretmenin anlattığı konuları her zaman anlayabildiğini, % 7,9'u kısmen anlayabildiğini, % 22,2'si ise hiç anlayamadığını belirtmiştir.

İşitme engelli öğrenciler üzerine yapılan bir diğer araştırmada, konuyla ilgili olarak velilerin verdiği cevaplar, daha olumsuz bir tablo çizmektedir. Buna göre, "İşitme engelli çocuğuma okuldaki dersler çok ağır geliyor, anlamakta güçlük çekiyor" ifadesine örnekleme oluşturan velilerin % 38,9'u katılmama, % 34,7'si kararsızlık, % 26,4'ü de katılma yönünde cevap vermişlerdir.⁵⁴

Araştırmamızda elde edilen sonuç, yani işitme engelli öğrencilerin yaklaşık % 30'unun DKAB dersi öğretmenin anlattıklarını tam olarak anlayamaması, işitme engellilerin din eğitimi adına ciddi bir sorun olduğunun göstergesidir. Öğretmenin anlattıklarını anlayamayan, kendisine verilen ders kitabının da kendisi için uygun olmadığını düşünen bir öğrencinin bu dersin kazanımlarını edinmesi mümkün değildir. Buna bir de aile içerisinde din eğitimine yönelik hiçbir bilgi aktarımının olmadığı eklenirse, bu öğrencinin inanma ihtiyacının tam anlamıyla tatmin edilememesine bağlı olarak pek çok manevi sorunla karşı karşıya kalacağı söylenebilir. Ayrıca, bu dersin bir de ahlaki ilkeleri benimsetmeye yönelik bir tarafı bulunmaktadır ki, bunun eksikliği de önce bireysel ardından da toplumsal sorunlara yol açabilecektir.

Öğrencilerin anlatılanları anlayamamasının bir nedeni de hem öğretmenin hem de öğrencilerin işaret diline tam hâkim olmamaları olabilir. Araştırma sürecinde, bazı öğrencilerin daha önce işitebilen yaşlılarıyla birlikte aynı okul-

54 Ayşe Tekincan, *İşitme Engelli Öğrencilerin Anne ve Babalarının İşitme Engelliler İlköğretim Okullarındaki Eğitim Sürecini ve Okul Aile İlişkilerini Değerlendirmeleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, s. 83.

da kaynaştırma eğitimine tabi tutulduğu ve bu nedenle işaret dili bilmediği belirtilmiştir. Bazı öğrenciler, okula devam konusunda yaşadığı sorunlar nedeniyle ortak iletişim diline yeteri kadar hâkim olamamaktadır. Bazılarının ise zihinsel yetersizliği olduğunu daha önce belirtmiştik. Tüm bunlar, işaret dilini işitme engelliler okulunda görev yapmaya başladıktan sonra öğrenmek zorunda kalan öğretmen faktörüyle birleştirildiğinde, araştırmamızda elde edilen sonucun çok daha ötesinde iletişim sorunlarının yaşanması muhtemeldir. Ayrıca, öğrenciler konuyu anlayamadıklarında, bunu tam olarak ifade etmekte yetersiz kalabilmektedir. Bu bazen öğrencinin mahcup olma endişesinden bazen de anlatılanları anlayamayacağı önyargısından kaynaklanabilmektedir. Bazen de konu, öğrencilerin kapasitelerinin çok üzerinde olduğu için onlara anlamlı gelmeyebilir. Araştırma sürecinde, kimi öğrencilerin dersi anlayamadıklarını düşündükleri için dersten tamamen koştukları ve derse ilgisiz kaldıkları gözlenmiştir.

Tablo 8: Öğrencilerin DKAB Dersi Öğretmeni İle İletişim Kurabilme Durumlarına Göre Dağılımı

Öğrencinin Öğretmenle İletişim Kurabilme Durumu	N	%
Kolaylıkla iletişim kurabiliyorum	49	77,8
Bazen iletişim kurmakta güçlük çekiyorum	11	17,5
Hiç iletişim kuramıyoruz.	3	4,8
Genel Toplam	63	100,0

Tablo 8'e göre, örnekleme oluşturan öğrencilerin % 77,8'i öğretmeniyle kolaylıkla iletişim kurabildiğini, % 17,5'i bu konuda bazı güçlükler yaşadığını, % 4,8'i ise hiç iletişim kuramadığını belirtmiştir.

Karşılıklı iletişimin başarıyla gerçekleşmesi, öğrencilerin kafalarında konuyla ilgili soru işaretlerinin kalmaması ve dersi verimli biçimde işlenebilmesi için gereklidir. İletişimden beklenen amaçların gerçekleştirilmesinde, kaynağın gücü ve etkinliği, mesajın doğru kodlanmış olması ve kanalların iyi belirlenmiş olması belirleyicidir.⁵⁵ Bu nedenle sağlıklı iletişimin temel şartı olan ortak dilin kazanımı ve geliştirilmesi adına hem öğrencilerin hem de öğretmenin gayret

55 Remziye Ege, "Din Hizmetlerinde İletişim ve Rehberlik", *Din Eğitimi El Kitabı*, Edit. Recai Doğan ve Remziye Ege, Grafiker Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2013, s. 403.

göstermesi önemlidir.

Kendisi de işitme engelli olan bir akademisyen, çocukluk yıllarındaki uzun süren kaynaştırma eğitiminden sonra işitme engelliler için eğitim verilen özel bir okula gittiğinde, çevresindekilerle iletişim kurabildiğini görmüş ve hislerini şu şekilde anlatmıştır: “Gallaudet, sağır olmanın anlamını keşfettiğim yerdi. Orada, nihayetinde etrafımdaki herkese ve her şeye erişebildiğim bir çevredeydim. Burada işaret diliyle birlikte öğrenme aşkım gelişti. Öğrenme bir ders kitabından çok daha farklı, etkileşimli, geniş kapsamlı, deneysel, erişilebilir ve heyecan verici bir şey haline geldi. Öğrenme her yerdedi, dışarıda benim keşfetmemi bekleyen ve hiçbir engelin beni alıkoyamayacağı büyük bir dünya vardı.”⁵⁶ Bu ifadeler, gelişen iletişim imkânlarıyla birlikte öğrenme azminin de artacağına bir işaret olarak değerlendirilebilir.

Araştırma sürecinde, öğretmenlerin ellerinden geldiği kadar öğrencilerin sorularını cevaplamaya ve işaret diline hâkimiyetleri oranında iletişim kurmaya çalıştığı gözlenmiştir. Ancak unutulmamalıdır ki, işitme engelli çocuklar, dil gelişimindeki eksiklikleri ve iletişim kurmakta çektikleri güçlük nedeniyle, özellikle ilk çocukluk dönemlerinde diğer insanlardan farklı olarak hayatı tecrübe etmekte ve kendi iç dünyalarını oluşturmaktadırlar.⁵⁷ Belki de bu nedenle, bazı öğrencilerin içine kapanık bir tavır içerisinde olduğu ve iletişime çok da açık olmadığı gözlenmiştir. İletişimin başarısızlıkla sonuçlanmasının en önemli nedenlerinden biri de, alıcının özelliklerinin yeterince belirlenememesidir ki bu durumda, öğrencilerin seviyelerine uygun öğretim yapmak da imkânsızlaşmaktadır.⁵⁸

İşitme engelli çocukların algılama alanıyla ilgili ilave problemleri varsa, dudak okuyarak ya da işitme kalıntıları aracılığıyla bilgi kaybını telafi etme potansiyelleri genellikle sınırlı olmaktadır. İletişimde başarılı olmanın ilk aracı, algılamaya, bilişsel sürece ve motor becerilere dayalı olarak belirlenmiş uygun bir iletişim aracı seçmektir. Buna göre işaret dili, eğer bireyin görsel algısı ve motor becerilerinde bir sorun yoksa ve bilişsel olarak normale yakınsa, uygun bir iletişim aracı olarak görülebilir.⁵⁹ Bu gerçekleşmediği takdirde, işaret dili ile

56 Martha Sheridan, *Inner Lives of Deaf Children: Interviews and Analysis*, Gallaudet University Press, USA 2001, s. 8

57 Lindsay Edwards and Susan Crocker, *Psychological Processes in Deaf Children with Complex Needs: An Evidence Based Practical Guide*, Jessica Kingsley Publishers, London 2008, s. 62.

58 Küçükahmet, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, s. 32.

59 Harry Knoors & Mathijs P. J. Vervloed, “Educational Programming For Deaf Children With

iletişime geçmek de mümkün olamamaktadır. Ankete katılan öğrenciler arasında, öğrenme alanıyla ilgili farklı sorunları olan öğrencilerin var olduğu da görülmüştür.

İşitme engelliler okulundaki öğretmenlerin öğrencilere rol model olması açısından ortak bir dil oluşturmaları ya da ortak noktalarının bulunması önemlidir. Pek çok ülkede resmi eğitim sisteminde yer alan okullarda, kendileri de sağır ya da işitme engelli olan öğretmenler, sosyal hizmet uzmanları ya da danışmanlar bulunmadığı için işitme engelli çocuklar bir rol modelden mahrum kalmaktadır.⁶⁰ Günümüz şartlarında bu her ne kadar mümkün görünmese de, öğretmenlerin öğrencilerle kuracağı sağlıklı bir iletişim sürecinde iyi birer rol model olabilmeleri de mümkündür. Özellikle de DKAB öğretmenlerine bu noktada önemli görevler düşmektedir.

Anketin son sorusu açık uçlu bir soru şeklinde hazırlanmıştır. Soruda, öğrencilerden dersin daha verimli işlenebilmesi için neler yapılması gerektiği ile ilgili düşüncelerini paylaşmaları istenmiştir. Öğrencilerin birkaçı hariç çoğunluk bu soruyu cevaplamamış, cevap veren öğrencilerin ise ne anlatmak istediği tam olarak anlayamamıştır. Yazılan cümlelerden biri şöyledir: “Öğretmenim soruların var öğrenci çok çalışıyoruz.” Bu cevap 16 yaşındaki bir 8. sınıf öğrencisine aittir. Okuldaki öğretmenlerin ifadesine göre bu öğrenciler, cümle kurarken kullandığımız ekleri tam olarak anlayamadıkları için bu şekilde kelimeleri arka arkaya dizerek kendilerini ifade etmektedir. Bu elbette yazılı metinleri anlamada, kendilerini sözlü ve yazılı ifade etmede sorunlara neden olmaktadır. Bu nedenle DKAB öğretmeni, öğrencileri sınav yaparken seçenekleri az, çoktan seçmeli kısa sorular tercih ettiğini belirtmiştir.

Bu soruyu kağıda yazarak cevaplamayan öğrencilere sınıflarda projeksiyon cihazı ve bilgisayar olmasını, ders kitaplarının daha fazla resim içermesini isteyip istemedikleri sorulduğundaysa pek çoğu bunu çok istediğini belirtmiştir. Bu şekilde dolaylı olarak ve çeşitli örnekler verilerek bu öğrencilerin DKAB dersinden beklentilerini öğrenmek mümkün olduysa da, bizim aklımıza gelenlerin ötesinde neye ihtiyaç duyduklarının bilgisi onların ifadeleriyle alınamamıştır. Yapılan gözlemlerden de öğrencilerin böyle bir soru üzerinde yoğunlaşmak istemedikleri anlaşılmıştır.

Multiple Disabilities”, *Oxford Handbook Of Deaf Studies, Language and Education*, Edit.: Marc Marschark, Patricia Elizabeth Spencer, Oxford University Press, 2003, s. 88.

60 Sheridan, *Inner Lives of Deaf Children*, s. 34.

6. Sonuç ve Öneriler

İşitme engelli ortaokul öğrencilerinin DKAB dersine yönelik tutumlarını belirlemek amacıyla yapılan bu çalışmanın sonucunda, öğrencilerin bu dersi sevdikleri ve dikkatlerini dağıtacak herhangi bir olumsuzluk olmadığı ya da anlatılanları anlayabildikleri sürece dersi ilgiyle izledikleri görülmüştür. Ancak, dersin işlenişine olumsuz etki eden pek çok faktörün de olduğu tespit edilmiştir. Örneğin sınıfların, kitaplarda anlatılan ve işitme engellilerin eğitiminde oldukça önemli olduğu ifade edilen koşulların çok uzağında olduğu görülmüştür. Bu, genelde bütün derslerin, özelde ise DKAB dersinin verimli bir şekilde işlenmesini engelleyebilecek önemli bir faktördür. Bunun yanı sıra, her ne kadar öğrencilerin çoğu DKAB öğretmeninin anlattığı konuları anlayabildiğini ve iletişim kurabildiklerini ifade etseler de, hem öğretmenlerin hem de öğrencilerin, işaret dili konusunda yetersiz kaldıkları görülmüştür. Öğretmenler de bu konudaki eksikliklerinin farkındadır ve bu sorunun üstesinden gelmek için çaba sarf etmektedir ancak işitme engellilerin eğitimi konusunda uzman olmadıkları da bir gerçektir.

İşitme engellilerin eğitiminde uygulanmak üzere DKAB öğretmenleri tarafından çeşitli materyaller hazırlanmakta ve öğrencilerin kullanımına sunulmaktadır. Ancak bunların çoğu yazılı materyal şeklindedir ve bu öğrencilerin okuduğunu anlamak konusunda ciddi problemleri bulunmaktadır. Dersin anlatımında kullanılmak üzere hazırlanan ya da internet ortamından edinilen materyaller ise, okulun teknik imkânlarının yetersizliğinden dolayı her sınıfta kullanılamamaktadır. Bu açıdan, Amasya Lokman Hekim İşitme Engelliler Okulu'nun imkânlarının daha elverişli olduğu görülmüştür.

İşitme engelli öğrencilerin DKAB dersi konuları arasında en çok sevdikleri ama aynı zamanda anlamakta en çok zorlandıkları konunun, Hz. Muhammed'in hayatı ile ilgili konular olduğu tespit edilmiştir.

İşitme engelli öğrencilerin DKAB ders kitabıyla ilgili görüşleri de bu kitapların yenilenmesi gereğini ortaya koymaktadır. Öğrencilerin yaklaşık yarısı, kitabın kendi eğitimlerine uygun olmadığını belirtirken, kalanların önemli bir kısmı da eksikliklerin olduğunu ifade etmiştir. Yapılan gözlemler neticesinde ise dersin bu kitaptan işlenemediği ve pek çok öğrencinin de bu kitabı anlayamadığı görülmüştür.

Yapılan anket uygulamasından ve bu süreçte edinilen izlenimlerden hareketle denilebilir ki, bu öğrencilerin öğrenmeye yönelik çok büyük bir ilgileri

vardır. Özellikle DKAB dersinin bu öğrenciler için hayata bir anlam yükleme ve karşılaşılan güçlüklerin üstesinden gelme noktasında motive edici bir yönü bulunmaktadır. Bu öğrencilerin yalnızca işitme engelleri nedeniyle dini yükümlülüklerden muaf oldukları düşünülemez. Bu anlamda onlara da dinin emirlerini, anlayabilecekleri en üst düzeyde vermek, biz din eğitimcilerinin önemli bir görev alanıdır. Bu görevi gerektiği gibi yerine getirebilmek için öncelikle, bu eğitim kurumlarındaki öğrencilere yönelik eğitim verebilecek şekilde yetiştirilmiş din eğitimcilerine ihtiyaç vardır. Bu öğretmenler, işitme engelli öğrencilerin eğitiminde kullanılacak yöntemlerin tümüne hâkim olmalıdır.

Nitelikli eğitimciden sonra ikinci sırada, ders için hazırlanmış uygun materyallerin oluşturulması gelmektedir. DKAB ders kitapları, konunun uzmanlarıyla görüşülerek daha sade cümlelerin kurulduğu, anlaşılması kolay kaynaklar haline getirilmeli, görselleri artırılmalıdır. Ders öğretmenine, işitme engelli öğrencilere uygun olarak hazırlanmış etkinlik örneklerinin yer aldığı yardımcı kitaplarla destek olunmalıdır.

İşitme engellilerin din eğitiminde, kendisi de işitme engelli olan din eğitimcileri yetiştirmek ve bunları öğrencilere birer rol model olarak sunmak da eğitim faaliyetlerine canlılık katacaktır. Bu şekilde öğrenci ayrı bir dünyadan aktarılan bilgi iletiminden ziyade kendi gerçekliğini yaşayan bireylerin yardımıyla dini duygularını geliştirebilecek, dini bilgiye erişebilecektir.

Okul ve sınıfların, kaynaklarda yer alan bilgiler ışığında yeniden gözden geçirilmesi, ses yalıtımının, oturma düzeninin, öğrencilerin kullandıkları işitme cihazlarının ve sınıf araç gereçlerinin işitme engellilerin eğitimi için uygunluğunun denetlenmesi de önem arz etmektedir. Her ne kadar bu okullardaki öğretmen ve idareciler büyük bir özveriyle öğrencileri hayata hazırlamakta ve onların sosyalleşmelerine büyük katkılar sağlamaktaysalar da, bu öğrencilerin okullarda aldıkları eğitimden de en üst düzeyde faydalanmaları ve üst öğrenim kurumlarında yer alarak diğer yaşlılarıyla eşit şartlarda hayata atılabilmeleri için eğitim sisteminin gözden geçirilmesi şarttır.

İşitme engeli nedeniyle yaşlılarından farklı özellikler taşıyan bu öğrencilerin, pek çok alanda desteklenmeleri gerekmektedir. Oysa İşitme Engelliler Okulundaki idareci ve öğretmenlerle yapılan görüşmelerden edinilen bilgiye göre, buraya gelen öğrencilerin, özellikle de köyden gelenlerin önemli bir kısmının ailesi, özel ilgi bekleyen bu çocuklara nasıl davranmaları gerektiğini bilmemektedir. Bu öğrenciler içerisinde uzun süre ailesini görmeyenler de bulunmaktadır ve bu çocukların pek çok ihtiyacıyla bizzat öğretmenleri ilgilenmek zorunda

kalmaktadır. DKAB dersinin verimliliğini de etkileyen bu sorunun çözümü adına, ailelere yönelik eğitim faaliyetlerinin planlanması, ailelerin bilinçlendirilmesi ve öğretmen-öğrenci-veli iletişiminin güçlenmesi için çaba harcanmalıdır.

Bu çalışmadan elde edilen en önemli sonuçlardan biri de bu öğrencilerin kendilerini, beklentilerini ve sorunlarını daha iyi ifade edebilecekleri, derinlemesine yapılan görüşmelere ihtiyaç olduğudur. İşitme engelliler ile ilgili yapılmış çalışmalar olmakla birlikte, din eğitimi alanında yapılacak çalışmalar da bu dersin verimliliğini artırmak ve işitme engelli öğrencilere daha kaliteli din eğitimi sunmak adına faydalı olacaktır. Yapmış olduğumuz bu çalışma işitme engellilerin din eğitimiyle ilgili genel bir durum değerlendirmesi yapmak amacıyla hazırlanmıştır. Bu nedenle yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik durum, sınıf düzeyi gibi değişkenler dikkate alınarak daha geniş kapsamlı çalışmaların yapılması işitme engelli öğrencilerin din eğitimi açısından faydalı olacak ve alana ışık tutacaktır.

Kaynakça

- Akcamete, Gönül, "İşitme Yetersizliği Olan Çocukların Eğitiminde Neredeyiz?", *Özürlüler'07 Kongre Sergi ve Sosyal Etkinlikleri, Özürlüler Vakfı*, ts.
http://www.ozurlulerkongresi.org/2013/assets/Uploads/gecmis-kongreler/2007_kongre-bildiri_kitabi.pdf (erişim: 14.03.2014).
- Altaş, Nurullah, "İlköğretim Öğrencilerinin Din Öğretimi Sürecinde İlgi Duydukları Konular (Ankara İli Örneğinde 6, 7 ve 8. Sınıf Öğrencileri Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Analiz)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2008, c. 49, sayı: 2, ss. 103-120.
- Atay, Mesude, *İşitme Engelli Çocukların Eğitiminde Temel İlkeler*, Özgür Yayınları, İstanbul 2007.
- Arı, Ramazan, *Eğitim Psikolojisi*, Nobel Yayın Dağıtım, 5. Baskı, Ankara 2010.
- Arıcı, İsmail, "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl:13, Sayı: 1, Elazığ 2008, ss. 161-175.
- Arslantekin, Banu Altunay, "Engel Türüne Göre Materyal Uyarlama, Hazırlama ve Kullanımı", *Temel Eğitim Öğretmenleri İçin Kaynaştırma Uygulamaları ve Özel Eğitim*, Edit. Ayşegül Ataman, Vize Yayıncılık, 2012.
- Baykoç Dönmez, Necate, "Özel Gereksinimli Çocuklar ve Özel Eğitim", *Özel Eğitim, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık*, Ankara 2010.

- Bilecik, Sümeyra, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. ve 5. Sınıf Ders Kitaplarındaki Ayet Çevirilerinin Öğrenci Algı Düzeylerine Uygunluğu Üzerine Bir İnceleme", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Amasya 2014, Sayı: 2, ss. 105-129.
- BM Engellilerin Haklarına İlişkin Sözleşme, www.resmigazete.gov.tr (erişim: 13.03.2014).
- Büyükköse, Duygu, *Normal İlişten ve İşitme Engelli Çocukların Kavram Gelişimlerinin Karşılaştırılması*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2012.
- Darıca, Nilüfer ve Fırat Şipal, *İşitme Engelli Çocuklarda Gelişim ve Eğitsel Müdahale*, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 2011.
- Demir, Rıdvan, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Derslerde Araç-Gereç Kullanma Bilgi ve Alışkanlıkları (Adana Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2008.
- Edwards, Lindsay and Susan Crocker, *Psychological Processes in Deaf Children with Complex Needs: An Evidence Based Practical Guide*, Jessica Kingsley Publishers, London 2008.
- Ege, Remziye, "Din Hizmetlerinde İletişim ve Rehberlik", *Din Eğitimi El Kitabı*, Edit. Recai Doğan ve Remziye Ege, Grafiker Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2013.
- Girgin, Cem, *İşitme Engelli Çocukların Eğitimine Giriş*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2003.
- Gökalg, Murat ve diğerleri, "Üniversite Öğrencilerinin Özel Eğitim Derslerine ve Engellilere Yönelik Tutumları", *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre, 16-18 Mayıs 2014*, Samsun 2014, c. 2.
- Güldenöglü, İsa Birkan, *İşiten ve İşitme Engelli Okuyucuların Kelime İşleme İle Okuduğunu Anlama Becerilerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2012.
- Günalay, Serpil ve diğerleri, *Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Kılavuzu*, MEB, Ankara 2008.
- İzci, Eyüp, "Sınıf Öğretmeni Adaylarının "Özel Eğitim" Konusundaki Yeterlilikleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Güz 2005, c. 4, sayı: 14, ss. 106-114.
www.e-sosder.com/dergi/14106-114.pdf
- Kaya, Mevlüt, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun 2001, sayı: 12-13, ss. 43-78.
- "Kayıtlı Olan Özürlü Bireylerin Cinsiyet, Yerleşim Yeri, Özür Oranı, Yaş Grubu ve Eğitim Durumuna Göre Dağılımı", *Özürlülerin Sorun ve Beklentileri Araştırması*, 2010, www.tuik.gov.tr (erişim: 13.03.2014).
- Knors, Harry and Mathijs P. J. Vervloed, "Educational Programming For Deaf Children With Multiple Disabilities", *Oxford Handbook Of Deaf Studies, Language and Education*, Edit.: Marc Marschark, Patricia Elizabeth Spencer, Oxford University Press, 2003.

- Konuk, Dilek, *Zonguldak İl Merkezinde 7-11 Yaş Grubu İşitme Engeli Olan ve Olmayan Çocukların Psiko-Sosyal Gelişimlerinin Karşılaştırılması*, Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Zonguldak 2006.
- Konya'da Engelli Bireylerin ve Ailelerinin Toplumsal Hayatta Yaşadıkları Zorlukların Araştırılması Projesi (Eylül 2011), <http://planlama.mevka.org.tr/attachments/article/134> (erişim: 20.12.2014).
- Kula, Naci, "İslam Kültüründe Engelli Çocuk ve Ergenlere Genel Bir Bakış", *Engelli Çocuk ve Ergenleri Hakları El Kitabı*, Haz. Adnan Kulaksızoğlu, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.
- , "İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral ve Manevi Desteğin Önemi (Deprem ve Bedensel Engellilik Örneği)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, c. 6, sayı: 3, ss. 73-94.
- , *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*, Dem Yayınları, İstanbul 2005.
- , Engellilere Verilecek Tebliğ ve İrşad Hizmeti, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, c. 4, sayı: 1, ss. 17-45.
- Küçükahmet, Leyla, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, Nobel Yayın Dağıtım, 12. Baskı, Ankara 2001.
- Küçükkaragöz, Hadiye, "Bilişsel Gelişim ve Dil Gelişimi", *Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi*, Edit. Binnur Yeşilyaprak, Pegem A Yayıncılık, 5. Baskı, Ankara 2003.
- Lang, Harry G., "Perspectives on the History of Deaf Education", *Oxford Handbook of Deaf Studies, Language and Education*, Edit. Marc Marschark and Patricia Elizabeth Spencers, Oxford University Press, New York 2003.
- Milli Eğitim İstatistikleri*, Örgün Eğitim 2013/14, MEB, 2014, s. 67.
- http://sgb.meb.gov.tr/istatistik/meb_istatistikleri_orgun_egitim_2013_2014.pdf (erişim: 04.01. 2015).
- Nüfus ve Konut Araştırması 2011*, TÜİK, Ankara, 2013, s. 80
- www.tuik.gov.tr/Kitap.do?method=KitapDetay&KT_ID=11&KITAP_ID=276 (erişim: 01.10.2015).
- Okumuşlar, Muhiddin, *Sosyalleşme Sürecinde Din Eğitimi*, Yediveren Kitap, Konya 2013.
- Oruç, Cemil, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, DEM Yayınları, İstanbul 2011.
- Öcal, Mustafa, "Okulöncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2004, c. 13, sayı: 2, ss. 59-80.
- Özdemir, Saadetin, *Engellilerin Din Eğitimi İmkân ve Yeterlilikleri*, Manas Kitabevi, Isparta 2013.
- Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği*, <http://orgm.meb.gov.tr> (erişim: 17.03.2014).
- Özel Eğitim ve Rehabilitasyon Merkezi İşitme Engelli Bireyler Destek Eğitim Programı*, MEB, Ankara 2008.

