



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

CİLT / VOLUME 27- SAYI / ISSUE 1 - HAZİRAN / JUNE 2022

ISSN: 1304-639X / E-ISSN: 2791-951X



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Firat University Journal Of The Faculty Of Theology

e-ISSN 2757-5616

Sayı: 27 (Haziran / June 2022)

Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.

Firat University Journal Of The Faculty Of Theology is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (150-200 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve İSNAD Atıf

Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, abstract (150-200 words), keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

Yazarlar, Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Authors publishing with Firat University Journal Of The Faculty Of Theology retain the copyright to their work. But the legal responsibility of the articles belongs to the authors.

Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin tüm giderleri Firat Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

All expenses of Firat University Journal Of The Faculty Of Theology are covered by the Firat University Journal Of The Faculty Of Theology. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.

Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, TR Dizin ve EBSCO uluslararası indekslerinde taranmaktadır.

Firat University Journal of Theology Faculty is indexed in TR Dizin and EBSCO international indexes.

EDİTÖRYAL İLETİŞİM/ EDITORIAL CONTACT

Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 23200, Merkez/Elazığ

Firat University Faculty of Theology, 23200, Merkez/Elazığ

e-mail: ilahiyatdergisi@firat.edu.tr Tel: +90 424 237 00 00

KAPSAM | SCOPE

Sosyal ve Beşeri Bilimler, Dini Araştırmaları | Social and Human Sciences, Religious Studies

PERİYOT | PERIOD

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) | Biannually (30 June & 31 December)

YAYIN DİLİ | LANGUAGE PUBLICATION

Türkçe & İngilizce & Arapça | Turkish & English & Arabic

YAYINCI / PUBLISHER

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ, 23200, Türkiye
Firat University, Faculty of Theology, Elazığ, 23200, Turkey

SAHİBİ / OWNER

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Elazığ, Türkiye
Firat University, Faculty of Theology, Basic İslamic Sciences, Elazığ, Turkey
vozdemir@firat.edu.tr

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TAŞ
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Elazığ, Türkiye
Firat University, Faculty of Theology, Basic İslamic Sciences, Elazığ, Turkey
mustafa.tas@firat.edu.tr

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Nesrişah SAYLAN
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Elazığ, Türkiye
Firat University, Faculty of Theology, Basic İslamic Sciences, Elazığ, Turkey
nsaylan@firat.edu.tr

EDİTÖR YARDIMCILARI / EDITORIAL ASSISTANTS

Arş. Gör. Abdullah ÇAĞATAY
Firat University, Faculty of Theology,
Basic İslamic Sciences,
Elazığ, Turkey
acagatay@firat.edu.tr

Arş. Gör. Safiye Merve ÖZKALDI
Firat University, Faculty of Theology, Philosophy
and Religious Sciences,
Elazığ, Turkey
smozkaldi@firat.edu.tr

ÖN KONTROL EDİTÖRÜ / PREVIEW EDITOR

Arş. Gör. Abdullah ÇAĞATAY
Firat University, Faculty of Theology,
Basic İslamic Sciences,
Elazığ, Turkey
acagatay@firat.edu.tr

ETİK EDİTÖRÜ / ETHICS EDITOR

Arş. Gör. Ersin AKDAĞ
Firat University, Faculty of Theology,
Basic İslamic Sciences,
Elazığ, Turkey
eakdag@firat.edu.tr

DİZİNLEME EDİTÖRÜ / INDEX EDITOR

Arş. Gör. Safiye Merve ÖZKALDI
Firat University, Faculty of Theology
Philosophy and Religious Sciences,
Elazığ, Turkey
smozkaldi@firat.edu.tr

DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

İngilizce/ English

Öğr. Gör. Mustafa Çağrı GÜNDAY
Fırat University, School of Foreign Languages,
Department of Basic English,
Elazig, Turkey
mcgunday@firat.edu.tr

Arapça/ Arabic

Prof.Dr.Atef İsmail AHMED İBRAHİM
Fırat University, Faculty of Theology, Department
of Basic Islamic Sciences,
Elazig, Turkey
aiaibrahim@firat.edu.tr

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Prof. Dr. İhsan Soysaldı

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences
Fırat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
isoysaldi@Firat.Edu.Tr

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KARADAĞ

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences
Inonu University, Faculty of Theology
Malatya, Turkey
ahmet.karadag23@inonu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe MEYDANOĞLU

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences
Fırat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
ameydanoglu@firat.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan SARITEPE

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences
Fırat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
esaritepe@firat.edu.tr

Doç. Dr. Zeynep SAĞIR

Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious
Fırat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
zeynepsagir@firat.edu.tr

Doç. Dr. Hüsamettin KARATAŞ

Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious
Fırat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
hkaratash@firat.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hüsamettin YILDIRIM

Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious
Fırat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
hyildirim@firat.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hakan ÖZTÜRK

İslam Tarihi ve Sanatları Bilimleri/ Islamic History
and Arts Sciences
Fırat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
hozturk@firat.edu.tr

Doç. Dr. Sıtkı NAZİK

İslam Tarihi ve Sanatları Bilimleri/ Islamic History
and Arts Sciences
Amasya University, Faculty of Theology,
Amasya, Turkey
s.nazik@amasya.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep ALİMOĞLU SÜRMEİ

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences
Fırat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
zasurmeli@firat.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Rahime ÇELİK

Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious
Fırat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
rkavak@firat.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Murat GÖKALP

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi
Bölümü/Department of Primary Education
Religious Culture and Moral Education
Fırat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
mgokalp@firat.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. İskender OYMAK
Philosophy And Religious Sciences
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
ioymak@firat.edu.tr

Prof. Dr. Veli ATMACA
Basic Islamic Sciences
Mehmet Akif Ersoy University, Faculty Of
Theology
Burdur, Turkey
vatmaca@mehmetakif.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet ATALAN
History of Islamic Sects
Kastamonu University, Faculty Of Theology
Kastamonu, Turkey
matalan@kastamonu.edu.tr

Doç. Dr. Nesrişah SAYLAN
Firat University, Faculty of Theology,
Basic İslamic Sciences,
Elazig, Turkey
nsaylan@firat.edu.tr

Doç. Dr. Thamer HATAMLEH
Bingol University, Faculty Of Theology
Bingol, Turkey
samirhatemle@gmail.com

Prof. Dr. Erkan YAR
Basic Islamic Sciences
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
eyar@firat.edu.tr

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR
Basic Islamic Sciences
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
vozdemir@firat.edu.tr

Prof. Dr. Muhammed ESVED
Imam Abdul Rahman bin Faisal University in
Dammam, Department of Islamic Studies ,
Saudi Arabia
Maswad@iau.edu.sa

Doç. Dr. Bellil ABDELKARİM
Chadli Bin Jadid University,
Faculty of Social and Human Sciences
Al-Tarf , Algeria
bellkar23@yahoo.com

Dr. Abderrahman ETHMANE
UNİVERSİTY OF MALAYA
Moritanya

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Adem TUTAR
Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of
Theology
Osmaniye/ Turkey
ademtutar@osmaniye.edu.tr

Prof. Dr. Veli ATMACA
Mehmet Akif Ersoy University, Faculty Of
Theology
Basic Islamic Sciences
Burdur, Turkey
vatmaca@mehmetakif.edu.tr

Dr. Abderrahman ETHMANE
UNİVERSİTY OF MALAYA
Moritanya

Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU
Istanbul 29 Mayıs University
Faculty Of Theology

Prof. Dr. Kamil ÇAKIN
Ankara University, Faculty of Divinity
Ankara/ Turkey
kmlckn@hotmail.com

Prof. Dr. Ömer DURLU
Dokuz Eylül University, Basic Islamic Sciences
Izmir, Turkey
omer.dumlu@ege.edu.tr

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL
Ankara University, Faculty Of Theology
Department Of Basic Islamic Sciences
Ankara, Turkey
unal@divinity.ankara.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet ATALAN
Kastamonu University, Faculty Of Theology
History of Islamic Sects

Istanbul,Turkey
abardakoglu@29mayis.edu.tr

Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ
Marmara University, Faculty Of Theology,
Istanbul,Turkey
sarpagus@marmara.edu.tr

Doç. Dr. Bellil ABDELKARİM
Chadli Bin Jadid University
Faculty of Social and Human Sciences
Al-Tarf , Algeria
bellkar23@yahoo.com

Doç. Dr. Thamer HATAMLEH
Bingol University, Faculty Of Theology
Bingol,Turkey
samirhatemle@gmail.com

Kastamonu, Turkey
matalan@kastamonu.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet DAĞ
Ataturk University, Faculty Of Theology,
Erzurum,Turkey
mehmet.dag@atauni.edu.tr

Prof. Dr. Muhammet TASA
Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu
Faculty Of Theology
Konya,Turkey
mtasa@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Muhammed ESVED
Imam Abdul Rahman bin Faisal University in
Dammam Department of Islamic Studies ,
Saudi Arabia
Maswad@iau.edu.sa

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, uluslararası bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Makaleler, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce başlık, abstract, keywords ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Journal of the Faculty of Theology, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers, Referee names are kept strictly confidential. Articles contain Turkish abstract (minimum 150 words), keywords (minimum 5 concepts), as well as English title, abstract, keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.

İÇİNDEKİLER

► Araştırma Makaleleri

Hayati AYDIN

DİL VE ÜSLUBUN AYETLERİ ANLAMA ETKİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Ahmet KÜÇÜK-Mohammad Ajmal HANİF

TEFSİR VE TASAVVUF KAYNAKLARINDA VAHYİN KEYFİYETİ VE DEVAMLILIĞI
HUSUSUNDAKİ TARTIŞMALAR

Mahmut MEÇİN

KAVRAM, ÖNERME VE KİYAS BAĞLAMINDA İHVÂN-I SAFÂ'NIN MANTIK İLMİNE YAKLAŞIMI

Mohamadou Aboubacar MAIGA

BATI AFRİKA ARAP ŞİİRLERİNDE KULLANILAN İKTİBÂS VE TELMİH SANATLARINI DİNİ
METİNLERARASILIK BAĞLAMINDA OKUMAK

Kadir ERBİL

ASR-I SAADET VE ÖNCEKİ DÖNEMLERDE MEDYA VE İLETİŞİM

Ola HASSANSAYEDALI

الْحَمْدُ وَالشُّكْرُ وَالْعَلَاقَةُ بَيْنَهُمَا فِي ضَوْءِ الْمَعْجَمِ اللُّغَوِيِّ وَالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

HAMD VE ŞÜKÜR TERİMLERİ; KUR'ÂN-I KERİM VE LUGAVÎ SÖZLÜKLER İŞİĞİNDE İKİSİNİN
ARASINDAKİ ALAKA

Selahattin POLATOĞLU

ABBÂSÎ DEVLETİ KÂTİPLERİNİN KULLANDIĞI YAZI ARAÇ-GEREÇLERİ

Eyyüp KAYACI

İMAM HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN OKULA YÖNELİK TUTUM VE DİNİ TUTUM
DÜZEYLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ

Nusret TAŞ

VAHYİN DİLİNİ VAHİYLE ÖZDEŞLEŞTİRME ÇABALARINA DİN FELSEFESİ BAĞLAMINDA
ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

Soner ERASLAN

MA'RÛF EL-KERHÎ'NİN SÛFÎ ŞAHSİYETİ VE TASAVVUFUN MENŞEİNDEKİ ROLÜ

Abdullah DEMİRCİ

METİN TENKİDİNDE STEMATİK (SOY-AĞACI) YÖNTEMİ ÜZERİNE TEORİK BİR İNCELEME

Çağla ÇETİN-Tuğsat GÜZELOĞLU

COVID 19 PANDEMİ DÖNEMİNDE DİNİ BAŞA ÇIKMA TARZLARI İLE RUH SAĞLIĞI
ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ

Osman ŞAHİN-İskender OYMAK

FRANSA KATOLİK KİLİSESİ'NDE GALLİKANİZM

CONTENTS

► Research Articles

Hayati AYDIN

An Investigation on the Effect of Language and Style on Understanding the Verses

Ahmet Küçük- Mohammad Ajmal HANİF

Discussions on the Arbitration and Continuity of Revelation in Tafsir and Sufi Sources

Mahmut MEÇİN

Ikhwān al-Şafā 's Approach to the Science of Logic in the Context of Concept, Proposition and Syllogism

Mohamadou Aboubacar MAIGA

The Use of the Arts of Adaptation and Allusion in Arabic Poetry from West Africa and Its Reading In the Context of Religious Intertextuality

Kadir ERBİL

Media and Communication in Age of Bliss and Previous Periods

Ola HASSANSAYEDALI

Praise (الحمد) and Thanksgiving (الشكر) and the Relationship Between Them in the Light of the Linguistic Lexicon and the Holy Qur'an

Selahattin POLATOĞLU

The Writing Tools Used by Clerks of Abbasid State

Eyyüp KAYACI

Attitudes of Imam Hatip High School Students Towards School and Examining the Relationship Between Levels of Religious Attitudes

Nusret TAŞ

A Critical Assessment of Efforts to Identify the Revelation With the Language of the Revelation in the Context of Religious Philosophy

Soner ERASLAN

The Sufi Personality of Ma'rūf al-Karkhī and His Role in Sufism's Origin

Abdullah DEMİRCİ

A Theoretical Examination on the Stemmatic (Genealogical) Method in Textual Criticism

Çağla ÇETİN-Tuğsat GÜZELOĞLU

Examination of the Relationship Between Religious Coping Styles and Mental Health During the Covid 19 Pandemic Period

Osman ŞAHİN-İskender OYMAK

Gallicanism in the Catholic Church of France

EDİTÖRDEN

Değerli okuyucularımız;

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin 27. Cilt 1. Sayısını yayımlamış bulunmaktayız. Akademik yayın hayatına 1996 yılında başlayan dergimiz o tarihten itibaren yayın kalitesinden, ilkelerinden ve etik değerlerden ödün vermeden yoluna devam etmektedir. Her yıl Haziran ve Aralık aylarının son gününde yayımlanan dergimiz, yeni yayında döneminde de yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. Dergimize gönderilen makaleler çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde hakem değerlendirmesinden geçirilmekte ve uluslararası saygın akademik yayın kuruluşları tarafından da kullanılan İntihali Engelleme Programında (Turnitin) taranarak işleme alınmaktadır. Yazım konusunda ise dergimize kabul edilen makalelerin İsnad Atıf Sistemi'ni kullanmış olması gerekli görülmüştür. Dergimizin bu sayısında gönderilen araştırma makalelerinden ön kontrol, intihal taraması, alanında yetkin kıymetli hakemlerimizin değerlendirmeleri ve editör kurulu kararının sonucunda 13 makale kabul almıştır. Bilimsel araştırmalarından dolayı dergimize makale gönderen bütün araştırmacılara, bu çalışmalarını inceleyip değerlendirmeleriyle dergimize sundukları katkıdan ötürü hakemlerimize çok teşekkür ediyorum.

Dergimizin bu sayısının zamanında yayımlanabilmesi için büyük bir özveriyle çalışan alan editörü, yabancı dil editörleri, editör yardımcıları, dizgi editörü arkadaşlarıma ve ayrıca her daim yanımızda bulunan, desteğini esirgemeyen Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanımıza çok teşekkür ediyorum. Dergimizin okurlara ve araştırmacılara katkı sunması temennisiyle...

Doç. Dr. Nesrişah SAYLAN

Baş Editör

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ELAZIĞ/TURKEY

nsaylan@firat.edu.tr



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27 (Haziran / June 2022), 1-22

Dil ve Üslûp Özelliklerinin Ayetleri Anlama Etkisi Üzerine Bir İnceleme

A Investigate On The Effect Of Language And Style On Understanding The Verses

Hayati AYDIN

Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Prof. Dr., Van Yuzuncu Yıl University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic
Sciences

aydinhayati@yyu.edu.tr / ORCID: 0000-0002-7652-6434

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Mart/March 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Mayıs/May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as

Aydın, Hayati. "Dil ve Üslûp Özelliklerinin Ayetleri Anlama Etkisi Üzerine Bir İnceleme". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (Haziran 2022), 1-22.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hayati Aydın).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

A Investigate On The Effect Of Language And Style On Understanding The Verses

Abstract: This paper deals with the subject of mushākala, ta'rīz, kināya and ijāz in terms of language and the using of Qur'ān's verb and noun forms, human genre and adjective nouns in terms of style and some other related problems. The punishment or retribution from Allāh (Makr) as mushākala form, which sometimes occurs at the level of a gradual diminution or collapse, is a punishment that gradually destroys the sinner without his realizing it. However, it is possible to say that there is another dimension in Mushākala, destiny, and the formula of the working mechanism of destiny. According to this formula, it is understood that whatever behavior a person exhibits, Allah responds with a similar behavior. Based on this dimension of destiny, it is understood that in one aspect (with the exception of Allah's will), man determines his own destiny relatively, and that his destiny is shaped as a result of his own actions. Some (Ta'rīd) verses and expressions with indirect narrative content were misinterpreted by some people because they implied something too deep to understand by human beings and had a profundity of meanings as well as secret wisdom. The fact is that about the 6th verse of the chapter of al-Mâida: "O you who have believed, when you rise to (perform) prayer, wash your faces and your fore arms to the elbows and your heads too." Shiites misunderstand Ibn Abbas's statement pointed out as "I can find nothing but wiping the feet in Allah's book, but they did not accept anything but washing", and their anointing of their feet is due to such a misunderstanding. In the Qur'ān, indirect expression is used in places that mention about the adab of maram (private) affairs in marital relationships; and that which should not be said openly. With such a form of expression, the Qur'ān is descended upon human beings from Allah to be expressed in indirect expressions in situations where it is not welcome to express clearly. In the same way, it can be said that when the Qur'ān mentions a negative situation, it refers to it with closed expressions, and It can also be said that it uses Kināya as a politeness and courtesy style. However, in any case, the customary usage should not be ignored while giving meaning to the verse expressions with allusions. In expressions of the Qur'ān, ijāz is used extensively; It is possible to say that a large part of the ijāz is the eliminate of words in expressions. For this reason it should not be overlooked that in some verses that are not understood, some part of it may be deleted for ijāz. In terms of the style of the Qur'ān in the article, there are important points in terms of rhetoric in the use of verb and noun form, which is one of the topics discussed. These give a beauty to the Qur'ān'ic narration. It should not be forgotten that, depending on the fact that the verb expresses tajaddud and the noun expresses istimrar, this situation not only adds a rich content to the content of the verses, but also points to some psychological truths and some characteristic structures. The Qur'ān used human conventions and conveyed the unknown truths to us with it; It conveyed an unknown world with the parameters and facts of the world we may understand in our conceptualizations. Accordingly, although it is stated in the Qur'ān that Allah will hold everyone accountable on the Day of Judgment "...Allah will not speak to them on the Day of Ressurrection, nor will He purify them..." (al-Baqara 2/174.), "... Allah will not speak to them or look at them on the Day of Ressurrection, nor will He prufy them..." (Āl- i Imrān 3/77) there actually is no contradiction in this to verses. There a deeper insicht will clarify that there is a synchronizotion or an agreement betwin to verses. the Qur'ān uses human practices as a basis. Because in human custom, stopping speaking and not looking at the face are inseparable from anger; A person does not talk to anyone he is angry with and does not look at his face. In that case, it will be understood that abandoning speaking and not looking at the face in the linguistic style of the Qur'ān is an allusion to anger. It can be said that the use of various attributes in the Qur'ān aims at universality and prototypes, giving priority to various aspects characterized by various personalities.

Keywords: Tafsīr, Qur'ān, Mushākala, Ta'rīd, Kināya, Ijāz.