- http://mebk12.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/11/02/963567/dosyalar/2013_01/18015827_282_isitme_prog.pdf (erişim: 28.01. 2014).
- Özürlülüğe Dayalı Ayrımcılıkla Mücadele Sempozyumu (3-5 Kasım 2010, Ankara), www.ozida.gov.tr/ayrimciliklamucadele/Sempozyum_Kitap_TR.pdf (9.07.2014).
- Regional and National Summary Report of Data from the 2007-08 Annual Survey of Deaf and Hard of Hearing Children and Youth*. Washington, DC: GRI, Gallaudet Research Institute (November 2008). Gallaudet University
http://research.gallaudet.edu.tr/Demographics/2008_National_Summary.pdf (erişim: 27.05.2014).
- Sarı, Hasan, "İşitme Engelli Çocuklar ve Eğitimleri", *Özel Eğitim*, Edit. Necate Baykoç Dönmez, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2010.
- Sayman, Fatma, "Farklı Gelişenlerin Ele Alınışında Terapi-Eğitim ve Projelendirme", *Özürlüler'07 Kongre Sergi ve Sosyal Etkinlikleri*, Özürlüler Vakfı, ts.
www.ozurlulerkongresi.org/2013/assets/Uploads/gecmis-kongreler/2007_kongrebildiri_kitabi.pdf (erişim: 14.03.2014).
- Sheridan, Martha, *Inner Lives of Deaf Children: Interviews and Analysis*, Gallaudet University Press, USA 2001.
- Şafak, Pınar, "Özel Gereksinimli Öğrenciler İçin Eğitim Ortamlarının Düzenlenmesi", *Temel Eğitim Öğretmenleri İçin Kaynaştırma Uygulamaları ve Özel Eğitim*, Edit. Ayşegül Ataman, Vize Yayıncılık, 2012.
- Şeker, Mesut, *İlköğretim 6, 7 ve 8. Sınıflarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrenci Başarısını Etkileyen Faktörler (Tosya Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2013.
- Tanrıverdi, Ercüment, *İşitme Engellilerin Beklenti ve Sorunları*.
www.ozurluveyasli.gov.tr/.../4_sunum_ercument_tanriverdi.ppt (25.06.2014).
- Tekincan, Ayşe, *İşitme Engelli Öğrencilerin Anne ve Babalarının İşitme Engelliler İlköğretim Okullarındaki Eğitim Sürecini ve Okul Aile İlişkilerini Değerlendirmeleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.
- Tüfekçioğlu, Umran, "İşitme Engelliler", *Özel Eğitim*, Edit. Süleyman Eripek, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 1998.
- Zengin, Mahmut, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım*, Dem Yayınları, İstanbul 2011.
- 2002 Türkiye Özürlüler Araştırması, DİE, Ankara 2004.
http://www.tuik.gov.tr/Kitap.do?metod=KitapDetay&KT_ID=11&KITAP_ID=14 (erişim: 01.10. 2015).
- 5378 Sayılı Engelliler Hakkında Kanun (www.mevzuat.gov.tr) (erişim: 13.03.2014).

الإعجاز القرآني في كلمة "كِفَاتًا"

Qays Abdullah MOHAMMED *

الخلاصة: هذا البحث يُبَيِّن من خلاله: الإعجازُ البياني والعلمي البليغ في اختيار الكلمة القرآنية: وقد انكشفَ من خلال البحث تسعة معاني لكلمة {كِفَاتًا} كلها تُطابقُ السياقَ القرآني، وأقوالَ المفسرين، واللغة العربية، والحقيقة العلمية، وهذه المعاني هي: (الضم، والطيران السريع، والحركة المتعرجة، والدوران والتقلب، والدوران في مدارات ثابتة، وكفث الأذى، وكون الأرض جامعة للضروريات، وكونها غطاء ووعاء، وأن من الأرض أحياء العمارة والنبات وأمواتاً بالجذب).

المصطلحات: التأويل، الإعجاز، النسق، الإعراب، الجاذبية، الحركة المتموجة، الدوران، التقلب، النظام البيئي

İ'câzu'l-Kur'ân Bağlamında "Kifâten" Kelimesi

Özet: Bu çalışmada Kur'ân kelimelerinin seçiminde ortaya çıkan edebî i'câz-ı beyânî ve i'câz-ı ilmî konuları açıklanmıştır. Araştırma esnasında "kifâtâ" kelimesinin Kur'ânî siyâka, müfessirlerin görüşlerine, Arap diline ve ilmi hakikatlere uygun dokuz manası ortaya çıkmıştır. Bu dokuz mana şunlardır: Çekmek, hızlı uçmak, kavisli hareket etmek, kendi etrafında dönmek, sabit bir ekseninde dönmek, canlılara ait rahatsız edici atıkları dönüştürmek, ihtiyaç duyulan şeyleri dünyanın ihtiva etmesi ve barınak olması, yeryüzünde medeniyet ve yeşil bir çevreyle oluşturulan yaşam alanları ve kuraklık sebebiyle oluşan ıssız mekânların olması.

Anahtar kelimeler: Te'vil, İ'caz, Nesk (uyumluluk), İ'rab, Ekosistem.

"Kifatan" {كِفَاتًا} in the Context of İ'câzu'l-Kur'ân

Abstract: This paper aims to explain themes of edebî i'câz-ı beyânî ve i'câz-ı ilmî. In the course of this study, it is revealed that the word "kifâtâ" has nine meanings in accordance with Kur'ânîsiyâka, views of glossators, Arabic language and scientific facts. These meanings are as follow: gravity, outfly, Helical movement, Earth's rotation, recycle droppings, the status of the World which contains every need of human beings including sheltering, civilization in the World, natural living environments in the world and desert lands in the world.

Keywords: Common meanings, gravity, Helical movement, ecosystem.

* Yrd. Doç.Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

الحمد لله الذي أنعم علينا بأعظم النعم وأكبرها وأتمها وهي نعمة القرآن الكريم الذي أنزله الله (تَبَيَّنًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ)^١ وَلَمْ يُفْرِطْ فِيهِ بِشَيْءٍ (مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ)^٢ فَحَقَّ لَنَا أَنْ نَفْرَحَ وَنُسَرِّ بِهِ فَهَوَ خَيْرٌ مِنْ كُلِّ أَفْكَارٍ وَأَنْظَمَةِ الشَّرْقِ وَالغَرْبِ سَلْماً وَخَلْفاً قَالَ تَعَالَى: {قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ}^٣ ، الذي حوى المعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة؛ مما يُغني ويروي ظمناً الطالب المتعطش للحقيقة في كل زمان ومكان قديماً وحديثاً؛ مما يناسب عموميه وشموله وكونه رحمةً للعالمين وشفاءً لكلِّ أمراض الحضارات، ودواءً لكلِّ عِللِ الأمم.

وسيرى في هذا البحث المعاني الجليلة المتواردة على قوله تعالى: (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا)^٤ ومطابقتها التامة الرائعة لجملة صفات الأرض التي كان يعرفها الناس وقت التنزيل، أو التي اكتشفت فيما بعد ذلك، وانطباقها الدقيق مع ما توصّل له العلم الحديث؛ مُشْكِلًا إِعْجَازًا مُذْهَلًا يُدِلُّ بِصُورَةٍ قَاطِعَةٍ عَلَى كَوْنِ الْقُرْآنِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَلِيمِ الْخَبِيرِ؛ وَصَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمُ الْقَائِلُ: {سَأْتِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ} وما أحسن ما قاله ابن عطية (ت ١١٤٨/٥٤٢) وَتَنَى عَلَيْهِ الرَّافِعِي (ت ١٩٣٧/١٣٥٦)؛ حَيْثُ أَشَارُوا إِلَى أَنَّ نَظْمَ الْقُرْآنِ مُتَمَيِّزٌ بِاعْتِبَارِ الْحُرُوفِ وَالْكَلِمَاتِ بِأَصْوَاتِهَا وَحَرَكَاتِهَا وَمَوَاقِعِهَا مِنَ الدَّلَالَةِ الْمَعْنَوِيَّةِ، وَيَسْتَحِيلُ أَنْ يَقَعَ فِي تَرْكِيبِهِ كَلِمَةٌ زَائِدَةٌ أَوْ حَرْفٌ مُضْطَرِّبٌ أَوْ مَا يَجْرِي مَجْرَى الْحَشْوِ وَالْإِعْتِرَاضِ، بَلْ نَزَلَتْ جُمْلُهُ وَكَلِمَاتُهُ وَحُرُوفُهُ مَنَازِلَهَا عَلَى مَا اسْتَقَرَّتْ عَلَيْهِ طَبِيعَةُ الْبَلَاغَةِ الْعَالِيَةِ الْكَامِلَةِ، بِحَيْثُ لَوْ نَزَعْتَ كَلِمَةً مِنْهُ أَوْ أزيلتْ عَنْ وَجْهِهَا، ثُمَّ أُدِيرَ لِسَانُ الْعَرَبِ كُلُّهُ عَلَى أَحْسَنِّ مِنْهَا فِي تَأْلِيفِهَا وَمَوْقِعِهَا وَسَدَادِهَا، لَمْ يَتَهَيَأْ ذَلِكَ وَلَا اتَّسَعَتْ لَهُ اللُّغَةُ بِكَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ الْبَتَّةَ^٥.

والبحث الذي بين أيدينا هو من قبيل التأويل؛ إذ (التأويل: هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، فتأويل ما أخبر الله به عن ذاته وصفاته هو حقيقة ذاته المقدسة وما لها من حقائق الصفات، وتأويل ما أخبر الله به عن اليوم الآخر هو نفسه ما يكون في اليوم الآخر. وعلى هذا المعنى جاء قول عائشة: "كان رسول الله (ص) يقول في ركوعه وسجوده: "سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي" يتأول القرآن"^٦. تعني قوله تعالى:

- | | |
|---|--|
| ١ | النحل، ١٦/ ٨٩ |
| ٢ | الأنعام، ٦/ ٣٨ |
| ٣ | يونس، ١٠/ ٥٨ |
| ٤ | المرسلات، ٧٧/ ٢٥ |
| ٥ | فصلت، ٤١/ ٥٣ |
| ٦ | ابن عطية عبدالحق بن غالب بن عطية الغرناطي، المحرر الوجيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢، ج ١، ص ٥٢؛ مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٨، ٢٠٠٥، ص ١٥٥ |
| ٧ | البخاري محمد بن اسماعيل، الجامع الصحيح، دار طوق النجاة، بيروت ١٤٢٢ هـ، كتاب الاذان، باب التسبيح والدعاء في |

{فَسَيِّحٌ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرُهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا} ^٩ ذلك لأن أصل التأويل في اللغة من الأَوَّل وهو ما يصبرُ إليه الشيء، وتأويل الكلام: أي عاقبته والمرادُ به. وقوله تعالى: {يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ} ^{١٠}، أي تُكشَفُ عاقبته... وكذا قوله تعالى: {ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا} ^{١١} أي حقيقته، والمآل: العاقبة والمصير ^{١٢}؛ فتأويل الآيات المتعلقة بخلق الكون هو انكشافها ومعرفتها على الحقيقة. وسنبين معاني هذه الآية مُستدلين بأقوال المفسرين واللغويين والمختصين، مع ربطها بإعرابها التي ستزيدُها وضوحاً.

الصيغة الصرفية لكلمة (كفأت)

ولكن قبل ذلك لا بُدَّ من إلقاء الضوء على أقوال العلماء في الصيغة الصرفية لكلمة (كفأت) لتتضح معاني الآية؛ وذلك على النحو التالي:

- (١) اسمٌ جنسي أو اسمٌ آلة، بمعنى: ما يجمع الشيء ويضمُّه كالصبرة والصندوق ووعاء الأمتعة ^{١٣}.
- (٢) جمع (كفأت) بالكسر بمعنى: (وعاء) كقِدح وقِداح ^{١٤}.
- (٣) جمعٌ كافٍ فهو اسمٌ فاعلي من الفعل (كفأت - يكفأت): كصائم وصيام ^{١٥}، وأجرى على الأرض مع إفرادها باعتبار أقطارها ^{١٦}.

-
- السجود، ج ١، ص ١٦٣: مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح، دار إحياء التراث، بيروت، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، ج ١، ص ٣٥٠.
 - ٨ النصر، ٣/١١٠.
 - ٩ القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف، ٢٠٠٠م، ص ٢٢٣.
 - ١٠ الأعراف، ٥٣/٧.
 - ١١ الكهف، ٨٢/١٨.
 - ١٢ مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص ٣٣٧.
 - ١٣ الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ، ج ٣٠، ص ٧٧٢؛ الألوسي أبو الثناء محمود بن عبد الله، روح المعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ هـ، ج ١٥، ص ١٩٣؛ شهاب الدين الخفاجي، عناية القاضى وكفاية الراضى، دار صادر، بيروت، ج ٨، ص ٢٩٧؛ أطفيش محمد بن يوسف بن عيسى الجزائري، التفسير، ج ١٢، ص ٩٠.
 - ١٤ البقاعي إبراهيم بن عمر بن حسن، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ج ٢١، ص ١٧٤؛ إسماعيل حقي، روح البيان، دار الفكر، بيروت، ج ١٠، ص ٢٨٥؛ أطفيش، هميان الزاد، ج ١٥، ص ٩٦.
 - ١٥ البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج ٢١، ص ١٧٤، ابن عادل عمر بن علي الدمشقي، اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ٢٠، ص ٧٥.
 - ١٦ الألوسي روح المعاني، ١٤١٥هـ، ج ١٥، ص ١٩٣؛ أطفيش، التفسير، ج ١٢، ص ٩٠.

٤) مصدر من الفعل (كَفَتَ - يَكْفِتُ) كما أن الكتاب مصدر كَتَبَ، أُجْرِيَ عليها مبالغة أو بمعنى: (ذات كَفَتٍ)، وهذا المصدر له معانٍ كثيرة: ستأتي أثناء طيات البحث^{١٧}.

٥) صفة بمعنى سريع؛ قال ابن منظور (ت ١٣١١/٧١١): (وَمَرَّ كَفَيْتٌ وَكِفَاتٌ: سَرِيعٌ؛ قَالَ زَهْرٌ:

مَرًّا كِفَاتًا إِذَا مَا الْمَاءُ أَسْهَلَهَا *** حَتَّى إِذَا ضُرِبَتْ بِالسَّوْطِ تَبْتَرُكُ)^{١٨}.

سياق الآية

وأما سياق الآية الكريمة فهو سياق التذكير بالنعيم الإلهية والمين الرحمانية والآيات الكونية والقدرة العظيمة؛ وما يعقُبها من التوبيخ على عدم شكرها وأدائها حقها، والتخويف من زوالها وعاقبتها؛ يقول الإمام الماتريدي (ت ٩٤٤/٣٣٣): (في ذكر هذا كله تذكيرٌ للآلاء والنعم، وتذكيرٌ للقدرة والسلطان والحكمة)^{١٩}. ويقول الفخر الرازي (ت ١٢١٠/٦٠٦) موضحة سبب مجيئها بهذا الترتيب في النسق: (اعلم أن هذا هو النوع الرابع من تخويف الكفار وذلك لأنه ذكرهم بالنعيم التي له عليهم في الأنفس، وفي هذه الآية ذكرهم بالنعيم التي له عليهم في الآفاق، ثم قال في آخر الآية: وَيَلْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ وَالسَّبَبِ فِيهِ مَا قَدَّمْنَا أَنَّ النِّعَمَ كُلَّمَا كَانَتْ أَكْثَرُ كَانَتْ الْجَنَائِبُ أَفْحَحَ فَكَانَ اسْتِحْقَاقُ الدِّمِّ عَاجِلًا وَالْعِقَابُ أَجَلًا أَشَدَّ، وَإِنَّمَا قَدَّمَ تِلْكَ الْآيَةَ عَلَى هَذِهِ الْآيَةِ، لِأَنَّ النِّعَمَ الَّتِي فِي الْأَنْفُسِ كَالْأَصْلِ لِلنِّعَمِ الَّتِي فِي الْأَفَاقِ، فَإِنَّهُ لَوْلَا الْحَيَاةُ وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالْأَعْضَاءُ السَّلِيمَةَ لَمَا كَانَ الْإِنْتِفَاعُ بِشَيْءٍ مِنَ الْمَخْلُوقِ مُمَكِّنًا)^{٢٠}. ولماذا لم يأت بأداة العطف على الرغم من دوام نفس السياق؟ يقول ابن عاشور: (ت ١٩٧٣/١٣٩٣): (جاء هذا التفسير على سبب ساقبه في عدم العطف لأنه على طريقة التكرير للتوبيخ، وهو تقرير لهم بما أنعم الله به عليهم من خلق الأرض لهم بما فيها مما فيه منافعهم كما قال تعالى: {مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ})^{٢١}.

١٧ الزبيدي محمد بن محمد الملقب بمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، ج ٥، ص ٦١؛ الواحدي علي بن أحمد بن محمد، التفسير البسيط، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠هـ ج ٢٣، ص ٩٠؛ البيضاوي عبد الله بن عمر بن محمد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤١٨هـ، ج ٥، ص ٢٧٦

١٨ ابن منظور محمد بن مكرم الإفريقي أبو الفضل، لسان العرب، دار صادر، ج ٢، ص ٧٨؛ وانظر الأصفهاني الحسين بن محمد بن المفضل أبو القاسم، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، دمشق، ص ٧١٣

١٩ الماتريدي محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور، تأويلات أهل السنة، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ١٠، ص ٣٨١

٢٠ الرازي، مفاتيح الغيب، ٣٠، ٧٧٢

٢١ النازعات، ٣٣/٧٩

٢٢ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار التونسية للنشر، ١٩٨٤، ج ٢٩، ص ٤٣٢

معاني الآية وإعراباتها

من خلال الإطّلاع على أقوال المفسرين واللغويين^{٢٣} وأهل الاختصاص؛ فإنّ هناك نحواً من ثمانية معاني، كلّها معاً صالحة وموافقة للنصّ والواقع؛ وما دام النصّ القرآنيّ يتحمل هذه الوجوه فلا مانع من حملها عليها؛ ما دام ليس هناك قرينة^{٢٤} تمنع من إرادة تلك المعاني.

المعنى الأول: القَبْضُ والجَمْعُ والجَدْبُ والضَمُّ

وهذا المعنى هو الرئيسي من بين المعاني، والذي اتّفق عليه كلّ المفسرين؛ قال الواحدي (ت١٠٧٦/٤٦٨): الكفت في اللّغة: الضمُّ، والجمعُ، يُقال: كَفَتُ الشيءَ: أي ضممته فأنكفت، أي انضمم، ومنه قول أوس:

كِرَامٌ حين تَنكَفَتُ الأفاعي... إلى أبحارهنّ من الصّقيع

وقال قتادة (ت٧٣٧/١١٨): (تكفّتهم أحياءً فوقها على ظهرها، و"أمواتاً" إذا فُيروا فيها. وهذا قول جماعة المفسرين)^{٢٥}، وقال الثعالبي (ت١٤٧٠/٨٧٥): (والكفّات: الستروالوعاء الجامع للشيء بإجماع)^{٢٦}.

لكنّ منهم مَنْ خصّها بالضمّ في البيوت، ومنهم مَنْ جعلها عامّةً وهو الصحيحُ الموافقُ لعموم الآية؛ فعلى الدلالة الأولى يقول الإمام الطبري (ت٩٢٣/٣١٠): (يقول تعالى ذكره: مُنِهَا عِبَادُهُ عَلَى نِعْمِهِ عَلَيْهِم: أَلَمْ نَجْعَلِ) أيها الناس (الأرض) لكم {كفّاتاً} يقول: وعاءٌ، تقول: هذا كَفْتُ هذا وكَفَيْتُهُ، إذا كان وعاءً. وإنما معنى الكلام: أَلَمْ نجعل الأرض كفّاتاً أحيائكم وأمواتكم، تكفّت أحياءكم في المساكن والمنازل، فتضمهم فيها وتجمعهم، وأمواتكم في بُطونها في القبور، فيُدْفَنون فيها)^{٢٧}.

وعلى دلالة العموم قال الإمام مكي بن أبي طالب (ت١٠٤٥/٤٣٧): (قال الشعبي (ت٧٢١/١٠٣): {كفّاتاً}: "بطنّها لأمواتكم وظهرها لأحيائكم")^{٢٨}. وقال الفراء (ت٨٢٢/٢٠٧): (أي: تحفظهم وتحرزهم)^{٢٩}

٢٣ انظر مساعد الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، ١٤٣٢هـ، (ص. ٤٠)

٢٤ القران المانعة مثل مخالفة نصوص القران والسنة والإجماع، أو مخالفة العربية وغيرها من شروط التفسير بالرأي.

٢٥ الواحدي، التفسير البسيط، ج٢٣، ص٩٠: والبيت الشعري ورد في كتاب "سيبويه" غير منسوب. انظر سيبويه عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٨م، ج٣، ص٥٧٦

٢٦ الثعالبي عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الجزائري، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤١٨هـ، ج٥، ص٥٣٨

٢٧ الطبري محمد بن جرير بن يزيد أبو جعفر، جامع البيان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٠م، ج٢٤، ص١٣٣

٢٨ مكي بن أبي طالب الاندلسي، الهداية الى بلوغ النهاية، جامعة الشارقة، ٢٠٠٨م، ج١٢، ص٧٩٦٣

٢٩ الفراء يحيى بن زياد بن عبد الله، معاني القرآن، دار المصرية، ج٣، ص٢٢٤

وجمع الإمام الماتريدي بين الرأيين فقال: (تكفئهم، أي: تضمهم وتجمعهم في حياتهم وبعد مماتهم، فالأنضمام إليها في حال حياتهم: ما جعل لهم من المساكن فيها والبيوت، وجعل لهم بعد مماتهم مقابر يُدفنون فيها، أو جعل مُتَقَلِّبِهِمْ وَمُتَوَاهِمِمْ فِي ظَهْرِهَا فِي حَيَاتِهِمْ، وجعل بطنها مأوى لهم بعد وفاتهم)^{٣٠}.

وهذا المعنى يوافق ما جاء في الحديث: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ (رض)، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ (ص): «أَمَرْتُ أَنْ أُسْجَدَ عَلَى سَبْعَةِ أَعْظَمَ عَلَى الْجَهَنَّةِ، وَأَشَارَ بِيَدِهِ عَلَى أَنْفِهِ وَالْيَدَيْنِ وَالرُّكْبَتَيْنِ، وَأَطْرَافِ الْقَدَمَيْنِ وَلَا تَكُفَّتِ الْقِيَابَ وَالشَّعْرَ»^{٣١}؛ قال ابن رجب (ت ٧٩٥/١٣٩٣)^{٣٢}: (معنى (نكفت) أي: نضم ونجمع، ومنه قوله تعالى: {الْمُ نَجَعِلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا أَحْيَاءً وَأَمْوَاتًا} أي: نكفئهم ونضمهم ونجمعهم وهم أحياء على ظهرها، وإذا ماتوا ففي بطنها) وكذا قال ابن حجر العسقلاني (ت ١٤٤٩/٨٥٢)^{٣٣}.

وهذه الآية فيها إشارة واضحة جليئة إلى "الجاذبية الأرضية" التي تربط كل الموجودات الحية وغير الحية بالأرض، وتلصق كل شيء بها لا تسمع له بفكالك^{٣٤} كما ذكر اللغويون (جَرَابٌ كَفَيْتُ: لَا يُضَيِّعُ شَيْئًا يُجَعَلُ فِيهِ)^{٣٥}، فكل شيء على سطح الأرض ينجذب إليها، وما وزن الأشياء في حقيقة الأمر إلا قوة جذبها نحو الأرض فإنها تسحبهم إليها وتضمهم إلى صدرها بشدة، كما تفعل الأم الحنون؛ قال الإمام الرازي: (كَانُوا يُسَمُّونَ الْأَرْضَ أُمَّاً لِأَنَّهَا فِي صَمَمِهَا لِلنَّاسِ كَالْأُمِّ الَّتِي تَضُمُّ وَلَدَهَا وَتَكْفُلُهُ)^{٣٦}، ولكون الأرض لا يفلت منها شيء أبداً جاءت الصيغة "كفات" مصدراً للمبالغة، وجاء المفعول {أَحْيَاءً وَأَمْوَاتًا} نكرة ليفيد العموم والشمول في كل شيء على وجه البسيطة؛ فالمقصود كل أحياء الإنس والجن وأمواتهم... وكل ما يُنبت وما لا يُنبت^{٣٧}؛ قال الرازي: (لَمْ يَقِيلَ: أَحْيَاءً وَأَمْوَاتًا عَلَى التَّنْكِيرِ وَهِيَ كِفَاتُ الْأَحْيَاءِ وَالْأَمْوَاتِ جَمِيعًا؛ الْجَوَابُ: هُوَ مِنْ تَنْكِيرِ التَّفْخِيمِ، كَأَنَّهُ قِيلَ: تَكْفَيْتُ أَحْيَاءً لَا يُعْدُونَ، وَأَمْوَاتًا لَا يُخْصَرُونَ)^{٣٨}.

ولم تأت كلمة (لكم) بعد {كفاتا}؛ لكي تُفيد العموم المطلق وهو الموافق للحقيقة العلمية، وهو خلاف ما

- ٣٠ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٣٨٢، السمرقندي أبو الليث نصر بن محمد، بحر العلوم، ج ٣، ص ٥٣٣
- ٣١ البخاري، الجامع صحيح، كتاب الاذان، باب السُّجُودِ عَلَى الْأَنْفِ، ج ١، ص ١٦٦؛ مسلم، المسند الصحيح، كتاب الصلاة، باب أَعْضَاءِ السُّجُودِ، ج ١، ص ٣٥٤
- ٣٢ ابن رجب عبد الرحمن بن احمد الجنبلي، فتح الباري، مكتبة الغرباء، المدينة المنورة، ج ٧، ص ٢٥٥
- ٣٣ ابن حجر أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، ج ١، ص ١٧٩
- ٣٤ محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي، دار النهضة، مصر، ص ٤٩٦؛ محمد الغزالي، تراثنا الفكري في ميزان العقل والشرع، دار النهضة، مصر، ص ٧٠
- ٣٥ ابن فارس احمد بن فارس بن زكريا الرازي، مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩ م، ج ٥، ص ١٩٠؛ الأزهري، محمد بن احمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١ م، ج ١٠، ص ٨٥؛ الواحدي، التفسير البسيط، ج ٢٣، ص ٩٠
- ٣٦ الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٧٧٣؛ إسماعيل حقي، روح البيان، ج ١٠، ص ٢٨٥
- ٣٧ البيضاوي، أنوار التنزيل، ١٤١٨ هـ، ج ٥، ص ٢٧٦؛ الشهاب الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الرازي، ج ٨، ص ٢٩٧
- ٣٨ الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٧٧٣

قدَّرهُ الطَّبْرِيُّ حَيْثُ قَالَ: (أَلَمْ نَجْعَلِ أَيْهَا النَّاسِ الْأَرْضَ "لَكُمْ" كِفَاتًا) وَخِلَافُ الْإِعْرَابِ الَّذِي ذَكَرَهُ الْأَلُوسِيُّ (ت. ١٨٥٤/١٢٧٠)؛ حَيْثُ قَالَ: (وَجُوزَ انْتِصَابُ الْجَمْعَيْنِ {أَحْيَاءٌ وَأَمْوَاتٌ} عَلَى الْحَالِيَةِ مِنْ مَفْعُولِ كِفَاتًا الْمَحذُوفِ، وَالتَّقْدِيرُ كِفَاتًا "إِيَاهُمْ أَوْ إِيَاكُمْ"، أَوْ كِفَاتًا "الْأَنْسَ" أَحْيَاءٌ وَأَمْوَاتًا)^{٣٩} أَوْ مَا ذَكَرَهُ أَطْفَيْشٌ (ت. ١٩١٤/١٣٣٢). حَيْثُ قَالَ: (كِفَاتًا حَالٌ مِنْ كَافٍ مَحذُوفَةٍ، أَيِ أَلَمْ نَجْعَلْ لَكُمْ الْأَرْضَ)^{٤٠}.

وعلى هذا التأويل فإنَّ الإِعْرَابَاتِ الْمُحْتَمَلَةَ لِلآيَةِ كَالتَّالِي:

الإِعْرَابِ الْأَوَّلِ: {كِفَاتًا} مَفْعُولٌ بِهِ ثَانِي لَ (جَعَلْنَا)، فَيَكُونُ إِعْرَابٌ {أَحْيَاءٌ وَأَمْوَاتًا}:

(١) مَفْعُولًا بِهِ لَ {كِفَاتًا} إِنْ جَعَلْنَاهُ مَصْدَرًا أَوْ اسْمَ فَاعِلٍ، وَإِنْ جَعَلْنَاهُ اسْمًا فَإِثْمَا مَفْعُولَيْنِ بِفَعْلٍ مَحذُوفٍ تَقْدِيرُهُ تَكْفَيْتُ.

(٢) حَالًا مِنَ الْأَرْضِ أَوْ مِنَ مَفْعُولِ {كِفَاتًا} الْمَحذُوفِ.. أَوْ مِنَ مَفْعُولِ حُذِفَ مَعِ فِعْلِهِ^{٤١}

(٣) تَمْيِيزًا مِنْ {كِفَاتًا} إِنْ جَعَلْنَاهُ اسْمًا لَمَّا يَجْمَعُ وَيَضُمُّ^{٤٢}

(٤) صَفْتَيْنِ لَ {كِفَاتًا} إِنْ جَعَلْنَاهُ اسْمًا؛ وَكَأَنَّهُ قِيلَ: أَوْعِيَةً حَيَّةً وَمَيْتَةً^{٤٣}

(٥) بَدَلًا مِنَ {الْأَرْضِ}^{٤٤}

الإِعْرَابِ الثَّانِي: {كِفَاتًا} حَالٌ مِنَ الْأَرْضِ، أَوْ مِنَ {أَحْيَاءٌ وَأَمْوَاتًا} بِاعْتِبَارِهِمَا ثَانِي مَفْعُولِي نَجْعَلُ.^{٤٥}

المعنى الثاني: الطَّيْرَانُ السَّرِيعُ الشَّدِيدُ

وهذا المعنى الثاني ذكره الراغبُ (ت. ١١٠٨/٥٠٢) حيث قال: (وَالكِفَاتُ، قِيلَ: هُوَ الطَّيْرَانُ السَّرِيعُ... وَالكَفْتُ: السَّوْقُ الشَّدِيدُ)^{٤٦} وَكَذَا الْفَيْرُوزَابَادِيُّ (ت. ١٤١٥/٨١٧)^{٤٧} وَالْأَبْيَارِيُّ (ت. ١٤١٤/١٩٩٤)^{٤٨} وَسَائِرُ اللُّغَوِيِّينَ فِي

٣٩ الألويسي، روح المعاني، ج. ١٥، ص ١٩٣

٤٠ اطفيش، التفسير، ج. ١٢، ص ٩٠، المقصود من الكاف أي ضمير المخاطب (كم)

٤١ الألويسي، روح المعاني، ج. ١٥، ص ١٩٣؛ ابن هشام، أسئلة وأجوبة في إعراب القرآن، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٣هـ (ص. ١٩)

٤٢ ابن هشام، أسئلة وأجوبة في إعراب القرآن (ص. ١٩): اطفيش، هميان الزاد، ج. ١٥، ص ٩٦

٤٣ المصدران السابقان

٤٤ زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري، إعراب القرآن العظيم، ١٤٢١هـ، ص. ٥٤٥

٤٥ الألويسي، روح المعاني، ج. ١٥، ص ١٩٣؛ المظهري، التفسير، مكتبة الرشدية، باكستان، ١٤١٢، ج. ١٠، ص ١٦٦

٤٦ الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص. ٧١٣

معاجمهم؛ وهو يصف حركة الأرض السريعة الشديدة وهي تطير وتسبح في الجو؛ وعلى هذا القول فإن الاعراب المحتملة للآية كالآتي:

الإعراب الأول: {كفأتا} مفعول به ثان لـ (جعلنا)، فإن جعلناه مصدرا فالمعنى: ذات طيران سريع، وإن صيرناه صفة - كما ذكرنا في التوجيه الصرفي - فعلى ظاهره؛ فيكون إعراب {أحياء وأمواتا}:

(١) منصوباً على نزع الخافض أي (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ سَابِحَةً بِأَحْيَاءِ وَأَمْوَاتٍ).

(٢) بدلاً من الأرض أي (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ أَحْيَاءَهَا وَأَمْوَاتَهَا تَسْبِخُ فِي الْفِضَاءِ).

(٣) ويُمكنُ فيها الحالية من الأرض أي (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ حَالِ كَوْنِهَا ذَاتَ أَحْيَاءٍ وَأَمْوَاتٍ تَسْبِخُ مُسْرَعَةً فِي السَّمَاءِ)^{٤٩}.

الإعراب الثاني: {كفأتا} حال من الأرض، و {أحياء وأمواتا} ثاني مفعولي نجعل.

فالملوئى جل وعز يصف الأرض بأنها تسبح بسرعة كبيرة بكل ما فيها من مخلوقات وأشياء حية وغير حية ورغم ذلك فهم مستقرون ثابتون على ظهرها لا تلقيهم عنها بسبب جاذبيتها الهائلة؛ يقول السمعاني (ت ٤٨٩/١٠٩٦): (معنى الكفات ها هنا: هو أن الأرض تضم الخلق أحياء وأمواتاً، فالضم في حال الحياة هو باكتنائهم واستقرارهم على ظهرها...^{٥٠}) و (استقرار الناس على وجه الأرض، ثم اضطجاعهم عليها، انضمام منهم إليها)^{٥١}. وهذا من عظيم آيات الله ونعمه.

المعنى الثالث: الحركة الحلزونية اللولبية المتعرجة

من المعاني الثابتة المُجمَع عليها أن (الكفات من العدو والطيران كالحيدان في شدة)^{٥٢} و (كفت يكفت كفتاً وكفتاناً وكفاتاً: أسرع في العدو والطيران وتقبص فيه، والكفتان من العدو والطيران كالحيدان في شدة)^{٥٣} و (الكفت من الخيل: الشديد الوثب)^{٥٤}

٤٧ الفيروزآبادي، بصائر ذوى التمييز في لطائف الكتاب العزيز "ص. ١٣٢٣"

٤٨ الأبياري إبراهيم بن اسماعيل، الموسوعة القرآنية، مؤسسة سجل العرب، ١٤٠٥هـ، ج ٨، ص ٤٨٨

٤٩ السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، دار القلم، دمشق، ج ١٠/ص ٦٣٧

٥٠ السمعاني منصور بن محمد بن عبد الجبار أبو المظفر، التفسير، دار الوطن، الرياض، ١٩٩٧، ج ٦، ص ١٢٩

٥١ ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، ج ٢٠، ص ٧٥

٥٢ الفراهيدي الخليل بن احمد، العين، دار هلال، ج ٥، ص ٣٤٠

٥٣ ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٧٨؛ وانظر الأزهري، تهذيب اللغة، ج ١٠، ص ٨٥

٥٤ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٥م، ص ١٥٩؛ مجموعة من العلماء، المعجم الوسيط، دار

وهذا المعنى العظيم يُجَلِّي لنا معجزةً غايةً في الروعة: وهو وصفُ الأرض بالحركة المَوْجِيَّة الاهتزازية التي تتميزُ بالحَيُود والميلان في شدةٍ، والتي تشبهُ حركة الطير المُسرِّع (انظر الشكل رقم "١")، والخيال الوائب القافر: ذلك أنَّ الأرضَ تدورُ حولَ الشمسِ؛ والشمسُ ليستُ ثابتةً بل تجري كما وصفها الله: (وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ)^{٥٥} ولذلك فإنَّ الشكلَ الدقيقَ لهذه الحركة هو الكَفْتُ كما نَعَتَهُ الربُّ سبحانه؛ وهذا إذا نظرنا من خارجِ المجموعة الشمسية (انظر الشكل رقم "٢")^{٥٦}. والاعرابُ المحتملةُ هنا كما في المعنى السابق الثاني؛ فتكون كالآتي:

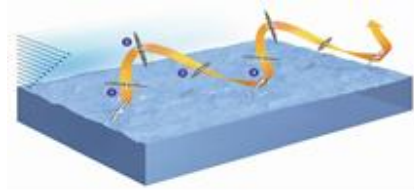
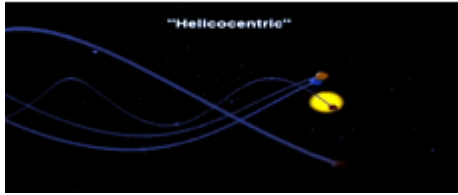
الإعراب الأول: {كفأتا} مفعول به ثانٍ لـ {جعلنا}، فالمعنى: أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ ذاتَ حركةٍ مَوْجِيَّةٍ؛ ويكونُ إعرابُ {أحياءٌ وأمواتاً}:

(١) منصوباً على نزع الخافض أي (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ منطلقاً متموجةً بأحياءٍ وأمواتٍ في السماء).

(٢) بدلاً من الأرض أي (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ أحياءها وأمواتها تسبحُ بحركة لولبية).

(٣) ويُمكنُ فيها الحالية من الأرض أي (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ حال كونها ذاتَ أحياء وأموات تدورُ موجياً).

الإعراب الثاني: {كفأتا} حال من الأرض، ويكونُ {أحياءٌ وأمواتاً} ثاني مفعولي نجعل.



(الشكل رقم ٢) حركة الأرض حول الشمس إذا نظرنا من خارج المجرة.. والأرض...^{٥٨}

(الشكل رقم ١) هكذا يرسم الطائر مساراً يشبه المسار الذي ترسمه الأرض أثناء حركتها عبر المجرة.^{٥٧}

56 www.kaheel7.com ,ar

57 <http://spectrum.ieee.org/aerospace/robotic-exploration/the-nearly-effortless-flight-of-the-albatross>

58 www.djsadhu.com/the-helical-model-vortex-solar-system-animation

المعنى الرابع: الدورانُ والتقلُّبُ

ذكر الإمام الماتريدي^{٥٩} والشوكاني (ت. ١٢٥٠/١٨٣٤)^{٦٠} وغيرهما وكذا أصحاب المعاجم والقواميس أنَّ من معاني الكفت: الدورانُ والتقلُّبُ؛ يقول الزبيدي (ت. ١٢٠٥/١٧٩٠): (الكَفْتُ تَقْلُبٌ - وفي بعض النسخ - تَقْلِيْبُ الشَّيْءِ ظَهْرًا لِبَطْنٍ وَبَطْنًا لَظْهِرٍ)^{٦١}

وهو وصفٌ دقيقٌ لحركة الأرضِ حولَ نفسها ودورانها حولَ محورها وتقلُّبها في الفضاء. وهذا المعنى أكدهُ الربُّ بآياتٍ كثيرةٍ منها: قوله تعالى: {يُكْوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكْوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ} ^{٦٢} {وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ} ^{٦٣} وإعراب الآية حسب هذا المعنى يكون كسابقه

المعنى الخامس: دورانُ الأرضِ في مداراتٍ ثابتةٍ حولَ نفسها، وحولَ الشمسِ

ذكر المفسرون أنَّ من معاني الكفت: العودةُ إلى نقطةِ البداية؛ فذكروا أنَّه: (يُقَالُ انْكَفَتَ الْقَوْمُ إِلَى مَنَازِلِهِمْ، أَي: انْقَلَبُوا)^{٦٤} ويقال: (كَفَتُ الْقَوْمُ، أَي: أَلْحَقْتُ أَوْلِيَهُمْ بِآخِرِهِمْ)^{٦٥}. فهذا المعنى يوافقُ تماماً الحقائق العلميةَ في رجوعِ الأرضِ إلى نقطةِ انطلاقها في مدارها حولَ ذاتها ممَّا يُنتِجُ الليلَ والنهارَ، وحولَ الشمسِ ممَّا يُشكِّلُ الفصولَ الأربعةَ بصورةٍ دوريةٍ منتظمةٍ؛ وهذا المعنى في الحقيقة مُكَمَّلٌ لسابقه وإنما أثبتناه لوجوده بعينه في اللغة العربية. وأيضاً فهو لا يُخالفُ التفسيرَ الثاني بل يُكَمِّلهُ، لأننا نتكلم هنا عن رؤيتنا للأرضِ من داخلِ المجموعة الشمسية، وفي المعنى الثاني نتكلمُ عنها من خارجِ المجموعة الشمسية. والإعراب هنا أيضاً لا يختلفُ عن سابقه.

٥٩ انظر الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج. ١٠، ص ٣٨٢

٦٠ انظر الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، دار ابن كثير، دمشق، ١٤١٤هـ، ج. ٥، ص ٤٣٢

٦١ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج. ٥، ص ٦٣، وانظر الفراهيدي، العين، ج. ٥، ص ٣٤٠

٦٢ الزمر، ٣٦/٥

٦٣ الأنبياء، ٢١/٣٣

٦٤ القرطبي ابو عبدالله محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤م، ج. ١٩، ص ١٦٢؛ ابن عادل، اللباب، ج. ٢٠، ص ٧٥؛ الخطيب الشربيني، السراج المنير، مطبعة بولاق، القاهرة، ١٢٨٥هـ، ج. ٤، ص ٤٦٥؛ وانظر الأزهرى، تهذيب اللغة، ج. ١٠، ص ٨٥

٦٥ ابن فارس، مجمل اللغة، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦، ص. ٧٨٨

المعنى السادس: الأرض تَكْفَيْتُ أذاهم في حال حياتهم، وَجَيْفِيهِمْ بَعْدَ مَمَاتِهِمْ^{٦٦}

وهذا التأويل صرَّح به جملةً من المفسرين^{٦٧}؛ قال مجاهد (ت ١٠٤/٧٢٢): {كفأتا}: تَكْفَيْتُ أذاهم وما يخرج منهم أحياء وأمواتاً^{٦٨} وعلى هذا التأويل فإنَّ الإعرابِ المحتملةَ للآية تكون كالإعراب الأول من المعنى الأول: لأننا لا يُمكنُ هنا أن نعربَ {كفأتا} حالاً. والله اعلم.

وهذا المعنى غاية في الأهمية فإنَّ أحدَ أكبرِ الأسبابِ في بقاء الحياة على الأرض: هو قدرتها على استيعاب كل ما يموت على ظهرها، وتحليله، وتحويله من مادةٍ في غاية الضرر والأذى إلى موادَّ نافعةٍ للأحياء تُسهمُ في تنشيط الأرض وتزويدها بـ"الطاقة المتجددة" وإعادة الحياة إليها؛ مُكوِّنة ما يُسَمَّى علمياً "النظام البيئي" المتكامل والمتوازن.

المعنى السابع: أَنَّ الأَرْضَ جَامِعَةٌ ضَامَةٌ لِكُلِّ حَاجَاتِ الخُلُقِ وَضُرُورِيَّاتِهِمْ

وفي هذا المعنى يقول الرازي: أن الأرض {كفأت الأحياء بمَعْنَى أَنَّهَا جَامِعَةٌ لِمَا يَحْتَاجُ الْإِنْسَانُ إِلَيْهِ فِي حَاجَاتِهِ مِنْ مَأْكَلٍ وَمَشْرَبٍ، لِأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ يَخْرُجُ مِنَ الأَرْضِ. وَالْأَنْبِيَةُ الْجَامِعَةُ لِلْمَصَالِحِ الدَّافِعَةُ لِلْمَضَارِّ مَبْنِيَّةٌ مِنْهَا^{٦٩}. وقريبٌ منه قولُ الماتريدي: (جعل مُتَقَلِّبُهُمْ وَمُتَوَاهِمٌ فِي ظُهُورِهَا فِي حَيَاتِهِمْ، وَجَعَلَ بَطْنُهَا مَأْوَى لَهُمْ بَعْدَ وَفَاتِهِمْ، وَجَعَلَ ظُهُورُهَا بِسَاطًا لَهُمْ؛ لِيَسْلُكُوا فِيهَا سُبُلًا فِجَاجًا؛ وَقَدَّرَ لَهُمْ فِيهَا أَقْوَاتَهُمْ)^{٧٠} وهذا المعنى أكدَّهُ الرَّبُّ بِآيَاتٍ كَثِيرَةٍ مِنْهَا: {وَبَارَكْ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا^{٧١}. وهذه الدلالة يسندها أيضاً أحد معاني "الكفت": وهو "الكفَيْتُ": القُوْتُ مِنَ العَيْشِ^{٧٢}، وهذا المعنى له دالتان:

الأولى: أَنَّ الأَرْضَ إِنَّمَا تَبْقَى جَامِعَةً لِأَقْوَاتِ "الأحياء" بسبب وجود الأموات، أي بسبب "النظام البيئي"؛ فإنَّ أقوات الأرض إِنَّمَا تَدومُ وَتَسْتَمِرُّ؛ لِأَنَّ الكائناتِ الحيةَ التي تموت، تتحللُ في التربة وتُشكِّلُ غذاءَ النباتاتِ وسماذها الذي به بقاؤها ودوامها؛ والتي تكون بالنتيجة غذاءَ الحيوانات؛ ومن ثمَّ فهُمَا قوتا الإنسان الذي به حياته ودوامه؛ وهكذا فإنَّ البقاء مرهون بهذه الدورة البيئية المتكاملة.

- ٦٦ وهذا المعنى والمعاني الآتية تابعة للمعنى الأول: (الضم والجمع)، لكنني أخرجها لاستقلالها بدلالات جديدة
- ٦٧ انظر مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، ج ١٢، ص ٧٩٦٣؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٧٧٢
- ٦٨ الطبري، جامع البيان، ج ٢٤، ص ١٣٤
- ٦٩ الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٧٧٢
- ٧٠ الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج ١٠، ص ٣٨٢
- ٧١ فصلت، ٤١/١٠
- ٧٢ ابن سيده علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١ هـ، ج ٦/ص ٧٧٤؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٧٨

والأخشابُ شكَّلتُ مُعظَمَ مصادرِ الطاقةِ القديمةِ. وهكذا النفطُ والغازُ والفحمُ الحجريُّ فقد تكونت من الغابات والحيوانات المندثرة والمنظرة عبر ملايين السنين تحت طبقات التربة.

الثاني: أنَّ الأرضَ إنَّما تكونُ جامعةً لأرزاقِ أجيالِ الناسِ وعصورهم حالَ كونِ الناسِ أحياءَ وأمواتاً؛ فإنه يستحيلُ استمرارُ الأرضِ قوتاً للناسِ من آدمَ إلى آخرِ الزمانِ لو لم يكنْ هناك موتٌ، فموتُ البعضِ ممَّنْ فَقدَ القدرةَ على البقاءِ هو سببٌ في بقاءِ البعضِ الآخرِ الذي يستمتعُ بِقُوَّةِ الشبابِ وحيويتهم؛ وفي هذا يقولُ الشيخُ محمدُ الحسنُ الشنقيطي: (من رحمةِ اللهِ بالناسِ أنَّ خَلَقَ الموتَ والمصائبَ لتتسعَ الأرضُ لسكانها وقد ورد في حديثٍ ضعيفٍ: عَنِ الْحَسَنِ قَالَ: "مَا خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ وَذُرِّيَّتَهُ، قَالَتْ الْمَلَائِكَةُ: إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَسَعُهُمْ، فَقَالَ: إِنِّي جَاعِلٌ مَوْتًا، قَالَ: إِذَا لَا يُهَيِّئُهُمُ الْعَيْشُ، قَالَ: إِنِّي جَاعِلٌ أَمَلًا"^{٧٣}. فالموتُ به تَسَعُ الأرضُ الخلائقُ، فالأرضُ جعلها اللهُ {كفأناً أحياءً وأمواتاً}؛ فلذلك يعيشُ الأحياءُ على ظهرها، ويُدفنُ الأمواتُ في بطنها فتتسعُ لهم بالموتِ، والأرزاقُ كذلك إنَّما تُعْمُ الخلائقُ بالموتِ. فللهِ حكمَةٌ في كلِّ أمرٍ^{٧٤}، وعلى هذا التأويلِ فإنَّ الإعرابِاتِ المحتملةَ للآيةِ كما في المعنى الأولِ.

المعنى الثامن: أنَّها غطاءٌ ووعاءٌ لما فيها

وقد سبقَ تبيانُ هذا المعنى في الصيغةِ الصرفيةِ الأولى؛ والناظرُ إلى الكائناتِ على الأرضِ لا يرى هذا الأمرَ؛ فهُم على الأرضِ وفوقها وليسوا في بطنها وداخلها، هكذا يبدو لأولِّ وهلةٍ إلَّا أنَّ الرائيَ لها على الحقيقةِ يراهم في داخلها وفي وعائها وهي تُعْطِهم، وذلك بسببِ "الغلافِ الجويِّ" المحيطِ بالأرضِ مثلَ الحزامِ والذي يحمينا من المخاطرِ ويوقِرُ مُعظَمَ أسبابِ الحياةِ؛ وبسببِ هذا "الغلافِ" فإنَّ القرانَ لم يقلْ أبداً "سيروا على الأرضِ" ولم يستعملِ "على" الاستعلانية، بل استعملِ "في" الطرفية؛ فقال: {سيروا في الأرضِ}^{٧٥} وكرَّرَ هذه الآيةَ (١٣) مرةً مُؤكِّداً هذا المعنى المهمَّ الدقيقَ.^{٧٦} ولنفسِ الدلالةِ قال تعالى: {سعى في الأرضِ}^{٧٧}، وقال: {يتبهُونَ في الأرضِ}^{٧٨}، وقال: {ويَسْعُونَ في الأرضِ}^{٧٩}، إذًا فالآيةُ تشيرُ إلى "غلافِ الأرضِ الجويِّ" بأبسطِ تعبيرٍ

٧٣ ابن أبي شيبة، المصنّف، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٠هـ، ج٧، ص١٩٠، وقال السيوطي في الدر المنثور في التفسير بالمتأثور دار الفكر، بيروت، ج١، ص١١٤، (أخرجه ابن أبي شيبة في المُصنّف وأحمد في الزُّهد وابن أبي الدُّنيا في الأمل)

٧٤ دروس للشيخ محمد الحسن الددو الشنقيطي، ج٢، ص١٠، <http://shamela.ws/index.php/book/7722>

٧٥ الأنعام، ٦/١١

٧٦ الشعراوي محمد متولي، التفسير، مطابع أخبار اليوم، ج٣، ص١٧٧١، ج٥/ص٣٠٩٨، ج١٢/ص٧١٣١

٧٧ البقرة، ٢/٢٠٥

٧٨ المائدة، ٥/٢٦

٧٩ المائدة، ٥/٣٣

وأجمليه^{٨٠}، والإعرابات هنا، كما هي في المعنى الأول.

المعنى التاسع: أن من الأرض أحياء بالعمارة والنبات، وأمواتاً بالجذب والجفاف

يقول ابن الجوزي (ت ١٢٠١/٥٩٧): (المعنى: ألم نجعل الأرض أحياء بالعمارة والنبات، وأمواتاً بالخراب واليبس، هذا قول مجاهد، وأبي عبيدة (ت ٨٢٣/٢٠٨))^{٨١}. أي أن الأرض منقسمة إلى حي وهو الذي يُنبِت، وإلى ميت وهو الذي لا يُنبِت. والإعراب الأول من المعنى الأول نفسه هنا.

جدول توضيحي للإعرابات

المعنى	إعراب: كفأتاً	إعراب: أحياء وأمواتاً
١	مفعولٌ به ثانٍ لـ {جعلنا}	مفعولاً {كفأتاً} أو بفعلٍ محذوفٍ تقديره تكفُتُ
		حالاً من الأرض أو من مفعول {كفأتاً}
		المحذوفٍ أو من مفعولٍ حُدِفَ مع فعله
		تمييزاً من {كفأتاً} إن جعلناه اسماً لما يجمع ويضم
		صفتين لـ {كفأتاً} إن جعلناه اسماً
		بدل من الأرض
	حالٌ من الأرض	ثاني مفعولي {نَجْعَلُ}
٢	مفعولٌ به ثانٍ لـ {جعلنا}	منصوب على نزع الخافض
		بدل من الأرض
		حالٌ من الأرض
	حالٌ من الأرض	ثاني مفعولي {نَجْعَلُ}
٣	الإعرابات المحتملة هنا كما في المعنى السابق "٢"	الحركة المتعرجة
٤	الإعرابات المحتملة هنا كما في المعنى السابق "٢"	الدوران والتقلب

٨٠. أحمد عمر أبو شوفة، المعجزة القرآنية حقائق علمية قاطعة، دار الكتب الوطنية، ليبيا، (ص. ٧٠).

٨١. ابن الجوزي عبدالرحمن بن علي، أبو الفرج، زاد المسير في علم التفسير، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ، ج ٤، ص ٣٨٥؛ وانظر الماوردي، النكت والعيون، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ٦، ص ١٢٩؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ٥/ ص ٤١٩؛ ابن عادل، اللباب، ج ٢٠، ص ٧٥.

٥	الدورانُ بمداراتٍ ثابتةٍ	الاعراباتُ المحتملةُ هنا كما في المعنى السابق "٣"
٦	كُفْتُ الأذى	نفس الإعراب الأول من المعنى الأول "١"
٧	جامعة للضروريات	الاعراباتُ المحتملةُ هنا كما في المعنى الأول "١"
٨	غطاء ووعاء	الاعراباتُ المحتملةُ هنا كما في المعنى الأول "١"
٩	مِن الأرضِ أحياءٌ وأموات	نفس الإعراب الأول من المعنى الأول "١"

الخاتمة

تبيّن من خلال هذا البحث الإعجازُ البليغُ في اختيارِ الكلمةِ القرآنيةِ صوتاً و صرفاً ومعنى؛ وقد انكشفَ من خلال البحثِ تسعةُ معانيٍ لكلمةِ (كفّاتاً) كلّها تُطابقُ النسقَ القرآني، واللغةَ العربيةَ، والحقيقةَ العلميةَ والواقعَ كما هو، ولا تخالفُ أيّ نصٍّ شرعيٍّ من كتابٍ أو سنةٍ، ولا إجماعٍ، ولا نصٍّ لغويٍّ أو قواعدَ نحويةٍ أو صرفيةٍ، ولا يوجدُ ما يُنقضُها من أقوالِ السلفِ رحمهم الله، وهذه المعاني هي: (الضمّ، والطيْرانُ السريعُ، والحركةُ المتعرجةُ، والدورانُ والتقلُّبُ، والدورانُ في مداراتٍ ثابتةٍ، وكُفْتُ الأذى، وكونُ الأرضِ جامعةً للضروريات، وكونُها غطاءً ووعاءً، وأنَّ من الأرضِ أحياءً بالعمارةِ والنباتِ، وأمواتاً بالجدبِ) وهذه المعاني اغتَوَزَها نحوٌ من سبعةِ إعرابات.

وقد كانَ القصدُ منه إبرازَ وكشفَ بعضِ وجوهِ عظمةِ القرآنِ وإعجازه، وإظهارَ أهميةِ المشتركِ اللفظي في تفسيرِ الكتابِ العزيزِ؛ ممّا يدفعنا إلى المطالعةِ المستمرةِ في أقوالِ المفسرينِ وكتبِ المعاجمِ والمرادفاتِ والفروقِ والأشباهِ والنظائرِ، وضرورةِ التدبيرِ العميقِ عندَ قراءتهِ اليوميةِ، والربطِ الدائمِ المستمرِ بينه وبينَ الحقائقِ الكونيةِ والإنسانيةِ والعلميةِ والواقعيةِ لتتكشفَ أسرارُ عَظَمَتِهِ أَكثَرَ.