Dil ve Üslûp Özelliklerinin Ayetleri Anlama Etkisi Üzerine Bir İnceleme

Öz: Makale, dil açısından müşâkele, ta'rîz, kinâye ve icâzı, üslûp açısından da Kur'ân'ın fiil ve isim formlarını, beşeri teamülleri, sıfat isimleri kullanması gibi konuları ve ilgili problemleri ele almaktadır. Bir müşâkele formu olan Allah'ın Mekkî (Hilesi)î, hasmî (farkına varmaksızın) derece derece olumsuzluk ve helake götüren bir ceza olmaktadır. Ta'rîz içerikli bazı âyet ve ifadeler, ima yoluyla bir şeye işaret ettikleri ve gizli bir niyet taşıdıklarından yorumda sorun oluşturabilir. Kur'ân'da cinselliği çağrıştıran ve sözün açıkça söylenmemesi gereken yerlerde kinâye kullanılmış ve bu gibi yerlerde ifadelerin kinâye ile söylenmesinin ima edildiği düşünebilir. Aynı şekilde Kur'ân'ın olumsuz bir durumdan bahsettiğinde buna kapalı ifadelerle göndermede bulunduğu gibi kinâyeye bir kibarlık ve nezaket üslubu olarak müracaat ettiği de söylenebilir. Kur'ân ifadelerinde icâz yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Özellikle de Kur'ân'da icâzın iki türü, icâz-ı kasr ve icâz-ı hazif vardır. En çok kullanılan icâz-ı hazif anlamak için bağlama dikkat etmenin ve söz akışını takip etmenin lazım olduğunu söylemek mümkündür. Kur'ân'ın üslûbu açısından ise ele alınan konulardan biri olan fiil ve isim formunu kullanmasında belagat açısından önemli nükteler vardır. Bunlar Kur'ân anlatımına bir güzellik katmaktadır. Kur'ân beşerî teamülleri kullanmış ve bununla da gaybî hakikatleri aktarmıştır. Kur'ân'da sıfat isimlerinin kullanılması onun evrenselliği ve prototipi hedeflediği, bireylerden çok sıfatlara ve kişiliğe öncelik verdiği ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Kur'ân, Müşâkele, Ta'rîz, Kinâye, icâz.

Giriş

Bilindiği gibi Kur'ân'ın bazı ifadelerinin kastı bilinmeden bunların literal tercüme edilmesi bazı problemlere neden olmaktadır. Allah'la ilgili olarak kullanılan Mekkî, suhriyyet, istihzâ, hud'a vs. ifadeler bunlardandır. Lügatler esas alınıp bunların tercüme edilmesi Allah'ın zatına layık olmayan durumları ortaya çıkarmaktadır. Mesela "Bir kötülüğe ancak ona denk bir kötülükle karşılık verilebilir"¹ ayetinde "kötülüğe kötülükle karşılık verme" vs. nasıl tercüme edilmeli ki bir ahlak problemi oluşmasın? Aynı şekilde Kur'ân'ı anlamak Arapların ifade üsluplarını ve kültürel kodlarını bilmeye de bağlıdır. Çünkü nüzûl ortamında Arapların belagat ve fesahatte birbirleriyle yarışmaları yüksek derecede dil estetiğini kullandıkları ve bunu kendilerine mahsus eda şekilleriyle (üslupla) ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Estetik, incelik gerektiren dil yapısı ve tekniği içerdiğinden Kur'ân'da müşâkele, ta'rîz, kinâye ve icâzın nasıl kullanıldığını bilmek dil yapısını ve tekniğini bilmeyi zorunlu kılmaktadır. Müşâkele, ta'rîz ve kinâyenin örtülü ve gizli niyeti, bazı lâzımî manaları barındırması anlama problemini daha da zorlaştırmaktadır. Aynı şekilde birçok anlamı ve hazifleri barındıran icâzın da Kur'ân'da yoğun kullanılması anlama açısından keskin bir zekâyâ ve ince bir anlayışa sahip olmayı gerektirmektedir.

Diğer taraftan Kur'ân üslûbunun bilinmesinin ayetlere doğru anlamaya etkisinin büyük olduğu yadsınamaz. Belagatla yakın bağı bulunan bu üslûbun göz ardı edilmesi Kur'ân nüktelerinin kaybolmasına neden olmaktadır. Bu durum özellikle Kur'ân'ın kullandığı fiil ve isim formlarında bariz bir şekilde görülmektedir. Özellikle de fillerdeki teceddüd ve isimlerdeki istimrarın göz ardı edilmesi bu nüktelerin kaybolmasının en büyük nedenlerindedir. Bundan dolayı fiil ve isim formlarının tercümeyle nasıl yansıtılmasının lazım geldiği konusunun da oldukça önemli olduğunu belirtmek lazımdır.

Kur'ân'ın birçok yerde özellikle gaybî durumları beşeri teâmülleri kullanarak açıkladığının bilinmesi de aynı şekilde kaydedilmesi gereken bir durumdur. Bu teamülleri ve ayetlerdeki üslûbu bilmeden bu tarz ayetleri anlamak, ayetlerle realite arasında irtibat kurmak gayet zordur. Bundan dolayı nasıl bir usûlle bunlar anlaşılmalıdır? konusunun da irdelenmesi gerekir.

¹ el-Bakara 2/193.

Kur'ân'ın özel isim yerine Râsîhûn, Ebû Leheb, Ashab-ı Uhdûd, Zülkarneyn vs. sıfat isimleri kullanmayı tercih etmesindeki gayesinin ne olduğunu bilmek de elbette önemlidir. Aynı zamanda bunun Kur'ân'ın evrenselliğiyle yakın alakasının olduğu da bir hakikattir.

Makalemiz tercüme ve tefsirde problem olabilecek bütün bu konuları irdelemekte, bu bağlamdaki ayetleri sıhhatli bir şekilde anlamak için mümkün mertebede birtakım usûller çerçevesinde konuları ele almaya gayret etmektedir. Çünkü sosyal bilimlerde usûl, fen ve matematik bilimlerindeki formül ve kanunlar gibi doğru sonuçlara ulaşmanın en güvenilir yoludur. Bundan dolayı Kur'ân'ı anlamada problem oluşturan müşâkele, ta'riz, kinâye ve icâz içerikli ayetleri dil tekniği; fiil ve isim formları, beşeri teamüller ve ifadede sıfat isim kullanılan ayetleri de üslûp açısından irdelemeye çalışacağız. Konumuzla alakalı birtakım çalışmalar olsa da² nispeten daha teknik bir perspektif ve usûl dairesinden konulara bakan, bunlarla ilgili Kur'ân'ın kastını, edebi yönünü, estetik anlayışını, kültür ve geleneğini esas alan ifade ve imalarını, insan realitesi ve teamüllerine yönelik hususları inceleyen çalışmaların az olduğu söylenebilir.

1. Dil Açısından Bazı Konu ve İlgili Ayetleri Anlama

1.1. Müşâkele

Klasik kaynaklarda müşâkele,

ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً أو تقديراً

“Bir şeyi, sohbetinde geçtiği için, başkasının lafzıyla tahkiki veya takdiri olarak zikretmektir”³ şeklinde tanımlanmaktadır.

Kur'ân'da takdiri müşâkelenin en iyi örneği, صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ “Allah'ın boyası (ile boyanmışız). Boya yönünden Allah'tan daha güzel kimdir? Biz ancak O'na ibadet edenleriz”⁴ âyetidir. Burada boyadan maksat imandır. Bu, Hıristiyanların çocuklarını vaftiz etmelerine karşılık müşâkele yoluyla söylenmiş bir söz olup temizliğin vaftiz suyuyla değil imanla olduğunu ifade etmektedir.⁵ Bağlamından anlaşılacağı gibi ayet, “Yahudi veya Hıristiyan olunuz ki, doğru yolu bulasınız...”⁶ şeklindeki iddiaya verilen bir cevap olup “Allah'ın boyası”ndan amacın da iman olduğu açıktır. Genellikle müşâkelede ilk kelime gerçek anlamda olmakla birlikte ikinci kelime ona tâbi ve sadece lafız yönüyle benzetmektedir. إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا “Allah'ın kabul etmeyi vat ettiği tövbe, bilmeden kötülük edip de sonra hemen pişmanlık duyanların tövbesidir; Allah da bunlara tövbe(sini kabul) eder...”⁷ Allah'ın tövbesi kullarının tövbesine karşı bir müşâkele olup Allah'ın tövbe edenin tövbesini kabul etmesi anlamındadır.

² Müfessirlerin tefsir metodolojileri üzerinde birçok akademik çalışma yapılmıştır. Bu gibi çalışmalar, müfessirlerin yaşam, ilmi faaliyetleri ve eserlerinin tefsir metodolojisinin incelenmesini konu edinmektedir. Bu makalenin ise bunlardan farklı olarak Kur'ân'ın dil tekniği ve üslûbuyla alakalı konular üzerinde olmasından dolayı farklılık arz ettiği söylenebilir. Ancak makalede ele alındığı gibi “Müşâkele” ile ilgili Veyssel Güllüce, Adnan Arslan ve Avnullah Enes Ateş'in birer çalışmalarından, yine “Müşâkele” ve “Kinâye” ile ilgili İsmâil Durmuş'un İslam Ansiklopedisi maddelerinden söz etmek mümkündür. (bk.Veyssel Güllüce, “Kur'ânı Kerim'de Allah'a müşâkele yoluyla isnad edilen ifadelerin değerlendirilmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25(2006), 41-62.; Adnan Arslan, “Zemahşerî'nin el-Keşşaf tefsiri özelinde müşâkele üslûbu”, *Edebali İslamiyat Dergisi*, 2/3 (2018), 125-136.; Avnullah Enes Ateş, “Bir tercüme problemi olarak Kur'ân'da müşâkele üslubu”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/31 (2017), 109-128.; İsmâil Durmuş, “Müşâkele”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2006) 32/154-155.; İsmâil Durmuş, “Kinâye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/36-37. İcâz üzerinde bazı akademik çalışmalar olsa da makalede hazif türü icaz üzerinde durulduğu için bu çalışmanın karakter itibarıyla diğerlerinden ayrıldığını belirtmek lazımdır.

³ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşafu ıstılahâtî'l-fünûn* (Beyrut: Dârü'l-Kütub, ts.), 2/ 538; Sadeddin Taftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî* (İstanbul: Salâh Bilici, 1977), 391; Celaleddin Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmî'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1987), 2/ 930.

⁴ el-Bakara 2/138.

⁵ Suyûtî, *İtkân*. 2:931; Taftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 392.

⁶ el-Bakara 2/135. Bu bağlam ve kasıt gözönüne alınmadığı takdirde ayet ilgisiz kalmaktadır. Neredeyse bütün meâller bu şekilde yapılmıştır. Bundan dolayı boyadan kastın ne olduğu okuyucu tarafından anlaşılmamaktadır.

⁷ en-Nisâ 4/17.

“Tuzak kurdular, Allah da tuzak kurdu; çünkü Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır”⁸ Tuzak kurmak beşerî örfte bile iyi karşılanmaz. Nitekim Kur’ân’da “Bilmiyoruz bununla yeryüzündekilere kötülük mü istendi, yoksa Rabb’leri onları doğruya mı iletmek istedi”⁹ âyet örneğinde kötülük söz konusu olduğunda meçhul bir siğa ile (edilgen bir kiple) ifade edildiği gibi Allah’a nispet edilmez. Buna göre tuzak kurmayı ifade eden âyette başka bir anlam aramak lazımdır. Nitekim “O derneğini çağırısın. Biz de zebanileri çağıracağız”¹⁰ âyetinde haşa Allah gücü yetmediğinden dolayı zebanileri çağırıldığı söylenemez. Bundan dolayı bu tarz âyetlerde müşâkele üslubuyla cevap verildiği, âyette her ne kadar Allah için mekr / hile ifadesi kullanılmış olsa da bunun şekilsel olduğu, Allah’ın tuzak kuranları, kurdukları tuzaklara düşürmesini, hilelerine uygun cezayı vermesini ifade eder. Bu bağlamda Kur’ân’da Allah’a nispet edilen “mekr, suhriyyet, istihzâ ve hud’a” gibi zatına layık olmayan fiillerin bir müşâkele formu olduğunu, O’nun insanların fiillerine karşılık olan cezalarla onları cezalandırması anlamına geldiği söylenebilir. Buna göre: وَإِذَا لُفُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شِيَابِئِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ اللَّهُ يُسَهِّبُهُمْ وَإِذَا لُفُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شِيَابِئِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ اللَّهُ يُسَهِّبُهُمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ “İnanlara rastladıklarında; ‘İnandık,’ derler. Şeytanlarıyla başbaşa kaldıklarında; ‘Biz sizinleyiz, sadece biz (onlarla) alay ediyoruz,’ derler. Allah da kendileriyle alay ediyor ve farkına varmaksızın onları taşkınlığa sürüklüyor”¹¹ meâlindeki âyette olduğu gibi Allah’ın müşriklerle alay ettiğini söylemesi, onların müminlere alay etmesine karşı bir müşâkeledir. Kur’an’da sığır kesme meselesiyle ilgili kavmi, Mûsâ’ya “... Bizimle alay mı ediyorsun!” demeleri üzerine Musa peygamberin, ‘Cahillerden olmaktan Allah’a sığınırım’¹² demesi alaya almanın bir cehalet eylemi olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Allah’la ilgili istihzanın, farkına varmadan taşkınlığa sürüklenmelerini, yaptıkları alayın ters yüz olmasını, alay ederken alay edilecek konumda kendilerini buluvermelerini, hor ve hakir duruma düşürmelerini ifade eder. Nitekim bir hadiste “Bir kimse kardeşini bir günahla ayıplarsa o günahı işlemeyinceye kadar can vermez”¹³ şeklinde eyleme benzer bir ceza ile kişinin cezalandırılması Allah’ın bir müşâkelesi olduğunu söyleyebiliriz.

Zemahşerî (öl. 538/1144) istihza ifadesinin hor ve hakir etme anlamını esas alarak istihzada bulunan kişinin amacının hasmını hor ve hakir kılma olduğunu ve buna uygun cezanın da hor ve hakir kılma olduğunu belirtir.¹⁴ Bundan dolayı وَمَكْرُوهًا وَمَكْرُوهًا وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَاكِرِينَ âyetini ““Tuzak kurdular, Allah da tuzak kurdu; çünkü Allah, tuzak kuranların en hayırlısı (farkına varmadan tuzakları ters yüz eden, tuzak kuranları cezalandıran)dır”¹⁵ şeklinde tercüme etmek ve cezanın farkına varılmayan bir boyuttan geldiğini vurgulamak lazımdır. Âyetin ilişkili olduğu, Hz. İsa’yı öldürmek için Yahudilerin bir adamı tutup yanlışlıkla onu İsa peygambere benzetererek öldürmeleri olayı da bu anlamı pekiştirmektedir.¹⁶ Nitekim “Onlar tuzak kurdular. Biz de onlar farkında değilken tuzak kurduk”¹⁷ ayeti de bu tarz cezanın gizli karakterini ortaya koymaktadır. Aynı şekilde İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350), mekrin, ansızın hasma zarar vermek bağlamında bir tedbir olduğunu söyleyerek bunun, Allah tarafından kendilerine verdiği nimetlerle hazırladığı felaketlere götürmekle gerçekleşen bir istidrac, yani hasmı (farkına varmaksızın) derece derece

⁸ Âl-i İmrân 3/54.

⁹ el-Cin 72/10. Bunun gibi bk. Mûsâ-Salih kul kıssası (el-Kehf 18/79-82. âyetleri).

¹⁰ el-A’lâ 96/17-18.

¹¹ el-Bakara 2/14-15.

¹² el-Bakara 2/67.

¹³ Ebû İsa Muhammed b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen* (Riyâd: Beytü’l-Efkâr, ts.), “Safatü’l-Kiyâme”, 53 (2505).

¹⁴ Ebü’l-Kâsım Mahmûd Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gâvâmizi’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil* (Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabi), 1/66-67.

¹⁵ Âl-i İmrân 3/54. Muhammed Hamdi Yazır, “*Bununla beraber mekrettiler Allah da mekirlere mekretti, öyle ya Allah hayrû’l-mâkirindir*” şeklinde ihtiyatlı davranarak “Mekr” ifadesini tercüme etmemiştir. Bk. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kur’ân dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1978), 2/1007; Yaşar Nuri Öztürk ise “*Onlar tuzak kurdular, Allah da tuzak kurdu. Ve Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır*” şeklinde tercüme etmiştir. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’ân’-ı Kerîm ve Türkçe meâli* (İstanbul: Yeni Boyut, 2012), 58.

¹⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*. 1/366.

¹⁷ en-Neml 27/50.

helake götüren bir ceza olarak yorumlar.¹⁸ Hatîb el-Kazvîni'ye (Öl. 739/1338) göre âyette cezaya mekr denmesi mekrin cezanın nedeni olmasından dolayıdır.¹⁹ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ
“Birine ceza vereceğiniz zaman, size yapılanın misliyle ceza verin. Eğer sabrederseniz, and olsun ki o, sabredenler için daha hayırlıdır”²⁰ meâlindeki âyette olduğu gibi suçun karşılığına ceza isminin verilmesi müşâkeleden dolayı olup cezanın, suçun cinsinde olduğunu ortaya koymaktadır. Ya da yine Hatîb el-Kazvîni'nin ifade ettiği gibi cezaya ikab isminin verilmesi (ikabın-eylemin) cezanın nedeni olmasından dolayıdır.²¹ Aynı şekilde سَيِّئَةٌ سَيِّئَةٌ وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا “Bir kötülüğe ancak ona denk bir kötülükle karşılık verilebilir”²² meâlindeki âyette kısas için kötülük isminin kullanılması müşâkeleden dolayıdır. Beyzâvî (öl. 685/1286) فَإِنْ...Eğer (savaştan) yüz çevirirlerse artık zalimlerden başkasına düşmanlık (savaş) olmaz”²³ meâlindeki âyette müşâkele bulunduğunu, zira âyetin savaşa son verenlerle savaşmamayı öngördüğünü söylemektedir. Çünkü zulüm (savaş) ancak zulme uğrayan mazlum için söz konusudur. Dolayısıyla zalime uygulanan cezaya zulüm denilmesi müşâkeleden dolayıdır.²⁴

Müşâkelenin aynı zamanda kaderin işleme mekanizmasının da formülü olduğunu söylemek mümkündür. “Ey inananlar, size: ‘Meclislerde genişleyin’ dediğinde genişleyin ki Allah da size genişlik versin. Size: ‘kalkın’ dediğinde de kalkın ki Allah iman etmiş olanlarınızı yükseltsin ilim verilenleri de derece yönünden yüceltsin...”²⁵ meâlindeki âyette de anlaşıldığı gibi insanın iç genişliği ve derecesinin yüksekliği ona şekilde benzeşen bir davranışa bağlanmıştır.

“Kim benim zikrimden (kitabımdan) yüz çevirirse, onun için dar bir geçim vardır. Kıyamet günü onu kör olarak haşrederiz. ‘Rabbim, niçin beni kör haşrettin? Oysa ben (dünyada) görür idim’ der’ (Allah) buyurur ki: ‘Nasıl sana âyetlerimiz geldiğinde, sen onları unuttuysan, bugün de sen aynı şekilde unutulursun!’”²⁶ meâlindeki âyette de insanın dünyada Allah’ın âyetlerini umursamamasına karşılık O’nun da kıyamette bu kişiyi umursamadığı ifade edilmiştir. O halde insan hangi davranışı sergilerse Allah’ın da ona benzer bir davranışla karşılık verecektir. Nitekim bunun en güzel örneklerinden birisi de Bakara suresindeki sığır kesme hadisesidir.²⁷ İsrailoğulları Allah’ın emrinin gereğini yapmayarak işi yokuşa sürmeleri nedeniyle Allah’ın da ineğin sıfatlarını gittikçe ağırlaştırdığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde, “Onlar (doğruluktan sapıp) eğrilince Allah da kalplerini eğiltti”²⁸ meâlindeki âyette de böylesine bir durum söz konusu olup Yahudilerin Allah’ın emrine karşı eğrilik yollarına sapmaları neticesinde Allah’ın da onların kalplerini saptırdığı anlaşılmaktadır.