المصادر

- ابن أبي شيبة، المصنّف، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٠هـ.
 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، دار المعرفة، بيروت
 ابن رجب الحنبلي، فتح الباري، مكتبة الغرباء، المدينة المنورة
 ابن عادل، اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية، بيروت، دار الكتب العلمية، بيروت
 ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م
 ابن عطية، المحرر الوجيز، دار الكتب العلمية - بيروت
 ابن فارس، مجمل اللغة، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦م
 ابن فارس، مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.
 ابن منظور، لسان العرب، دار صادر

ابن هشام، أسئلة وأجوبة في إعراب القرآن، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٣هـ

- الابيارى، الموسوعة القرآنية، مؤسسة سجل العرب، ١٤٠٥هـ
- الأهري، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ٢٠٠١م
- إسماعيل حقي، روح البيان، دار الفكر، بيروت
- الاصفهانى، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، دمشق
- اطفيش، تفسير اطفيش
- اطفيش، هميان الزاد
- الألوسي، روح المعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ
- البخاري، الجامع الصحيح، دار طوق النجاة، بيروت، ١٤٢٢هـ
- بصائر ذوى التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الفيروزآبادي
- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة
- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤١٨هـ
- الترمذي، السنن، دار إحياء التراث، بيروت، ١٩٧٥م
- الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ
- الخطيب الشريبي، السراج المنير، مطبعة بولاق، القاهرة، ١٢٨٥هـ
- الداودي، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت
- الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ
- الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية
- الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢م
- السمرقندي، بحر العلوم
- السمعاني، التفسير، دار الوطن، الرياض
- سيبويه، الكتاب، مكتبة الخانجي، القاهرة - ١٩٨٨م
- السيوطي في الدر المنثور في التفسير بالمأثور دار الفكر، بيروت
- شهاب الدين الخفاجي، عنأية القاضي وكفاية الرأضي، دار صادر - بيروت
- الشوكاني، فتح القدير، دار ابن كثير، دمشق، ١٤١٤هـ
- الطبري، جامع البيان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٠م
- الفراء، معاني القرآن، الدار المصرية
- الفراهيدي، العين، دار هلال
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٥م
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤م

- القطان .مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف، ٢٠٠٠م
الماتريدي، تأويلات أهل السنة، دار الكتب العلمية، بيروت
الماوردي، النكت والعيون، دار الكتب العلمية، بيروت
مجموعة من العلماء، المعجم الوسيط، دار الدعوة
محمد الغزالي، تراثنا الفكري في ميزان العقل والشرع، دار النهضة، مصر
محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي، دار النهضة، مصر
مساعدة الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، ١٤٣٢هـ
مسلم، المسند الصحيح، دار إحياء التراث، بيروت
مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي - بيروت، ٢٠٠٥م
المظهري، التفسير، مكتبة الرشدية، باكستان، ١٤١٢هـ
مكي بن أبي طالب، الهداية الى بلوغ النهاية، جامعة الشارقة، ٢٠٠٨م
الواحدي، التفسير البسيط، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠هـ

THE SCIENCE OF LINGUISTIC AND PHILOSOPHICAL LOGIC IN *RASÂILU İKHWÂN AL-SAFÂ*

Aytekin ÖZEL*

Abstract: This study presents the contents of 'the science of philosophical logic' and 'the science of linguistic logic' which are found in *Eisagoge* text in the Ikhwân al-Safâ's *Rasâilu Ikhwân al-Safâ*. This study also assesses these contents in terms of the history of logic. 'Philosophical logic' is a term, also used in the modern era and also it is possible to talk about the "present-day" a discipline of linguistic logic. It seems to me that these were seen in the tractates of Ikhwan al-Safâ (10th century) for the first time although their usage was somehow different than their contemporary usage.

Keywords: Ikhwân al-Safâ, history of logic, Eisagoge, philosophical logic, linguistic logic

***Resâilü İhvânî's-Safâ*'da Felsefi Mantık Bilimi ve Dil(bilim)sel Mantık Bilimi**

Özet: Bu çalışma İhvânü's-Safâ'nın (10. yüzyıl) *Resâil-u İhvânî's-Safâ* adlı eserinde yer alan *İsâgûcî* risalesindeki 'felsefi mantık bilimi' ile 'dil(bilim)sel mantık bilimi' ifadelerinin içeriklerini sunar ve bu içeriklere mantık tarihi bakımından da bir değer biçer. Esasen 'felsefi mantık', modern dönemde de kullanılan bir ifadedir. Bununla birlikte günümüzde de bir 'dil(bilim)sel mantık' disiplininin söz etmek mümkündür. Bana öyle geliyor ki bu ifadeler, modern dönemdeki kullanımlarından farklı bir anlama sahip olmasına rağmen, ilk kez İhvânü's-Safâ Risalelerinde geçmektedir.

Anahtar kelimeler: İhvânü's-Safâ, mantık tarihi, İsâgûcî, felsefi mantık, dil(bilim)sel mantık.

Introduction

This study aims to re-assess a part of my master thesis called "İhvanu's-Safa'nın Mantık Anlayışı"¹ which is related to the science of logic seen in the tractates of The Ikhwân al-Safâ (namely the brethren of purity).² Our major focus is the contents of the science of linguistic logic and the science of philo-

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1 I have published it; see Aytekin Özel, *İhvanü's-Safa'nın Mantık Anlayışı*, Bursa 2009.

2 Ikhwân al-Safâ, *Rasâilu Ikhwân al-Safâ*, edited by B. Bustânî, vol. I-IV, Beirut dateless.

sophical logic, which are important in terms of the history of logic and also seen in the above mentioned tractates.

The traditional logic in Muslim World has been started via discussing the many aspects of Porphyrios' explanations on universals. The "wordings" (alfâz) which were discussed prior to the universals, were even analyzed for the sake of being able to reach the linguistic expressions of the universals. The name of the book of Porphyrios is *Eisagoge*.³ It is also known as *tractote*. Until the modern era, many of the logicians have written other *Eisogage* texts, which included different content than Porphyrios'. According to many logicians, *Eisogages* are accepted as the first book of Organon.

Ikhwân al-Safâ has also written an *Eisogage* in *Rasâilu Ikhwân al-Safâ*. Their *Eisogage* content is different than many other *Eisogage* contents. We believe that the most original side of them side from the standpoint of the history of logic lies in their perspectives which were written in *Eisagoge*. On the other hand, these philosophers did not pay too much attention to the subjects of traditional logic, except the above mentioned tractote.

The Speech at the Level of Word and the speech at the Level of Reasoning According to Ikhwân

According to dictionaries of philosophy, the meaning of "Logic", which actually was derived from *logos*, is both related to word and reason.⁴ *Logikhos* means to belong to *logos*, i.e. to word and reason or reasoning. Here "word" is used in the place of "speech". M. Fakhri states that the Arabic word "*nutk*" is equivalent of "*logos*" in Greek; and just as like "*logos*", it includes double meaning.⁵ According to Ikhwan, *logos/nutk* is also related both reason and word. They differentiate them as "the speech at the level of word" (al-nutku'l-lafzî) and "the speech at the level of reasoning" (al-nutku'l-fikrî). They state:

"Logic is derived from "spoke", "speaking", "to speak". To speak is an action of human mind. This action has dual meaning. One is at the level of word and the other one is at the level of reasoning. The speech at the level of word is un-

3 Porphyrios, *İsagoci*, trans. Hamdi Ragıp Atademir, Konya 1948.

4 Necati Öner, *Klâsik Mantık*, Bilim Yay., Ankara 1996, p. 13, quoted, Paul Foulquie, "logique", *Dictionarie de la Lanque Philosophique*, PUF, Paris 1885.

5 M. Fakhri, *İslam Felsefesi Tarihi*, trans. to Turkish: Kasım Turhan, İstanbul 1998, p. 128, the footnote 24. *Logos* is ambiguous.

derstood via senses and it is something material. The speech at the level of reasoning, on the other hand, is something spiritual and intelligible (ma'kûl)."⁶

According to Ikhwân al-Safâ, speech is the most valuable human art. This feature of human (fasl) *differentiates* it from other living creatures. Therefore, the full definition of human is made as "mortal animal who can speak".⁷

As Reason is one of the skills and actions of human spirit, then the impact of the *speech* at the level of reasoning would be *spiritual*. Speech does not affect the body of human, but it affects the spirit of human. This can sometimes be beneficial or destructive for humans, just as like the impact of the bad and good words on human spirit.⁸

The Science of Linguistic Logic and The Science of Philosophical Logic According to Ikhwân

Nowadays some logicians prefer to use the term "philosophy of logic" instead of "philosophical logic";⁹ and some differentiate them from each other neatly.¹⁰ Even some of them prefers to use the term "philosophical" in order to express the logics which aren't symbolic (mathematical) and use it as a medium to keep it outside the borders of logistics.¹¹

There are various languages of logic however if we assess in present time, we believe that a logic of language can also be talked about, considering the relation of logical form and grammar form.¹²

The group of philosophers who differentiate the philosophical logic and linguistic logic in the traditional era is Ikhwân al-Safâ. In their *Eisogage* in *Rasâilu Ikhwân al-Safâ* they explained the science of linguistic logic and the science of philosophical logic as follows:

"Speech at the level of word is composed of the sounds which have syllables

6 Ikhwân al-Safâ, *ibid*, p. 390.

7 Ikhwân al-Safâ, *ibid*, pp. 390, 391.

8 Ikhwân al-Safâ, *ibid*, p. 391.

9 Suzan Haack, *Philosophy of Logics*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 2.

10 A.C. Grayling, *An Introduction to Philosophical Logic*, USA 2001, pp. 1, 2.

11 Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul 1999, Giriş/Introduction.

12 P. T. Strawson, *Introduction to Logical Theory*, Jarrold and Sons Ltd, Norwich Catalogue No 2/5401/41 1.4, 1964 Great Britain, pp. 230-232.

and can only be heard by ears. These sounds come from the tongue that is an organ of body and are heard by the ears of another body. Investigating and researching in this type of logic and forming arguments on the conjugations of this logic and also on the meanings that these conjugations denote is called the science of linguistic logic (ilmu'l-mantki'l-luğaviyyi). On the other hand, on speaking at the level of reasoning which is both intelligible and spiritual, it is the fact that mind comprehends the essential meanings of the things and their "can be sensed" descriptions (rusûm) in their substances (cavhar), and also differentiates these descriptions in the reasoning... , Investigating and researching in this kind of speech, investigating how to be the fact that mind comprehends meanings in the existings' essences via senses, how these meanings place in the reasoning in terms of the reason called revelation and inspiration and also how these meanings are expressed in any language is called "the science of philosophical logic (ilmu'l-mantki'l-falsafiyi)." ¹³

According to Ikhwân, the science of philosophical logic is the fundamental subject of science of logic. Science of linguistic logic is seen as the introduction to the science of philosophical logic, as it makes easy to comprehend and teach the science of philosophical logic. Therefore, it is important that science of linguistic logic place in subjects of the science of logic. ¹⁴ According to them, the subject of the philosophical logic, which investigates the ideas which are occurred in the spirit, consists of denotation, six universals, ¹⁵ categories, proposition, relations in-between propositions, and syllogistic theory.

As it is understood, every single word coming out of human mouth is relating to the science of linguistic logic in one way and relating to the science of philosophical logic in another way. ¹⁶

A Comparison in Terms of History of Logic

Al-Farabi (870-950), lived approximately in the same century as Ikhwân. In Arabic logic the differentiation of inner and outer speech in the content of logic is seen in Al-Farabi for the first time. This is also different than the Ikhwân's

13 Ikhwân al-Safâ, *ibid*, p. 392.

14 Ikhwân al-Safâ, *ibid*, p. 392.

15 They are genus (cins), species (nev'), difference (fasl), property (hâssa), accident (araz) and individual (shahis); see Ikhwân al-Safâ, *ibid*, p. 395; Abdülkuddüs Bingöl, "İhvanu's-Safâ Risalelerinde Mantık Konuları", Türkiye I. Felsefe-Mantık-Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, prepared by Kenan Gürsoy, Alparslan Açıkgenç, Ankara 1991, p. 107.

16 Bingöl, *ibid*, p. 106.

differentiation of *linguistic logic* and *philosophical logic*. In order to demonstrate this, we would like to make below comparison.

Al-Farabi has explained the nature of logic in his below study as following:

“The name of this art is derived from the word *nutq*. This word indicates three things according to the ancients (*qudamâ*): The mental substances of the human indicate the power it can comprehend. Sciences and arts are attained with this power, the good and the evil of the deeds are distinguished with it. The second of these is the mental substances derived through apprehension in human’s mind, these are called “internal speech”. The third is to express what is inside lingually and it is called “external speech”. Art of logic, given the laws for internal speech consisting only of mental substances and given the laws common in all languages for external speech consisting only of words, for the power of speech (*nâtıqa*), this power of speech, in both phases, is directed to the right way, and in both of them, is protected against the wrong.”¹⁷

Regarding the resources of traditional Arabic logic, such a generalization could be made: The mind that belongs to the human (*an-nafsu al-insâniyyi*), which is called the speaking mind (*an-nafsu an-nâtıqu*), has two meanings/functions. One of them is internal speech and the other is external speech. The reason for the derivation of the name *Mantiq* (logic) is that it is implemented both on the level of external speech, meaning speech itself, and on that of internal speech, being the apprehension of mental substances. From this aspect, logic strengthens the first and leads the second in the right direction.¹⁸

As it is also seen here, *Ikhwân*’s the organization of linguistic logic and philosophical logic has a different content than the Al-Farabi’s classification of logic above mentioned and it cannot be reduced to Al-Farabi’s approach.

Conclusion

We can state that generally *Ikhwan*’s concept of logic comprises both linguistic and philosophical logic. Their approaches which we mentioned above are the most original approaches of them from the standpoint of

17 Al-Fârâbî, “et-Tavtetü fi’l-Mantik”, Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi yay. Sayı: 31, Fârâbî Külliyyatı-sayı:1, Ankara 1990, Arabic Text, s. 23 Turkish Text, p. 29.

18 See for an evaluation in this matter, Necati Öner, *Klasik Mantık*, 1996, pp. 1-2. Aytekin Özel, *Aristoteles’in Analitikler Kuramının Çağdaş Yorumları Işığında Bir Arapça Mantık İncelemesi*, Bursa 2012, p. 72.

the history of logic. On the other hand, their expressions *linguistic logic* and *philosophical logic* in the their *Eisogage* are same as contemporary logic, despite the fact that they were used differently in terms of their meaning and this usage has been for the first time in Islamic World. Even it could also be possible to conclude that they are the pioneers for this usage in terms of the history of general logic.

We also have to add that Ikhwan categorizes the science of logic within the mathematical sciences¹⁹ and this is particularly important to highlight in terms of the history of logic.

Bibliography

- Al-Fârâbî, "et-Tavtiyâtü fi'l-Mantık", Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi yay. Sayı: 31, Fârâbî Külliyyatı-sayı:1, Ankara 1990.
- Bingöl, Abdülkuddüs, "İhvanü's-Safâ Risalelerinde Mantık Konuları", Türkiye I. Felsefe-Mantık-Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, prepared by Kenan Gürsoy, Alparslan Açıkgöç, Ankara 1991.
- Fakhri, M., *İslam Felsefesi Tarihi*, trans. Kasım Turhan, İstanbul 1998.
- Grayling, A.C., *An Introduction to Philosophical Logic*, USA 2001.
- Haack, Suzan, *Philosophy of Logics*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Ikhwân al-Safâ, *Rasâilü Ikhwân al-Safâ*, edited by B. Bustânî, vol. I-IV, Beirut dateless.
- Özel, Aytekin, *İhvanü's-Safa'nın Mantık Anlayışı*, Bursa 2009.
- Özel, Aytekin, *Aristoteles'in Analitikler Kuramının Çağdaş Yorumları Işığında Bir Arapça Mantık İncelemesi*, Bursa 2012.
- Öner, Necati, *Klâsik Mantık*, Bilim Yay., Ankara 1996.
- Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul 1999.
- Porhyrios, *İsagoci*, trans. Hamdi Ragıp Atademir, Konya 1948.
- Strawson, P. T., *Introduction to Logical Theory*, Jarrold and Sons Ltd, Norwich Catalogue No 2/5401/41 1.4, 1964 Great Britain.

19 Ikhwân al-Safâ, *ibid*, pp. 390-452.

TASAVVUFÎ TECRÜBELERİN MAHREMİYETİ MESELESİ

Halil İbrahim ŞİMŞEK *

Özet: Mutasavvıflar tarafından kendi manevi hayatlarında yaşadıkları tasavvufî tecrübeler ve bunların neticesinde ortaya çıkan keşif ve müşahedelerin mahremiyeti konusunda çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Genellikle meydana gelen tartışmalar; sözü edilen kişisel tecrübelerin mürid ile onun mürşidi dışında üçüncü şahısların yanında açıklanması veya yazılı ortamlara aktarılmasının doğru olup olmadığı konuları etrafında gelişmiştir. Bu mesele hakkında üç açıdan sorun görünmektedir: Birincisi; kişilerin manevi hayatlarındaki tecrübeleri ifade etmek mümkün müdür? İkincisi; mümkün olsa bile bunları açıkça ifade etmek doğru mudur? Üçüncüsü; mahrem bilgiler kimlere ve nasıl aktarılabilir? Müellif sufiler yazdıkları eserlerde açıklanan hususların ancak ehli olanlar tarafından doğru bir şekilde anlaşılabilceğini ve ehli olmayanlar için bu konuların mahrem olduğunu ifade etmişlerdir. Bu durumda tasavvufî tecrübelerin kişinin kendi manevi hayatında gerçekleşmesi, belli bir seyir süreci olması, bu zaman zarfında farklı tezahür ve neticelerinin meydana gelmesi onu özel kılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Sufiler, Mahremiyet, Tasavvufî Tecrübe.

The Concern of Sufistic Experience Privacy

Abstract: There have been various views asserted by Sufis, which are related the topic of sufistic experiences lived in their spiritual and moral lives and privacy of discoveries resulted in these experiences. The debates generally occurred about the clarification of aforementioned sufistic experiences in the presence of third party apart from a disciple and his mentor; or the topic, whether or not, it is accurate to redact those experiences. It seems that there are three issues regarding this matter: Initially, is that possible to express people's spiritual experiences? Secondly, even it is possible, is that right to utter them explicitly? Thirdly, how and to whom can private information be transferred? The author sufis have stated that subjects explained in their works can only be comprehended by the cognoscenti, and not appropriate for those who are incapable. In this respect, accruing of sufistic experiences in one's moral life, being a specific process, and, during this process, coming into existence of distinct epiphanies and consequences make it private.

Keywords: Sufism (Tasavvuf), Sufis, Privacy, Sufistic Experience.

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bu makale, *Din, Gelenek ve Ahlâk Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*'nda (27-29 Mart 2015, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) sunduğum henüz yayınlanmamış tebliğin kurgu, düzen ve metni büyük oranda değiştirilerek oluşturulmuştur.

Giriş

Mahremiyet meselesinin insanların dikkat etmesi gereken önemli bir konu olduğu aşikârdır. Elbette böyle önemli bir mesele ilmî olarak birçok yönüyle ele alınarak incelenip değerlendirilebilir. Özellikle dinî sahada mahremiyet meselesi hakkında görüş beyan eden insanlar tarafından ortaya konulan yaklaşımlar daha çok fikhî açıdan bakarak fikirlerini serdetmişlerdir.¹ Ancak mahremiyet meselesi dinî açıdan sadece fıkıh ilminin alanına indirgenerek bu bağlamda değil, pek çok yönden incelenerek tartışılması gereken bir konudur. Mahremiyet dinin şekli yönünün ötesinde içsel ve manevi boyutuyla da ilişkilidir. Çünkü dinin özü manevi hayattır ve o da kişiye özeldir.

Mahremiyet dinî alanda sadece ahkâma ait fiziki bir durumla ilişkilendirilerek açıklansa onun diğer boyutları eksik bırakılmış veya diğer bir ifadeyle perdelenmiş olur. Dinin şekli olan kısmının açıklanmasında herhangi bir sakınca görülmez ve genellikle bu tür konular zaten açık ve pek çok kişi tarafından anlaşılabilir durumdadır. Ancak dinî tecrübelerin içsel boyutları onu yaşayan kişilerde birbirinden farklılık arz etmektedir. Böyle ferdî tecrübe ve hâller bir yönüyle mahrem olarak kabul edilebilir. Tasavvufî tecrübe ve hâller de sözü edilen özellikleri içermektedir. Dolayısıyla mahrem olarak değerlendirilerek muhafaza edilmesi gereken konuların taraflarınca ilgisi olmayan kişilerin önünde veya herhangi bir mahremiyet sınırlamasının zor olduğu alanlarda ölçüsüzce aktarılması veya açıklanması gibi önlenmesi zor görülen muhtemel gelişmeler burada sözü edilen meselenin farklı açılardan incelenmesi ve tartışılmasını gerekli kılmaktadır.

Bu makalenin konusunu “tasavvufî (manevi) tecrübe veya hâllerin mahremiyeti” oluşturmaktadır. Çeşitli konulara kendi zaviyelerinden bakıp o doğrultuda şahsî görüşlerini açıklayan mutasavvıflar mahremiyet meselesini de tasavvufî hayatları esnasında tecrübe ettikleri manevi hâller ve makamlar bağlamında gündem yapmışlardır. Ancak tasavvufî eserlerde mahremiyet konusu veya kelimesine özel bir başlıkta ele alınmamıştır. Çünkü mutasavvıflar kendi tecrübe hâllerini genellikle sır olarak değerlendirmektedirler.² Sır konusu mah-

1 Fıkıh alanında mahremiyet konusunun çeşitli boyutlarıyla ele alınışı için bk. Abdullah Kahraman, *İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Bağlamında Özel Hayatın Gizliliği*, Ebabil Yay., Ankara 2008.

2 Ali b. Osman el-Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-Mahcub*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., 4. baskı, İstanbul 2014, s. 427.

remiyet alanını ilgilendirmektedir. Dolayısıyla mutasavvıfların tasavvufî terbiye süreçlerinde yaşanan bazı tecrübeler ve onların neticesinde kendilerine ihsan edilen hâllere ilişkin mahremiyet algılarını tespit edip inceleyerek açıklamak gerekmektedir. Çünkü onlara göre bu tecrübeler veya onların neticesinde kendilerinde meydana gelen hâllerin sözlü ve yazılı anlatılabilen yönleri olduğu gibi ifade edilmeyen veya kişiye özel olduğu gerekçesiyle açıklanması mahrem olduğu belirtilen boyutları da vardır. Makalede tarihî süreçte telif edilen tasavvufî eserlere ve konuyla ilgili görüş belirten her mutasavvıfa zikredilmeyip belli bazı isimlere atıfla yetinilecektir.

Özellikle tasavvufî tecrübe ve hâllerin mahremiyetine dair konuları akademik düzeyde ele alan Türkçe yazılmış çalışmanın sadece bu makale olmadığını açıkça belirtmem gerekir. Çünkü tasavvufî hâllerin aktarılma veya anlatılmasını çeşitli açılardan değerlendiren birçok akademik araştırma mevcuttur.³

Tasavvufî Tecrübelerin Mahremiyeti Algısı

Tasavvufî düşüncenin teşekkül döneminden (Hicrî 1-2. asırlar) başlayarak, sonrasında gerçekleşen sistemleşme süreci (Hicrî 3-4. asırlar), örgütlenme ve kurumsallaşma dönemlerinde (Hicrî 5. asır ve sonrası) mutasavvıflar tarafından kendi manevi hayatlarında yaşadıkları tasavvufî tecrübeler veya seyirle-

3 Yeri gelmişken meselenin çeşitli boyutlarını inceleyen akademik çalışmalardan (Türkiye’de hazırlanmış) sadece birkaçını burada zikretmenin bir kadirşinaslık olacağı kanaatindeyim. Bk. İbrahim Emiroğlu, *Sûfi ve Dil: Mevlânâ Örneği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002; Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmî’den Niyâzî-i Mısırî’ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yayınları, Van 2005; Tahir Uluç, “İbn Arabî’de Sembolizm”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, sayı: 16, ss. 156-190; Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007; Abdullah Kartal, “Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2007, c. 16, sayı: 1, ss. 97-120; Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007; Svitlana Nesterova, *Mesnevî’de Örtülü Anlamlar*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012; Mustafa Çakmaklıoğlu, “Yoğun Tasavvufî Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği”, *Dinbilimleri: Akademik Araştırma Dergisi*, 2014, c. 14, sayı: 1, ss. 85-122.

Birçok çalışma içinden seçip birkaçını zikrettiğim bu araştırmalarda aslında tasavvufî düşüncede mahremiyet meselesinin çeşitli boyutlarını anlamamıza yardımcı olabilecek önemli tespitler ve değerlendirmeler yer almaktadır. Ayrıca burada yeri gelmişken sözünü ettiğim bu çalışmalar ve benzerlerinin ülkemizde tasavvuf konusundaki akademik araştırmaların özellikle ilahiyat fakültelerinin Tasavvuf kürsülerinde yapılan çalışmaların ulaştığı düzeyi gösterme açısından oldukça önemli olduğunu belirtmek istiyorum. İlahiyat fakültelerindeki Tasavvuf Anabilim Dallarında çeşitli düzeylerde hazırlanan akademik çalışmaların künyeleri için bk. www.tasavvufakademi.com

rinde ulaştıkları hâller ve makamlar ile bunların neticesinde ortaya çıkan mükâşefe veya müşâhedelerin mahremiyeti konusunda çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Genellikle tarihi süreç içinde bu konu hakkında mutasavvıflar arasında meydana gelen tartışmalar; sözü edilen içsel tecrübe veya hâlleri yaşayan mürid ile ona rehberlik eden ve sülûküyle ilgili her hâline vâkıf olan (veya olması gereken) mürşidi dışında üçüncü şahısların yanında açıklanması veya herkese açık olan yazılı ortamlara taşınarak ifade edilmesi vesilesiyle diğer şahıslara aktarılmasının doğruluğu, sözlü dilin veya yazının imkânlarının böyle kişiye özel tecrübeleri açıklama konusunda yeterliği ve yapılacak bu eylemin vakıaya uygunluğu etrafında gelişmiştir.

Dinî hayatın daha özel bir boyutta yaşanmasıyla oluşan tasavvufî tecrübe ve hâllerin açıklanması, aktarılması ve anlaşılmasında meselenin içsel tabiatı gereği kendine has bazı sıkıntı veya sorunlar ortaya çıkabileceği kabul edilmektedir. İlk dönemden itibaren birçok eserde çeşitli şahıslar tarafından konuyla ilgili yapılan değerlendirmelerde genel olarak açıkça ifade edilmese de zımnen şu sorulara cevap arandığını söylemek mümkündür:

1. Kişilerin tasavvufî hayatlarındaki tecrübelerini veya içinde buldukları hâlleri tam olarak ifade etmeleri mümkün müdür? Yani söz veya yazı dilinin imkânları onların bu tecrübelerinin durumlarını açıklamaya elverişli ve yeterli midir?
2. Birinci soruya verilen cevap “mümkündür” şeklinde olsa bile bunları yaşayan ile yaşanmasına rehberlik edenler arasında veya işin ehillerine özel (mahrem) tutulmayıp herkese hitap edecek şekilde açıkça ifade edilmesi doğru mudur? Dahası tasavvufî terbiyede takip edilen yolun selamet ve hedefi açısından böyle bir açıklama vakıaya uygun mudur?
3. İkinci soruya olumlu cevap verilmesi hâlinde yeniden şu sorular sorulabilir: Yaşanılan kişisel tasavvufî tecrübeler ve bunların neticesinde Allah tarafından ihsan edilerek ortaya çıkan (zuhur eden) mahrem bilgiler kimlere ve nasıl aktarılabilir? Söz konusu bu aktarma herkesin ulaşabileceği şekilde ve açıklıkta mı olmalıdır? Yoksa bu tecrübe ve hâller mahrem kabul edilip yaşayanların dışındakilere açıklanmasında özel bir metot ve dil mi benimsenmelidir?

Genelde dinî özelde ise tasavvufî veya diğer bir ifadeyle mistik tecrübelerin tabiatları gereği onları açıklamak üzere söylenen ve yazılan ifadelerin bilinen bazı bilimsel doğrulama testleriyle tam bir şekilde değerlendirilmesi veya ölçülmesi zor, belki mümkün değildir. Çünkü bu tecrübeleri yaşayanların nezdinde onlar duyu ve akıl dışı olarak nitelenemeyecek türde olmakla birlikte

bunların ötesinde kazanımlardır.⁴ Dolayısıyla bu ölçütlerin veya nispeten fizikî diyebileceğimiz alanın sınırlarını aşamayan dilin imkânlarıyla genellikle fizik ötesi (*metafizik*) boyutla alakalı bir şekilde gerçekleşen tasavvufî tecrübelerin tam olarak veya diğer bir deyişle tüm yönlerini kapsayan bir anlatımla ifade edilerek henüz onları yaşamamış kişilere (üçüncül şahıslara) aktarılabilmesi mümkün değildir.⁵ Fakat bunu söylerken tasavvufî tecrübe ve hâllerin ifade edilmekten tamamıyla uzak olduğunu kastettiğim anlaşılmalıdır. Onlardan bazı unsurların anlaşılmasını sağlayacak birtakım aktarımlar ve açıklamalar yapmak elbette mümkündür. Ama burada mutasavvıfların yaşadıkları manevi tecrübeleri aktarmak için kendilerine has kavramlar kümesi oluşturulduğu, bunların tasavvufî düşünce çerçevesinde anlamlandırıldığı ve yönlendirmenin de ona göre yapıldığı dikkate alınmalıdır. Çünkü sosyal nitelikli çalışmaların tasvir, açıklama, anlama, anlamlandırma ve yönlendirme şeklinde beş temel boyutu vardır. Bir meselenin tasviri basit kelimelerle yapılabilir. Ancak aynı meselenin açıklama düzeyine taşınması ve anlamlandırılması belli kavramların kullanılmasını gerektirmektedir.⁶ Dolayısıyla mutasavvıfların tasavvufî tecrübelerine ilişkin sözlü ve yazılı olarak ortaya koydukları açıklamalarını onların kullandıkları kavramlar çerçevesinde anlamak ve anlamlandırmak gerekmektedir.

Yukarıdaki sorularla ortaya konulan endişelerin bazısına Ebubekir Muhammed el-Kelâbâzî (ö.380/990), Abdulkerim el-Kuşeyrî (ö.465/1072) ve Ali b. Osman el-Hücvirî'nin (ö.465/1072) eserlerinde rastlanılmaktadır.⁷ Kelâbâzî tasavvufî tecrübelerin neticesi olan hâllerden bahsederken şöyle der: "İşaret ilmi olan kalplerin müşâhedeleri ve sırların mükâşefelerini sözle ifade etmek mümkün değildir... Ancak o hâllere ulaşan ve manevi makamları geçen kişilerden başkası onu bilmez."⁸ Nakledilen bu ifadeleriyle Kelâbâzî, tasavvufî hâllerin

4 Abdullatif Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm: Felsefî Bir Yaklaşım*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006, ss. 243, 246.

5 Emiroğlu, *Sûfi ve Dil: Mevlânâ Örneği*, s. 123; Mehmet Demirci, "Hâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, s. 217.

6 Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu*, Küre Yayınları, İstanbul 2001, s. 1.

7 Ebubekir Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, tahk.: Mahmud Emin en-Nevavî, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 2. bs., Kahire 1980, ss. 105-107; Abdulkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tahk.: Ali Abdulhamid Ebu'l-Hayr, Maruf Mustafa Züreyk, 3. Bs., Daru'l-Hayr, Beyrut 1997, s. 53; el-Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-Mahcub*, s. 427.

8 el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 105.

tecrübe edenlerden başkası tarafından bilinemeyeceğini belirtmekle birlikte, kendisinin tasavvufa dair bazı hususları ehli olmayanlara açıklamak için ilim dilinin sınırları içinde bu kitabı yazdığını ve bununla hem mutasavvıfların işaretlelerini anlamayanlara hem de ehli gibi görünenlerden etkilenenlere doğru bakış sağlamak adına bir nebze yardımcı olmaya çalıştığını ifade etmektedir.⁹ Kuşeyrî kendinden önce yaşamış olan Kelabâzî'nin dikkat çektiği bu hususu biraz daha açarak sûfilerin bazı hâllerinin ehli olmayanlar tarafından istismarını önlemek ve bu anlayışı benimseyenlerin işin özünü daha iyi anlayarak istikamet üzere olmalarını sağlamak için tasavvufi tecrübelerin veya onların neticesinde oluşan hâllerin aktarılmasında birtakım kavramlar (*istilâhât*) kullanılmasının önemine dikkat çekmektedir. Kuşeyrî'ye göre iyi niyetli olmayan bazı insanlar sözlü veya yazılı ortamlarda açıklanan tasavvufi tecrübelerin mahiyeti veya kapsamını tam olarak anlayamadıkları için yanlış yorumlayabilmekte ve nefesine yenik düşerek onları yaşıyormuş gibi görünüp istismar edebilmektedir. Bu sebeple Kuşeyrî, mutasavvıflar arasında mahrem olan söz konusu tecrübeler ve onların sonucunda ortaya çıkan hâllerin ilgili-ilgisiz ayırım yapmadan herkesin anlayacağı şekilde değil, ancak ehlinin (ilgililerin) vâkıf olabileceği bazı terimlerle ifade edilmesini önermektedir.¹⁰ Kuşeyrî'nin çağdaşı olan Ali. b. Osman el-Hücvirî (ö.465/1072) tarafından da tasavvufi hâller konusunda buna benzer bir tavır sergilenmiştir.¹¹ Sonraki dönemlerde yaşayan birçok sufi müellif de onların ortaya koydukları bu görüşlerini çeşitli vesilelerle eserlerine almıştır.

İlk dönem müellif sufilerinden bazılarının ifadelerine atıfla yukarıda zikredilen hususlardan hareketle mutasavvıflar arasında böyle bir dilin oluşmasında veya onların kendi hâllerini ifade konusunda farklı yaklaşımların gelişmesinde biri psikolojik ve diğeri sosyo-politik olmak üzere iki etkenin varlığından bahsedilebileceğini belirtilmektedir. Birincisi mutasavvıfları yaşadıkları tecrübelerin kendilerini farklı kıldığını ve bundan dolayı diğer insanların onları anlayamayacağına dikkat çekmek istemişlerdir. İkincisi muhatap oldukları toplumun onların tecrübelerini anlamalarını istemeyerek mevcut seçkin konumlarını korumaya yönelik bir tutum geliştirmişlerdir.¹²

Özellikle yaşanan yoğun manevi tecrübeler neticesinde ortaya çıkan şathi-

9 el-Kelâbâzî, *age*, s. 27.

10 el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 53.

11 el-Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-Mahcub*, s. 427.

12 Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 76.

yeler veya vecd hâllerinin açıklanması veya aktarılması sebebiyle bazı sûfilerin karşılaştığı sıkıntılı durumlar yukarıda kısmen işaret ettiğimiz Kelabâzî, Kuşeyrî ve Hücvirî'nin dile getirdiği endişelerini haklı kılacak niteliktedir. Benzer endişeler daha sonraki dönemlerde yaşayan ve eserlerindeki yaklaşımları muarızlarınca sert üslupla eleştirilen Muhyiddin Muhammed İbnü'l-Arabî (ö.638/1240), Mevlânâ Celâleddin Muhammed er-Rûmî (ö.672/1273) ve İmam-ı Rabbânî Ahmed es-Sirhindî¹³ (ö.1034/1624) gibi tanınmış mutasavvıf müellifler tarafından da dile getirilmiştir. Adı geçen bu müellif sûfilerin yazdıkları eserlerde açıklanan hususların ancak onları keşfedenlerin anlayabileceği sırlar ve hakikatler olduğunu, anlatılanların onları tam olarak açıklamadığı, kendi ifadelerinin dilin ve yazının imkânlarıyla sınırlı kaldığı belirtilmektedirler. Sûfiler söz konusu bu hakikatlerin gerçek mahiyetlerinin ancak bir mürşid rehberliğinde belli hâlleri yaşayıp kemâle erip insan-ı kâmil vasfıyla keşf ve şühûd ehli olanlar tarafından doğru bir şekilde anlaşılabilceğini, ehli olmayanlar için bu konulara ait çeşitli boyutların mahrem olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁴

Ayrıca tasavvufî seyir esnasında istem dışı zuhur eden bazı şatihyelerin ehli olmayan veya henüz manevi tecrübeleri bunları anlayacak ve tevil edip doğru bir tarzda yorumlayacak seviyeye ulaşmamış olanlar için mahrem olduğu ifade edilmiştir.¹⁵ Söz konusu bu durum tasavvufî tecrübelerin onları yaşayan kişinin kendi manevi hayatında gerçekleşmesi, her birinin belli seyir sürecinin olması, bu zaman zarfında farklı tezahür ve neticelerinin meydana gelmesi ve aynı vakıanın bir kişiden diğerine değişkenlik arz etmesi onları daha özel kılmaktadır.

Mutasavvıfların manevi terbiye süreci olan seyir ve sülûk esnasında tecrübe edilen durumlara göre sâlikleri avâm (*mübtedi, tâlib*), havâs (*mütevassıt, sâlik, mürrîd*), ahassu'l-havâs/hâssu'l-havâs (*müntehî, muhakkık, insân-ı kâmil*) şeklinde

13 İmam-ı Rabbânî kendinin bazı tasavvufî tecrübe ve hâllerini özellikle mektuplarında açıklamakta bir beis görmemiştir. Hatta onun velayet dereceleri, varlık, teccid ve letâif gibi birçok konuda kendi tecrübelerini açıkladığı görülmektedir. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2005, ss. 36-37, 114.

14 Ebu Nasr Serrac et-Tusî, *el-Luma'*, tahk.: Abdulhalim Mahmud, Taha Abdulkaki Surur, Daru'l-Kütübü'l-Hadise, Mısır 1960, s. 115; Muhyiddin Muhammed İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., c. 1, s. 69; Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, çev.: Derya Örs, Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Konya 2007,, c. 1, s. 35.

15 Ethem Cebecioğlu, "Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2006, sayı: 17, ss. 14-15.

üç derece ile ifade edilen değerlendirmeleri söz konusudur.¹⁶ Burada yoldaki durumuna göre tasnif edilme konusunu başka türlü anlamamak gerekir. Çünkü mutasavvıflar bu ayrımla bir tasavvufi yola intisap ettikten sonra sâlikin seyir ve sülûkünde alttan yukarıya doğru yükseliş sürecindeki seviyesine ve durumuna göre sıralama yapmışlardır. İlk aşamada olan sâliklerin yakîn düzeyleri, hâlleri, keşf ve şühûdları gibi durumlar ile ikinci ve üçüncü evredekilerin yaşadıkları hâller aynı değildir. Bu sebeple her üç aşamada olanlar o anda aynı şeyleri tecrübe etmedikleri için onların muhatap olacakları zuhûrât, ulaştıkları mertebeler ve hakikatleri kavrayış düzeyleri aynı olmaz. Mesela tevbenin seyir ve sülûkün ilk aşamasındaki avâm açısından belli bir açıklaması ve kapsamı olmasına karşın, aynı terime sâlik/havâs ve muhakkik/hâssu'l-havâs derecesinde olanlar için daha farklı boyutlarda anlam verildiği görülmektedir.¹⁷

Kişinin yukarıda sözü edilen bu aşamalardan geçip sonuca ulaşma hedefini kendi başına yapacağı eğitim ve okumayla gerçekleştirmesi oldukça güçtür. Çünkü yolda gidiş esnasında yaşanan içsel tecrübenin neticesi olarak zuhur edebilecek birtakım hâllerin yorumlanması ve ona göre seyrin devam etmesi gerekir. Yolun gelecekteki durumunu ve aşamalarını bilmeyen için ortaya çıkan böyle bir durum üstesinden kolaylıkla gelinebilecek bir süreç değildir. Ancak bütün bu aşamalardaki tasavvufî hâlleri yaşayan ve manevi makamları kâmil bir müridin gözetiminde tecrübe ederek kemâle ererek irşad vazifesi verilmiş olanların rehberlikleriyle sâlikler için doğru bir yönelme veya yol tutma gerçekleştirilebilir ve arzulanen sonuca ulaşma sağlanabilir.

Mahremiyet meselesi tasavvufî tecrübelerin aktarılabileceği varsayımından hareketle tarafımızdan konu edilmektedir. Ancak bundan önce aktarmanın

16 Tasavvufî hâl ve makamları üçlü derecelendirmeyle açıklayan ve her dereceyi idrak eden sūfiyi avâm, sâlik (havâs) ve muhakkik (ahassu'l-havâs) şeklinde sınıflandıran kullanımlara ilk kaynaklardan itibaren rastlanılmaktadır. Mesela Cüneyd el-Bağdadî (ö.297/909) tevhîdin üç derecesinden bahsedip onu tecrübe edenleri de avâm, havâs ve havâssu'l-havâs şeklinde tasnif eder (Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1970, ss. 154-155). İlk dönem sūfi müelliflerinden Ebu Nasr Serrac et-Tusî'nin (ö.378/988) de tevhîd konusunu açıklarken avâm, ehl-i hakâik ve havâssın tevhîdi şeklinde üçlü bir tasnif yaptığı görülmektedir (Serrac et-Tusî, *el-Luma'*, ss. 50-51). Yine aynı eserde semâ konusu açıklanırken avâm, havâs ve havâssu'l-havâssın semâ şeklinde üçlü tasnif söz konusudur (Serrac et-Tusî, *el-Luma'*, ss. 344, 349, 365). Ebu İsmail Abdullah el-Herevî (ö.481/1089) ise tasavvufî hâl ve makamları on üst başlıkta ayırarak bunların da her birini on alt başlıkta tasnif eder. Böylece toplamda yüzü bulan hâl ve makamların her birini kendi içinde üç derecede anlamlandırır. Abdullah el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, Matbaatu's-Saade, Mısır 1908, s. 5.

17 el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, ss. 6-7.

imkânı konusuna da kısaca değinmek gerekir. Çünkü tasavvufî tecrübeler aktarılabilir mi? Sorusu burada tartışılan meselenin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Söz konusu bu meseleyi bir makalesinde inceleyen Abdullah Kartal öncelikle tasavvufî tecrübenin mahiyeti üzerinde durmaktadır. Ona göre tasavvufî tecrübenin mahiyeti ortaya konulup anlaşılmadan aktarılma imkânı hakkında bir görüş açıklamak doğru bir yaklaşım olmaz. A. Kartal'ın tespitine göre tasavvufî tecrübenin özelliklerini şu dört maddede ifade etmek mümkündür:¹⁸

1. Yaşanan bir hâl olarak tasavvufî tecrübe bireyseldir.
2. Tasavvufî tecrübe doğrudan doğruya yaşanan vasıtasız bir tecrübedir.
3. Birliğe ulaşmayı amaçlayan bu tecrübe aşkın bir tecrübedir ve dolayısıyla dilin imkânlarının ötesindedir.
4. Tecrübenin seyri esnasında sûfi temel üç psikolojik durumda olur: İlk olarak nefsin tezkiyesi ve zikir sürecinde sûfi irade sahibi ve aktif bir hâldedir. İkinci aşamada yani vecd ve fenâ halinde pasif ve edilgen bir durumdadır. Sûfinin "ben" bilincini yeniden inşâ ettiği üçüncü aşamada sûfi yeniden irade sahibi ve aktiftir.

A. Kartal'ın yukarıda alıntılanan tespitleri ve Nasr Hamid Ebu Zeyd'in İbnü'l-Arabî merkezli değerlendirmesine göre tasavvufî tecrübenin bireysel olmakla birlikte vasıtasız veya diğer bir deyişle Allah tarafından kendisine doğrudan ihsan edilen bazı hâlleri içerdiği ve amacı itibarıyla dilin açıklama imkânlarının ötesinde olup mutasavvıfın benliğinin dönüşüm sürecini kapsadığı söylenebilir.¹⁹ Böyle bir tecrübenin sözlü ve yazılı ortamlarda tam olarak aktarılabilmesi veya açıklanmasının imkânı elbette ciddî bir meseledir. Burada yaşanan hâli aktarmanın kendisi bir sorun olduğu gibi yaşanan tecrübenin sözlü veya yazılı bir şekilde iletildiği kişinin onu anlayabilmesi ve yararlanabilmesi ayrı bir zorluk olarak görülmektedir. Çünkü aynı hâli yaşamayan ve bir rehberin gözetiminde manevi yola girip tecrübe sürecinden geçmeyen kişi sadece sözlü veya yazılı olarak kendisine aktarılan manevi tecrübeyi nasıl tam olarak anlayabilir? Bunun gerçekleşmesinin çok zor olduğuna dikkat çeken mutasavvıflar böyle bir duruma işaretle "Tatmayan bilmez." ifadesini sıkça kullanarak anlamak arzusunda olanları tecrübe etmeğe çağırılmışlardır. Onların bu tür ifadeleri kullanmaları tecrübelerinin mahiyeti açısından normal karşılanabilecek bir durumdur.

18 Kartal, "Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?", s. 108.

19 Nasr Ebu Zeyd, "Sûfi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân", çev.: Ömer Özsoy, *İslâmiyât*, Ankara 1999, c. 2, sayı: 3, s. 21.

Mutasavvıfların bir kısmı tarafından yaşadıkları tasavvufî tecrübelerle eriştikleri veya kendilerine Allah tarafından bahşedilen birtakım hâllerin bizzat tecrübe edilmeden tam olarak anlaşılma imkânı olmadığı belirtilmektedir. Buna rağmen açıklanan meselelerin hepsi her zaman tecrübe edilmeden anlaşılabilir durumda değildir. Dahası bu tecrübe ve hâller mutlak doğrular olmayıp onların bazılarını maksadına uygun bir şekilde anlamak ve yorumlamak (*tevil*) veya yanlış olduğunu belirterek karşı çıkmak ve eleştirmek elbette mümkündür.²⁰ Eğer hepsinin anlaşılabilir olduğu iddia edilseydi; o zaman ilk dönemden itibaren yazılmış olan tasavvufî hâl ve makamları açıklayan eserler, mutasavvıfların seyir ve sülûkları esnasında yaşadıkları bazı tecrübelerini aktaran, kendilerine nispetle çeşitli tarikatlar oluşturulmuş sûfîlerin manevî hayatlarından bahseden önemli sayıdaki usûl, adâb, tabakât ve menâkıb kitaplarının yazılması, yayılması ve okunması anlamsız olurdu.²¹ Hâlbuki söz konusu edilen eserler yazıldıkları günlerden beri mutasavvıf olsun veya olmasın birçok insanın bilgilenip bazı manevî meselelerdeki incelikleri anlamasına katkı sağlamışlardır. Dahası bu tür kitapların okunması bizzat mutasavvıflar tarafından sıklıkla tavsiye edilmiştir. Aslında geçmişte yaşamış bazı kişi veya toplumların kıssalarına yer verilerek onların bazı tecrübelerinden hareketle belli konuların açıklanması metodu; Allah tarafından Kur'an-ı Kerim'de uygulanan ve böylece kullarına öğretilen ilahî bir yöntem olduğu söylenebilir.

Yukarıda işaret edilen meselenin diğer bir boyutu da tasavvufî tecrübe ve hâllerin neticesinde ortaya çıkan durum, ifade ve davranışların eleştirilmesi, hatta bunlara dayanılarak yapılan bazı fiiller veya söylenen sözlerin yanlış olduğunun açıkça belirtilmesidir. Mutasavvıfların her yaptığı veya söylediği şey onların hepsi tarafından tartışmasız bir şekilde kabul edilmiş değildir. Özellikle sufîlerin vecd veya sekr hâlindeyken kendilerinden zuhur eden bazı şathiyeler (*şatahât*) ve bunların ilk dönem eserlerinde değerlendirilmesi esnasında kullanılan birtakım ifadeler, mutasavvıfların bazı aşırı söylem ve davranışlarının nasıl anlaşılması gerektiğini belirten yaklaşımlar bu bağlamda dikkate değer örneklerdir.²²

20 Kartal, "Tasavvufî Tecrübe Aktarılabılır mı?", s. 109; Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, 3. baskı, İstanbul 1989, s. 128.

21 Ramazan Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi: Çağdaş bir Yaklaşım*, Fecr Yayınevi, Ankara 2004, ss. 76-77.

22 Nitekim ilk dönem sufi müelliflerinden biri olan Serrac et-Tusî tarafından kendinden önce yaşamış bazı sufîlerin birtakım söz ve fiillerinden yanlış anlaşılabilir olanlar *tevil* edilmiş, ayrıca hata olduğuna kesin kanaat ettikleri de açıkça eleştirilmiştir (et-Tusî, *el-Luma'*, ss. 453-

Tasavvufî tecrübelerin aktarılması ve açıklanmasında önemli bir mesele olan marifetin ifadesi açısından dilin imkânları konusunu inceleyen Mustafa Çakmaklıoğlu tarafından mutasavvıfların remizli veya sembolik bir dil kullanmasının asıl sebebinin tasavvufî tecrübe ve dilin bizzat kendileri olduğu belirtilmektedir. Çünkü tasavvufî tecrübenin mahiyeti dilin onu tam ve yeterli düzeyde açıklamasını zorlaştırmakta, hatta belli anlarda imkânsız bile kılmaktadır. Ayrıca sınırlılıkları sebebiyle dil hakikatin tam olarak ifadesinde yetersiz kalmaktadır.²³ Bu bağlamda ortaya konulan yaklaşımlara bakıldığı zaman; tasavvufî tecrübelerin sonucu olan marifetin ifadesine karşı çıkmamakla birlikte mahremiyetlerinden dolayı sembolik bir dil kullanılmasının gerekli olduğunu savunanlarla, marifetin mahremiyetinin muhafaza edilerek gizlenmesini isteyenlerin farklı şeyleri savunuyor gibi görünmelerine rağmen esas itibarıyla her iki kesimin de benzer amaçla hareket ettiklerine dikkat çekildiği görülmektedir.²⁴

Bazen tasavvufî tecrübeyle ulaşılabilen bir hakikat mecazî (*metaforik*) bir anlatımla daha rahat ve anlaşılır bir şekilde ifade edilebilir. Bu tür işaret dilinin kullanıldığı anlatımlar mutasavvıfların hem kendi hâllerini hem de metinlerde keşfettikleri bazı hakikatleri açıklamada sıklıkla başvurdukları yöntemlerdir.²⁵ Mesela görme engelli bir kişiye renkleri öğretmeyi isteyen kişinin durumu böyledir. Renkleri tarif edecek tecrübeyle dayalı bir yöntemle onları doğrudan göremeyen kişinin çeşitli açılardan keşfini geliştirerek renkleri kendine has tarzda tanımasını sağlamak veya renkleri ona özel yöntemlerle anlatmak mümkündür.²⁶

Tasavvufî tecrübelerin mahremiyetine dair ifade edilen diğer bir boyut da bazı tarikatlardaki özel zikir uygulamalarına müntesipleri dışındakilerin katılması veya izlemesinin adap açısından uygun görülmemesidir. Burada iki hususa dikkat çekilmektedir. Birincisi zikir yapanların tecrübe ettikleri manevi ortamının muhafaza edilmesidir. İkincisi ise zikir esnasında meydana gelebilen

555). Mutasavvıfların içe dönük eleştirileri sadece şahıs olarak Serrac et-Tusî ve onun işaret ettiği hususlarla sınırlı değildir. Mutasavvıfların içe dönük eleştirilerini bir arada değerlendirmek için bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yay., İstanbul 2014.

23 Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, s. 511; Çakmaklıoğlu, "Yoğun Tasavvufî Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği", ss. 115-116.

24 Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, s. 518.

25 Ögke, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısırî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, ss. 74-75; Nesterova, *Mesnevî'de Örtülü Anlamlar*, ss. 76-77.

26 Emiroğlu, *Sûfî ve Dil: Mevlânâ Örneği*, s. 123.

bazı durumların orada bulunmakla birlikte ehil olmayan kişiler tarafından yanlış anlaşılabilmesi veya yorumlanabilmesi endişesidir. Çünkü orada bulunan müntesiplerin her biri için belli bir geçmiş tecrübî süreç söz konusu olmakla birlikte çeşitli vesilelerle o ortamı müşahade eden fakat tarikatla alakası olmayan kişilerin orada meydana gelmesi olası durumları doğru bir şekilde anlaması ve yorumlaması her zaman mümkün olmayabilir. Mesela Nakşebendîliğin Müceddiyye kolunun Hâliyye şubesinin hatm-ı hâcegân uygulamasında ve günlük ferdi zikirlerde bu hassasiyet açıkça dile getirilmiş, söz konusu hâllerin mahremiyetinin muhafaza edilmesi gerektiğine vurgu yapılarak müntesip olmayanların yanında, herkese açık genel mekânlarda bu uygulamaların yapılmamasına dikkat edilmesi ve icra edilen toplu zikirlerle tarikat dışından insanların katılmalarının engellenmesi tavsiye edilmiştir.²⁷

Sonuç

Buraya kadar açıklanan hususlardan hareketle mutasavvıfların tasavvufî tecrübeleri veya diğer bir deyişle yaşadıkları hâlleri ehli olandan başkasına aktarma ve açıklama konusunda fikir ayrılığı söz konusudur. Hatta çoğunluğun uygun görmediğini söylemek mümkündür. Çünkü onların yaklaşımına göre bu tecrübeler hem bir kişiden diğerine hem de aynı kişinin seyir ve sülûkündeki başlangıçtan sonra doğru gerçekleştirilen birçok farklı aşamalara göre değişkenlik arz etmektedir. Belli bir müddet devam eden bu manevi gelişim sürecinin incelikleri ve özelliklerini bilmeyen veya kişisel hayatında böyle bir tecrübe yaşamamış olanların onları doğru ve tam bir şekilde anlaması, açıklaması ve yorumlaması oldukça zordur. Ancak zikredilen bu tutum her sufi için geçerli değildir. Mesela İmam-ı Rabbanî gibi bazı mutasavvıflar yaşadıkları bazı tasavvufî tecrübeleri ve o esnada kendilerine bahşedilen hâllerin açıklamalarını eserlerinde yazmakta sakınca görmemişlerdir. Gerçi onların da belli anlatımların ardından “bundan ötesi ehline malumdur” tarzındaki ifadeleri açıklamadıkları hususların varlığını göstermektedir. Dolayısıyla neyin mahrem kalması

27 Esad Sahib, *Mektûbât-ı Mevlâna Halid*, haz.: Dilaver Selvi, Kemal Yıldız, Umran Yay., İstanbul 1993, ss. 203-206, 281-282; Reşat Öngören, “Hatm-ı Hâcegân”, *DİA*, c. 16, s. 477.