Bu âyetleri göz önüne aldığımızda Allah-kul münasebetinin, kaderin mantığının bu tarz bir müşâkele olduğunu anlıyoruz. Dolayısıyla bu usûl bizleri, kader gibi mütaşabih ve derin bir konuda aydınlatmakta, insanın bir yönüyle (Allah dilemesi müstesna) nispeten kendi kaderini kendisinin tayin ettiği, kendi davranışlarının sonucu kaderinin şekillendiği gerçeğini ortaya koymaktadır. Bundan dolayı geçmiş ümmetlerle ilgili “Biz onlara zulmetmedik. Fakat onlar kendilerine zulmettiler”²⁹ denilerek kaderin insan davranışları eksenli olduğu hususu zımnî olarak vurgulanmıştır. “Haydi, yalanlamakta olduğunuz azaba gidiniz! Gölgelelendirmeyen, ateşe karşı da yararı olmayan üççatallı gölgeye gidin”³⁰ meâlindeki âyette böylesine gizli bir müşâkele vardır. İbn Abbas’a (öl. 67/687-88) göre âyetteki hitap, haça tapanlara

¹⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâidü'l-müşevvik ilâ 'ulûmi'l-Kur'ân ve 'ilmi'l-beyân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.). 7.

¹⁹ Ebû'l-Meâli Celâleddin Muhammed b. Abdîrrahman el Kazvîni, *el-İzah fi 'ulûmi'l-belâge* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 208.

²⁰ en-Nahl 16/126.

²¹ Kazvîni, *el-İzah fi 'ulûmi'l-belâge.*, 207.

²² eş-Şûrâ 42/40.

²³ el-Bakara 2/193.

²⁴ el-Kâdî Nasiruddîn Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil* (Dârü'r-Reşid, 2000). 1/173.

²⁵ el-Mücadele 58/11.

²⁶ Tâhâ 20/124-126.

²⁷ el-Bakara 2/67-71.

²⁸ es-Saf 61/5.

²⁹ Hûd 11/101.

³⁰ el-Mürselât 77/29-31.

yöneliktir. Müminler Allah tarafından arşın gölgesinde serinlenirken, onlar, üççatallı haçın gölgesine gidip sözde serinleyeceklerdir.³¹ O halde ona göre “üççatallılık” Hıristiyan teslis inancına (Ekânimi Selâse’ye) karşılık gelen bir cezadır. Bîkâî’ye (öl. 885/1480) göre ise gölgenin böyle üçe tahsis edilmesinin, kâfirlerin, Allah’ı, kitaplarını ve resullerini yalanlamaları sebebiyledir.³² Buna göre her iki halde ifadede bir müşâkele vardır.

Kur’ân’da “iyiliğin karşılığı, iyilikten başkası olurmu?”³³ denilerek iyiliklerin karşılığında da aynı kanunun işleyiş mekanizmasına işaret edilmektedir. Bir hadiste,

“Müslüman, Müslüman’ın kardeşidir; ona zulmetmez, haksızlık yapmaz, onu düşmana teslim etmez. Müslüman kardeşinin bir ihtiyacını gideren kimsenin Allah da bir ihtiyacını giderir. Kim bir Müslüman’ın bir sıkıntısını giderirse, Allah da o kimsenin kıyamet günündeki sıkıntılarında bir sıkıntısını giderir. Kim bir Müslüman’ın ayıp ve kusurunu örterse, Allah da o kimsenin ayıp ve kusurunu örter”³⁴ denilmektedir.

O halde Kur’ân’daki mükâfat ve cezalarda da müşâkele mantığının olduğu, cennetteki her bir mükâfatın dünyadaki bir iyilik ve erdemi, kıyamet ve cehennemdeki her bir cezanın ise dünyadaki bir zulüm ve hoyratlığı temsil ettiği ifade edilebilir. Bu mantıktan dolayı Kur’ân’ın müşâkeleyle, “kim ne yaparsa benzeri bir karşılık göreceği” şeklindeki evrensel kanunu ima ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kur’ân’da “Kötülük tuzakları kuruyorlardı. Kötü tuzaklar ise sahibinin ayağına dolanır”³⁵ denilmektedir. Belki de bu aynı zamanda “her aksiyon dengi bir reaksiyonla karşılık görür” şeklinde fizik âleminde eşyanın doğasında olan kanuna da işaret eder. O halde Kur’ân’ın müşâkeleyi edebiyatta olduğu gibi sadece teorik, lafız düzleminde bırakmadığı, onu pratik bir kanuna dönüştürdüğü, layık ceza anlamında bir ifade formu olarak kullandığı söylenebilir.

1.2. Ta’rîz

Genel anlamıyla ta’rîz, işitenin, açıkça ifade etmese de söyleyenin amacını anladığı kelimedir.³⁶ Ya da bir lafzın konulduğu anlamla birlikte bağlamında başka bir anlama delalet etmesidir.³⁷ Buna ta’rîz isminin verilmesi lafzın ifade edilmesinde başka bir anlamın, yani lazimî bir anlamın hissedilmesi nedeniyledir. Bir kimsenin alakadar olduğu ve yardımını beklediği bir kimseye “Ben muhtaç durumdayım, elimde avucumda bir şey yoktur, çıplağım, soğuk da bana eziyet veriyor” demesinden onun yardım beklentisi içerisinde olduğunun ya da birisinin bir kadına “Sen benim yanımda sevgili birisin ben de bekâırım” demesinde kadına talip olduğunun dolaylı olarak anlatılması ta’rîzdır. Bir kadın (Mısır valisi) Kays b. ’Ubâde’nin (öl. 60/680) yanına gelerek “Ben evimde fareler olmayışını şikâyet ediyorum” dedi. Kays,

³¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît* (Beyrut: Dârü’l-Kütubi’l-İlmiyye, 1997), 8/ 407.

³² Burhaneddin Ebü’l-Hasen İbrahim el-Bîkâî, *Nazmü’d-dürrer fi tenâsübi’l-âyât ve’s-süver* (Kâhire: Dârü’l-Kitab, 1995), 8/ 288.

³³ er-Rahmân 55/60.

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. Muğire Buḥârî, *el-Câmiü’s-şâhih* (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 2006), “Mezâlim”, 3 (2442); Ebü’l-Hüseyn b. Haccac Müslim, *Şâhihu Müslim* (Riyâd: Beytü’l-Efkârî’d-Devlî, 1998), “Birr ve Sıla”, 58 (2580); Süleyman b. Eş’as Ebu Davud, *Sünen* (Riyâd: Beytü’l-Efkâr, ts.), “Edeb”, 38 (4893); Tirmizî, *Sünen*, “Hudûd”, 3 (1426); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessetü’r-Risale, 1985), 4/ 104.

³⁵ Fâtır 35/43.

³⁶ Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Ta’rifât*, (İstanbul, 1300), 62.

³⁷ Tehânevî, *Keşşâfu Istihâti’l-fünûn*. 3/ 253. Celâl Şemseddin Muhammed b. Ahmed Mahallî, *el-Bedrü’t-tâli’ fi halli cem’i’l-cevâmi’* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.), 1/334. Örneğin,

فان بل فعله كيتهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينظفون “De ki, “Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır, konuşabiliyorlarsa, onlara sorun bakalım.” (el-Enbiyâ 21/63) âyeti kendi hakiki manasında kullanılmıştır, ancak Hz. İbrahim büyük putun küçük putları kırdığını söylerken putperestlerin büyük putun böyle bir şeyi yapamayacağını anlayarak onun ilâh olamayacağını anlamalarını istemiştir. Mahallî. *el-Bedrü’t-tâli’ fi halli cem’i’l-cevâmi’*, 1/ 334; İrâkî’ye göre İbrahim peygamber bu ifadeyle büyük put küçük putlara ibadet edilmesine kızarak onları kırdığını ima ettiği gibi Allah’ın da kendisinden başkasına ibadet edilmesine kızacağını da ima etmiştir.” Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerim el-Bağdâdî et-Tûfî, *el-İksîr fi ’İlmi’t-tefsîr* (Kâhire: Mektebetü’l-Âdâb, ts.). 167; Veliyyüddin Ebü Zur’â Ahmed İrâkî, *el-Gaysü’l-hâmi’ şerhu Cem’ü’l-Cevâmi’* (Beyrut: Dârü’l-Kütubi’l-İlmiyye, 2004), 193-194.

“Ne güzel meramını ima etti!” dedi ve evine bolca ekme, yağ ve et gönderilmesini emretti.³⁸ Çünkü fareler yiyecek olan eve dadanırlar. Faraların mevcut olmaması yiyeceğin yokluğu anlamına gelir.

Kaynaklarda kâtip Amr b. Mes’âde’nin, realitede itibar elde etmek ancak görünürde birisine aracılık yapmak amacıyla ilgili halife Me’mûn’a şöyle yazdığı rivayet edilmektedir: “Birisi, kendisini himayesine alması için emirü’l-mü’minin nezdinde filanın aracı olmasını istedi. Ben de ona emirü’l-mü’minin beni şefatçilerin zümresinden saymadığını, böyle bir işe girişmenin haddi aşmak olduğunu söyledim.” Me’mûn mektubu okuduktan sonra arkasına not düşerek “Bu konuda dile getirdiğine şefaati ve kendine olan Ta’rîzi (ima)yı anladık ikisini de onayladık” dedi.³⁹ Yani ona olan himayeyi, senin de nezdimizde şefaatçilerden olduğunu onayladık. Görüldüğü gibi bu ta’rizde gizli lâzımı bir mana vardır.

Kur’ân’da lâzîmî mananın çok yoğun bir şekilde kullanıldığını görüyoruz. Mesela, “Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağrıldığı(nız) zaman, Allah’ı anmağa koşun, alışverişi bırakın...”⁴⁰, “Sadece Müslümanlar olarak ölünüz”⁴¹ âyetlerinde literal bir mana değil, lâzîmî bir mananın kastedildiğini, yani ticareti bırakmanın değil, namazı terk etmenin, ölümün kendisinden değil, kâfir olarak ölmekten nehyedildiğini söylemek mümkündür.⁴² Aynı şekilde “Küfürde ısrar edenlerin, şehirlerde gezip dolaşması seni aldatmasın”⁴³ âyetinde gezip dolaşmanın değil, gezip dolaşmanın aldatmasından; “Sakın onların malları ve evlatları seni imrendirmesin...”⁴⁴ “Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın”⁴⁵ âyetlerinde dünya hayatında mal ve evlada sahip olmanın değil, dünya hayatının mal ve evlat ile aldatmasının nehyedildiğini söylemek mümkündür.

Ta’rîz edebi zevke hitap eder. Bundan dolayı ta’rîz içerikli sözlerden zeki ve edebi zevk sahipleri anlar. Örneğin, Kur’ân’da cennet eşleriyle ilgili “ وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ ” ifadelerinde⁴⁶ “bakışlarını kısmış”tan kasıt, gözü başkasını görmez; eşine sevdalı; “saklı yumurta”dan kasıt, gün ışığına çıkmamış derecede iffetli, beyaz tenli eşler”dir. Çünkü Araplar kadını güneş ışığından saklanan devekuşu yumurtasına benzetirlerdi.⁴⁷ O zaman anlam literal tercümenin ötesi “Yanlarında sadece eşlerini gören, eşlerine sevdalı, iri gözlü, (gün ışığına bile çıkmamış derecede) iffetli, beyaz tenli eşler vardır” olur.

İbn Kuteybe (öl. 276/889), Arapların ta’rîzi çok kullandıklarını, bunun sözdeki amacı açık söylemekten daha etkili ve güzel olduğuna inandıklarını, her şeyi açık söyleyen birisini ayıpladıklarını ifade etmektedir.⁴⁸ Kur’ân’ın çokça ta’rîzi kullanması onun nüzûl ortamındaki edebi zevki ve kültürel teamülü dışlamadığı anlaşılmaktadır. Zaten Araplara meydan okuyan bir kitabın ince zevk ve anlayışa hitap eden bir söz kullandığını kabul etmek lazımdır.

Ulemânın “Hitabın Allah Resulüne yapıldığı fakat amacın başkası olduğu” şeklinde kategorize ettikleri ta’rizde bu tarz inceliğin olduğunu söylemek mümkündür: لَئِنِ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ “Eğer Allah’a ortak koşacak olursan bütün amallerin boşa gider ve sen hüsrana uğrayanlardan olursun”,⁴⁹ Aynı şekilde, “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ ” “Ey peygamber! Allah’a karşı gelmekten sakın, kâfir ve münafıklara boyun eğme”⁵⁰ âyetlerinde, Peygamberin Allah’a ortak koşmasının, kâfir ve münafıklara itaat

³⁸ Ziyauddin İbnü’l-Esîr, *el-Meselû’s-sâir fi’l-edebi’l-kâtip ve’s-şâir* (Kahire: Dâru’n-Nahda, ts.), 3/ 75.

³⁹ et-Tûfi, *el-İksîr fi’l-İlmi’t-tefsîr*. 168.

⁴⁰ el-Cuma 62/9.

⁴¹ el-Bakara 2/132.

⁴² el-Cevziyye, *el-Fevâidü’l-müşevvik*, 35.

⁴³ Âl-i İmrân 3/196.

⁴⁴ et-Tevbe 9/55.

⁴⁵ Lokmân 31/34.

⁴⁶ es-Sâffât 48-49. Yaşar Nuri Öztürk âyetleri, “Yanlarında, gözlerini onlara dikmiş, iri gözlü dilberler vardır. Korunmuş yumurtalar gibidir onlar” şeklinde (Öztürk, *Meâl*, 48), DİB. Meâlinde ise “Yanlarında bakışlarını yalnızca kendilerine çevirmiş iri gözlü eşler vardır. Sanki onlar (beyazlıklarıyla), saklanmış (gün yüzü görmemiş) yumurtalardır” şeklinde tercüme edilmiştir. *Kur’ân-ı Kerim Meâlî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2001), 446

⁴⁷ bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf’an hakâ’iki gâvâmidî’t-tenzîl*. 4/43.

⁴⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân* (Mısır: Dâru’t-Turâs, 1973). 263.

⁴⁹ ez-Zümer 39/65.

⁵⁰ el-Ahzâb 33/1.

etmesinin sözkonusu olamayacağı ve asıl olarak uyarının bu tarz davrananlara yapıldığı göz önüne alındığında burdaki ta'rizin incelik ve nezaket içerdiği anlaşılmaktadır. Bu şekilde çoğunlukla olumsuzlukları ima etmede kullanılan ta'rizin bir kısmı incelik ve nezaketi, muhatapı incitmemeyi esas alır. Kur'ân'da özellikle tevhit mücadelesinde bulunan peygamber ve şahsiyetlerin diyaloglarında bu tarz incelik ve nezaketi ifade eden ta'rîzler vardır. Özellikle Hz. Şuayb'ın muhataplarını incitmeden, onlara zarif ve güzel bir üslûpla hitap etmesi⁵¹ nedeniyle Allah Resulü tarafından Hatîbü'l-Enbiyâ olarak adlandırılmıştır.⁵²

Bu bağlamda Yâsîn sûresinde anlatılan Hz. İsa'nın elçileri şehre vardığında halkın elçilere kulak vermelerini tavsiye etmek için kenar mahallelerin birinden koşarak geldiği ifade edilen şahsın وَمَا لِي لَا أُعْبُدُ وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُشْرِكُوا بِيَدَيَّ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا أُخْتَرْنَا وَلَا تَنْسَأَلُونَ عَمَّا نَعْمَلُونَ "Ben niçin beni yaratana kulluk etmeyeyim? Siz de hep O'na döndürüleceksiniz"⁵³ şeklindeki sözleri bu tarz bir ta'rîzi ifade etmektedir. Âyetin başı فَطَرْنِي الَّذِي قَطَرْنِي وَمَا لِي لَا أُعْبُدُ الَّذِي فَطَرْنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ şeklinde çoğul olması bu tür ta'rîzin delilidir.⁵⁴ O halde bu şahsın, "Size ne oluyor da siz yaratana kulluk etmiyorsunuz" demesi gerekirken "Ben niçin beni yaratana kulluk etmeyeyim" demesinden kavminin incinmemesini hedeflediği, onlara lütufkâr davranma yolunu seçtiğini göstermektedir. Tûfî, bu ifade ile ilgili, "Sanki şahıs 'Ben kendim için istediğimi sizin için de istiyorum. O halde bana tabi olunuz. Benim yaradanıma kulluk ettiğim gibi siz de sizi yaradana kulluk ediniz' demek istemiştir" der.⁵⁵ Her iki halde de ifadede ince ve nezaketli bir tarz vardır.

Zerkeşî'ye (öl. 794/1392) göre فَطَرْنَاكُمْ وَلَا تَنْسَأَلُونَ عَمَّا نَعْمَلُونَ "Bizim işlediğimiz suçtan siz sorulacak değilsiniz; biz de sizin işlediğinizden sorulacak değiliz"⁵⁶ âyetinde bu tarz incelik içeren bir ta'rîz vardır. Çünkü realitede cürümü peygamberler değil kâfirler işler. Hâlbuki ifadede cürüm peygamberlere isnat edilmiştir. O halde ifadede bu tarz inceliğe dair bir ta'rîz vardır.⁵⁷ Nitekim bir önceki وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى "O halde ya biz veya siz, doğru yol üzerinde veya açık bir sapıklık içindeyiz"⁵⁸ âyetinde de ta'rîz vardır. Zerkeşî'ye göre aslında burada "Biz hidayet üzerinde siz de dalalet içindesiniz" yani dalaletin kâfirlere, hidayetin iman ehline ait olduğu amaçlanmıştır. Ancak bundan bir nükte oluşması için bu amaç kapalı bırakılmıştır. O nükte de şudur: Bu hitap da hakkın başına عَلَىٰ نİN dalaletin başına da فِي نİN getirilmesiyle عَلَىٰ ile فِي arasında bir zıtlık oluşmuştur. Çünkü hak ehli, sanki kendisiyle istediği yere dörtlünela koşan bir yarış atının üzerindedir. Dalalet ehli ise, sanki karanlığa batmış nereye yöneleceğini bilmeyen çamura saplanmış biri durumdadır.⁵⁹

Müfessirlere göre, "Kavminden inkâr edenlerin ileri gelenleri dedi ki: 'Bize seni sadece bizim gibi bir insan olarak görüyoruz ve sana bizden basit görüşlü ayak takımımından başkasının uyduğunu görmüyoruz. Sizin bize karşı bir üstünlüğünüzü de kabul etmiyoruz; hatta sizi yalancı sanıyoruz!'"⁶⁰ şeklinde kâfirlerin Hz. Nuh'a yönelik ifadelerinde de ta'rîz vardır. Yani bu ifadeyle, kendilerinin peygamberliğe ondan daha layık olduklarını, eğer Allah bir kimseyi peygamber olarak gönderecekse kendilerinden birisinin seçilmesi gerektiğini ta'rîz (yollu ima) etmişlerdir.⁶¹

Bezvâvî'ye (öl. 685/1286) göre,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

"Ey iman edenler! Gösteriş için malınızı harcayan, Allah'a ve ahiret gününe inanmayan biri gibi, başa kakmak ve eziyet etmek süretiyle sadakalarınızı boşa çıkarmayın..."⁶² âyetinde ta'rîz vardır. Çünkü "Riyâ,

⁵¹ Hûd 11/84-88.

⁵² Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*. 4/2809.

⁵³ Yâsîn 36/22.

⁵⁴ Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2007), 404-405.

⁵⁵ et-Tûfî, *el-İksîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 180.

⁵⁶ Sebe' 34/25.

⁵⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 405.

⁵⁸ Sebe' 34/24.

⁵⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 405.

⁶⁰ Hûd 11/27.

⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmidî't-tenzîl*. 2/388.

⁶² el-Bakara 2/264.

menn (iyilik) ve eziyet ederek infakta bulunmak kâfirlerin niteliklerindedir. Bundan dolayı müminin bu sıfatlardan sakınması lazımdır.”⁶³ Aslında bundan Kur’ân’da her kâfir ve münafığın eylem ve sıfatlarından bahsedilmesinde müminlere ziddini yapmaya dair bir ta’rîz olduğu kuralı çıkarılabilir.

Hz. Musa ile ilgili şu âyette de ta’rîz vardır:

“Firavun ailesinden imanını gizleyen mü'min bir adam (şöyle) dedi: ‘Rabbim Allah’tır dediği için bir adamı öldürecek misiniz? Oysa o size Rabbinizden kanıtlar getirmiştir. Eğer yalancı biriye yalanı kendi aleyhinedir. Eğer doğru biriye, size vadettiklerinin bir kısmı başınıza gelir. Şüphe yok ki Allah, aşırı davranan, yalancıyı doğru yola erdirmez”⁶⁴

Yani “Eğer yalancı biriye yalanı kendi aleyhinedir” cümlesinde, Musa’yı öldürmeye gerek olmadığını, yalancı ise zaten yalancılığının cezasını çekeceği ta’rîz yollu ifade edilmiştir. “ Şüphe yok ki Allah, aşırı davranan, yalancıyı doğru yola erdirmez” cümlesinde ise iki adet ta’rîz vardır: 1. O bir yalancı olsaydı Allah ona mesajlar göndermez, mucizelerle desteklemezdi. 2. Eğer yalancı ise yeri olmayacağına da şüphe yoktur. O zaman onu öldürmek için uğraşmaya gerek yoktur. Bu iki anlam ile asıl maksat da Firavuna ta’rîzdir. Yani sen bu kadar kan döken müsrif bir yalancı iken, Allah seni onu öldürme maksadına ulaştırmaz, sadece kendine zarar verirsin.⁶⁵

Bu anlatılanlardan az çok anlaşıldığı gibi ta’rîz gizli bir ima olduğu ve bu anlaşılmadığı takdirde ayetleri ve sözleri anlamada bazı problemlerin olabileceği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Dihlevî (öl. 1176/1762) özetle şöyle der:

İlk dönem müfessirlerden bazıları âyetlerde varit olan ta’rîzleri göz önüne alıp âyetlere münasip olan manaları ihtimal suretinde beyan ediyorlardı. Ancak son dönem müfessirleri bunların ihtimal mi? Yoksa hakikat mi? olduklarını fark edememeleri, onların şüpheyeye düşüp ihtimalleri hakikat olarak telakki etmelerine neden olmuştur.⁶⁶ Örneğin ilim seviyesi düşük olanlar “Ey iman edenler! Namaza dur(mak iste)diğiniz zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın, başlarınızı meshedin ve ayaklarınızı da topuklara kadar...”⁶⁷ âyeti hakkındaki İbn Abbas’ın ‘Ben Allah’ın kitabında ayağı mesh etmekten başka şey bulamıyorum fakat onlar, yıkamaktan başka birşey kabul etmediler’⁶⁸ sözünü bu şekilde hatalı yorumlamışlardır. Hâlbuki İbn Abbas, bu ifadeyle ayakları mesh etmenin vacip olduğunu ve âyetin kat’i olarak beyan ettiği rûknün mesh olduğunu savunmamıştır. Aksine o, ayakları yıkamanın vacip olduğuna inanıyordu; ancak burada ihtimal dâhilindeki bir problemi ortaya koyarak kendi asrının âlimlerinin bu çelişkiyi (te’âruzu) nasıl giderdiklerini ve giderirken nasıl bir yol takip ettiklerini görmek istemiştir. Selefin diyalog ve münazara şeklini bilmeyenler meshin vacip olduğu fikrini İbn Abbas’ın görüşü ve mezhebi olduğunu zannetmiştir. Haşa! Haşa!...⁶⁹

Dihlevî’nin bu ifadelerinden İbn Abbas’ın, bu sözüyle Kur’ân’da ayaklarla ilgili görünürde mesh ifadesinin bulunduğunu, ancak bu anlayışın yaşayan sünnete aykırı olduğunu ve ulemânın bu müşkili halletmeleri gerektiğini ta’rîz yoluyla ima ettiği, fakat Şiâ’nın ifadedeki ta’rîzi anlamadığı ve böylece İbn Abbas’ın ayakları mesh etmenin vacip olduğu zannına kapıldığı anlaşılmaktadır.

1.3. Kinâye

Kinâye, bir şeyi başka bir şeyle setretmek, gizlemek anlamındadır.⁷⁰ Ancak terim olarak kinâye, belirli bir şeyi kendisine işaret etmede (Utanç, korku, mübalağa kastı veya başka bir nedenden dolayı) açık

⁶³ el-Beydavî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*. 1/225.

⁶⁴ el-Mü’mîn 40/28.

⁶⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 6/4157-58.

⁶⁶ Şah Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzu’l-kebîr fi usûlîl-tefsîr* (Dimeşk: Dâru’l-Ğavsânî, 2008), 130.

⁶⁷ el-Mâide 5/6.

⁶⁸ Ebû Abdillâh muhammed b. Yezid İbn Mace, *Sünen* (Riyâd: Mektebetü’l-Meârif, ts.), “Sünnet” 56 (458).

⁶⁹ Dihlevî, *el-Fevzu’l-kebîr*, 130.

⁷⁰ Nitekim bir şahsı Ebu Muhammed, Ebu Zeyd şeklinde asıl ismini gizleyip kişiyi künye ile anmak da bu anlamdadır. et-Tûfî, *el-İksîr fi’lmi’t-tefsîr*. 156.

olmayan bir şekilde ifade etmektir.⁷¹ Bu tanımdan anlaşıldığı gibi kinâye ile ta'riz aynı anlamdadır. Bundan dolayı ulemanın çoğu kinâye ile ta'rizi bir saymış aralarında herhangi bir ayırım yapmamışlardır. Ancak kinâye, ta'rizle yakın bir tanımla “Kendi manasında kullanılan, [fakat kendisinden] lâzîmî⁷² mananın kastedildiği lafızdır.”⁷³ Buna göre kinâye hakikattir⁷⁴ demek doğru olur. Ancak lafzın kendi manası kastedilmez, sadece lâzîm yerine melzûm ile tabirde bulunulmuşsa bu durumda lafız mecazdır.⁷⁵ O halde ta'rizde lâzîmî mana, kinâyede ise hakiki manayla birlikte melzûmun zorunlu olarak bağlı olduğu başka bir mana kastedilir.

O halde bu tanıma göre “وَيُنَابِكُ فَطَرٌ”⁷⁶ ayetinde kinâye ile birlikte hakiki anlam da vardır. Çünkü Arap örfünde birisinin ayıptan uzak olduğu ifade edilmek istendiğinde kinayeye “فيلان نقي الثوب” “Filan, elbisesi temizdir” denir.⁷⁷ Nitekim Mütemmim’in birisini vafederken

لا يضير الفحشاء تحت ثيابه-حلو شمائله عفيف المزر

“Kötülüğü elbisesinin altında gizlemez-karakterî tatlı, peştemeli (uçkuru) temizdir”⁷⁸ şeklindeki sözünde “peştemal temizliği” iffet anlamında kullanılmıştır. Buna göre ifadede elbise temizliğiyle birlikte iffetin de vurgulandığını göz ardı etmemek lazımdır. O halde ayeti her iki anlamı kapsayacak şekilde, “Peştemel (iffet)ini temiz tut” şeklinde tercüme etmek lazımdır.⁷⁹ İfadede davette bulunacak olan kimsenin hem elbisesinin temizliği hem de iffet ve güzel ahlakla bezenmesinin gerekli olduğuna vurgu yapıldığı ifade edilebilir. Bununla birlikte ayetin, daha sonra (nazil olacak olan Müzzemmil, 73/1-4 ayetlerinde) emredilecek olan namaza karşı peygamberî beden ve nefis olarak hazırlıklı hale getirmek olduğu da söylenebilir. Çünkü en büyük zikir olan namaz hem elbise hem de nefis temizliğini gerektirmektedir.

Tûfi (öl. 716/1316), kinâyeye “Delaletü'l-Melzum ale'l-lazim” adı altında yeni bir türü daha kattığını söyler. Ona göre, “فَالْتِ الْأَعْرَابُ أَمَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا...” “Bedeviler iman ettik dediler, de ki ‘siz henüz iman etmediniz’⁸⁰ ifadesinden kasıt yalan söylediklerini ifade etmektir; fakat bu ifade çirkin olduğundan yerine benzeri ve lâzîmî olan “henüz iman etmediniz” sözü tercih edilmiştir.⁸¹ Bunu esas aldığımızda Kur’ân’ın kinâyeye de bir kibarlık ve nezaket üslubu olarak müracaat ettiğini söyleyebiliriz. Aynı şekilde kulağa hoş gelmeyen ifadelerde de benzeri durumun söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin, Mukâtil

⁷¹ Muḥammad Ali b. Ali b. Muḥammad el-Tahânavî, *Kaşşâfu Istilahâtî'l-funûn* (Beyrut: Dârü'l-Kitab 1998),4/ 57. et-Tûfi, *el-İksîr fî 'İlmi't-tefsîr*. 156. Sekkâkî, Arap dilinde kinâyenin aslı olan k-n-y maddesinin bir şeyde açık bir yönün gizlenmesini ifade ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla belagat uzmanları kinâyeyi, bir şeyin lazîmi anlamını tercih ederek onun açıkça söylenmesini terk etmek şeklinde tarif ederler. “فيلان طويل النجاد” Filanın kılıç bağı uzundur diyerek adamın boyunun uzunluğunun, “فلائنة نؤوم الضبي” “Filan kadın kuşluğu uykuya geçirir” diyerek kadının işlerinin hizmetçisi tarafından görüldüğünün ima edilmesi gibi. Ebû Ya'kûb Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987). 41.

⁷² Kazvînî, *el-İzah fî Ulûmî'l-Belâğe*, 242; Abdü'l-Vehhâb b. Ali es-Sübki, *Cemü'l-cevâmi' fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 32; Lâzîmi mana, asıl manaya tabi olan ve ondan zorunlu olarak anlaşılan anlam demektir. Örneğin فِلان كَيْفُ الرَّمْدَادِ “Falanca kişi külü boldur.” cümlesinde melzûm, külün bol olması; lâzîm ise bu kişinin cömert olmasıdır. Çünkü cömertlik kapıda külün bolluğunu lüzumlu kılmaktadır.

⁷³ Örneğin فِلانٌ مُبْسُوطٌ الْيَدِ cümlesinde “eli açık” sözü kendi anlamında kullanılmış fakat lâzîmi anlam olan cömertlik kastedilmiştir. Zira bu cümle kendi manasında kullanılmış ancak ondan kişinin cömertliği kastedilmiştir. Görüldüğü üzere mecazın aksine kinâyede hem hakiki mana he de anlatılmak istenen mecazi mana bulunabilir. Zira bu örnekte kişi cömert olduğu gibi gerçekten eli açık da olabilir. Bk. Bedreddin Muhammed b. Bahâuddin Abdillâh ez-Zerkeşî, *Teşfîfü'l-mesâmi'* (Kurtubâ: Mektebetü Kurtubâ, ts.), 1/486-487.

⁷⁴ Çünkü ondan lâzîmi mana kastedilmiş olsa da kelime hakiki manasında kullanılır. Mahallî, *el-Bedrü't-tâli' fî halli Cem'î'l-Cevâmi'*, 1/ 333.

⁷⁵ Bu durumda lafız kendi manasında değil, başka bir manada kullanılmış olmaktadır. Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli' fî Halli Cem'î'l-Cevâmi'*, 1/ 333.

⁷⁶ el-Müddessir 74/4.

⁷⁷ et-Tûfi, *el-İksîr fî 'İlmi't-tefsîr*. 158

⁷⁸ et-Tûfi, *el-İksîr fî 'İlmi't-tefsîr*. 156.

⁷⁹ Başka türlü yapılan meâllerin nakis olduğunu söylemek mümkündür: Örneğin, sözkonusu âyet Yaşar Nuti Öztürk ve Süleyman Ateş, “Elbiseni Temizle” (Öztürk, *Meâl*, 576; Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâlî*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts) 574, Diyanet İşleri Başkanlığının meâlinde de “Nefsini arındır” şeklinde meâl verilmiştir. DİB, *Meâl*, 574.

⁸⁰ el-Hucurât 49/14.

⁸¹ et-Tûfi, *el-İksîr fî 'İlmi't-tefsîr*. 163.

b. Süleymân (öl. 150/767) ve Zerkeşî'ye göre " (Müminler)...Boş laf (konuşanlar)a rastladıklarında vakar ile (oradan) geçip giderler"⁸² âyeti, müminlerin lağv (İslam'a küfür ve hakaret) gibi çirkin bir sözle karşılaştıkları vakit o söze benzeyen çirkin bir sözle karşılık vermeden geçtikleri anlamındadır.⁸³

Birçok yerde Allah, Kur'ân'da müstehcen ve olumsuz bir durumdan bahsettiğinde, buna kapalı ifadelerle göndermede bulunması aynı şekilde kinâyedir.⁸⁴ Allah Resulünün (s.a.v.) olumsuz bir durumla karşılaştığında, "Şöyle şöyle yapan kimselere ne oluyor da böyle böyle yapıyorlar?"⁸⁵ diye hitap etmesi de bu kabildendir. Örneğin Kur'ân'ın kadınların zina etmemelerini وَأَرْجُلَيْنِ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلَيْنِ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلَيْنِ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ...⁸⁶ Elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemeleri...⁸⁶ ve gizli buluşmayı da لَّا تُؤَاعِدُوهُمْ سِرًّا "Onlarla gizli sözleşmeyiniz"⁸⁷ şeklinde dile getirmesi kinâye, yani dolaylı ve kapalı bir anlatımdır.

Kur'ân'da kadın ve koca arasındaki ilişkiler daima bunun gibi kinâye yoluyla ifade edildiğini söylemek mümkündür.⁸⁸ Ancak وَالَّتِي أَحْصَيْنَتْ فَرْجَهَا فَتَفْخُنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْتِهَاءً لِّلْعَالَمِينَ "O fercini (ırzını) korumuş olan (Meryem)i de an; ona ruhumuzdan üflemiş, kendisini ve oğlunu âlemlere bir delil (mucize) kıldık"⁸⁹ âyetinde ferc avret mahalli manasında kullanılmış gibi görülse de Zerkeşî bu tarz düşünenlerin hatta ettiklerini, burada fercin elbisesinin yırtmacı anlamında kullanıldığını savunmaktadır.⁹⁰ Dolayısıyla buna göre eteği muhafaza etmek ırzı korumadan kinâyedir. Kur'ân'ın cinselliği çağrıştıran yerlerde kinâye yolunu tercih etmesini göz önüne aldığımızda Zerkeşî'nin haklı olduğu anlaşılmaktadır. إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ إِذْ دَاوُوا كُفْرًا لَّنْ تُقْبَلْ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ "İmanlarından sonra küfre sapıp sonra küfürlerini daha da artıranların tövbeleri asla kabul edilmeyecek ve işte onlar sapkınların ta kendileridir"⁹¹ âyeti de Zerkeşî'ye göre kinâye olup kâfir olarak can verme, tövbenin kabul edilmemesi şeklindeki müradifi ile ifade edilmiştir.⁹² Çünkü Ebû Hureyre'nin (öl. 58/678) rivayet ettiği bir hadiste Allah Resulü (s.a.v.), "Kim güneş Batıdan doğmadan önce tövbe ederse Allah onun tövbesini kabul eder"⁹³ demiştir.

أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةٌ الصِّيَامِ الرَّفَّتْ إِلَى نَيْسَابِكُمْ هُنَّ لِيَّاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَّاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ

"Oruç gecesini, eşlerinize yaklaşmak, size helal kılındı. Onlar sizin elbisenizdir, siz de onların elbisesisiniz. Allah, sizin kendinize yazık etmekte olduğunuzu bildi ve tövbenizi kabul edip sizi affetti. Artık şimdi onlara yaklaşın..."⁹⁴ âyetinde الرَّفَّتْ "yaklaşmak" cinsel temas, لِيَّاسٌ "elbise" de eşlerin birbirinin iffetini korumak, بَاشِرُوهُمْ "deriyi deriye temas" da yine cinsel temastan kinâyedir. İbn'ü'l-Esîr ve Tûfî'ye göre "أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ" "kadınlara dokunursanız" âyetinde de kinâye vardır. Onlara göre "لَامَسْتُمُ" ile cinsel temas kinâye edilmiştir. Çünkü cima bir özel dokunuştur. Utançtan dolayı özel bir durum genel bir durumun içinde saklanmıştır.⁹⁵ Zaten "لَامَسْتُمُ" fiilinin müşâreket formunda okunması durumunda bu ima anlaşılıyor. Çünkü

⁸² el-Furkân 25/72.

⁸³ Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîr* (Beyrut: Müessesetü Târihi'l-Arabî, ts.), 3/242; Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, 399.

⁸⁴ Müddessir 75/16; el-Kevser 108/3.

⁸⁵ Buḥârî, *el-Câmiü's-Şaḥih*, "Şalât" 70(456), "Ezân" 234 (750).

⁸⁶ el-Mümtehine 60/12.

⁸⁷ el-Bakara 2/235.

⁸⁸ Örneğin,

أَوْ يَا دَا بİRİNİZ HACET YERİNDEN GELİR VEYA KADINLARINIZI DOKUNURSANIZ SU BULAMAZSANIZ TEMİZ BİR TOPRAKLA TEYEMMÜM EDİNİZ..." (en-Nisâ 4/43) âyetinde ğâit, kuytu yer anlamında olmasıyla birlikte def-i hacet yeri anlamında, lems de dokunma ifade etmesiyle birlikte cinsel temas anlamında kullanılmıştır. Aynı durum نَسَا وَكَمْ حَرْتٌ "Kadınlarınız sizin tarlanızdır. Tarlanıza hangi taraftan isterseniz oradan varın." (el-Bakara 2/223) âyetinde de vardır.

⁸⁹ el-Enbiyâ 21/91.

⁹⁰ Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, 401.

⁹¹ Âl-i İmrân 3/90.

⁹² Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, 399.

⁹³ Müslim, *Şaḥih u Müslim*, "Zikr ve Duâ", 43 (2703).

⁹⁴ el-Bakara 2/187.

⁹⁵ et-Tûfî, *el-Iksîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 156.

erkeğin bayana dokunması esnasında bayan da erkeğe dokunuyorsa burada kadının da rızasının olduğu ve bunun da cinselliği çağrıştırdığı malumdur.

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً

“(Mehri) nasıl geri alabilirsiniz ki, birbirinize geçmiş (içli dışlı olmuş) idiniz ve onlar, sizden kuvvetli bir teminat almışlardı”⁹⁶ âyetinde أَفْضَى “Birbirine geçmek” yine cimadan kinâyedir.⁹⁷

“Meryem oğlu Mesih, sadece bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçmiştir. Annesi de doğru bir kadındır. İkisi de yemek yerlerdi”⁹⁸ âyetinde “İkisi de yemek yerlerdi”den amaç, tanrı olamayacakları gerçeğini kinâyeye yoluyla dile getirmektir. Çünkü yemek yiyen doğal olarak ayak yoluna uğrar. Nezâhatten dolayı Kur’an bu şekilde bir ifadeyi kullanmış, kinâyeye yoluna gitmiştir.⁹⁹

Kadınlarla ilgili “...Hırçınlık, etmelerinden endişe duyduğunuz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ...”¹⁰⁰ âyette “Onları yataklarında yalnız bırakın” demek onlarla cinsel ilişkiye girmeyin demektir. Çünkü uzak durmanın neticesi münasebet kurmamaktır. O halde Kur’ân’ın bu üslubu göz önüne alındığında konuyla ilgili bazı âyetlerdeki müphemlik çözülebilir ve bundan onun kastı anlaşılabilir.