Halid el-Bağdadî'nin hatm-ı hâcegân zikrine tarikat dışı şahısların katılımını engelleyici bir tavır almasına sebep olan bir olay Esad Sahib'in notlarında nakledilmektedir. Özet olarak Şeyh Maruf Küdehî adlı bir zâtin Halid el-Bağdadî'ye yönelik birtakım ithamlarda bulunduğu belirtilmektedir. Küdehî sadık rüyada gördüğünü fade ettiği bazı çirkin iddialarını temellendirmek için Seyyid İsmail'i vasıta kılarak yaptığı faaliyetlerine tepkisinin sebep olduğu belirtilmektedir. Esad Sahib, *Mektûbât-ı Mevlâna Halid*, ss. 205-206.

gerektiği konusunda mutasavvıflar arasında farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, kendilerine göre belli bir mahremiyet alanı belirledikleri anlaşılmaktadır.

Mutasavvıfların kendi eserlerindeki hakiki şeyh (mürşid-i kâmil) tanımlamasına bakıldığı zaman müride rehberlik etmesi gereken bu kişilerin vazifelerini hakkıyla yapabilmeleri için mutlaka kendi mürşidleri gözetiminde seyir ve sülûk merhalelerini tam bir şekilde tecrübe etmiş olmaları gerektiği vurgulu bir şekilde belirtilmektedir. Çünkü sözü edilen aşamalardan geçmeyenlerin müridin bu terbiye sürecindeki yaşanacak kişisel tasavvufi tecrübeleri yönlendirmesi ve ortaya çıkacak mahrem durumları yorumlaması zordur. Özellikle tasavvufî hâl ve makamların neticesinde meydana gelen keşf (*mükâşefe*), müşâhede veya bazen ortaya çıkan şathiyelerin (*şatahât*) ehli olmayanlar tarafından yanlış yorumlanacağı endişesiyle mutasavvıflar bunları mahrem olarak kabul etmişlerdir. Eğer bu tür hâller sözlü veya yazılı olarak aktarılacaksa o zaman mutasavvıflar tarafından kendilerine has bir dilin tercih edilmesi, ifade etmede bazı özel terimler ve remizlerin kullanılması, açıklamalarda tevil yolunun tercih edilmesi önerilmektedir.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdadî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1970.
- Cebecioğlu, Ethem, “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2006, sayı: 17, ss. 7-27.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa, “İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi”, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- , “Yoğun Tasavvufi Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği”, *Dinbilimleri: Akademik Araştırma Dergisi*, 2014, c. 14, sayı: 1, ss. 85-122.
- Davutoğlu, Ahmet, *Stratejik Derinlik: Türkiye’nin Uluslararası Konumu*, Küre Yay., İstanbul 2001.
- Demirci, Mehmet, “Hâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, ss. 216-218.
- Ebu Zeyd, Nasr, “Sûfi Düşünce ve Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî’de Dil, Varlık ve Kur’ân”, çev.: Ömer Özsoy, *İslâmiyât*, Ankara 1999, c. 2, sayı: 3, ss. 15-38.
- Emiroğlu, İbrahim, *Sûfi ve Dil: Mevlânâ Örneği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- Ertürk, Ramazan, *Sûfi Tecrübenin Epistemolojisi: Çağdaş bir Yaklaşım*, Fecr Yayınevi, Ankara 2004.
- Esad Sahib, *Mektûbât-ı Mevlâna Halid*, haz.: Dilaver Selvi, Kemal Yıldız, Umran Yay., İstanbul 1993.
- Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, 3. baskı, İstanbul 1989.
- el-Herevî, Abdullah, *Menâzilü’s-sâirîn*, Matbaatu’s-Saade, Mısır 1908.

- el-Hücvirî, Ali b. Osman, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-Mahcub*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 4. baskı, İstanbul 2014.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, (c. 1-4), Beyrut, ts.
- Kahraman, Abdullah, *İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Bağlamında Özel Hayatın Gizliliği*, Ebabel Yay., Ankara 2008.
- Kartal, Abdullah, "Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2007, c. 16, sayı: 1, ss. 97-120.
- el-Kelâbâzî, Ebubekir Muhammed, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, tahk.: Mahmud Emin en-Nevâvî, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 2. bs., Kahire 1980.
- el-Kuşeyrî, Abdulkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tahk.: Ali Abdulhamid Ebu'l-Hayr, Maruf Mustafa Züreyk, 3. Bs., Daru'l-Hayr, Beyrut 1997.
- Mevlânâ Celaleddin Rûmî, *Mesnevî*, çev.: Derya Örs, Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, (c. 1-6), Konya 2007.
- Nesterova, Svitlana, *Mesnevî'de Örtülü Anlamlar*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- Ögke, Ahmet, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzi-i Mısri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yayınları, Van 2005.
- Öngören, Reşat, "Hatm-ı Hâcegân", *DİA*, c. 16, ss. 476-477.
- Tosun, Necdet, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2005.
- et-Tusî, Ebu Nasr Serrac, *el-Luma'*, tahk.: Abdulhalim Mahmud, Taha Abdalbaki Surur, Daru'l-Kütübi'l-Hadise, Mısır 1960.
- Tüzer, Abdullatif, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm: Felsefi Bir Yaklaşım*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006.
- Uluç, Tahir, "İbn Arabî'de Sembolizm", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, sayı: 16, ss. 156-190.
- , *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.

TASAVVUFÎ TECRÜBELERİN MAHREMİYETİ MESELESİ

Halil İbrahim ŞİMŞEK *

Özet: Mutasavvıflar tarafından kendi manevi hayatlarında yaşadıkları tasavvufî tecrübeler ve bunların neticesinde ortaya çıkan keşif ve müşahedelerin mahremiyeti konusunda çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Genellikle meydana gelen tartışmalar; sözü edilen kişisel tecrübelerin mürid ile onun mürşidi dışında üçüncü şahısların yanında açıklanması veya yazılı ortamlara aktarılmasının doğru olup olmadığı konuları etrafında gelişmiştir. Bu mesele hakkında üç açıdan sorun görünmektedir: Birincisi; kişilerin manevi hayatlarındaki tecrübeleri ifade etmek mümkün müdür? İkincisi; mümkün olsa bile bunları açıkça ifade etmek doğru mudur? Üçüncüsü; mahrem bilgiler kimlere ve nasıl aktarılabilir? Müellif sufiler yazdıkları eserlerde açıklanan hususların ancak ehli olanlar tarafından doğru bir şekilde anlaşılabilceğini ve ehli olmayanlar için bu konuların mahrem olduğunu ifade etmişlerdir. Bu durumda tasavvufî tecrübelerin kişinin kendi manevi hayatında gerçekleşmesi, belli bir seyir süreci olması, bu zaman zarfında farklı tezahür ve neticelerinin meydana gelmesi onu özel kılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Tasavvuf, Sufiler, Mahremiyet, Tasavvufî Tecrübe.

The Concern of Sufistic Experience Privacy

Abstract: There have been various views asserted by Sufis, which are related the topic of sufistic experiences lived in their spiritual and moral lives and privacy of discoveries resulted in these experiences. The debates generally occurred about the clarification of aforementioned sufistic experiences in the presence of third party apart from a disciple and his mentor; or the topic, whether or not, it is accurate to redact those experiences. It seems that there are three issues regarding this matter: Initially, is that possible to express people's spiritual experiences? Secondly, even it is possible, is that right to utter them explicitly? Thirdly, how and to whom can private information be transferred? The author sufis have stated that subjects explained in their works can only be comprehended by the cognoscenti, and not appropriate for those who are incapable. In this respect, accruing of sufistic experiences in one's moral life, being a specific process, and, during this process, coming into existence of distinct epiphanies and consequences make it private.

Keywords: Sufism (Tasavvuf), Sufis, Privacy, Sufistic Experience.

* Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bu makale, *Din, Gelenek ve Ahlâk Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*'nda (27-29 Mart 2015, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi) sunduğum henüz yayınlanmamış tebliğin kurgu, düzen ve metni büyük oranda değiştirilerek oluşturulmuştur.

Giriş

Mahremiyet meselesinin insanların dikkat etmesi gereken önemli bir konu olduğu aşikârdır. Elbette böyle önemli bir mesele ilmî olarak birçok yönüyle ele alınarak incelenip değerlendirilebilir. Özellikle dinî sahada mahremiyet meselesi hakkında görüş beyan eden insanlar tarafından ortaya konulan yaklaşımlar daha çok fikhî açıdan bakarak fikirlerini serdetmişlerdir.¹ Ancak mahremiyet meselesi dinî açıdan sadece fıkıh ilminin alanına indirgenerek bu bağlamda değil, pek çok yönden incelenerek tartışılması gereken bir konudur. Mahremiyet dinin şekli yönünün ötesinde içsel ve manevi boyutuyla da ilişkilidir. Çünkü dinin özü manevi hayattır ve o da kişiye özeldir.

Mahremiyet dinî alanda sadece ahkâma ait fiziki bir durumla ilişkilendirilerek açıklansa onun diğer boyutları eksik bırakılmış veya diğer bir ifadeyle perdelenmiş olur. Dinin şekli olan kısmının açıklanmasında herhangi bir sakınca görülmez ve genellikle bu tür konular zaten açık ve pek çok kişi tarafından anlaşılabilir durumdadır. Ancak dinî tecrübelerin içsel boyutları onu yaşayan kişilerde birbirinden farklılık arz etmektedir. Böyle ferdî tecrübe ve hâller bir yönüyle mahrem olarak kabul edilebilir. Tasavvufî tecrübe ve hâller de sözü edilen özellikleri içermektedir. Dolayısıyla mahrem olarak değerlendirilerek muhafaza edilmesi gereken konuların taraflarınca ilgisi olmayan kişilerin önünde veya herhangi bir mahremiyet sınırlamasının zor olduğu alanlarda ölçüsüzce aktarılması veya açıklanması gibi önlenmesi zor görülen muhtemel gelişmeler burada sözü edilen meselenin farklı açılardan incelenmesi ve tartışılmasını gerekli kılmaktadır.

Bu makalenin konusunu “tasavvufî (manevi) tecrübe veya hâllerin mahremiyeti” oluşturmaktadır. Çeşitli konulara kendi zaviyelerinden bakıp o doğrultuda şahsî görüşlerini açıklayan mutasavvıflar mahremiyet meselesini de tasavvufî hayatları esnasında tecrübe ettikleri manevi hâller ve makamlar bağlamında gündem yapmışlardır. Ancak tasavvufî eserlerde mahremiyet konusu veya kelimesine özel bir başlıkta ele alınmamıştır. Çünkü mutasavvıflar kendi tecrübe hâllerini genellikle sır olarak değerlendirmektedirler.² Sır konusu mah-

1 Fıkıh alanında mahremiyet konusunun çeşitli boyutlarıyla ele alınışı için bk. Abdullah Kahraman, *İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Bağlamında Özel Hayatın Gizliliği*, Ebabil Yay., Ankara 2008.

2 Ali b. Osman el-Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-Mahcub*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., 4. baskı, İstanbul 2014, s. 427.

remiyet alanını ilgilendirmektedir. Dolayısıyla mutasavvıfların tasavvufî terbiye süreçlerinde yaşanan bazı tecrübeler ve onların neticesinde kendilerine ihsan edilen hâllere ilişkin mahremiyet algılarını tespit edip inceleyerek açıklamak gerekmektedir. Çünkü onlara göre bu tecrübeler veya onların neticesinde kendilerinde meydana gelen hâllerin sözlü ve yazılı anlatılabilen yönleri olduğu gibi ifade edilmeyen veya kişiye özel olduğu gerekçesiyle açıklanması mahrem olduğu belirtilen boyutları da vardır. Makalede tarihî süreçte telif edilen tasavvufî eserlere ve konuyla ilgili görüş belirten her mutasavvıfa zikredilmeyip belli bazı isimlere atıfla yetinilecektir.

Özellikle tasavvufî tecrübe ve hâllerin mahremiyetine dair konuları akademik düzeyde ele alan Türkçe yazılmış çalışmanın sadece bu makale olmadığını açıkça belirtmem gerekir. Çünkü tasavvufî hâllerin aktarılma veya anlatılmasını çeşitli açılardan değerlendiren birçok akademik araştırma mevcuttur.³

Tasavvufî Tecrübelerin Mahremiyeti Algısı

Tasavvufî düşüncenin teşekkül döneminden (Hicrî 1-2. asırlar) başlayarak, sonrasında gerçekleşen sistemleşme süreci (Hicrî 3-4. asırlar), örgütlenme ve kurumsallaşma dönemlerinde (Hicrî 5. asır ve sonrası) mutasavvıflar tarafından kendi manevi hayatlarında yaşadıkları tasavvufî tecrübeler veya seyirle-

3 Yeri gelmişken meselenin çeşitli boyutlarını inceleyen akademik çalışmalardan (Türkiye’de hazırlanmış) sadece birkaçını burada zikretmenin bir kadirşinaslık olacağı kanaatindeyim. Bk. İbrahim Emiroğlu, *Sûfi ve Dil: Mevlânâ Örneği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002; Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmî’den Niyâzî-i Mısırî’ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yayınları, Van 2005; Tahir Uluç, “İbn Arabî’de Sembolizm”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, sayı: 16, ss. 156-190; Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007; Abdullah Kartal, “Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2007, c. 16, sayı: 1, ss. 97-120; Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007; Svitlana Nesterova, *Mesnevî’de Örtülü Anlamlar*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012; Mustafa Çakmaklıoğlu, “Yoğun Tasavvufî Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği”, *Dinbilimleri: Akademik Araştırma Dergisi*, 2014, c. 14, sayı: 1, ss. 85-122.

Birçok çalışma içinden seçip birkaçını zikrettiğim bu araştırmalarda aslında tasavvufî düşüncede mahremiyet meselesinin çeşitli boyutlarını anlamamıza yardımcı olabilecek önemli tespitler ve değerlendirmeler yer almaktadır. Ayrıca burada yeri gelmişken sözünü ettiğim bu çalışmalar ve benzerlerinin ülkemizde tasavvuf konusundaki akademik araştırmaların özellikle ilahiyat fakültelerinin Tasavvuf kürsülerinde yapılan çalışmaların ulaştığı düzeyi gösterme açısından oldukça önemli olduğunu belirtmek istiyorum. İlahiyat fakültelerindeki Tasavvuf Anabilim Dallarında çeşitli düzeylerde hazırlanan akademik çalışmaların künyeleri için bk. www.tasavvufakademi.com

rinde ulaştıkları hâller ve makamlar ile bunların neticesinde ortaya çıkan mükâşefe veya müşâhedelerin mahremiyeti konusunda çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Genellikle tarihi süreç içinde bu konu hakkında mutasavvıflar arasında meydana gelen tartışmalar; sözü edilen içsel tecrübe veya hâlleri yaşayan mürid ile ona rehberlik eden ve sülûküyle ilgili her hâline vâkıf olan (veya olması gereken) mürşidi dışında üçüncü şahısların yanında açıklanması veya herkese açık olan yazılı ortamlara taşınarak ifade edilmesi vesilesiyle diğer şahıslara aktarılmasının doğruluğu, sözlü dilin veya yazının imkânlarının böyle kişiye özel tecrübeleri açıklama konusunda yeterliği ve yapılacak bu eylemin vakıaya uygunluğu etrafında gelişmiştir.

Dinî hayatın daha özel bir boyutta yaşanmasıyla oluşan tasavvufî tecrübe ve hâllerin açıklanması, aktarılması ve anlaşılmasında meselenin içsel tabiatı gereği kendine has bazı sıkıntı veya sorunlar ortaya çıkabileceği kabul edilmektedir. İlk dönemden itibaren birçok eserde çeşitli şahıslar tarafından konuyla ilgili yapılan değerlendirmelerde genel olarak açıkça ifade edilmese de zımnen şu sorulara cevap arandığını söylemek mümkündür:

1. Kişilerin tasavvufî hayatlarındaki tecrübelerini veya içinde buldukları hâlleri tam olarak ifade etmeleri mümkün müdür? Yani söz veya yazı dilinin imkânları onların bu tecrübelerinin durumlarını açıklamaya elverişli ve yeterli midir?
2. Birinci soruya verilen cevap “mümkündür” şeklinde olsa bile bunları yaşayan ile yaşanmasına rehberlik edenler arasında veya işin ehillerine özel (mahrem) tutulmayıp herkese hitap edecek şekilde açıkça ifade edilmesi doğru mudur? Dahası tasavvufî terbiyede takip edilen yolun selamet ve hedefi açısından böyle bir açıklama vakıaya uygun mudur?
3. İkinci soruya olumlu cevap verilmesi hâlinde yeniden şu sorular sorulabilir: Yaşanılan kişisel tasavvufî tecrübeler ve bunların neticesinde Allah tarafından ihsan edilerek ortaya çıkan (zuhur eden) mahrem bilgiler kimlere ve nasıl aktarılabilir? Söz konusu bu aktarma herkesin ulaşabileceği şekilde ve açıklıkta mı olmalıdır? Yoksa bu tecrübe ve hâller mahrem kabul edilip yaşayanların dışındakilere açıklanmasında özel bir metot ve dil mi benimsenmelidir?

Genelde dinî özelde ise tasavvufî veya diğer bir ifadeyle mistik tecrübelerin tabiatları gereği onları açıklamak üzere söylenen ve yazılan ifadelerin bilinen bazı bilimsel doğrulama testleriyle tam bir şekilde değerlendirilmesi veya ölçülmesi zor, belki mümkün değildir. Çünkü bu tecrübeleri yaşayanların nezdinde onlar duyu ve akıl dışı olarak nitelenemeyecek türde olmakla birlikte

bunların ötesinde kazanımlardır.⁴ Dolayısıyla bu ölçütlerin veya nispeten fizikî diyebileceğimiz alanın sınırlarını aşamayan dilin imkânlarıyla genellikle fizik ötesi (*metafizik*) boyutla alakalı bir şekilde gerçekleşen tasavvufî tecrübelerin tam olarak veya diğer bir deyişle tüm yönlerini kapsayan bir anlatımla ifade edilerek henüz onları yaşamamış kişilere (üçüncül şahıslara) aktarılabilmesi mümkün değildir.⁵ Fakat bunu söylerken tasavvufî tecrübe ve hâllerin ifade edilmekten tamamıyla uzak olduğunu kastettiğim anlaşılmalıdır. Onlardan bazı unsurların anlaşılmasını sağlayacak birtakım aktarımlar ve açıklamalar yapmak elbette mümkündür. Ama burada mutasavvıfların yaşadıkları manevi tecrübeleri aktarmak için kendilerine has kavramlar kümesi oluşturulduğu, bunların tasavvufî düşünce çerçevesinde anlamlandırıldığı ve yönlendirmenin de ona göre yapıldığı dikkate alınmalıdır. Çünkü sosyal nitelikli çalışmaların tasvir, açıklama, anlama, anlamlandırma ve yönlendirme şeklinde beş temel boyutu vardır. Bir meselenin tasviri basit kelimelerle yapılabilir. Ancak aynı meselenin açıklama düzeyine taşınması ve anlamlandırılması belli kavramların kullanılmasını gerektirmektedir.⁶ Dolayısıyla mutasavvıfların tasavvufî tecrübelerine ilişkin sözlü ve yazılı olarak ortaya koydukları açıklamalarını onların kullandıkları kavramlar çerçevesinde anlamak ve anlamlandırmak gerekmektedir.

Yukarıdaki sorularla ortaya konulan endişelerin bazısına Ebubekir Muhammed el-Kelâbâzî (ö.380/990), Abdulkerim el-Kuşeyrî (ö.465/1072) ve Ali b. Osman el-Hücvirî'nin (ö.465/1072) eserlerinde rastlanılmaktadır.⁷ Kelâbâzî tasavvufî tecrübelerin neticesi olan hâllerden bahsederken şöyle der: "İşaret ilmi olan kalplerin müşâhedeleri ve sırların mükâşefelerini sözle ifade etmek mümkün değildir... Ancak o hâllere ulaşan ve manevi makamları geçen kişilerden başkası onu bilmez."⁸ Nakledilen bu ifadeleriyle Kelâbâzî, tasavvufî hâllerin

4 Abdullatif Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm: Felsefî Bir Yaklaşım*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006, ss. 243, 246.

5 Emiroğlu, *Sûfi ve Dil: Mevlânâ Örneği*, s. 123; Mehmet Demirci, "Hâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, s. 217.

6 Ahmet Davutoğlu, *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu*, Küre Yayınları, İstanbul 2001, s. 1.

7 Ebubekir Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, tahk.: Mahmud Emin en-Nevavî, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 2. bs., Kahire 1980, ss. 105-107; Abdulkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tahk.: Ali Abdulhamid Ebu'l-Hayr, Maruf Mustafa Züreyk, 3. Bs., Daru'l-Hayr, Beyrut 1997, s. 53; el-Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-Mahcub*, s. 427.

8 el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, s. 105.

tecrübe edenlerden başkası tarafından bilinemeyeceğini belirtmekle birlikte, kendisinin tasavvufa dair bazı hususları ehli olmayanlara açıklamak için ilim dilinin sınırları içinde bu kitabı yazdığını ve bununla hem mutasavvıfların işaretlelerini anlamayanlara hem de ehli gibi görünenlerden etkilenenlere doğru bakış sağlamak adına bir nebze yardımcı olmaya çalıştığını ifade etmektedir.⁹ Kuşeyrî kendinden önce yaşamış olan Kelabâzî'nin dikkat çektiği bu hususu biraz daha açarak sûfilerin bazı hâllerinin ehli olmayanlar tarafından istismarını önlemek ve bu anlayışı benimseyenlerin işin özünü daha iyi anlayarak istikamet üzere olmalarını sağlamak için tasavvufi tecrübelerin veya onların neticesinde oluşan hâllerin aktarılmasında birtakım kavramlar (*istilâhât*) kullanılmasının önemine dikkat çekmektedir. Kuşeyrî'ye göre iyi niyetli olmayan bazı insanlar sözlü veya yazılı ortamlarda açıklanan tasavvufi tecrübelerin mahiyeti veya kapsamını tam olarak anlayamadıkları için yanlış yorumlayabilmekte ve nefesine yenik düşerek onları yaşıyormuş gibi görünüp istismar edebilmektedir. Bu sebeple Kuşeyrî, mutasavvıflar arasında mahrem olan söz konusu tecrübeler ve onların sonucunda ortaya çıkan hâllerin ilgili-ilgisiz ayırım yapmadan herkesin anlayacağı şekilde değil, ancak ehlinin (ilgililerin) vâkif olabileceği bazı terimlerle ifade edilmesini önermektedir.¹⁰ Kuşeyrî'nin çağdaşı olan Ali. b. Osman el-Hücvirî (ö.465/1072) tarafından da tasavvufi hâller konusunda buna benzer bir tavır sergilenmiştir.¹¹ Sonraki dönemlerde yaşayan birçok sufi müellif de onların ortaya koydukları bu görüşlerini çeşitli vesilelerle eserlerine almıştır.

İlk dönem müellif sufilerinden bazılarının ifadelerine atıfla yukarıda zikredilen hususlardan hareketle mutasavvıflar arasında böyle bir dilin oluşmasında veya onların kendi hâllerini ifade konusunda farklı yaklaşımların gelişmesinde biri psikolojik ve diğeri sosyo-politik olmak üzere iki etkenin varlığından bahsedilebileceğini belirtilmektedir. Birincisi mutasavvıfları yaşadıkları tecrübelerin kendilerini farklı kıldığını ve bundan dolayı diğer insanların onları anlayamayacağına dikkat çekmek istemişlerdir. İkincisi muhatap oldukları toplumun onların tecrübelerini anlamalarını istemeyerek mevcut seçkin konumlarını korumaya yönelik bir tutum geliştirmişlerdir.¹²

Özellikle yaşanan yoğun manevi tecrübeler neticesinde ortaya çıkan şathi-

9 el-Kelâbâzî, *age*, s. 27.

10 el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 53.

11 el-Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-Mahcub*, s. 427.

12 Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 76.

yeler veya vecd hâllerinin açıklanması veya aktarılması sebebiyle bazı sûfilerin karşılaştığı sıkıntılı durumlar yukarıda kısmen işaret ettiğimiz Kelabâzî, Kuşeyrî ve Hücvirî'nin dile getirdiği endişelerini haklı kılacak niteliktedir. Benzer endişeler daha sonraki dönemlerde yaşayan ve eserlerindeki yaklaşımları muarızlarınca sert üslupla eleştirilen Muhyiddin Muhammed İbnü'l-Arabî (ö.638/1240), Mevlânâ Celâleddin Muhammed er-Rûmî (ö.672/1273) ve İmam-ı Rabbânî Ahmed es-Sirhindî¹³ (ö.1034/1624) gibi tanınmış mutasavvıf müellifler tarafından da dile getirilmiştir. Adı geçen bu müellif sûfilerin yazdıkları eserlerde açıklanan hususların ancak onları keşfedenlerin anlayabileceği sırlar ve hakikatler olduğunu, anlatılanların onları tam olarak açıklamadığı, kendi ifadelerinin dilin ve yazının imkânlarıyla sınırlı kaldığı belirtilmektedirler. Sûfiler söz konusu bu hakikatlerin gerçek mahiyetlerinin ancak bir mürşid rehberliğinde belli hâlleri yaşayıp kemâle erip insan-ı kâmil vasfıyla keşf ve şühûd ehli olanlar tarafından doğru bir şekilde anlaşılabilceğini, ehli olmayanlar için bu konulara ait çeşitli boyutların mahrem olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁴

Ayrıca tasavvufî seyir esnasında istem dışı zuhur eden bazı şatihyelerin ehli olmayan veya henüz manevi tecrübeleri bunları anlayacak ve tevil edip doğru bir tarzda yorumlayacak seviyeye ulaşmamış olanlar için mahrem olduğu ifade edilmiştir.¹⁵ Söz konusu bu durum tasavvufî tecrübelerin onları yaşayan kişinin kendi manevi hayatında gerçekleşmesi, her birinin belli seyir sürecinin olması, bu zaman zarfında farklı tezahür ve neticelerinin meydana gelmesi ve aynı vakıanın bir kişiden diğerine değişkenlik arz etmesi onları daha özel kılmaktadır.

Mutasavvıfların manevi terbiye süreci olan seyir ve sülûk esnasında tecrübe edilen durumlara göre sâlikleri avâm (*mübtedi, tâlib*), havâs (*mütevasıt, sâlik, mürrîd*), ahassu'l-havâs/hâssu'l-havâs (*müntehî, muhakkik, insân-ı kâmil*) şeklinde

13 İmam-ı Rabbânî kendinin bazı tasavvufî tecrübe ve hâllerini özellikle mektuplarında açıklamakta bir beis görmemiştir. Hatta onun velayet dereceleri, varlık, teccid ve letâif gibi birçok konuda kendi tecrübelerini açıkladığı görülmektedir. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2005, ss. 36-37, 114.

14 Ebu Nasr Serrac et-Tusî, *el-Luma'*, tahk.: Abdulhalim Mahmud, Taha Abdulkaki Surur, Daru'l-Kütübü'l-Hadise, Mısır 1960, s. 115; Muhyiddin Muhammed İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., c. 1, s. 69; Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, çev.: Derya Örs, Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Konya 2007,, c. 1, s. 35.