“Sağın adamları,¹⁰¹ nedir o sağın adamları (dürüst ve erdemli yaşayanlar)! (Onlar) dikensiz kirazlar, (sıvama) meyve dizili muzlar, yayılmış gölge(ler), fışkıran sular, pek çok meyve arasında; bitip tükenmemiş yasaklanmamış, yükseltilmiş furûşlarda / döşeklerde. Biz bu eşleri yeniden bir özenle inşa etmişiz, Onları bakireler, hep aynı yaşıt sevgililer yapmışız, sağın adamları için”¹⁰²

Cenneti anlatan bu paragrafta “yükseltilmiş döşekler”den maksadın “kadri yüksek eşler” olduğu da söylenmiştir. Rağib el-İsfehânî (öl. 502/1108) ve Kurtubî (öl. 671/1273) ifadeye bu anlamı vermişlerdir.¹⁰³ Nitekim Süheylî (ö.581/1185) de kadîm gelenekte şerefli insanların eşlerini ulu orta anmayıp onlardan “ferş”, “ıyâl” gibi kinâyeye ile bahsettiklerini ifade etmektedir.¹⁰⁴ Arapların Na’ce ifadesini kadından kinâyeye olarak kullanmalarından dolayı Hz. Davûd’un Na’ce olayında da benzer durum söz konusudur.¹⁰⁵ Bu da, Sami ırkına mensup insanların kıskanç oldukları ve Kur’ân’ın bu psikoloji üzerinden konuştuğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Nitekim kıskançlığın yaygınlığı şu olaydan anlaşılacaktır. Sa’d b. Ubâde (öl. 14/635),

“Ben birisini hanımın yanında görsem hemen kılıcımın keskin tarafıyla onu vurur (öldürürüm) dedi. Allah Rasulü (s.a.s.) de, ashaba dönerek, ‘Siz Sa’d’ın kıskançlığına çok mu hayret ediyorsunuz? (Hâlbuki) Benden daha kıskanç kimse yoktur. (Ancak) Allah ise benden daha kıskançtır. *Allah’ın kıskanması, mü’min kulumun O’nun haram kıldığı şeyi işlemesi sebebiyledir.*” dedi.”¹⁰⁶

Bu örneklerden görüldüğü gibi Kur’ân bazı olumsuz durumları ifade etmede ve kadın-erkek ilişkilerinde kinâyeyi kullanmıştır. Bu üslup esas alındığında müminlerin bu gibi durumlarda kinâyeyi (örtülü) konuşmalarının lazım geldiğinin ima edildiği söylenebilir.

1.4. İcâz

Sekkakî (öl. 626/1229) icâzı,

هو اداء المقصود من الكلام باقل من عبارت متعارف الاوساط

⁹⁶ en-Nisâ 4/21.

⁹⁷ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiü’l-beyân an te’vî’li’l-Kur’ân* (Kâhire: Hecker, ts.), 5/541.

⁹⁸ el-Mâide 5/75.

⁹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/6109.

¹⁰⁰ en-Nisâ 4/34.

¹⁰¹ Amel defterleri sağdan verilenler.

¹⁰² el-Vâkiâ 56/27-38.

¹⁰³ Rağib Ebû’l-Çasım el-Huseyn b. Muhammed İsfehânî, *Müfredât fi ğaribi’l-Kur’ân* (Beyrut: Darü’l-Ma’rife, ts.), 376; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 16/136.

¹⁰⁴ Suyutî, *el-İtkân fi ’Ulumi’l-Kur’ân*. 2/790.

¹⁰⁵ Ebû Ubeyde Ma’mer b. Müsennâ, *Mecâzü’l-Kur’ân* (Kâhire: Mektebetü’l-Hânci, ts.), 2/181, 4/326.

¹⁰⁶ Buhârî, *el-Câmiü’s-Şâhih*, “Nikâh” 107-108 (5220-5223)."

"Belağat mertebesinde olmayan insanların anlayabileceği şekilde bir kelimadan amaç olanı en az ibarelerle ifade etmektir" şeklinde tarif eder.¹⁰⁷ Rummanî ve Haffâcî'ye göre icâz,

هو ايضاح (العبارة عن) المعنى باقل ما يمكن من اللفظ

"Bir anlamı olabilecek en az lafızla izah / tabir etmektir."¹⁰⁸ Hafâcî (öl. 466/1073) ve Rummânî'nin (öl. 384/994) ayrıştığı nokta "izah etme" ve "tabir etme" ifadesidir. Hafâcî'ye göre "izah" ifadesinden gaye herkesin manayı anlaması, Rummânî'ye göre de ifade etme (ibare) veciz olsa bile açıklayıcı olmayabileceği hususudur.¹⁰⁹ Sekkâkî ve Hafâcî'nin vurguladığı gibi icâz her ne kadar entelektüel bir terim ve içerik olsa gaye insanların genelinin anlamasına yönelik olması gerekir ki amacı hâsıl olsun. Kur'ân'daki icâzın da sade ve bağlamından kolayca anlaşılmasının buna yönelik olduğu ifade edilebilir. Belagat uzmanlarının sözün amacı ifade etmede yeterli olmaması anlamında olan ihlâlin Kur'ân'da olmaması da bunu pekiştirmektedir.

İbn Kayyım el-Cevziyye göre bazı âlimlerin Kur'ân i'câzının, onun icâzında, az ifade ile çok anlam ihtiva eden kelamında olduğunu ifade ettiklerini söyler.¹¹⁰ Ancak Kur'ân icâzını, temelde icâz-ı kasr ve icâz-ı hazif olarak ikiye ayırmak lazımdır. Tefsir kaynaklarında birinci tür icâz için kullanılan en yaygın örnek "Ey Akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır"¹¹¹ ayetidir. Şeyhzâde (öl. 950/1543), ayette, kısasin mektubun konulduğu zarf gibi hayata zarf kılındığı, nasıl zarf içine konulan mektubu korursa kısasin da böylece hayatı koruduğu bir belagat nüktesi olarak vurgulandığını söyler.¹¹² Ancak nahiv ve belagat kaidelerinin daha olmadığı bir dönemde inen Kur'ân'ın bunu kastettiğini söylemek şüphelidir. Realite önemlidir. Ancak Beyzâvî'nin, âyette "kısasin" marife, "hayatın" da nekre kılınmak suretiyle bu çeşit bir hükümde büyük bir yaşam unsuru olduğunun vurgulandığını söylemesi makul bir yorumdur.¹¹³ Araplar, nahvin kurallarını bilmemelerine rağmen nahvî konuşmayı, burada olduğu gibi marifenin cinsi, nekrenin de tefhîm ifade ettiğini dil selikasıyla biliyorlardı. Bundan dolayı Beyzâvî'nin, kısas olacağını bilme katili cinayetten vaz geçirir bu da iki hayatın kurtuluşuna vesile olur; hatta bazen bir kişiye karşılık birçok kişi öldürülür. Bu açıdan kısas birçok masum insanın hayatının kurtuluşuna vesiledir, şeklindeki yorumu isabetlidir.¹¹⁴ Nüzûl ortamında Evs ve Hazrec arasında uzun yıllar süren kan davalarında birçok insanın ölmesi gözönüne alındığında bu yorumun isabetli olduğu anlaşılabilir.

Seâlibî (öl. 429/1038) "el-İ'câz ve'l-icâz" adlı kitabında kim cevâmiü'l-kelîm (az sözle çok anlam) i tanımak, i'câz ve özün üstünlüğünü isterse Kur'ân'ı tedebbür etsin ve onun diğer kelâma olan yüceliğini düşünsün demektedir.¹¹⁵ O, bu bağlamda birçok örnek vermektedir. Onun,

إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا" ifadesinin bir kelime olmasına rağmen, gerek gizli gerek meyil kabilinden bütün boyun eğmeleri ifade ettiğini ve buna göre bir insan Allah'a bin sene itaat etse sonra küçük bir şey çalsa bununla istikamet dairesinden çıkacağına dair analizi yerindedir.¹¹⁶ Gerçekten bu, Kur'ân'ın kullandığı teknik bir ifade olup istikamet üzerinde sebat etmenin çok zor olduğunu, din yolunda azıcık sapmanın büyük sapkınlıklara neden olacağını ima ettiği ifade edilebilir. Bundan dolayı İbn Abbas, Allah Resulüne "فَاسْتَقِيمْ كَمَا أَمَرْتُمْ"¹¹⁷ ayetinden daha ağır bir ayetin inmediğini ve bundan dolayı onun Hûd süresinin saçını ağarttığını ifade ettiğini nakletmiştir.¹¹⁸

¹⁰⁷ Sekkâkî, *Miftâhü'l-Ulûm*. 1/277.

¹⁰⁸ Ebû Muhammed Abdillah b. Muhammed b. Saîd b. Sinân el-Hefâcî, *Sırrü'l-Fesâhe* (Kâhire: Mektebetü Muhammed Ali Sabîh, 1952). 248

¹⁰⁹ el-Hefâcî, *Sırrü'l-Fesâhe*. 248.

¹¹⁰ el-Cevziyye, *el-Fevâidü'l-müşevvik*, 246.

¹¹¹ el-Bakara 2/179.

¹¹² Muhammed b. Muslihiddin Mustafa Şeyhzâde, *Hâşiyetü envârî't-tenzil ve esrârî't-te'vil* (İstanbul: Hakikat Kitabevî, 1990). 1/487.

¹¹³ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. 1/164.

¹¹⁴ Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. 1/164.

¹¹⁵ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil e's-Seâlibî, *el-İ'câz ve'l-icâz* (Dimaşk: Dârü'l-Beşâir, 2001), 22.

¹¹⁶ Seâlibî, *el-İ'câz ve'l-icâz*, 22.

¹¹⁷ Hûd 11/112.

¹¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidü't-Tenzil*. 2/432-33.

Seâlibî "Bilesiniz ki Allah dostlarına asla korku yoktur; onlar üzüntü de çekmezler"¹¹⁹ âyetiyle ilgili de şöyle demektedir:

"Allah, istikbaldeki bütün güzel şeylerin Allah dostlarını karşılayacağını, geçmiş ve gelecekteki bütün arzu edilmeyen kötülüklerin onlardan uzaklaştırılacağını bu ifadeye koymuştur. Realitede de insan için keder ve korkudan daha zararlı bir şey yoktur. Çünkü keder, geçmiş ve hâlihazır, korku ise, gelecekte hoşlanılmayan durumlardan kaynaklanır. Bu ikisi bir insanda birleşirse o yaşamdan bir yarar elde edemez; ondan usanır. Çünkü sevinç ve güven sıhhatin en kuvvetli nedeni olduğu gibi keder ve korku da psikolojik hastalıkların sebebidir. O halde keder ve korku her türlü sıkıntı ve belanın, sevinç ve güven ise her türlü nimet ve afiyetin nedenidir."¹²⁰

Ancak Kur'ân icâzının ikinci kısmı icâz-ı hazif olup bunda bağlama dikkat etmek önemlidir. Hac ibadetlerinden bahseden "İçinizden hasta olan, ya da başından bir rahatsızlığı bulunan kimse fidye (versin)"¹²¹ âyetinde hasta ve başında rahatsızlık bulunan kişinin fidye verilmesi istenmektedir. Hastalık ve baştaki rahatsızlık insan kusuru olmadığından buna herhangi bir fidyenin terettüp etmeyeceği ortadadır. Ancak ifadenin öncesindeki "Kurban, mahalline varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyiniz" ibaresi göz önüne alındığında hastalık veya başındaki rahatsızlıktan dolayı bir kimse vaktinden evvel başını tıraş ederse ona fidyenin lazım geleceği anlaşılmaktadır. Yine "Adetten kesilen kadınlarınızın (sürelerinden) şüphelenirseniz onların bekleme süresi üç aydır. Henüz adet görmeyenler de"¹²² "iddetleri böyledir" olduğu anlaşılmaktadır. Şu örnekte hazif daha belirgindir:

وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدْبِرِينَ فَجَعَلْتُمْ جُدَادًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّكُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِالْبَيْتِ إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ

"(İbrâhim) Allah'a yemin olsun ki siz (bayram yerine) gidince putlarınıza bir oyun oynayacağım. (Onlar gidince) İbrâhim putların hepsini kırıp parçaladı, belki ona başvururlar diye büyük puta dokunmadı. Dediler "Tanrılarımıza bunu yapan kim? Her kimse o, gerçekten zalimin biriyim".¹²³ Bağlam dikkate alındığında "Dediler" ifadesinden önce "فلما رجعوا من عيدهم ونظروا إلى آلهتهم وراوا ما فعل بهم" "Bayramlarından dönünce ilahlarına bakınca onlara yapılanları görünce..." cümlesinin hazfedildiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

"Yoksa 'On'u uydurdu' mu diyorlar? De ki: 'Eğer O'nu uydurmuşsam, suçum banadır. Ama ben sizin işlediğiniz suçlardan uzağım.'¹²⁴ Burada da mukabil ifade hazfedilmiştir. Çünkü bu ifade, mukabili bir ifadenin hazfedildiğine delalet etmektedir. Tamamı ise şöyledir: "Eğer O'nu uydurmuşsam, suçum banadır. Siz ondan berisiniz. Sizin suçunuz ise sizedir. Benim suçum ise banadır."¹²⁵

"Allah'ın elçisi onlara: 'Allah'ın devesi ve onun su içmesini!' dedi"¹²⁶ âyetinde de aynı durum söz konusu olup واحذروا ناقة الله فلا تقربوها "Allah'ın devesini (öldürmekten sakının) ve ona yaklaşmayınız (hakkını gasp etmeyiniz)" ifadeleri hazfolmuştur.¹²⁷ Burada mahzurlu bir duruma engel olmak, yani deveyi kesmekten engellemek için zamandan tasarruf edilerek fiil hazfedilmiş sadece mefulün bih (deve) zikredilmiştir.

Bazen de ifadede birkaç cümle birden hazfedilmekte ancak bunu da bağlamından tayin etmek mümkün olabilmektedir: "أذهب بكتابي هذا فألقه إليهم ثم تولّ عنهم فانظروا ماذا يرجعون قالت يا أيها الملأ إني ألقي إلي كتاب كريم إنّه من أذهب بكتابي هذا فألقه إليهم ثم تولّ عنهم فانظروا ماذا يرجعون وإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" Şu mektubumu götür, onlara bırak, sonra bir kenara çekil de bak, ne cevap

¹¹⁹ Yûnus 10/62.

¹²⁰ Seâlibî, *el-İcâz ve'l-icâz*, 22.

¹²¹ el-Bakara 2/196.

¹²² et-Talak 65/4.

¹²³ El-Enbiyâ 21/57-58.

¹²⁴ Hûd 11/35.

¹²⁵ Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Çur'ân*, 557.

¹²⁶ eş-Şems 91/13.

¹²⁷ Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Çur'ân*, 545.

verecekler. Peşine 'Ey ileri gelenler, bana önemli bir mektup bırakıldı. Bu Süleyman'dan (geliyor), Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla (başlamakta)dır"¹²⁸ Bu ifadelerin arasında şu şekilde, فَاخَذَ الْكِتَابَ فَالْقَاهُ الْمِهِمَ فَرَأَتْهُ بَلْقَيْسُ, "Kuş (Hüdhüd) mektubu aldıktan sonra onu attı Belkis onu görünce onu okudu ve dedi...", devamla, فَلَمَّا جَاءَ سُليْمَانَ, "Süleyman'ın huzuruna girince"¹²⁹ ifadesinden Belkis'in elçisinin Süleyman'ın huzuruna girdiği bağlamdan anlaşılmalıdır. Aynı şekilde يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتِنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيحًا "Ey Yahya, kitabı kuvvetle al' (dedik) ve ona çocuk iken hikmet verdik"¹³⁰ âyetiyle فلما ولد يحيى ونشأ وترعرع قلنا له "Yahya doğduktan sonra gelişip büyüyünce Ey Yahya'ya dedik..." şeklinde olur.¹³¹ يَا هَارُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلَّا تَتَّبِعَنَ (Musa) 'Ey Harun, onların saptıklarını gördüğün zaman sana ne engel oldu (da bunu önlemedin)? dedi."¹³² Demek ki arada قال الحالة قال فلما جاهدتهم موسي ووجدتهم علي تلك الحالة قال "Musa onların yanına gelip onları bu (buzağıya tapar) halde görünce dedi..." cümlesinin olduğu ve bunun hazfedildiği¹³³ bağlamdan anlaşılmalıdır.

2. Üslûp açısından bazı konularla ilgili ayetleri Anlama

2.1. Fiil ve İsim Formları

Kur'an'ın isim ve fiil formlarını kullanım kiplerine uygun tercüme etmek Kur'an nükteleri açısından oldukça önemlidir. Buna dikkat edilmezse Kur'an'ın vurgulamak istediği nüktelerin kaybolacağını söylemek mümkündür. Zerkeşî'nin vurguladığı gibi يَرْزُقُكُمْ اللهُ مِنْ خَالِقِي غَيْرِ اللهِ "Allahtan başka (gökten ve yerden) sizi rızıklandıran bir yaratıcı mı var?" şeklinde rızık muzari-fiil formunda gelmesi ve fiilin teceddüdü (yenilenmeyi) ifade etmesi rızık uygun düşmüştür. Çünkü rızık yenilenmeyi ve çeşitlenmeyi gerektirir.¹³⁴ Aynı durum Yûsuf'u kuyuya attıktan sonra onu kurt yedi diyerek babalarına gelen kardeşlerinin halinin anlatıldığı وَيَجَاؤُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ ifadesinde vardır. Yani ağlaşıp babalarına geldiler;¹³⁵ ağlıyorlar Yûsuf ismi geçince veya onu hatırlayınca tekrar ağlaşıyorlardı.

Yine aynı durum Kur'an'ın cennet ehlinin, كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ "Yapıyor olduklarınıza karşılık yiyiniz içiniz,"¹³⁶ şeklinde mükâfata nail olmaları ve يَنْجُزُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ "Yapıyor olduklarınızın cezasını çekiyorsunuz,"¹³⁷ şeklinde cehennem ehlinin cezaya müstahak olmasını fiilin "geçmiş zamanın süreklilik (present perfect contoniuos)" formu ile dile getirmesinde de vardır. Bu formla Kur'an, iyiliğin cennet ehlinin, kötülüğün de cehennem ehlinin karakteri olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim "Allah indinde amellerin en hayırlısı az da olsa sürekli yapılandır"¹³⁸ hadisi aynı nükteye işaret etmekte ve amellerdeki sürekliliğin, iyiliklerin karakterine bağlı olduğunu göstermektedir. Çünkü sürekli davranışlar karakterisel, sürekli olmayan davranışlar ise dürtüsel olduğu gerekçesiyle duygu sıçramasını ifade eder. Dürtüsel davranışların ise dinde pek değerinin olmadığı anlaşılmalıdır. فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَبِمَا فِي رُؤُوسِهِمْ يَخْبَرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ فَأُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُخَضَّرُونَ "İnanıp iyi işler yapanlar bir bahçe içinde neşelendirilirler. Fakat inkâr edip âyetlerimizi ve ahiret buluşmasını yalanlayanlara gelince işte onlar azabın içindedirler"¹³⁹ âyetinde müminler için "يَخْبَرُونَ" fiil formu, kâfirler için de "مُخَضَّرُونَ" isim formu kullanılmıştır. Fiildeki teceddüd nimetlerin yenilenmesini, isimdeki istimrar ise aynı hal üzerinde kalmayı ifade ettiğinden, cennet bahçelerinde müminlerin durmadan yenilenen nimet ve ikramlarla neşelenecekleri, kâfirlerin ise aynı hal

¹²⁸ en-Neml 27/28-30.

¹²⁹ en-Neml 27/36.

¹³⁰ Meryem 19/12.

¹³¹ el-Cevziyye, *el-Fevâidü'l-müşevvik*, 73.

¹³² Tâhâ 20/91-92.

¹³³ bk. el-Cevziyye, *el-Fevâidü'l-müşevvik*, 73.

¹³⁴ Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 745-46

¹³⁵ Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 745-46

¹³⁶ et-Tûr 52/19, el-Mürselât 77/43.

¹³⁷ et-Tahrîm 66/7.

¹³⁸ Buḥârî, *Câmiü's-Şaḥih*, "Rikâk", 18 (6464); Müslim, *Şaḥihu Müslim*, "Salâtü'l-Müsafirîn", 30 (216, 218); Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Tatavü", 27 (1368); İbn Mace, *Sünen*, "Zühd", 28 (4240); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/350, 5/219.

¹³⁹ er-Rûm, 30/15-16.