15 Ethem Cebecioğlu, "Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2006, sayı: 17, ss. 14-15.

üç derece ile ifade edilen değerlendirmeleri söz konusudur.¹⁶ Burada yoldaki durumuna göre tasnif edilme konusunu başka türlü anlamamak gerekir. Çünkü mutasavvıflar bu ayrımla bir tasavvufi yola intisap ettikten sonra sâlikin seyir ve sülûkünde alttan yukarıya doğru yükseliş sürecindeki seviyesine ve durumuna göre sıralama yapmışlardır. İlk aşamada olan sâliklerin yakîn düzeyleri, hâlleri, keşf ve şühûdları gibi durumlar ile ikinci ve üçüncü evredekilerin yaşadıkları hâller aynı değildir. Bu sebeple her üç aşamada olanlar o anda aynı şeyleri tecrübe etmedikleri için onların muhatap olacakları zuhûrât, ulaştıkları mertebeler ve hakikatleri kavrayış düzeyleri aynı olmaz. Mesela tevbenin seyir ve sülûkün ilk aşamasındaki avâm açısından belli bir açıklaması ve kapsamı olmasına karşın, aynı terime sâlik/havâs ve muhakkik/hâssu'l-havâs derecesinde olanlar için daha farklı boyutlarda anlam verildiği görülmektedir.¹⁷

Kişinin yukarıda sözü edilen bu aşamalardan geçip sonuca ulaşma hedefini kendi başına yapacağı eğitim ve okumayla gerçekleştirmesi oldukça güçtür. Çünkü yolda gidiş esnasında yaşanan içsel tecrübenin neticesi olarak zuhur edebilecek birtakım hâllerin yorumlanması ve ona göre seyrin devam etmesi gerekir. Yolun gelecekteki durumunu ve aşamalarını bilmeyen için ortaya çıkan böyle bir durum üstesinden kolaylıkla gelinebilecek bir süreç değildir. Ancak bütün bu aşamalardaki tasavvufî hâlleri yaşayan ve manevi makamları kâmil bir müridin gözetiminde tecrübe ederek kemâle ererek irşad vazifesi verilmiş olanların rehberlikleriyle sâlikler için doğru bir yönelme veya yol tutma gerçekleştirilebilir ve arzulanana sonuca ulaşma sağlanabilir.

Mahremiyet meselesi tasavvufî tecrübelerin aktarılabileceği varsayımından hareketle tarafımızdan konu edilmektedir. Ancak bundan önce aktarmanın

16 Tasavvufî hâl ve makamları üçlü derecelendirmeyle açıklayan ve her dereceyi idrak eden sūfiyi avâm, sâlik (havâs) ve muhakkik (ahassu'l-havâs) şeklinde sınıflandıran kullanımlara ilk kaynaklardan itibaren rastlanılmaktadır. Mesela Cüneyd el-Bağdadî (ö.297/909) tevhîdin üç derecesinden bahsedip onu tecrübe edenleri de avâm, havâs ve havâssu'l-havâs şeklinde tasnif eder (Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1970, ss. 154-155). İlk dönem sūfi müelliflerinden Ebu Nasr Serrac et-Tusî'nin (ö.378/988) de tevhîd konusunu açıklarken avâm, ehl-i hakâik ve havâssın tevhîdi şeklinde üçlü bir tasnif yaptığı görülmektedir (Serrac et-Tusî, *el-Luma'*, ss. 50-51). Yine aynı eserde semâ konusu açıklanırken avâm, havâs ve havâssu'l-havâssın semâ şeklinde üçlü tasnif söz konusudur (Serrac et-Tusî, *el-Luma'*, ss. 344, 349, 365). Ebu İsmail Abdullah el-Herevî (ö.481/1089) ise tasavvufî hâl ve makamları on üst başlıkta ayırarak bunların da her birini on alt başlıkta tasnif eder. Böylece toplamda yüzü bulan hâl ve makamların her birini kendi içinde üç derecede anlamlandırır. Abdullah el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, Matbaatu's-Saade, Mısır 1908, s. 5.

17 el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, ss. 6-7.

imkânı konusuna da kısaca değinmek gerekir. Çünkü tasavvufî tecrübeler aktarılabilir mi? Sorusu burada tartışılan meselenin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Söz konusu bu meseleyi bir makalesinde inceleyen Abdullah Kartal öncelikle tasavvufî tecrübenin mahiyeti üzerinde durmaktadır. Ona göre tasavvufî tecrübenin mahiyeti ortaya konulup anlaşılmadan aktarılma imkânı hakkında bir görüş açıklamak doğru bir yaklaşım olmaz. A. Kartal'ın tespitine göre tasavvufî tecrübenin özelliklerini şu dört maddede ifade etmek mümkündür:¹⁸

1. Yaşanan bir hâl olarak tasavvufî tecrübe bireyseldir.
2. Tasavvufî tecrübe doğrudan doğruya yaşanan vasıtasız bir tecrübedir.
3. Birliğe ulaşmayı amaçlayan bu tecrübe aşkın bir tecrübedir ve dolayısıyla dilin imkânlarının ötesindedir.
4. Tecrübenin seyri esnasında sûfi temel üç psikolojik durumda olur: İlk olarak nefsin tezkiyesi ve zikir sürecinde sûfi irade sahibi ve aktif bir hâldedir. İkinci aşamada yani vecd ve fenâ halinde pasif ve edilgen bir durumdadır. Sûfinin "ben" bilincini yeniden inşâ ettiği üçüncü aşamada sûfi yeniden irade sahibi ve aktiftir.

A. Kartal'ın yukarıda alıntılanan tespitleri ve Nasr Hamid Ebu Zeyd'in İbnü'l-Arabî merkezli değerlendirmesine göre tasavvufî tecrübenin bireysel olmakla birlikte vasıtasız veya diğer bir deyişle Allah tarafından kendisine doğrudan ihsan edilen bazı hâlleri içerdiği ve amacı itibarıyla dilin açıklama imkânlarının ötesinde olup mutasavvıfın benliğinin dönüşüm sürecini kapsadığı söylenebilir.¹⁹ Böyle bir tecrübenin sözlü ve yazılı ortamlarda tam olarak aktarılabilmesi veya açıklanmasının imkânı elbette ciddî bir meseledir. Burada yaşanan hâli aktarmanın kendisi bir sorun olduğu gibi yaşanan tecrübenin sözlü veya yazılı bir şekilde iletildiği kişinin onu anlayabilmesi ve yararlanabilmesi ayrı bir zorluk olarak görülmektedir. Çünkü aynı hâli yaşamayan ve bir rehberin gözetiminde manevi yola girip tecrübe sürecinden geçmeyen kişi sadece sözlü veya yazılı olarak kendisine aktarılan manevi tecrübeyi nasıl tam olarak anlayabilir? Bunun gerçekleşmesinin çok zor olduğuna dikkat çeken mutasavvıflar böyle bir duruma işaretle "Tatmayan bilmez." ifadesini sıkça kullanarak anlamak arzusunda olanları tecrübe etmeğe çağırılmışlardır. Onların bu tür ifadeleri kullanmaları tecrübelerinin mahiyeti açısından normal karşılanabilecek bir durumdur.

18 Kartal, "Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?", s. 108.

19 Nasr Ebu Zeyd, "Sûfi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân", çev.: Ömer Özsoy, *İslâmiyât*, Ankara 1999, c. 2, sayı: 3, s. 21.

Mutasavvıfların bir kısmı tarafından yaşadıkları tasavvufî tecrübelerle eriştikleri veya kendilerine Allah tarafından bahşedilen birtakım hâllerin bizzat tecrübe edilmeden tam olarak anlaşılma imkânı olmadığı belirtilmektedir. Buna rağmen açıklanan meselelerin hepsi her zaman tecrübe edilmeden anlaşılabilir durumda değildir. Dahası bu tecrübe ve hâller mutlak doğrular olmayıp onların bazılarını maksadına uygun bir şekilde anlamak ve yorumlamak (*tevil*) veya yanlış olduğunu belirterek karşı çıkmak ve eleştirmek elbette mümkündür.²⁰ Eğer hepsinin anlaşılabilir olduğu iddia edilseydi; o zaman ilk dönemden itibaren yazılmış olan tasavvufî hâl ve makamları açıklayan eserler, mutasavvıfların seyir ve sülûkları esnasında yaşadıkları bazı tecrübelerini aktaran, kendilerine nispetle çeşitli tarikatlar oluşturulmuş sûfîlerin manevî hayatlarından bahseden önemli sayıdaki usûl, adâb, tabakât ve menâkıb kitaplarının yazılması, yayılması ve okunması anlamsız olurdu.²¹ Hâlbuki söz konusu edilen eserler yazıldıkları günlerden beri mutasavvıf olsun veya olmasın birçok insanın bilgilenip bazı manevî meselelerdeki incelikleri anlamasına katkı sağlamışlardır. Dahası bu tür kitapların okunması bizzat mutasavvıflar tarafından sıklıkla tavsiye edilmiştir. Aslında geçmişte yaşamış bazı kişi veya toplumların kıssalarına yer verilerek onların bazı tecrübelerinden hareketle belli konuların açıklanması metodu; Allah tarafından Kur'an-ı Kerim'de uygulanan ve böylece kullarına öğretilen ilahî bir yöntem olduğu söylenebilir.

Yukarıda işaret edilen meselenin diğer bir boyutu da tasavvufî tecrübe ve hâllerin neticesinde ortaya çıkan durum, ifade ve davranışların eleştirilmesi, hatta bunlara dayanılarak yapılan bazı fiiller veya söylenen sözlerin yanlış olduğunun açıkça belirtilmesidir. Mutasavvıfların her yaptığı veya söylediği şey onların hepsi tarafından tartışmasız bir şekilde kabul edilmiş değildir. Özellikle sufîlerin vecd veya sekr hâlindeyken kendilerinden zuhur eden bazı şathiyeler (*şatahât*) ve bunların ilk dönem eserlerinde değerlendirilmesi esnasında kullanılan birtakım ifadeler, mutasavvıfların bazı aşırı söylem ve davranışlarının nasıl anlaşılması gerektiğini belirten yaklaşımlar bu bağlamda dikkate değer örneklerdir.²²

20 Kartal, "Tasavvufî Tecrübe Aktarılabılır mı?", s. 109; Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, 3. baskı, İstanbul 1989, s. 128.

21 Ramazan Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi: Çağdaş bir Yaklaşım*, Fecr Yayınevi, Ankara 2004, ss. 76-77.

22 Nitekim ilk dönem sufi müelliflerinden biri olan Serrac et-Tusî tarafından kendinden önce yaşamış bazı sufîlerin birtakım söz ve fiillerinden yanlış anlaşılabilir olanlar *tevil* edilmiş, ayrıca hata olduğuna kesin kanaat ettikleri de açıkça eleştirilmiştir (et-Tusî, *el-Luma'*, ss. 453-

Tasavvufî tecrübelerin aktarılması ve açıklanmasında önemli bir mesele olan marifetin ifadesi açısından dilin imkânları konusunu inceleyen Mustafa Çakmaklıoğlu tarafından mutasavvıfların remizli veya sembolik bir dil kullanmasının asıl sebebinin tasavvufî tecrübe ve dilin bizzat kendileri olduğu belirtilmektedir. Çünkü tasavvufî tecrübenin mahiyeti dilin onu tam ve yeterli düzeyde açıklamasını zorlaştırmakta, hatta belli anlarda imkânsız bile kılmaktadır. Ayrıca sınırlılıkları sebebiyle dil hakikatın tam olarak ifadesinde yetersiz kalmaktadır.²³ Bu bağlamda ortaya konulan yaklaşımlara bakıldığı zaman; tasavvufî tecrübelerin sonucu olan marifetin ifadesine karşı çıkmamakla birlikte mahremiyetlerinden dolayı sembolik bir dil kullanılmasının gerekli olduğunu savunanlarla, marifetin mahremiyetinin muhafaza edilerek gizlenmesini isteyenlerin farklı şeyleri savunuyor gibi görünmelerine rağmen esas itibarıyla her iki kesimin de benzer amaçla hareket ettiklerine dikkat çekildiği görülmektedir.²⁴

Bazen tasavvufî tecrübeyle ulaşılabilen bir hakikat mecazî (*metaforik*) bir anlatımla daha rahat ve anlaşılır bir şekilde ifade edilebilir. Bu tür işaret dilinin kullanıldığı anlatımlar mutasavvıfların hem kendi hâllerini hem de metinlerde keşfettikleri bazı hakikatleri açıklamada sıklıkla başvurdukları yöntemlerdir.²⁵ Mesela görme engelli bir kişiye renkleri öğretmeyi isteyen kişinin durumu böyledir. Renkleri tarif edecek tecrübeyle dayalı bir yöntemle onları doğrudan göremeyen kişinin çeşitli açılardan keşfini geliştirerek renkleri kendine has tarzda tanımasını sağlamak veya renkleri ona özel yöntemlerle anlatmak mümkündür.²⁶

Tasavvufî tecrübelerin mahremiyetine dair ifade edilen diğer bir boyut da bazı tarikatlardaki özel zikir uygulamalarına müntesipleri dışındakilerin katılması veya izlemesinin adap açısından uygun görülmemesidir. Burada iki hususa dikkat çekilmektedir. Birincisi zikir yapanların tecrübe ettikleri manevi ortamının muhafaza edilmesidir. İkincisi ise zikir esnasında meydana gelebilen

555). Mutasavvıfların içe dönük eleştirileri sadece şahıs olarak Serrac et-Tusî ve onun işaret ettiği hususlarla sınırlı değildir. Mutasavvıfların içe dönük eleştirilerini bir arada değerlendirmek için bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yay., İstanbul 2014.

23 Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, s. 511; Çakmaklıoğlu, "Yoğun Tasavvufî Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği", ss. 115-116.

24 Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*, s. 518.

25 Ögke, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısırî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, ss. 74-75; Nesterova, *Mesnevî'de Örtülü Anlamlar*, ss. 76-77.

26 Emiroğlu, *Sûfî ve Dil: Mevlânâ Örneği*, s. 123.

bazı durumların orada bulunmakla birlikte ehil olmayan kişiler tarafından yanlış anlaşılabilceği veya yorumlanabilceği endişesidir. Çünkü orada bulunan müntesiplerin her biri için belli bir geçmiş tecrübî süreç söz konusu olmakla birlikte çeşitli vesilelerle o ortamı müşahade eden fakat tarikatla alakası olmayan kişilerin orada meydana gelmesi olası durumları doğru bir şekilde anlaması ve yorumlaması her zaman mümkün olmayabilir. Mesela Nakşbendîliğin Müceddiyye kolunun Hâlidiyye şubesinin hatm-ı hâcegân uygulamasında ve günlük ferdi zikirlerde bu hassasiyet açıkça dile getirilmiş, söz konusu hâllerin mahremiyetinin muhafaza edilmesi gerektiğine vurgu yapılarak müntesip olmayanların yanında, herkese açık genel mekânlarda bu uygulamaların yapılmamasına dikkat edilmesi ve icra edilen toplu zikirlerle tarikat dışından insanların katılmalarının engellenmesi tavsiye edilmiştir.²⁷

Sonuç

Buraya kadar açıklanan hususlardan hareketle mutasavvıfların tasavvufî tecrübeleri veya diğer bir deyişle yaşadıkları hâlleri ehli olandan başkasına aktarma ve açıklama konusunda fikir ayrılığı söz konusudur. Hatta çoğunluğun uygun görmediğini söylemek mümkündür. Çünkü onların yaklaşımına göre bu tecrübeler hem bir kişiden diğerine hem de aynı kişinin seyir ve sülûkündeki başlangıçtan sonra doğru gerçekleştirilen birçok farklı aşamalara göre değişkenlik arz etmektedir. Belli bir müddet devam eden bu manevi gelişim sürecinin incelikleri ve özelliklerini bilmeyen veya kişisel hayatında böyle bir tecrübe yaşamamış olanların onları doğru ve tam bir şekilde anlaması, açıklaması ve yorumlaması oldukça zordur. Ancak zikredilen bu tutum her sufi için geçerli değildir. Mesela İmam-ı Rabbanî gibi bazı mutasavvıflar yaşadıkları bazı tasavvufî tecrübeleri ve o esnada kendilerine bahşedilen hâllerin açıklamalarını eserlerinde yazmakta sakınca görmemişlerdir. Gerçi onların da belli anlatımların ardından “bundan ötesi ehline malumdur” tarzındaki ifadeleri açıklamadıkları hususların varlığını göstermektedir. Dolayısıyla neyin mahrem kalması

27 Esad Sahib, *Mektûbât-ı Mevlâna Halid*, haz.: Dilaver Selvi, Kemal Yıldız, Umran Yay., İstanbul 1993, ss. 203-206, 281-282; Reşat Öngören, “Hatm-ı Hâcegân”, *DİA*, c. 16, s. 477.

Halid el-Bağdadî'nin hatm-ı hâcegân zikrine tarikat dışı şahısların katılımını engelleyici bir tavır almasına sebep olan bir olay Esad Sahib'in notlarında nakledilmektedir. Özet olarak Şeyh Maruf Küdehî adlı bir zâtin Halid el-Bağdadî'ye yönelik birtakım ithamlarda bulunduğu belirtilmektedir. Küdehî sadık rüyada gördüğünü fade ettiği bazı çirkin iddialarını temellendirmek için Seyyid İsmail'i vasıta kılarak yaptığı faaliyetlerine tepkisinin sebep olduğu belirtilmektedir. Esad Sahib, *Mektûbât-ı Mevlâna Halid*, ss. 205-206.

gerektiği konusunda mutasavvıflar arasında farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, kendilerine göre belli bir mahremiyet alanı belirledikleri anlaşılmaktadır.

Mutasavvıfların kendi eserlerindeki hakiki şeyh (mürşid-i kâmil) tanımlamasına bakıldığı zaman müride rehberlik etmesi gereken bu kişilerin vazifelerini hakkıyla yapabilmeleri için mutlaka kendi mürşidleri gözetiminde seyir ve sülûk merhalelerini tam bir şekilde tecrübe etmiş olmaları gerektiği vurgulu bir şekilde belirtilmektedir. Çünkü sözü edilen aşamalardan geçmeyenlerin müridin bu terbiye sürecindeki yaşanacak kişisel tasavvufi tecrübeleri yönlendirmesi ve ortaya çıkacak mahrem durumları yorumlaması zordur. Özellikle tasavvufî hâl ve makamların neticesinde meydana gelen keşf (*mükâşefe*), müşâhede veya bazen ortaya çıkan şathiyelerin (*şatahât*) ehli olmayanlar tarafından yanlış yorumlanacağı endişesiyle mutasavvıflar bunları mahrem olarak kabul etmişlerdir. Eğer bu tür hâller sözlü veya yazılı olarak aktarılacaksa o zaman mutasavvıflar tarafından kendilerine has bir dilin tercih edilmesi, ifade etmede bazı özel terimler ve remizlerin kullanılması, açıklamalarda tevil yolunun tercih edilmesi önerilmektedir.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdadî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1970.
- Cebecioğlu, Ethem, “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2006, sayı: 17, ss. 7-27.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa, “İbn Arabî’de Ma’rifetin İfadesi”, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- , “Yoğun Tasavvufi Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği”, *Dinbilimleri: Akademik Araştırma Dergisi*, 2014, c. 14, sayı: 1, ss. 85-122.
- Davutoğlu, Ahmet, *Stratejik Derinlik: Türkiye’nin Uluslararası Konumu*, Küre Yay., İstanbul 2001.
- Demirci, Mehmet, “Hâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15, ss. 216-218.
- Ebu Zeyd, Nasr, “Sûfi Düşünce ve Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî’de Dil, Varlık ve Kur’ân”, çev.: Ömer Özsoy, *İslâmiyât*, Ankara 1999, c. 2, sayı: 3, ss. 15-38.
- Emiroğlu, İbrahim, *Sûfi ve Dil: Mevlânâ Örneği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- Ertürk, Ramazan, *Sûfi Tecrübenin Epistemolojisi: Çağdaş bir Yaklaşım*, Fecr Yayınevi, Ankara 2004.
- Esad Sahib, *Mektûbât-ı Mevlâna Halid*, haz.: Dilaver Selvi, Kemal Yıldız, Umran Yay., İstanbul 1993.
- Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, 3. baskı, İstanbul 1989.
- el-Herevî, Abdullah, *Menâzilü’s-sâirîn*, Matbaatu’s-Saade, Mısır 1908.

- el-Hücvirî, Ali b. Osman, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-Mahcub*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 4. baskı, İstanbul 2014.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, (c. 1-4), Beyrut, ts.
- Kahraman, Abdullah, *İslam Hukuk ve Ahlak İlkeleri Bağlamında Özel Hayatın Gizliliği*, Ebabel Yay., Ankara 2008.
- Kartal, Abdullah, "Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2007, c. 16, sayı: 1, ss. 97-120.
- el-Kelâbâzî, Ebubekir Muhammed, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, tahk.: Mahmud Emin en-Nevâvî, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 2. bs., Kahire 1980.
- el-Kuşeyrî, Abdulkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tahk.: Ali Abdulhamid Ebu'l-Hayr, Maruf Mustafa Züreyk, 3. Bs., Daru'l-Hayr, Beyrut 1997.
- Mevlânâ Celaleddin Rûmî, *Mesnevî*, çev.: Derya Örs, Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, (c. 1-6), Konya 2007.
- Nesterova, Svitlana, *Mesnevî'de Örtülü Anlamlar*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- Ögke, Ahmet, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzi-i Mısri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yayınları, Van 2005.
- Öngören, Reşat, "Hatm-ı Hâcegân", *DİA*, c. 16, ss. 476-477.
- Tosun, Necdet, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yay., İstanbul 2005.
- et-Tusî, Ebu Nasr Serrac, *el-Luma'*, tahk.: Abdulhalim Mahmud, Taha Abdalbaki Surur, Daru'l-Kütübi'l-Hadise, Mısır 1960.
- Tüzer, Abdullatif, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm: Felsefi Bir Yaklaşım*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2006.
- Uluç, Tahir, "İbn Arabî'de Sembolizm", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, sayı: 16, ss. 156-190.
- , *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.

ARAP DİLİNDE EDATLARIN YAPI VE FONKSİYONLARI*

Muhammed HÂN

Çeviren: Abdullah HACİBEKİROĞLU**

Özet: Bu makale edatların dil geleneğindeki kaynaklarını ve önceki bilginlerin onları inceleme yöntemlerini, bununla birlikte kendilerinden sonra gelen sözlüklerde hareke değişikliği oluşturup oluşturmama biçiminde ortaya çıkan dilbilgisel (nahvi) etkilerini, çoğu zaman üslup göstergesi olarak kabul edilen anlamsal işlevlerini açıklayan çifte yapılarını ve görevlerini ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Anlam, Bağlam, Edat, Karine.

Grammatical Tools Structure and Function

Abstract: This article deals with the historical resources of the prepositions and how they were handled by the previous scholars. It also focuses on the prepositions' grammatical functions such as vowelization of or unvowelization of words which come after the prepositions. This article also handles the patterns and double functions of the prepositions which express the semantic function mostly regarded as an indication of style.

Keywords: Meaning, Context, Preposition, Participle, Clue.

* Bu çeviri Muhammed Haydar Üniversitesi Edebiyat-İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Öğretim Üyesi Prof. Muhammed Hân'ın *Mecelletu Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsaniyye ve'l-İctima'iyye* dergisinde (yıl: 2009, sayı: 4) "el-Edevâtu'n-Nahviyye Binyetuhâ ve Vazîfetuhâ" ismiyle yayımlanan makalesinin Türkçe'ye aktarımıdır. Yazarın dipnot verme tekniği olduğu gibi korunmuştur. Metin içinde geçen parantez içi bilgiler çevirene aittir. Dipnotlardaki çevirene ait bilgiler ise (Çeviren) notuyla verilmiştir. Makaledeki bazı âlimlerin miladî vefat tarihleri tarafımızdan eklenmiş ve makalenin Fransızca özeti de İngilizce'ye çevrilmiştir.

** Arş. Gör. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.

Edat, sözlükte âlet ve araç anlamına gelir. İstilahî olarak ise cümlenin öğeleri arasında bağlantı kuran kelimedir. Harfi ta'rif (ال) ve gelecek bildiren س harfi örneklerindeki gibi edatların anlamı kendisinin dışındaki kelime ya da kelimelerle birlikte oluşur. Edat, Arap gramerinde kelimenin isim, fiil ve harf şeklindeki üçlü taksimi kapsamında harf kavramıyla karşılanmıştır. Sîbeveyh (ö. 177/793): “Kelime; isim, fiil ve harftir, harf de isim ve fiilde olmayan bir anlam için gelir”¹ demektedir. Biz bu makalemizde şu tarife göre edat terimini kullanacağız: “Edat, cümlenin çağrıştırdığı anlamı güçlendirme, sözün aktardığı duruma uygun düşmesi, ifadenin eksiksiz olması ve üslubun yapılandırılması amacıyla isim, fiil ve cümleler arasında bağlantı kurmak için konuşmacı tarafından kullanılan kelimedir. Bundan dolayı edat, anlamını bağlam (siyak) içerisinde kazanır.”² Nahivcilere göre edatlar, harf türleri ile isim ve fiillerden kendilerine benzeyenleri kapsar. Edat, konuşan kişinin konuşma zamanındaki durumun gerekliliklerine ve ifadenin koşullarına göre farklı anlamlar oluşturmak için başvurduğu araçtır. Edatlar kimi zaman kendisinden sonra gelen kelimenin sonunda bir hareke değişikliğini ya da sükûnu gerekli kılabilir. Bu yönüyle edatlar kelimeleri oluşturan ve hurûfu'l-mebânî olarak isimlendirilen alfabe harflerinin aksine kendisinden sonra gelen sözcükleri etkilerler yani o sözcükler üzerinde amil olurlar.³

Kelimenin yapısı (بِنْيَة) harflerin oluşturduğu şeklidir. Çoğulu بِنْيَة dir. Hakikatte bazı edatlar terkibe göre herhangi bir anlam ifade edebilir.⁴

رَغِبْتُ فِي السَّفَرِ	Yolculuğa çıkmak istedim.
رَغِبْتُ عَنِ السَّفَرِ	Yolculuğa çıkmak istemedim.
حَكَمْتُ فِي الْقَضِيَّةِ	Davada hükmettim.
حَكَمْتُ لَهُ	Onun lehinde hükmettim.

1 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, tahk.: ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru’r-Rufâ’î, Kahire, c. 1, s. 12.

2 Sabrî el-Mütevelli, *fi ‘İlmi’n-Nahvi’l-‘Arabî Ru’ye Cedîde ve ‘Arz Nakdî*, Dâru Garîb, Kahire 2001, s. 232.

3 Muhammed Semîr Necîb el-Lubedî, *Mu’cemu’l-Mustalahâtî’n-Nahviyye ve’s-Sarfîyye*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, Dâru’s-Sekâfe, Cezayir, s. 10.

4 رَغِبْتُ fiili فِي harf-i ceri ile kullanıldığında “bir şeye arzu ve istek ile yönelmek”, عَنِ harf-i ceri ile kullanıldığında ise tam tersine “bir şeyden kaçınmak, uzak durmak” anlamına gelmektedir. Edatın türü bu fiille kastedilen anlamı belirtmektedir. Aynı durum حَكَمْتُ fiilinin farklı harf-i cerlerle kullanımı için de söz konusudur. (Çeviren)

حَكْمْتُ عَلَيْهِ

Onun aleyhinde hükmettim.

Edatları son olarak ifade edilen bu yönüyle ele almamız daha faydalı olacaktır. Çünkü bazı edatların bağlam içerisinde bir anlamı vardır ancak tek başlarına bir anlamları yoktur.