üzerinde ile'l-ebed kalacakları anlaşılmaktadır. Ayrıca ayette müminlerle ilgili yakınlığı ifade eden فِيمَ tabiri kullanılırken, kâfirler için uzaklığı ifade eden فَأُولَئِكَ ismi işaretini kullanılmıştır. Dolayısıyla kurtuluşa eren müminlerin Allah'a yakın, kâfirlerin de O'ndan uzak oldukları hususu ifadeye de yansımıştır.

Yine "لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ" Ehlî Kitap'tan ve müşriklerden hakkı inkâr edenler, kendilerine açık kanıt gelinceye kadar ayrılıklara düşmüş değillerdi"¹⁴⁰ âyetinde Kur'ân, ehli kitapla ilgili كَفَرُوا الَّذِينَ fiil formu, müşriklerle ilgili olarak وَالْمُشْرِكِينَ şeklinde isim formunu kullanmıştır. İfade ettiğimiz gibi fiil formu teceddüd ifade ettiği için ehli kitabın daha önce Mûsâ'ya; İsâ'ya ve gelecek ahir zaman peygamberine inandıkları için kâfir olmadıkları, Allah Resulü (sav) peygamber olarak gönderildikten sonra onu inkâr ettiklerinden dolayı hallerinde bir teceddüd meydana gelip kâfir oldukları anlaşılmaktadır. Müşrikler için ise isim formunun kullanılmasından, bunun da da istimrara / kalıcılığa delalet etmesinden dolayı onların peygambere, haşre ve hesap gününe inanmayan dinsizlik kültüründe yaşadıkları, hallerinde herhangi bir değişikliğin olmadığı, geçmişte müşrik oldukları gibi hâlihazırda da müşrik ve şirk tabiatı üzerinde devam ettikleri anlaşılmaktadır.¹⁴¹

Şu âyetlerde lanetin, isim ve fiil formunda gelmesinde durum daha bariz anlaşılmaktadır: إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ "İndirdiğimiz açık delilleri ve hidayeti -biz Kitap'ta insanlara açıkça belirttikten sonra- gizleyenler (var ya), işte onlara hem Allah lanet eder, hem bütün lanet edenler lanet eder"¹⁴² âyetinde lanet fiili formunda iken bir sonraki ayette isim formunda gelmiştir: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفْرًا أُولَٰئِكَ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ "Ama âyetlerimizi inkâr etmiş ve kâfir olarak ölmüş olanlar, Allah'ın, meleklerin ve tüm insanların laneti onların üstunedir."¹⁴³ Birinci âyet yaşayanlar hakkında olup lanet fiili, yaptıkları "Yektumüne / gizlerler" fiiline karşılık gelmiş ve "Yel'anhüm / lanet ederler" şeklinde muzari formunda kullanılmıştır. Fiil formundan dolayı onların, Allah'ın indirdiği âyetleri gizledikleri müddetçe lanetin de kendilerine isabet edeceğini ifade eder. Hâlbuki ikinci âyet, küfür üzerinde ölenlerle ilgili olup ifade edilen lanetin ise isim formunda gelmesine bağlı olarak ahirette onlardan asla ayrılmayacağı anlaşılmaktadır.¹⁴⁴

Bu bağlamda bir başka husus müteşâbihlerde olduğu gibi dilin manayı ifadede aciz kalacağı hususunun göz önüne alınmasıdır. Bunun örneği Allah'la ilgili kullanılan ism-i tafidillerdir. Bilindiği gibi Arapçada sadece kıyası (comparative) ifade eden "ism-i tafdîl" formu kullanılmaktadır. Hâlbuki Kur'ân'da Allah'la ilgili ifadeler her ne kadar ism-i tafdîl şeklinde kullanılsa da zorunlu olarak en üstünlük (superlative) formunu ifade eder. Bundan dolayı "Ahkemü'l-Hâkimîn", "Ahsenü'l-Hâlikîn" vs. ifadelerini kıyasî form şekliyle anlamlandırmak hatalıdır.¹⁴⁵ Bu ifadeleri, "Allah, en âdil hüküm verendir", "Allah, en güzel yaratandır" şeklinde tercüme etmek lazımdır. Aynı durum ilahi fiil ve sıfatlar için de sözkonusudur. Bunun örneği vahyin "İnzal"ıdır. "Şüphesiz biz size açıklayıcı âyetler inzal ettik (gönderdik)..."¹⁴⁶ Her ne kadar inzal yukardan aşağı inmeyi ifade etse de bu ilahi bir fiil için yüce bir makamdan gelişi ifade eder.

2.2. Beşeri Teâmüller

Kur'ân'ın olay ve olguları takdim ederken beşeri teamülleri kullandığı bir gerçektir. Nitekim Kur'ân'ın, أَكَادُ أُخْفِيهَا, "Kıyamet mutlaka gelecektir. Onu neredeyse (kendimden bile) gizleyecektim..."¹⁴⁷ âyetinde Arapların bir işi gizli tuttuğunda "Bunu o kadar gizli tutuyorum ki kendimden bile" ifadesindeki kullanımın esas alındığı açıktır أَصْحَابِ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا "O gün cennet halkının

¹⁴⁰ el-Beyyine 98/1.

¹⁴¹ Râzî, *et-Tefsirü'l-Kebîr*, 11/247.

¹⁴² el-Bakara 2/159.

¹⁴³ el-Bakara 2/160.

¹⁴⁴ Fâdîl Salih es-Samirî, *Esiletün beyaniyyetün fi'l-Kur'ân'il Kerîm* (Kâhire: Mektebetü't-Tâbiîn, 2008), 26.

¹⁴⁵ Muhammed Hamdi Yazır, bu son ifadeyi "...Mebadi (temel) ve esbabın herbiri bir halk ve bu suretle birçok halklar farz olursa Allah, bütün bu hâlikların en güzeli, en güzel yaratandır", şeklinde yorumlamaktadır. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*. 5/3436.

¹⁴⁶ en-Nûr 24/34.

¹⁴⁷ Tâhâ 20/15.

müstakarı (kalacakları yer daha iyi), makilleri (dinlenecekleri yer) daha güzeldir”¹⁴⁸ âyetinde makîl, içinde uyulan yerdir. Hâlbuki realitede cennette uyku yoktur. Dolayısıyla bunun insanların aşına oldukları, teamül haline getirdikleri bir ifade tarzıyla yapılan bir hitap olduğu anlaşılmaktadır. Bunun gibi bir durum, *وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ*, “...Orada sabah akşam rızıkları vardır”¹⁴⁹ âyetinde de vardır. Âyette cennet ikramı, dünyada insanların alışık oldukları sabah ve akşam yemekleri şeklinde dile getirilmiştir. Hâlbuki cennetteki zaman gece ve gündüz olarak nitelendirilmez. Realitede bu niteleme, doğmasıyla gündüz, batmasıyla da gece olarak nitelenen güneşin doğup battığı dünya zamanı için söz konusudur.¹⁵⁰

لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ “Göklerin ve yerin anahtarları onundur”¹⁵¹ âyetinde göklerin ve yerin anahtarlarından maksat ikisinde bulunan yağmur, bitki gibi insanların istifade ettikleri hayır ve berekettir. Allah, birçok yerde “Onlara göklerin kapıları açılmaz”¹⁵² “Biz de göğün kapılarını dökülürcesine yağın bir yağmurla açtık”¹⁵³ gibi gökyüzünü hazine ve kapılarla nitelendirmiştir. Çünkü beşeri teamülde değerli oldukları için hazine ve yiyecek ambarlarının kapıları kapalı olur. Bu kapıların açılması gökten bereket kaynağı olan yağmurun yağması, yerin de insanların rızıklarını temin edecek bitki ve yemiş bitirmesidir. Bütün bunlardan hareketle Kur’ân’ın gaybi hakikatleri ifade ederken beşeri teamülleri kullanıldığını söylemek mümkündür.

Allah’ın kıyamet gününde herkesten hesap soracağı ifade edilmesine rağmen “Allah kıyamet gününde onlarla konuşmayacak, onları arındırmayacaktır,”¹⁵⁴ “...onlara bakmayacak ve onları temizle çikarmayacaktır”¹⁵⁵ denilmesi bir çelişki gibi görülse de Kur’ân’ın beşerî teamülleri esas aldığı realitesi göz önüne alındığında sorun çözülmüş olacaktır. Çünkü beşeri teamülde konuşmayı kesmek, yüze bakmamak gadabın ayrılmazdır; insan kızdığı kimseyle konuşmaz ve onun yüzüne bakmaz. O halde konuşmayı terk etmenin, yüze bakmamanın gadab (kızgınlık)tan kinâye olduğu anlaşılmış olmaktadır.

Duyu ve uzuvlarla ilgili Kur’ânî kullanım konusunda İbn Kayyim el Cevziyye’nin belirttiği gibi hal-mahal ilişkisi olabilir.¹⁵⁶ Çünkü beşeri teamülde kuvvet ve kudretin, en fazla zuhur ettiği elle; idrakin gözle, kalbin sadr (göğüs)le; dilin ağızla; lügatin dille ifade edilmesinde bu kabil bir ilişki vardır. Bundan dolayı “Mülkün yed (el)inde olduğu (Allah) yücedir”¹⁵⁷ âyetinde yed (el)’i kudret anlamında yani “mülkün kudretinde olduğu...” şeklinde anlamının doğru olduğunu söylemek mümkündür. Keza basiretin, ayn (göz)le ifade edilmesinden hareketle “Gözleri vardır, onlarla görmezler”¹⁵⁸ âyetini “Gözleri vardır (fakat basiretleri olmadığından) onlarla (hakikati) idrak etmezler” şeklinde yorumlamak ve kalp yerine sadr kelimesinin kullanılmasından yola çıkarak “Bu konuda göğsünde bir sıkıntı olmasın”¹⁵⁹ âyetini de “Bu konuda kalbinde bir sıkıntı olmasın” şeklinde anlamak lazımdır. Nitekim “Şüphesiz ki, bu söylenende, kalbi olan için bir uyarı vardır ...”¹⁶⁰ ya da “Onların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar”¹⁶¹ âyetlerinde (bazen) akıl, kalple ifade edildiğinden, bu iki âyeti “Şüphesiz ki, bu söylenende, akli olan için bir uyarı vardır”, “Onların akılları vardır ama onlarla kavrayamazlar” şeklinde anlamının lazım geldiğini düşünüyoruz. “Bu, onların ağızlarıyla söyledikleri sözler ki önceden küfredenlerin sözlerine benzetiyorlar ...”¹⁶² âyetinde dil ağızla tabir edildiğinden “Bu, onların dilleriyle söyledikleri sözler ki önceden

¹⁴⁸ el-Furkân 25/24.

¹⁴⁹ Meryem 19/62.

¹⁵⁰ eş-Şerif er-Radî, *Telhisü'l-Beyân fi mecâzâtî'l-Kur’ân* (Beyrut: Alemü'l-Kütub, 2011). 192.

¹⁵¹ ez-Zümer 39/62.

¹⁵² el-A’râf 7/40.

¹⁵³ el-Kamer 55/54.

¹⁵⁴ el-Bakara 2/174.

¹⁵⁵ Âl-i İmrân 3/77.

¹⁵⁶ el-Cevziyye, *el-Fevâidü'l-müşevvik*. 30.

¹⁵⁷ el-Mülk 67/1.

¹⁵⁸ el-A’râf 7/179.

¹⁵⁹ el-A’râf 7/2.

¹⁶⁰ Kâf 50/37.

¹⁶¹ el-A’râf 7/179.

¹⁶² et-Tevbe 9/30.

küfredenlerin sözlerine benzetiyorlar...” şeklinde anlamak gerekir. Nitekim “Kalplerinde olamayanı dilleriyle söylerler”¹⁶³ âyeti de bunu pekiştirmektedir. “Biz onu senin lisanında (dilinde) kolaylaştırdık”¹⁶⁴ âyetinde lisan, dil olarak ifade edilmiştir. Yani “Biz onu senin (konuştuğun) dile uyarlayarak” şeklinde âyeti anlamak lazımdır. Nitekim “Açık Arapça bir lisanla...”¹⁶⁵ âyetinde lisan, Arap kelamı anlamında kullanılmıştır.¹⁶⁶

2.3. Sıfat İsimler (Prototiplik)

Kur’ân genellikle sıfat isim kullanır. Kur’ân’ın sıfat isim kullanmasında bir gayesi olduğu muhakkaktır. O da sıfat isimlerin kapsayıcılık özelliğini taşımasıdır. Çünkü sıfat isimler iştirak kabul eder. Örneğin bir sıfat isim olan âlim sıfatı (İsm-i fail) kullanıldığında ilmi olan herkesi, katil sıfatı da her cinayet işleyeni niteler. Çünkü âlim ve katil birer sıfat isimdir; ilmi olan ve cinayet işleyen herkesi içine alır. Bundan dolayı ister yergi ister övgü olsun Kur’ân’ın sıfat isim kullanmasının gayesi o sıfatı taşıyan herkesi bu ifadenin kapsamına almak istemesidir. Bundan Kur’ân’ın tarih ve şahıslardan öte, öğüt ve mesajını tarih üstü vermek istediği anlaşılmaktadır.

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ... وَإِيتَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ

Âyette¹⁶⁷ “Rasihûn”, “r-s-h” fiilinden bir sıfat isimdir. Bu fiil anlam itibarıyla 1.Kökleşmek, 2. Sabit olmak anlamında¹⁶⁸ olup birincisi, teammuk (yani dinde derinlik); ikincisi ise, menfaate göre eğilip bükülmemek, yani ilmin vakarını muhafaza etmek sıfatına delalet eder. O halde vakıf işaretini Mücâhid (öl. 103/721), Dehhâk (öl. 105/723) ve Nevevî’nin (öl. 676/1277) tercih ettikleri görüşü esas alarak¹⁶⁹ “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” dan sonraya koyarsak ifadenin başındaki “و” atfı olur. Buna göre bu sıfatları taşıyan, yani ilimde derinlik elde eden ve menfaate göre eğilip bükülmeyen ulemanın müteşabih bilmede Allah’la ortak oldukları ve bu konuda diğerlerine nasip olmayacak şekilde metafizik (gaybî) boyuttan bir şeyler alabilecekleri anlaşılmış olur. Nitekim övgü bağlamında âlimler arasından “Rasihûn”un dile getirilmesi onların diğerlerinde olmayan bir özelliklerinin olduğunu ve bu özelliğin de onların müteşabihat ile ilgili bir ilham ve ferasete sahip olmaları olduğu anlaşılmış olmaktadır.

Yine bu bağlamda Kur’ân Zülkarneyn, Ebû Leheb, Ashab-ı Uhdûd şeklinde bir takım iyi ve kötü kişilerden bahseder ve onlar için sıfat isim kullanır. Kasıt da bu sıfatları bir şablon, bir prototip haline getirmektir. Bundan dolayı Kur’ân’ın hedefi bu kişilerden ziyade sıfat isimle takdim ettiği bu fertlerdeki sıfat ve şahsiyettir. Örneğin, Kur’ân’ın iyi bir kişi olarak takdim ettiği Zülkarneyn’den asıl kasıt Zülkarneyn’in şahsı değil aksine onun ortaya koyduğu sıfat ve kişiliğidir. Bu şekilde müminlerin Zülkarneyn’in şahsiyetinden ders çıkarmaları ve onun gibi bir kişilik ortaya koymaları amaçlanmıştır. O halde Kur’ân’ın kötü bir şahsiyet olarak dile getirdiği Ebû Leheb’den kasıt, Allah Resulü (sav) zamanında yaşamış tarihi şahsiyet olan ve asıl ismi Abdüluzzâ olan Ebû Leheb değil, Ebû Leheb’in ortaya koyduğu lehebî (ateşli) kişiliktir. Kur’ân’ın bu hikayeyi anlatması ve bu sıfat isim kullanmasından gayesi Ebû Leheb gibi İslâm’ın aleyhinde ateşli çalışanlar için bedbaht bir insan tablosunu, kötü bir insan prototipini ortaya koymaktır. Bununla da bu tarz kişilik ortaya koyanlara bir ihtarda bulunmak ve böyle bir sıfatı ortaya koydukları zaman Ebû Leheb’in gittiği cehennem çukuruna onların da gideceğinin ihtarını vermektir.

Aynı şekilde Kur’ân, Müslümanları hendeklere doldurulup yakan ve onları muhasara altına alarak ezizet eden ve bunu zevkle seyreden şahısları Ashab-ı Uhdûd / Hendekler Halkı şeklinde dile getirir.

¹⁶³ el-Feth 48/11.

¹⁶⁴ Meryem, 19/97.

¹⁶⁵ el-Şuarâ 26/195.

¹⁶⁶ el-Cevziyye, *el-Fevâidü'l-müşevvik*, 29-31.

¹⁶⁷ Âl-i İmrân 3/7.

¹⁶⁸ Rağib el-İsfahanî, *Müfredât fî ğaribî'l-Kur’ân*, 195.

¹⁶⁹ Süyutî, *el-İtkân*, 641-42.

Kur'ân'ın bu şekilde bir sıfat ismin kullanmasındaki kasıt sadece tarihte bu çirkin işi yapanları anlatmak değildir. Bununla, bir zamanlar Suriye rejimi askerlerinin "Yermük" teki Müslümanlara yaptığı gibi Müslümanları muhasara altına alıp onlara her türlü zulmü, ölümü ve eziyeti reva gören, herkesi ikaz etmektir; Ashab-ı Uhdûd ne gibi bir sonuca giriftar olduysa bu tarz davranışı ortaya koyacak zalimlerin de aynı sonuca giriftar olacağına dersini vermektir. İfadenin çoğul formunda kullanılması bu tarz hendek kazanları, abluka oluşturanların hepsini tehdidin kapsamına aldığına karinesi saymak lazımdır. Yine bunun gibi Kur'an'ın, mallarının zekâtını vermemek için daha fakirler üşüşmeden erkenden ürünlerini devşirmek üzere anlaşıp giden ve bahçelerine vardıklarında onun kül olduğunu görüp hayıflanıp kişileri Bahçe Sahipleri olarak nitelemesi¹⁷⁰, bu tarz akarı olanların mallarının zekâtını vermedikleri takdirde mallarının ellerinden kayıp gidebileceğinin, yok olabileceğinin ihtarını verir.¹⁷¹

Sonuç

Allah'la ilgili Mekkî, suhriyyet, istihzâ, hud'a vs. ifadeleri beşeri ıstılahlarla, beşer için kullanılan anlamlarla tercüme etmek yanlıştır. Bunlar müşâkele mantığıyla ifade edilmiş kelimeler olup herbiri kendi kategorisinde verilen cezayı ifade eder. İma yoluyla bir şeye işaret etmek ve gizli bir kasıt taşıdığından dolayı ta'rîz içerikli ayetleri anlamak zordur. Bu tarz ayet ve ifadeleri anlamak, bunların bağlı olduğu arka planı ve düşünceyi bilmeyi gerektirir. Kur'ân, edebî ihlal edilebileceği, özellikle de cinselliği çağrıştıran ve sözün açıkça söylenmemesi gerekli yerlerde kinâyeyi kullanmıştır. Bununla da açıkça ifade edilmesi hoş karşılanmayan, cinsellik gibi konularda sözün kinâyeyle söylenmesini istediği anlaşılmaktadır. Kur'ân ifadelerinde icâz yoğun olarak kullanılmıştır; icâzın büyük bir kısmının ise ifadelerdeki hazfin oluşturduğunu ve bu hazifleri anlamının bağlamı dikkate almaya bağlı olduğunu bilmek lazımdır. Kur'ân'ın çok teknik ifadeleri kullandığı ve buna bağlı olarak tefsir yapılırken ifade (isim-fiil) formlarının kullanımlarına uygun tercüme etmek ve bunlardaki sübût ve istamarlarla ilişkili nükteleri gözardı etmemek gerekir. Ancak ilahî fiil ve sıfatlarda farklı bir boyutun olduğunu ve bunların gözardı edilmemesinin gerekli olduğunu bilmek lazımdır. Kur'ân beşeri teamüller üzerinden konuşmuş ve aşına olmadığı gaybi durumları bu teamüller üzerinden bize aktarmış, anlayışımıza yaklaştırmıştır. Kur'ân'ın sıfat isim kullanması onun evrenselliği ve prototipliği hedeflediğini, şahıslardan daha ziyade sıfat ve kişiliği ön plana çıkardığını, sıfat yergi içerikli ise müminlerin bundan sakınmasını, övgü içerikli ise müminlerin bununla bezenmesini amaçladığı söylenebilir.

¹⁷⁰ Kalem 68/ 17-33.

¹⁷¹ bk. Dihlevî, Şah Veliyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğe* (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2012), 1/125.

Kaynakça | References

- Arslan, Adnan. "Zemahşerî'nin el-keşşâf tefsiri özelinde müşâkele üslûbu", Edebali İslamiyat Dergisi, 2, sy 3 (2018).
- Ateş, Avnullah Enes. "Bir tercüme problemi olarak Kur'ân'da Müşakele üslubu", Hitit Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi, 16, sy 31 (2017).
- Ateş, Süleyman, Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Bezzâvî, el-Kâdî Nasiruddin Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl. Dârü'r-Reşîd, 2000.
- Bikâî, Burhanneddin Ebû'l-Hasen İbrahim. Nazmü'd-dürer fi tenâsübü'l-âyât ve's-süver. Dârü'l-Kitabî'l-İlmî, 1995.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğîre. el-Câmiü's-sahîh. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.
- Cevziyye, İbn Kayyim. el-Fevâidü'l-müşevvik ilâ 'ulûmü'l-Kur'ân ve ilmi'l-beyân. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Cürcanî, Şerif Ali b. Muhammed. Ta'rifât. İstanbul, 1300.
- Dehlevî, Şah Veliyullah. el-Fevzu'l-kebîr fi usûlü't-tefsîr. Dimeşk: Darü'l-Ğavsânî, 2008.
- Hüccetullâhî'l-Bâliĝe (Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 2012)
- Durmuş, İsmail. "Kinaye". TDV İslâm Ansiklopedisi", 2002.
- Durmuş. "Müşâkele". TDV İslam Ansiklopedisi, 2006.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as. Sünen. Riyâd: Beytü'l-Efkâr, ts.
- Endûlûsî, Ebû Hayyân. el-Bahru'l-muhîr. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Güllüce, Veysel. "Kur'ânı Kerim'de Allah'a müşâkele yoluyla isnad edilen ifadelerin değerlendirilmesi", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy 25 (2006).
- Hefâcî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Muhammed b. Saîd b. Sinân. Sırrü'l-fesâhe. Kâhire: Mektebetü Muhammed Ali Sabîh, 1952.
- İbn. Hanbel, Ahmed, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. el-Müsned. Beyrut: 1405/1985.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim. Te'vilü müşkilü'l-Kur'ân. Mısır: Dârü't-Turâs, 1973.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh muhammed b. Yezid. Sünen. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- İbn Süleymân, Mukâtil, Tefsîr. Beyrut: Müessesetü Târihi'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Esir, Diyaüddin. el-Meselü's-sâir fi'l-edebi'l-Kâtip ve's-şâir. Kahire: Dârü'n-Nahda, ts.
- İrâkî, Abdirrahîm Veliyyüddin Ebû Zur'â Ahmed. el-Gaysü'l-hâmi' şerhu cem'ü'l-cevâmi'. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- İsfehanî, Raĝîb Ebû'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed. Müfredât fi ĝaribi'l-Kur'ân. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.
- Kazvini, Ebû'l-Meali Celâleddin Muhammed b. Abdirrahman. el-İzah fi 'ulumü'l-belâĝe. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Mahallî, Celâl Şemseddin Muhammed b. Ahmed. el-Bedrü't-tâli' fi halli cem'ü'l-cevâmi'. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebu Ubeyde. Mecâzü'l-Kur'ân. Kâhire: Mektebetü'l-Hânci, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccac. Sahihu Müslim. Riyâd: Beytü'l-Efkârü'd-Devlî, 1998.
- Öztürk, Yaşar Nuri, Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe meâli, İstanbul: Yeni Boyut, 2012.
- Radî, eş-Şerîf. Telhîsü'l-beyân fi mecâzâtü'l-Kur'ân. Beyrut: Alemü'l-Kütub, 2011.
- Razî, Fahreddin. et-Tefsîrü'l-kebîr. Beyrut: Dârü İhyâi Turası'l-Arabî, 1998.
- Samirrâî, Fâdil Salih. Esiletün beyaniyyetün fi'l-Kur'ân'il Kerîm. Kâhire: Mektebetü'Tâbiîn, 2008.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. el-İ'câz ve'l-icâz. Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 2001.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. Miftâhü'l-'ulûm. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- Suyutî, Celaleddin. el-İtkân fi 'ulumü'l-Kur'ân. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1987.
- Sübkî, Abdü'l-Vehhâb b. Ali. Cemü'l-cevâmi' fi usûli'l-fikh. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Şener, Abdülkadir vd. Yüce Kur'ân. İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddin Mustafa. Hâşiyetü envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl. İstanbul: Hakikat Kitabevî, 1990.
- Taftâzânî, Sadeddin. Muhtasarü'l-meânî. İstanbul: Salâh Bilici, 1977.
- Tahânavî, Muḥammad Ali b. Ali b. Muḥammad el-Kaşşâf istilâhâtü'l-funûn. Beyrut: Dârü'l-Kutübü'l-İlmiyye, 1998.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. Sevre. Sünen. Riyâd: Beytü'l-Efkâr, ts.
- Tûfi, Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm el-Baĝdâdî. el-İksîr fi 'ilmi't-tefsîr. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.
- Yazır, Muhammed Hamdi. Hak dini Kur'ân dili. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki ĝavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eĝâvîl fi vücûhi't-te'vîl. Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, 1987.
- Zerkeşî, Bedreddin Muḥammed b. Bahâuddin Abdullah. Teşfîfü'l-mesâmi'. Kurtubâ: Mektebetü Kurtubâ, ts.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah b. Burhân. el-Burhân fi 'ulumü'l-Kur'ân. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27 (Haziran / June 2022), 23-35

Tefsir ve Tasavvuf Kaynaklarında Vahyin Keyfiyeti ve Devamlılığı Hususundaki Tartışmalar Discussions on Forms and Continuity of Divine Revelation in Tafsir and Sufi Literature

Ahmet Küçük

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Asst. Prof., Inonu University, Faculty of Theology
ahmet.kucuk@inonu.edu.tr / ORCID: 0000-0002-7544-7099

Mohammad Ajmal Hanif

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Asst. Prof., Inonu University, Faculty of Theology
mohammad.hanif@inonu.edu.tr / ORCID: 0000-0001-6795-515X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Mart/March 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Haziran/June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as

Küçük, Ahmet – Hanif, Mohammad Ajmal. "Tefsir ve Tasavvuf Kaynaklarında Vahyin Keyfiyeti ve Devamlılığı Hususundaki Tartışmalar". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (Haziran 2022), 23-35.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ahmet Küçük-Mohammad Ajmal Hanif).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Discussions on Forms and Continuity of Divine Revelation in Tafsir and Sufi Literature

Abstract: Divine revelation (wahy), as a Qur'anic and religious concept in exegetical sources, is usually mentioned together with the institution of Prophethood (nubuwwa). Revelation came to its end with the end of Prophethood. Therefore, although some have evaluated inspiration (ilhām) and true dream (ru'yā sādiqa) within the this context of revelation, according to most of Islamic scholars, it is not permissible to refer to the receivings of the divinely saints as revelation. Revelation, for which the holy Qur'an designates three pattern of descension, is discussed also in three categories throughout the history of Islamic intellectual thought. Scholars of tafsir and theologians, philosophers, and mystics, all hold and bolster different views on the nature of revelation. Claims in Sufi literature that inspiration can descend to divinely saints -beyond immediate delivery to the heart- through direct or indirect divine communication from behind a veil and through angles can be evaluated as an effort to create a conception of revelation that corresponds to the three modes of revelation, addressed in Qur'an, peculiar to prophets.

Exegetical sources indicate revelation, as mentioned on six occasions by Qur'an in the noun form, is peculiar only to divinely designated prophets. This meets the conceptual meaning of revelation interrupted with the death of the Pophet Muhammad, the Prophet of Islam and last among a long series of divine messengers sent to humankind. Whereas, the verb forms of revelation, which corresponds to its lexical meaning, is intended for other creatures and human beings apart from the prophets. Sufi literature, on the other hand, admits receivings of divinely saints to the scope of revelation, which according to them did not cease with the demise of Muhammad, the final prophet. Many examples addressed in this study show that revelation continues to descend to divinely saints, labeled as friends of God in Sufi tradition. Furthermore, there are even Sufis who attach normative value to such revelations. Meanings of the revelation, according to the claims made by some commentators of the Qur'an, belong to Allah while the wordings belong either to the Prophet Muhammed or to the angle Gabriel, known as the angle who communicates divine messages to the prophets. These commentators have evoked serious scientific, moral and legal reactions on the part of the rest of the Muslim scholars. However, Sufis who calimed to have talked to Allah and even kissed him have not been treated, if we ignore the criticism voiced by certain salafi circles, with the same intensity. This condonation is what needs to be considered. Such claims, which consist a considerelable part of the Sufi literature, cannot be justified, by any possible stretch of human imagination, with the argument of shatahat (words of ecstasy).

With regard to the issue of continuity of divine revelation, a thorough examination of the Sufi literature leads to the conclusion that revelation continues to decsend in its verbal form as inspiration but also, according to some Sufi authorities, in its noun forms unaniously considered as peculiar to the prophets. Therefore, especially since the period of Sufism's intermingling with philosophy, the issues of accommdating sainthood (walāya) within the framework of general prophethood (nubuwwa 'ämme), the distinction between revelation and inspiration and its continuity appear as a very complex, unframed and unlimited field. This can be observed in the instances addressed in this study.

Keywords: Qur'an, Qur'anic Commentary/Interpretation, Islamic Mysticism, Divine Revelation, Divine Inspiration.

Tefsir ve Tasavvuf Kaynaklarında Vahyin Keyfiyeti ve Devamlılığı Hususundaki Tartışmalar

Öz: Bu çalışmamız vahyin keyfiyeti ve kesilip kesilmediği hususunu içermektedir. Bu konuda öteden beri mutasavvıflar ve müfessirlerin da dâhil olduğu diğer ulema arasında ciddi görüş ayrılıkların olduğu bilinen bir gerçektir. Bu farklılıklar her ne kadar son dönem tasavvufunda iyice gün ışığına çıktıysa kökleri ilk dönemlere kadar geriye gitmektedir. Sözlük anlamında vahyin bir türü olarak

sayılabilen ilhamın (ilham ile birlikte sadık rüyalar da lügat anlamında vahiy sayılabilir) terim olarak da vahyin kapsamında değerlendirilip değerlendirilmemesi, dini meselelerde bağlayıcılık arz edip etmemesi hususları hep tartışıla gelmiştir. Tefsir ve Tasavvuf Kaynaklarında Vahyin Keyfiyeti ve Devamlılığı Hususundaki Tartışmalar adlı bu makalemizde örnekleme metoduyla klasik ve modern dönem tefsir kaynaklarıyla tasavvuf disiplinin ana kaynakları esas alınarak farklılıklar ve benzerlikler tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda gerek tefsir ve tasavvuf disiplindeki vahye ve vahyin devamı iddia olduğu edilen ilhama yönelik farklı yaklaşımlar gerekse müfessirlerin ve mutasavvıfların kendi aralarındaki görüş ve yöntem farklılıkları eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmeye tabi tutularak mukayese edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Tasavvuf, Vahiy, İlham.

Giriş

İslam düşünce tarihinde vahiy olgusu etrafında farklı tartışmaların yaşandığı bilinen bir gerçektir. Disiplinler arasında tartışmalar olduğu gibi her disiplinin kendi içerisinde de farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bütün bu tartışmaların merkezinde olan vahiy kavramı sadece tefsir ve tasavvuf disiplinlerinin ana kaynakları referans alınarak incelenmiştir.

Makalemizde örnekleme metoduyla klasik ve modern dönem tefsir kaynaklarıyla tasavvuf disiplinin ana kaynakları esas alınarak farklılıklar ve benzerlikler tespit edilmeye çalışılmış ve bu doğrultuda değerlendirmeler yapılmıştır.

Çalışmamız vahyin keyfiyeti ve devamlılığı hususları ile sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda kaynaklarda var olan vahyin keyfiyetine dair tartışmalar eleştirel bir şekilde ele alınmıştır. Müfessirler vahiy konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Ulemânın çoğunluğu vahyin Allah'a ait kelâm ve onun zatında mevcut manaların lafza/kelimelere dökülmüş şekli olduğu ve genellikle Cebrâil vasıtasıyla Hz. Peygambere indirildiğini ileri sürmektedirler. Buna mukabil tasavvuf disiplininde vahyin; insanın kendi bedeninin baskısından uzaklaşıp, nefsin günahlardan arındırılıp temizlenerek rabbine yöneldiğinde onun ruhunda Allah'a ait bir nur olarak tecelli ettiği iddia edilmektedir. Bu nur vasıtasıyla Allah'tan kişiye bilgi aktığını, söz konusu nurun etkisi arttıkça da insanın meleği gördüğünü ve ondan ilâhî sözler aldığını, velilerin meleği görmeden, peygamberlerin ise meleği görerek bilgi aldığı ifade edilmektedir.¹ Buna ilaveten velilerin meleği bizzat görerek ondan vahiy/ilham aldığını ileri süren mutasavvıflar da vardır.

Çalışmamızda gerek tefsir ve tasavvuf disiplindeki vahye yönelik farklı yaklaşımlar gerekse müfessirlerin ve mutasavvıfların kendi aralarındaki görüş farklılıklarına, klasik ve modern dönem müfessir ve mutasavvıfların vahiy konusundaki değişik telakkilerine işaret edilerek söz konusu görüşler arasında mukayese yapılacaktır.

1. Vahiy

Allah'ın (c.c.) Cebrâil ve peygamberler aracılığıyla insanoğluya kurduğu iletişimin adı olan vahiy; وحي ve وحى fiil köklerinden müştak olup² lügat anlamı itibarıyla gizlice bildirmek şeklinde anlamlandırılmıştır.³ Râğib el-İsfahânî'ye (öl. V./IX. y.y. ilk çeyreği) göre de vahyin aslı hızlı bir işaretten ibarettir. Bu bazen rumuz, harflerden meydana gelmeyen ses, organ bazen de yazı şeklinde olabilir.⁴ Muhammed Abduh (öl. 1905) ve Reşid Rızâ (öl. 1935) da vahiy sözlük anlamında hızlı ve

1 Ayrıntılar için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/441.

2 Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, Kitâbü'l-'ayn, (b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 3/320.

3 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmi' li-ahkâm'l-Kur'ân, 6/15; Fahreddin Muhammed b. Öğmer b. Hüseyin er-Râzî, Mefâtihu'l-gayb, 11/266.

4 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râğib el-İsfahânî, el-Müfredat fî garîbi'l-Kur'ân, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1422/2001, 530; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râğib el-İsfahânî, Tefsîru Râğib, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1424/2003) 2/558;

gizli bildirmenin yanında⁵ îmâ ve işaret olarak değerlendirmişlerdir.⁶ Kısaca vahyin sözlük anlamı: işaret, risâlet, kitâbet, ilham, irade, gizli söz, mektup, emir, herhangi birine biri tarafından bir sözün ilkâsı, teshîr, sadık rüya ve ses şeklinde özetlenmiştir.⁷

Taberî (öl. 310/923) vahyi şer'î ve Kur'ânî bir kavram olarak niteler ve Nisâ, 163. ayetin tefsirinde vahyi Nübüvvet kurumuyla özdeşleştirir. Ayette geçen "sana vahyettik" ifadesini seni nübüvvetle gönderdik şeklinde açıklar.⁸ Kurtûbî (öl. 671/1273) de Al-i İmrân 44. ayetin tefsirinde vahiy'den maksadın Hz. Peygamber'e gelen ilâhî mesaj olduğunu belirtir.⁹ Dinî literatürde vahiy daha çok Allah tarafından peygamberlere bildirilen dinî emir, hüküm ve bilgi olarak tanımlanır.¹⁰ Bazı dilci ve usulcülere göre vahiy; Allah'ın göndermiş olduğu herhangi bir peygambere vahyedilen Allah'ın kelâmı, Allah'ın peygamberin kalbine yerleştirdiği peygamber tarafından da okuyup yazılan ilâhî kelâm şeklinde tarif edilir.¹¹

Râgıp el İsfahânî veliye gelen ilhamı,¹² Elmalılı da ilham ile birlikte salih kulların gördüğü sadık rüyaları¹³ vahyin genel anlamı içerisinde değerlendirmiş olsalar da âlimlerin çoğuna göre dinî terim olarak vahyin tek muhatabı peygamberlerdir. Velilere vahiy gelmez, onlara geleni vahiy olarak adlandırmak caiz değildir.¹⁴

2. Kur'ân'da Vahiy ve Geliş Şekilleri

Kur'ân'da vahiy isim ve fiil olarak yetmiş sekiz yerde geçmektedir. Söz konusu ayetlerde ağırlıklı olarak vahiy olgusu Allah'a, bazen insana, kimi yerlerde ise şeytan ve dostlarına nispet edilmektedir. Allah'a nispet edilen vahiy fiilinin muhatabları daha çok peygamberlerdir. Bazen de bu hitap peygamberlerin dışında insanlara, meleklerle, hayvanlara/arılara, arz ve semaya yöneliktir.¹⁵ Vahyin Kur'ân'da isim formuyla geçtiği altı yerin tamamında¹⁶ ise Allah'a izafe edilir ve muhatabı da peygamberlerdir. Bu form ve anlamıyla vahiy Kur'ân'da tenzîl ve teklîm sigaları ile kullanılır.¹⁷

Kur'ân vahyin üç şekilde aktarıldığından bahseder,¹⁸ bunlardan ilki vasitasız vahiyte olarak gerçekleşir. Vahiy herhangi bir elçinin dahli olmadan doğrudan doğruya peygamberin kalbine ilkâ edilerek tecelli eder. Bu şekildeki vahiy sadece peygamberlere mahsus olmayıp velilere lütfedilen ilham ve sadık rüyaları da kapsar.¹⁹ İkincisi perde arkasından Allah'ın zatı görünmeksizin konuşma

Mennâ'u Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, "el-Vahy", çev. İbrahim Görener- Erdoğan Pazarbaşı, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10, (1998), 267.

5 Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, (Beyrut: Müessesetü'l-İzzu'd-Dîn li't-Taba'a ve'n-Neşr, 1406), 82.

6 Muhammed Abdüh-Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, 6/56.

7 Ferâhidî, *Kitabü'l-âyn*, 3/320-321; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 5/192; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sîhaâhu'l-Arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-İlim Li'l-Melâ'în, 1407/1987), 6/2519-2520; İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 15/379; Krş: Mustafa Abdurrâzık, *ed-Dînü ve'l-vahyu ve'l-İslâm*, (b.y.: Dâru lhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1364/1945), 44-45.

8 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 9/399.

9 Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâm'l-Kur'ân*, 4/85.

10 Mustafa Abdurrâzık, *ed-Dînü ve'l-vahyu ve'l-İslâm*, 45; Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, 82.

11 Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşefü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, (İstanbul: Dâru'l-Kahramân, 1984), 2/1523.

12 Râgıp el-İsfahânî, *Müfredât*, 531.

13 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 6/4255, 4257.

14 Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîr'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru lhyâu't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 5/421.

15 Muhatabları itibariyle vahyin kullanıldığı anlam yelpazesi için bk. Râgıp el-İsfahânî, *Müfredât*, 530-532; Mustafa Abdurrâzık, *ed-Dînü ve'l-vahyu ve'l-İslâm*, 47-51; Muhammad Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1408/1987), 746; Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", 42/440.