1. Klasik Kaynaklarda Edatlar

Edatlar ya da anlam harfleri bazı klasik kitaplarda geçtiği gibi dilbilgisel görevler ve semantik anlamlar üstlenirler. Edatlar harfleri ve - kendileri haricinde fonksiyon ve delalet bakımından - benzerlerini kapsar.

Edat çalışmaları nahiv eserlerinde 'ulûmu'l-Kur'ân ve i'râbu'l-Kur'ân kitaplarında ele alınmışlardır. Bu çalışmaları üç kategoride tasnif etmek mümkündür:

1. Edatları özel bir bab içerisinde ele alan çalışmalar: Sîbeveyh (*el-Kitâb* isimli eserinde) 'kelime türleri' ismini verdiği özel babla edatları ayrı bir başlıkta ele almıştır.⁵ Bazı dilciler de edatları nahiv, sarf, ses, biçim ve anlam yönüyle farklı konular içerisinde incelemişlerdir. el-Ferrâ (ö.207/822) ve el-Ahfeş'in (ö.215/830) *Me'ânî'l-Kur'ân*'ı, el-Müberred'in (ö.285/898) *el-Muktedab*'ı, ez-Zeccâc'ın (ö.311/923) *İ'râbu'l-Kur'ân*'ı, İbnu's-Serrâc'ın (ö.316/928) *el-Uşûl fi'n-Nahv*'i, ez-Zeccâc'ın (ö.337/948) *el-Cümel*'i, en hassas ve en ayrıntılı çalışmasıyla ez-Zemahşerî'nin (ö.538/1143) *el-Mufasssal*'ı, İbn Hişâm el-Ensârî'nin (ö.761/1360) *Muğni'l-Lebîb*'i ve es-Suyûtî'nin (ö.911/1505) *el-İtkân*'ı bu birinci tasnifte kategorize edilebilir.
2. Sadece edatları/anlam harflerini ele alan çalışmalar: En önemlileri şu şekildedir: Ebu Kasım ez-Zeccâcî (ö.337/948) *Hurûfu'l-Me'ânî*, er-Rummânî (ö.384/994), *Me'ânî'l-Hurûf*, el-Herevî (ö.415/1024) *el-Uzhiyye fi 'İlmi'l-Hurûf*, el-Mucâşi'î (ö.479/1086) *Me'ânî'l-Hurûf*, el-Mâlekî (ö.702/1302) *Rasfu'l-Mebânî fi Şerhi Hurûfi'l-Me'ânî*, el-Murâdî (ö.749/1348) *el-Cene'd-Danî 'ala Hurûfi'l-Me'ânî*, İbn Kayyım (ö.751/1350) *Me'ânî'l-Hurûf ve'l-Edevât*.
3. Tek bir edata yoğunlaşan çalışmalar: el-Kutrub'un (ö.206/821) *el-Hemz*'i, Ebu Ubeyde'nin (ö.210/825) *et-Tesniye ve'l-Cem*'i, el-Ahfeş'in *el-Lâmât*

5 Sîbeveyh, age, c. 4, s. 135.

fi'l-Kur'ân'ı, İbn Keysân'ın (ö.229/844) *el-Lâmât'ı*, İbnu'l-Enbârî'nin (ö.327/940) *el-Elifât'ı*, ez-Zeccâcî'nin *el-Lâmât'ı* gibi.

2. Klasik Kaynaklarda Edatların Ele Alınış Metodu

Âlimlerin edatları ele alma yöntemi farklılık arz etmektedir. Birkaç örnekle bu farklılıkları açıklamamız mümkündür:

1. el-Herevî *el-Uzhiyye fi 'İlmi'l-Hurûf* adlı kitabında belli bir sistemi ve açık bir metodu takip etmemiştir. Eseri metot, bağlantı kurma ve sıralama ile nitelemek mümkün değildir.⁶ Bir, iki, üç ve dört harfli edatları bir arada verip bunların arasına bazı fiil ve isimleri de sokmuştur. Bu yöntemiyle sadece harflere has olduğunu varsayan kitabının başlığına muhalefet etmiştir. Harflerin çeşitlerinden çokça bahsetmiş son olarak da الذی'den söz ederek kitabını bitirmiştir. el-Murâdî *el-Cene'd-Darî 'ala Hurûfi'l-Me'ânî* isimli eserinde harfin tanımını, [harf olarak] isimlendirilme gerekçesini, kısımlarını, amel ve anlamlarını işlemiştir. Daha sonra bu harfleri bablara ayırmıştır. Birinci bab tek harfliler, ikinci bab iki harfliler gibi. مَتَى، لَيْسَ، مَتَى ve bazı zamirleri de kitabına dâhil etmiştir.
2. Hassas metodu ve konu tertibindeki kolaylığıyla temayüz eden İbn Hişâm el-Ensârî bu grup için en uygun örnektir. Kitabına harfler, hükümleri ve isim ve zarflardan harf manasını içeren kelimelerle başlamıştır. İstifade etmenin kolay olabilmesi için harfleri alfabetik olarak sıralamıştır. İbn Hişâm edatın, harfleri kapsadığını söyleyenlerdendir. Bununla ilgili çok miktarda isim ve fiillerden örnekler verip üzerinde uzunca durmuştur. Yine o, edat hakkında varid olan söz ve düşünceleri Kur'ân, şiir vb. şahidlerle desteklemiştir.

(Klasik kaynaklarda) sadece edatların işleniş metodu farklılık arz etmektedir. Bunun yanı sıra edatların sayıları da bir müelliften diğerine değişmektedir. Her eserin karakteristik özelliği ve ortaya çıkış zamanının muhtelif olması sebebiyle edatların ayrıntılı ya da öz bir şekilde ele alınış tarzı da farklı farklı olmuştur. Edatların bazı özellikleri aşağıda sıralanan başlıklarla belirteceğim.

6 Ebu's-Su'üd Haseneyn eş-Şâzelî, *el-Edevâtü'n-Nahviyye ve Te'addudu Me'ânîha'l-Vazîfiyye Dirâse Tahlîliyye Tatbîkiyye*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, İskenderiye 1989, s. 31.

2.1. Edatların Fonksiyonu

Edatlar değişik fonksiyonlara ayrılırlar. el-Cürcânî şunu demiştir: “Sözdizimi⁷ (Nazım/النظم) kelimelerin birbirlerine bağlanmasından başka bir şey olmayıp aralarında bir anlam bağı kurulmasıdır.”⁸ Kelimenin üç türü olup bunlar isim, fiil ve harftir. Bunları birbirine bağlamanın ise bilinen yolları vardır. Ama bu yollar şu üç kısmın dışına çıkmaz:

- bir ismin diğerine bağlanması,
- bir ismin bir fiile bağlanması,
- bir harfin bir isme veya fiile bağlanması.⁹

Harfin isim ve fiile bağlanması da üç yoldan biriyle olur:

- Harfin isim ile fiili birbirine bağlaması: (Geçişli olmayan) fiilleri geçişli kılan cerr harfleri gibi.

كَتَبْتُ بِالْقَلَمِ عَلَى الْوَرَقِ Kâğıda kalemle yazdım.

- Harfin, ikinci kelimeyi, ilk kelimedeki âmilin ameli kapsamına sokması.¹⁰

قَامَ أَحْمَدُ وَحَافِظٌ Ahmet ve Hafız kalktı.

- Harfin girdiği terkinin (cümle) bütününe bağlanması¹¹. Olumsuzluk, soru ve şart/ceza edatlarının başına geldikleri cümle ile irtibatı böyledir.

لَنْ يَنَالَ الْعَلَاءُ الْكُسُوفُ Tembel yükseklere erişemez. (Olumsuzluk ilişkisi)

7 “Sözdizimi, bir cümle kurarken kullanılacak kelimeleri nahiv ilminin gerektirdiği şekilde sıralamak, nahiv kurallarına uymak ve nahiv ilminde belirlenmiş olan esasları koruyarak bunlardan hiçbirini çiğnememektir”. Bk. ‘Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, tahk.: Mahmûd Muhammed Şâkir, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, s. 81; ‘Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz: Sözdizimi ve Anlambilim*, çev.: Osman Güman, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 81-82. (Çeviren)

8 el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 55. (Çeviren)

9 el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 4. (Çeviren)

10 Harfin isim veya fiile bağlanmasının ikinci yolu atıftır. Atıf da ikinci öğenin i'rabında ilk öğeye yani ma'tûfa tabi olmasıdır. (Çeviren)

11 el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, tahk.: Muhammed et-Tancî, Dâru'l-Kitabi'l-'Arabi, 2. Baskı, 1997, s. 13 vd.

هَلْ تَقُومُ اللَّيْلَ؟	Gece namazı kılıyor musun? (İstifham ilişkisi)
مَنْ يَعْمَلْ خَيْرًا يُجْزَ بِهِ	Kim bir hayır işlerse karşılığını görür. (Şart ilişkisi)

Bütün bu anlatılanlardan edatların iki özelliği ortaya çıkmaktadır. Ta'alluk (ilişki kurma/bağlama) ve ihtisâs.¹² Bu da yapı ve anlam olmak üzere iki önemli unsura dayanmaktadır.

2.2. İmlâ Şekli

Edat kendisinden sonra gelen tek harfli lafza bitişir. Örnek: هَلْ تَقُومُ اللَّيْلَ؟ Şayet edat bir harften fazla ise kendisinden sonra gelen lafza bitişmez (ayrı yazılır) ve "munfasıl edat" diye adlandırılır. Örnek: عَلَى الطَّرِيقِ، فِي الْجَامِعَةِ Ancak عَنْهُ ya da عَلَيْهِ'de edattan sonra gelen zamir tek harfli olduğundan kendisinden öncekine bitişmiştir. Bu edatları fiillerden ayıran bir özelliktir. Çünkü fiil, şu örnekte olduğu gibi tek harfli olabilir ancak yine de müstakilen yazılır: قِنْفَسَكَ الطُّنُونُ kendini zandan sakın.

2.3. Edatın Alametleri

Nahivciler edatın, isim ve fiil alametlerini, isnadı, nida harfini, haber olabilme durumunu ayrıca tâu't-te'nîs (آ - ة), tâu'l-müteharrîke (ت - ث), tâu's-ve (س - و), nûn-u te'kîd'i kabul etmeyeceğini ifade etmişlerdir. Şayet isim ve fiillere has alametlerden biri kelimedeye uygun düşmezse onun edat olduğu anlaşılır.

2.4. Mebni Olması

Edatlarda hareke ile i'rab olmadığı için mu'rab değildirler. Edatların haricinde isim-fiillerde de aynı durum söz konusudur. İster isimlerden isterse de fiillerden olsun edatlara benzeyenler mebnidir.

Nahivciler bütün edatların, kendisine nûn-u nisve ve nûn-u te'kîd'in direkt bir şekilde bitişmediği muzari fiil hariç tüm fiillerin mebni olduklarını belirlemişlerdir.

12 İhtisâs (Has olma): Edatın ya isme ya fiile ya da isim ve fiile has olması anlamındadır. Edatlar, kullanıldıkları kelime türüne göre böyle sınıflandırılmakta olup buna da "ihtisâs" denilmektedir. (Çeviren)

2.5. Sıralama (Rütbe/Dizim)

Edatların sıralamada sadâret (öne geçme) hakkı vardır. Sıralama, istenilen anlamı (zihne) yaklaştırmaya yardımcı olan bir karinedir. Edat, sıralamada zamirlerden daha köklü/öncelikli bir konuma sahiptir. Bundan dolayı sıralama olgusu üzerine çalışılması fasîh/standart Arapça'da münbit bir alan olarak görülür.¹³ Bazı edatlar cümle başında gelip cümleyi bildirmek istediği anlama sevk ederler. Böylece cümleye belli bir anlam katarak ifade üsluplarından özel bir üsluba sokarlar. Mütেকellim, cümle başında gelip cümlenin üslup tarzını belirleyen edatlarla olumlu cümleyi olumsuz veya soru ya da ikisi dışında bir cümleye çevirmeyi istediğinde bu amacı gerçekleştirmek için bu edat türlerinden birini getirir.

Matûfun başında gelen atıf harfleri ya da mecrûrun önünde gelen cerr harflerinde olduğu gibi bazı edatlar -cümlenin neresinde olduğuna bakılmaksızın- başına geldiği ifadeyle bütünleşmektedir.¹⁴

2.6. Câmîd Olması

İsim ve fiiller çekim cetveline girmeyi kabul ediyorlarsa bu onların iştikakî ilişkilerini açıklar. Edatlar bunu kabul etmez ve yerini kendinden başkasının alması mümkün değildir. Bu Arapların kalamında ve müvelledûnda¹⁵ da böyledir. Bu özellikler yalnızca edatlara hasredilemez. Zamirler ve zarflar da bu özelliklere ortaktırlar.¹⁶

2.7. Başkasına Gereksinimi

Edatlar kendileri dışında bir damîmeye¹⁷ muhtaçtırlar. Anlam ancak bu şekilde

13 Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-'Arabiyye Ma'nâha ve Mebnâha*, 'Âlemu'l-Kütub, 3. Baskı, Kahire 1998, s. 125.

14 فِي الْحَدِيثَةِ أَمْثَلِي cümlesini فِي الْحَدِيثَةِ أَمْثَلِي şeklinde ifade ettiğimizde câr-mecrûrun cümlenin neresinde olursa olsun ayrılmadığını görmekteyiz. Aynı durum atıf harfleri için de söz konusudur. (Çeviren)

15 Arap edebiyatı kaynaklarında şairler yaşadıkları dönemlere göre sınıflandırılmıştır. Bunlar kronolojik olarak sırasıyla şöyledir: 1. Câhiliyyûn, 2. Muhadramûn, 3. İslamiyyûn (Mütেকad-dimûn), 4. Müvelledûn (Muhdesûn). Bk. Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, Kapı Yayınları, İstanbul 2011, s. 5-6; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, Fenomen Yayınları, Erzurum 2009, s. 13-14; Rahmi Er, "Müvelledûn", *DİA*, İstanbul 2006, c. 32, s. 227. (Çeviren)

16 Temmâm Hassân, *age*, s. 121.

17 Edat; bir anlam ifade edebilmek için "anlamını tamamlayıcı ve kendisinden sonra gelen" kelimeyle kullanılır ki buna damîme denir. Bk. Temmâm Hassân, *age*, s. 126. (Çeviren)

tamamlanır. Câr ancak mecrûrla, atıf ma'tûfla bir anlam ifade eder. Edatlar anlamlarını açıklayan bir karine olmadığı müddetçe hazfedilemezler. Örnek: عَمَّ، لِمَ

2.8. Husûs ve 'Umûm

Edat, genellikle belli bir anlam için getirilir ve nasb, cezm harfleri ve hurûfu'l-müşebbehe bi'l-fi'l gibi edatlar belli bir göreve has olduğundan amil olur ve hareke değişiminde rol oynar. Böylece edatın, anlamsal rol ve Arapça'daki i'rab olgusuyla irtibatlı fonksiyonel rol olmak üzere iki rolü olur.

2.9. Ta'lik (İlişki Kurma)

İlişki/bağ kurma edatların en önemli işlevlerindedir. Şart, istifham, atıf, ma'iyyet, cerr vb. edatların kurduğu fonksiyonel anlamlara delalet eden temel işlevlerdir.

Ta'lik bütün edatların yerine getirdiği bir fonksiyondur ki o da sözün kısımlarını birleştirmektir. Bu da ismin isme, fiilin fiile, filin isme, cümlelerin cümleye rabtı olmak üzere dört şekilde olur.

3. Edatların Yapısı

Yapı görünen şekildir. Kelimenin yapısı da kendisini oluşturan formudur. Edatların yapısı bir harften beş harfe kadar olan harf sayılarıdır.

Bir harfliler	الباء، الفاء، اللام، الواو
İki harfliler	عَنْ، مِنْ، فِي، هَلْ
Üç harfliler	حَيْثُ، ثُمَّ، أَيْنَ
Dört harfliler	حَتَّى، لَعَلَّ، لَكِنَّ
Beş harfliler	(لايَكُنُّ) beş harften oluşan tek edattır.

حَتَّى، إِلَى، فِي gibi edatlar müfred (yalın) iken لَوْمًا، هَلَّا، لَوْمًا gibi diğer edatlar mürekkebe (bileşik) kelimelerdir. Ancak terkibe girdikten sonra tek kelime olurlar. Terkibe girmeden önce olduğu gibi cüzlerinden bir cüzün değil, belli bir anlam kazanırlar.

3.1. Aslî [Temel] ve Muhavvel [Dönüşmüş] Yapı¹⁸

Edatın öncelikli ifade ettiği bir anlamı vardır ve anlam harfleri ya da aslî edatlar olarak adlandırılır.¹⁹ Olumsuzluk ve soru edatlarında olduğu gibi eğer (sözde) sakıt olursa anlam değişir ancak sözün aslında bir bozulma olmaz. Muhavvel (dönüşmüş) edatlardan bazıları şunlardır:

1. مَآ، مَآ، مَآ gibi bazı edatların şart, istifham, masdariye, zarfiye ve taaccüb anlamına aktarılması.
2. Çokluk ifade eden kem-i haberiye ve soru için kullanılan kem-i istifhamiye gibi bazı müphem (kapalı) lafızların, cümleleri bağlamada kullanılması
3. أَيَّانَ، أَيَّانَ، أَيَّانَ gibi bazı zarfların cevap (ceza), şart ve istifham cümlelerini bağlamada kullanılması

3.2. Edatların Anlamları

Edatların kullanıldıkları anlamlardan en yaygın olanları aşağıda özetlenmiştir:

Emir	اللام (ل)
Nehiy	لا

18 Edatlar birden fazla anlamsal fonksiyon icra edebilirler. Ancak bu anlam ve fonksiyonlardan bir tanesi bu edatın temel/aslı anlam ve fonksiyonunu gösterirken; diğer anlam ve fonksiyonlar ise talidir. Örneğin، مَآ edatının temel anlam ve fonksiyonu “zarf” olmasıdır. Ancak bu edat bu temel yapısının dışında şart anlamı da ifade edebilir. Hangi anlamda ve fonksiyonda kullanıldığını gösterecek olan şey ise, edatın kullanıldığı cümledeki gramatikal ilişkilerdir. Şart üslubunda، şartlılık anlamını ifade eden ana şart edatı -nahivcilerin tabiriyle “أَمْ حُرُوفٍ” -“الْحِزَاءِ” -“إِنْ” şart edatıdır. Diğer şart edatları، şartlılık ifade etmelerinin yanı sıra temel anlam ve fonksiyonlarından tamamen sıyrılmamışlardır. Başka bir ifadeyle، لُ edatı sadece “şartlılık” yani iki cümle arasında sebep-sonuç ilişkisi kurma fonksiyonu icra eder; bir başka anlam ve fonksiyonda kullanılmaz. مَآ edatı، esas olarak “zamanlılık (zarfiyyet)” ifade eder; yani bu edat özünde ve temelinde fiilin zamanını göstereceğini diyorlar diye vaz’ edilmiştir. Ancak bu görevinin dışına çıkarak “şartlılık” fonksiyonu da taşır. Ancak bu şartlılık salt bir şartlılık değildir; zamanlılık fonksiyonunu da muhafaza ederek şartlılığı zamanlılıkla harmanlar. Bk. Muhammed Tâhir el-Himsî, *Min Nahvi'l-Mebânî ilâ Nahvi'l-Me'âni*, Dâru Sa'uddîn li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Dimeşk 2003 s. 357. (Çeviren)

19 Edatlar، aslî ve muhavvel (dönüşümlü) edatlar olmak üzere ikiye ayrılır. Harf-i cerler، atıf harfleri vs. aslî edatlardandır. İstifham ve şart cümlelerinin talikinde kullanılanlar، كُنْ ve benzerleri، كَ ve benzerleri gibi olanlar ise muhavvel (dönüşmüş) edatlardır. Bk. Temmâm Hassân, *age*, s. 123. (Çeviren)

İstifham	الهمزة (ا)، هل
Kasem	الواو، الباء، التاء، اللام
Nefy	لَمْ، مَّا، لَأَ، لَنْ، مَا، إِنَّ، لَأَنَّ
Şart	إِنَّ، إِذْمَا، لَوْ، لَوْلَا، مَّا
Te'kid	إِنَّ، أَنْ، النون، لام الابتداء، قَدْ
Atıf	الواو، الفاء، ثَمَّ، أَوْ، بَلْ، لَأَ، حَتَّى، لَكِنَّ
Nida	يا، هَيْتَا، أَيُّ، وَ، الهمزة (ا)
İstisna	إِلَّا، خَلَا، عَدَا، حَاشَا، غَيْرَ، سِوَى، لَيْسَ، لَا يَكُونُ
İstikbal	السين، سَوْفَ
Masdariye	أَنْ، أَنْ، مَا، لَوْ، كَيْ
Cevab	نَعَمْ، بَلَى، أَجَلٌ، جَيْرٌ
Tahdîd ve 'Arz	هَلَّا، لَوْلَا، أَلَّا، أَمَا
Başlangıç ve Tenbîh	أَلَّا، أَمَا، يَا، هَا
Tefsîr	أَنْ، أَيُّ

Buraya kadar anlatılanlardan, edatın genel dilbilgisel bir fonksiyon yüklediği ortaya çıkmaktadır. Bu fonksiyon, üslupların genel anlamını ifade etmekle açığa çıkar. Böylece edatın anlamı cümlenin anlamı olur ve edat icra ettiği özel fonksiyonun ismiyle adlandırılır. Olumsuz cümle, soru cümlesi vs. denir. Buradan hareketle cümle istenilen amaca dönüştürülmüş kabul edilir.

3.3. Yapısal Çokanlamlılık²⁰

Edatların çoğu yapı itibarıyla aynı olmasına rağmen birçok anlam ifade etmektedirler. Örneğin مَنْ edatı soru ismi, ism-i mevsûl ve şart ismi olarak kullanılır.

مَنْ جَاءَ؟	Kim geldi?
حَضَرَ مَنْ تُحِبُّ	Sevdiğin geldi.

20 Yapısal çokanlamlılık diye çevirdiğimiz "el-binyetü'l-vâhîde ve'l-ma'na'l-mute'addid" ifadesini Temmâm Hassân "te'addudu'l-ma'ne'l-vazîfi li'l-mebna'l-vâhid" şeklinde kullanmaktadır. Bk. Temmâm Hassân, *age*, s. 163-166. (Çeviren)

مِنْ يَجْتَهِدُ يَنْجَحُ

Çalışan başarır.

مَا edatı da nefy (olumsuzluk), soru ismi, ism-i mevsûl, ta'accubiye ve masdariye olarak kullanılır.

مَا ضَاعَ حَقٌّ وَرَأَى هُوَ طَالِبٌ

İsteyeni olan bir hak zayı olmaz.

مَا هِيَ؟

O nedir?

إِفْرَأْ مَا يَنْفَعُكَ

Sana faydalı olanı oku!

مَا أَجْمَلَ الرَّبِيعُ!

Bahar ne kadar da güzel!

وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا

"Bana yaşadığım sürece namazı ve zekâtı emretti." (Meryem, 19/31)

Tek bir yapı farklı farklı işlevler icra eder, sarf ve nahve ait veriler arasında ilişkilerin karışmasına sebep olur. Onların arasını Arap Dili üslupları açısından ince bir anlayış ile netleştirmek (ayırarak) gerekir. Anlamı, bağlam içerisindeki lafzî ve anlamsal karineler gerçekleştirir ve bu da gerçekleştiğinde anlam açık bir şekilde ortaya çıkar.

4. Bağlam (Siyâk)

Bağlam nazariyecileri dilin toplumsal fonksiyonunu ve anlamın farklı bağlamlar içerisinde ancak dilsel birimler yoluyla ortaya çıkacağını savunmaktadır.²¹ Bu, kelimenin farklı delaletlerinin olmadığı fikrinden kaynaklanan önemli bir ilkedir. Mümkün olan bütün anlamsal yorumlar arasından belli bir anlamsal yorumla sınırlamak ancak bağlamla yapılabilir. Bundan dolayı bağlam, lafız ve terkipleri ve bütün metni kapsamalıdır. Ayrıca kelimeye bağlanan bütün lügavî ve toplumsal durumla ilgili dil dışı²² ilişkileri de kapsamı uygun olur. 'Abdulkâhir el-Cürçânî bu alanda üstün bir yere sahiptir. Ona göre "Nahiv kurallarının gerektirdiği anlamlar göz ardı edilerek cümlede geçen kelimelerin anlamlarının teker teker düşünülmesi tasavvur edilemez."²³ Aynı hususu başka bir yerde "sözlük maddesi olan lafızlar, kendi anlamları bilinsin diye değil,

21 Ahmed Muhtâr 'Umer, *İlmu'd-Delâle*, Mektebetu'l-'Arûbe li'n-Neşr ve't-Tevzî', Libya, s. 68.

22 Bağlam dil içi ve dil dışı bağlam şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bk. Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2007, s. 31. (Çeviren)

23 el-Cürçânî, *age*, s. 303. Ayrıca bk. Güman, *Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 344. (Çeviren)

birbirine eklenerek aralarındaki anlam ilişkileri bilinsin diye konmuştur.”²⁴ diyerek izah etmektedir.

Edat cümle ve metin içerisinde çok fonksiyonludur ve kendisine yakın olan kelimeleri etkiler. Edatın anlamı cümlede dilsel bağlam içerisindeki karinelerle sınırlanır. Bazı edatların iki rolü vardır: Harekeyi ya da sükûnu celbeden işlevsel rol ve tüm edatların katıldığı anlamsal (delalî) rol ki bunlar cümlenin üslûbunun anahtarı veya karinesidir.

Kaynakça

- Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, tahk.: Muhammed et-Tancî, Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, 2. Baskı, 1997.
- *Delâilu'l-İ'câz*, tahk.: Mahmûd Muhammed Şâkir, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire.
- *Delâilu'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, çev.: Osman Güman, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Ahmed Muhtâr 'Umer, *'İlmu'd-Delâle*, Mektebetu'l-'Arûbe li'n-Neşr ve't-Tevzî', Libya.
- Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2007.
- Ebu's-Su'ûd Haseneyn eş-Şâzelî, *el-Edevâtü'n-Nahviyye ve Te'addudu Me'ânîha'l-Vazîfiyye Dirâse Tahliliyye Tatbikiyye*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, İskenderiye 1989.
- Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I*, Fenomen Yayınları, Erzurum 2009.
- Muhammed Tâhir el-Himsî, *Min Nahvi'l-Mebânî ilâ Nahvi'l-Me'ânî*, Dâru Sa'duddîn li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', imeşk 2003.
- Muhammed Semîr Necîb el-Lubedî, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'n-Nahviyye ve's-Sarfîyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, Dâru's-Sekâfe, Cezayir.
- Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, Kapı Yayınları, İstanbul 2011.
- Rahmi Er, "Müvelledûn", *DİA*, İstanbul 2006.
- Sabrî el-Mütevellî, *Fî 'İlmi'n-Nahvi'l-'Arabî Ru'ye Cedîde ve 'Arz Nakdî*, Dâru Garîb, Kahire 2001.
- Sîbeveyh, *el-Kitâb*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'r-Rufâ'î, Kahire.
- Temmâm Hassân, *el-Lugatu'l-'Arabiyye Ma'nâha ve Mebnâha*, 'Âlemu'l-Kütub, 3. Baskı, Kahire 1998.

24 el-Cürcânî, *age*, s. 391. Ayrıca bk. Güman, *Sözdizimi ve Anlambilim*, s. 447. (Çeviren)