16 Bk. Tâhâ 20/114 Enbiyâ 21/45, Mü'minün 23/27 vd.

17 Mustafa Abdurrâzık, *ed-Dînü ve'l-vahyu ve'l-İslâm*, 51-52.

18 Şûrâ 42/51.

19 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/558; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidit-tenzîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî), 1406/1986, 4/233; Ebü'l-Fidâ İmadüddîn İsmail b. Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*,

yoluyla vahyettir. Kasas 28/30. ayette Musa ile konuşma örneğinde olduğu gibi ister nesnelere isterse insanın duyma kabiliyetinde kelâmın yaratılıp işittirilmesi şeklinde meydana gelir. Üçüncüsü ise; bir elçi aracılığıyla vahyettir. Allah (c.c.) ulaştırılmasını istediği mesajları, melek vasıtasıyla, peygamberlere bu yol ile iletir.²⁰

3. Vahyin Mahiyeti

İslam düşünce tarihinde vahyin mahiyetine yönelik birbirinden farklı birçok görüş aktarılmıştır. Kaynaklar bu görüşleri genel hatlarıyla üç kategoride değerlendirmektedirler.

Birincisi: Vahiy Cebrâil vasıtasıyla peygamberlere indirilen ilâhî kelâmdır. Cebrâil Allah'tan aldığı lafız ve manaları peygamberlere aktarır.²¹ Lafız ve mananın ilâhî kaynaklı olduğunu söyleyenlerin olduğu gibi sadece mananın Allah'a, lafzın da Peygamber'e veya Cebrâil'e ait olduğunu söyleyenler de vardır.²² Lafzın Cebrâil ve Peygamber'e ait olduğu şeklindeki görüşler ulemâ tarafından ciddi tepki ile karşılanmıştır. Zürkânî Menâhilü'l-irfân adlı eserinde bu minvaldaki görüşlerin Kurân, Sünnet ve İcmâ'nın sarih kabulleriyle çeliştiğini, söz konusu düşüncelerin Müslümanların kaynaklarına sonradan girdiğini dile getirmektedir. Aksi takdirde Kur'ân'ın Allah'a nispeti ve icâzı birer iddianın ötesine geçemeyecektir.²³

Aynı şekilde peygamberlerin beşerî yapılarıyla mı melek statüsüne yükselmek suretiyle mi ilâhî vahye muhatap oldukları, vahyin dünya semasına ve oradan da yeryüzüne gelişindeki nüzûl aşamaları, Cebrâil'in vahyi alış ve Peygamber'e aktarış biçimleri gibi hususlar da tartışmalıdır.²⁴ Müfessirlerin ve kelâmcıların vahyin mahiyetine ilişkin görüşleri genellikle bu kategoride değerlendirilmektedir.²⁵

İkincisi: peygamberler vahyi diri ve basit cevher olarak nitelenen meleklerle manevî ilişki kurarak -bir aynanın resminin başka bir aynaya yansımada olduğu gibi- alır. Ancak meleklerin görülmesi ve seslerinin duyulması tamamen psikolojik ve zihinsel bir vakıa olup, insanın duyu organlarının bunda herhangi bir aracılığı söz konusu değildir. Bu görüş genellikle filozoflar tarafından benimsenmektedir.²⁶ Modern dönem müfessirlerinden Muhammed Abdüh ve Reşid Rızâ'nın vahyin keyfiyetine dair görüşleri bu görüşle benzerlik arz etse de onlar filozoflar gibi vahyin ve meleğin dış varlığını inkar etmezler.²⁷

Üçüncüsü: insan ibadet ve riyazet yoluyla Allah'a yönelince nefsi emmarenin baskısından kurtulur, ruhu temizlenir ve ilâhî bir nura sahip olmaya hak kazanır. Bu nur sayesinde kainatın sırlarının yanı sıra ilâhî bilgi bazen melek vasıtasıyla vahiy şeklinde bazen de doğrudan lavh-i mahfuz'dan kendisine tecelli eder. Şu kadar ki peygamberler bu arada meleği görür ve sesini

(Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1413/1993), 4/131; Mustafa Abdurrâzık, ed-Dînü ve'l-vahyu ve'l-İslâm, 54; Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, 5/4255, 4257; Ahmed Mustafa Merâğî, Tefsîrü'l-Merâğî, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998), 9/52.

20 Ayrıntılar için bkz: Taberî, Câmi'u'l-beyân, 21/558; Zemahşerî, Keşşâf, 4/233; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm, 4/131; Mustafa Abdurrâzık, ed-Dînü ve'l-vahyu ve'l-İslâm, 54-56; Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, 5/4255-4256; Merâğî, Tefsîrü'l-Merâğî, 9/52; M. Sait Şimşek, Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 4/462.

21 Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân, thc. Ahmed Şemsüddîn, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1988), 1/50.

22 Bu görüşler Şerefüddîn et-Tîbî (öl. 743/1343) ve Kutbüddîn er-Râzî et-Tahtânî (öl. 766/1365) gibi alimlere nispet edilmektedir. Ayrıntılar için bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân, (Beirut: Dâru İbni Kesîr, 1427/2006), 1/138-139.

23 Zürkânî, Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân, 1/50.

24 Ayrıntılar için bk: Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân, thc. Ebü'l-Fadıl Ali Ahmed ed-Dimyâtî, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 160-163; es-Süyûtî, el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân, 1/129-137; Zürkânî, Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân, 1/49-52.

25 Geniş bilgi için bkz: Mustafa Abdurrâzık, ed-Dînü ve'l-vahyu ve'l-İslâm, 60-64.

26 Mustafa Abdurrâzık, ed-Dînü ve'l-vahyu ve'l-İslâm, 65-71; Yavuz, "Vahiy", 42/441.

27 Reşid Rızâ, el-Vahyu'l-Muhammedî, 83.

işitirken, veliler ise Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Şa'rânî (öl. 973/1565) gibi sûflere göre sesi işittiklerinde meleği görmez, şayet görürlerse bu sefer de sesi işitmezler.²⁸

Ancak peygamberlere gelen vahyin aksine velilere gelen ilham dinî bir dayanak teşkil etmez. Kaynaklar her ne kadar bunu Şa'rânî ve İmâm-ı Rabbânî (öl. 1034/1924) gibi sûflere istinaden tasavvuf disiplinine ait bir görüş olarak aktarıyorsa da²⁹ konu derinlemesine araştırıldığında durumun bu kadar basit olmayıp karmaşık ve girift olduğu anlaşılacaktır.

4. Tasavvufta Vahiy/İlham Telakkisi ve Devamlılığı Meselesi

Müfessirler başta olmak üzere diğer disiplinlere mensup İslâm alimleri vahyi isim formuyla sadece peygamberlere mahsus olarak gelen ilâhî mesaj şeklinde ele almışlardır. Ebû'l-Hasan Ali b. İsa er-Rümmânî (öl. 384/994) gibi alimler vahiy sözcüğünün bu form ve anlamda peygamber dışındakiler için kullanılmasının caiz olmadığını ifade etmişlerdi.³⁰ Zaten şer'î anlamda vahyin peygamberlerin dışındakilere nispeti İslâmî terbiyeye de muğayir bir durum teşkil etmektedir.³¹ Kur'ân'da belirtildiği üzere vahiy fiil formuyla peygamberlerle birlikte diğer insanlar ve diğer varlıklara da nispet edilebilir. Velilere gelen ilham ve salih kişiler tarafından görülen sadık rüyalar da genellikle bu bağlamda mecazî olarak vahyin devamı şeklinde değerlendirilebilir.³²

İlham kelimesi ise له fiil kökünden müştak olup lugatta yutturmak,³³ istilahta ise; iyiliğe sevkeden bilgilerin Allah tarafından doğrudan ya da dolaylı olarak kulun kalbine ilkâsı şeklinde tanımlanmaktadır.³⁴ Tasavvuf disiplininde ilham ilk dönem sûfleri tarafından Kur'ân ve Sünnet'e bağlı olarak sadece itikadî konularda dikkate alınırken, Şa'rânî ve İmâm-ı Rabbânî gibi istisnalar dışında sonraları genellikle dinî alanların tamamında müstakil bir bilgi kaynağı olarak kullanılmıştır.³⁵ Nitekim bu konuda dikkat çeken sûfi simaların başında gelen Gazzâlî, hem tasavvufa geçiş serüvenini anlattığı el-Munkiz mine'd-dalâl'de hem de İhyâü ulûmi'd-Dîn adlı eserlerinde ilham ve keşfi akıl ve duyu organlarının önüne geçirecek "dinî metinleri doğru anlama ve yorumlama demek olan doğru bilgi"ye ancak bunlarla ulaşmanın mümkün olduğunu iddia etmektedir.³⁶

Tasavvuf kaynaklarına bakıldığında vahyin devamı noktasında onun fiil formunun tezahürlerinden biri olan ilhamın yanı sıra peygamberlere mahsus vahyin isim formuyla da devam ettiği görülebilir. Bununla birlikte Şûrâ, 42/51. ayette geçen vahyin üç geliş şeklinin her birini karşılayan sayısızca örnekler mevcuttur. Onlardan bazısı şu şekilde kaynaklarda yer almaktadır:

Meleğin gelişini sadece peygamberlere mahsus kılan Gazzâlî'nin bu görüşünü İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) reddedip meleğin peygamberlere görüldüğü gibi velilere de görüldüğünü ileri sürer.³⁷ Kendisine meleğin geldiğini belirten İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'nin böyle hatalı bir görüşü benimsemesinin sebebinin, onun tasavvufî zevk ve makamının yetersizliğinden kaynaklandığına, kendi durumuna

28 Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, el-Yevâkîf ve'l-cevâhîr fî beyani 'akâidi'l-ekâbir, (Kahire: el-Matba'tü'l-Ezheriyyeti'l-Mısriyye, 1321), 2/83-84; Mustafa Abdurrâzık, ed-Dînü ve'l-vahyu ve'l-İslâm, 72-77. Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, 6/4259. Ayrıca vahiy ve ilhamı birbirinden ayıran özellikleri için bk. Faruk Beşer, "Vahiy: Keyfiyet, Alan ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi", Usul İslam Araştırmaları, 3/3 (Haziran 2005), 56-57.

29 Faruk Beşer, "Vahiy: Keyfiyet, Alan ve Devamlılığı", 55-56; Yavuz, "Vahiy", 42/441-442.

30 Tûsî, et-Tibyân fî Tefsîr'l-Kur'ân, 5/421.

31 Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân, (Beyrut:Müessesetü'l-a'lemî li'l-Matbû'ât, 1393/1973), 12/292.

32 Bazıları alimlerin yaptığı ictihad ve istinbat yoluyla varolan bilgilerden hareketle varolmayanlara ulaşmayı da özel anlamda vahyin devamı ettiği şeklinde değerlendirmektedirler. Ayrıntılar için bk. Faruk Beşer, "Vahiy: Keyfiyet, Alan ve Devamlılığı", 52-58.

33 Ferâhidî, Kitâbü'l-'ayn, 4/56.

34 Râğb el-İsfehânî, Müfredât, 458; Yunus Eraslan - Mahmut Çınar, "Vahiy ve İlham Bağlamında Erken Dönem Hanifi Matürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi", Kader, 17/2, (2019), 353.

35 Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/98.

36 Hülya Küçük, Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 253. Ayrıca bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, İhyâü ulûmi'd-Dîn, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi tsz.), 42.

37 Ahmed b. Mübârek es-Sicilmâsî, el-İbrîz fî kelâmi Sidî Abdülazîz ed-Debbâğ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 217.

bakarak diğer veliler hakkında hüküm verdiğine bağlar. Ona göre Şayet Gazzâlî yaşadığı dönemde “kâmil” bir veliye bu meseleyi sormuş olsaydı bu görüşü dile getirmezdi.³⁸ Buna ilaveten İbnü'l-Arabî el-Cevabü'l-mustakim ‘ammâ seele ‘anhu et-Tirmizî el-Hakîm adlı eserinde bazı velilerin meleği gördüğü esnada onunla aralarında karşılıklı konuşmanın geçtiğine de vurgu yapar.³⁹ Veli olduklarını iddia eden sûflerden bazıları herhangi bir konuda kendilerine soru yöneltildiğinde muhataplarına “Cebrâil gelene kadar sabret” diyerek vahiy meleği olarak bilinen Cebrâil’le görüşüp ondan bilgi aldıklarını ifade ederler.⁴⁰

Meleklerin getirdiği vahyin/ilhamın dinî anlamda veli için emir ve nehiy teşkil edip etmediği hususunda sûfler arasında görüş ayrılığı söz konusudur. İbnü'l-Arabî’ye göre gelen ilham mübeşşirat nevinden olup normatif anlamda emir ve nehiy ifade etmez.⁴¹ Buna mukabil Abdulaziz ed-Debbâğ ise ilhamın normatif emir ve nehiy için kaynak teşkil ettiğini ancak bunun yeni bir şeriat olarak algılanmaması gerektiğini ileri sürer.⁴²

Sûfî düşüncede yukarıda zikredildiği gibi ilham/vahiy yoluyla alınan emir ve nehiyler normatif değer taşıdığı gibi Hz. Peygamber’in vefatından sonra ondan “özel ahkâm” adıyla alınan emir ve nehiyler de normatif değer taşımaktadır. On sekizinci yüzyılın sonu ile on dokuzuncu yüzyılın başında kurulan ve yaklaşık yüz milyon mensubu bulunan Kuzey Afrika menşeli Ticâniyye tarikatının kurucu piri Ahmet et-Ticanî’ye (öl. 1230/1815) göre Hz. Peygamber hayatında genel (ahkâm âmme) ve özel (ahkâm hâsse) olmak üzere iki tür dinî hüküm açıklamış, vefatından sonra ilki kesilmiş, özel ahkâm ise devam etmiştir.⁴³ Hz. Peygamber’den uyanırken alınan bu tarikatın zikir ve virdleri özel ahkâm kapsamına girmektedir. Tarikata intisap edip virdi alan birinin sonradan tarikatı terk ettiğinde ilâhî azabı hak edeceği şeklindeki ticânî görüş doğal olarak Hz. Peygamber’den alınan özel ahkâma normatif bir değer kazandırmaktadır.⁴⁴

Daha da ötesinde melek aracılığı söz konusu olmaksızın velilerin doğrudan “kelâmullah”ı işitme kabiliyetine sahip oldukları bile iddia edilmektedir. Nitekim Sühreverdî (öl. 587/1191) tahkik ehli velilerin ilâhî kelâmı duyduğunu belirtir.⁴⁵ El-Lemehâtü'l-işrâk’ında insanların irşad ve islahıyla görevlendirilmiş velilerin “Ruhu'l-Kudus’tan/Cebrâil’den” beşerin alışık olmadığı bir biçimde ilim öğrendiklerini ve böylece âlemde tasarruf gücüne ulaştıklarını da ifade eder.⁴⁶ Sûfler Cebrâil’i görmek ile yetinmeyip Hz. Peygamber’in mirac tecrübesine benzer hatta tıpa tıpa onunla aynı şeyleri yaşadıklarını ifade ettikleri tecrübelerini anlatırlar. Bu esnada Allah’ın sesini duyduklarını hatta O’nu gördüklerini ileri sürerler. Miraca çıktığını ve Allah ile mükalemede bulunduğunu iddia eden ilk sûfî ise Bâyezîd el-Bistâmî’dir (öl. 234/848).⁴⁷

İbn Kadîb el-Bân olarak bilinen Abdülkâdir b. Muhammed (öl. 573/1177) yaşadığını iddia ettiği mirac tecrübesini aktardığı el-Mevâkif el-ilâhiyye adlı eserinde ilk semâda Hz. Adem ile, ikinci

38 Abdülvehhâb eş-Şa’rânî, el-Yevâkît ve’l-cevâhîr, 2/85.

39 Ed-Dürer es-Seniyye, “Nüzûlü’l-vahyi ve ityânü’l-Melâike”, (Erişim 9 Mart 2022).

40 Abdülvehhâb eş-Şa’rânî, el-Ahlâk el-Metbûliyye, thk. Abdülhalîm Mahmûd (Kahire: Matba’atü Hasan, 1975), 1/454. Tasavvuf kaynakları, birçok sûfî şeyhin sık sık meleklerle görüşüp konuştuklarından bahsediyor. Bk. eş-Şa’rânî, el-Ahlâk el-Metbûliyye, 453-454.

41 Şa’rânî, el-Yevâkît ve’l-cevâhîr, 2/85. Ayrıca bk. Çağfer Karadaş, “Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19/1 (Ocak 2010), 32-33.

42 Ahmed b. Mübârek, el-İbrîz, 218.

43 Ali Harâzîm b. Barâde, Cevâhirü’l-me’ânî ve bulûgu’l-emanî fi feyzi Sîdî Ebi’l-Abbâs et-Ticânî, (Beyrut: Dâru’l-Fikir, 1383/1963), 1/140-141.

44 Ticâniyye Tarikatı’nın doktrinlerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Jamil Abun-Nasr, The Tijaniyye: A Sufi Order in the Modern World, (London: Oxford University Press, 1965); diğer tarikat ve Müslümanlarla münazaraları hakkında bk. Mohammad Ajmal Hanif, Debating Sufism: The Tijaniyya and Its Opponents, (Bayreuth: Bayreuth University, Doktora Tezi, 2018).

45 ed-Dürer es-Seniyye, “Nüzûlü’l-vahyi ve ityânü’l-Melâike”.

46 Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî, El-Lemehât, (el-Elvâhu’l-imâdiyye ve Kelimatü’l-tasavvuf ile birlikte Seh Risâle az Şeyh-i İşrâk adında kitap olarak basılmıştır), thk. Najaf-Gholî Hâbibî (Tehran: Encumen-i Şahişahiyyi Felsefey-i İnan, 1397/1977), 172-173.

47 Onun miracı yaşadığına ve Allah’ın sesini bizzat duyduğuna dair iddialar için bk. Abdurrahmân Abdülhâlik, el-Fikrî’s-sûfî fi dâvî’l-Kitâbi ve’s-Sünne, (Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, 1404/1984), 2001-2002.

semâda Hz. Nuh ile, üçüncü semâda Hz. Yusuf ve Hz. İsa ile, dördüncü semâda Hz. İdris ve Hz. Muhammed ümmetinden bir çok veli ile, beşinci semâda Hz. Yahya, Hz. Zekeriyya ve Hz. Harun ile, altıncı semâda Hz. Musa ve Belsâil adında bir melek ile görüştüğünü onlarla konuşup bir takım sorular sorduğunu ve almış olduğu cevapların ayrıntılarını zikreder. Yedinci semâda Ruhâil adlı meleği ve Hz. İbrahim'i Beytül-Me'mûr'a sırtını yaslamış halde gördüğünü beyan eder. Ceberut âleminin reisi olarak nitelediği İsrâfil tarafından Allah'a kurb makamı, dünya ve ahiret saadeti ve Hz. Muhammed'in ümmeti hakkında şefaathat müjdeleriyle müjdelendiğini ileri sürer. İsrâfil ile yedi denizi aştıktan sonra her birinde sayısızca meleğin bulunduğu yetmiş perdelerin olduğu yere gelir. Buna benzer ikinci yetmiş perdelerin sonuncusuna ulaştığında ayakları kırmızı yakut ve yeşil zümrütten ve gövdesi incilerden yapılmış bir kürsüye oturtulur, üstüne de bilmediği bir şeyin indiğini ve göğsüne girdikten sonra kalbinden gelen bir ses tarafından kendisine ilâhî sekine ile taltif edildiğini iddia eder. Ardından yakınlardan geldiğini düşündüğü ve her altı yönden işittiği başka bir ses de "ey habibim ve matlubum sana selam olsun" der, bunun üzerine İbn Kadîb el-Bân gözlerini kapatır ve sesi kendi içinde hisseder. Kendisine 'bana bak' denilince gözlerini açar, insanın aynada eşyanın yansımaları gördüğü gibi kendisinin iki âlem arasında bir berzah olduğunu müşahade eder. Bu esnada Bakara 2/285. ayetin okunduğunu işittiğinde son hicap/perde de kalkar ve kendisine giriş izni verilir. İçeri girince peygamber ve meleklerin saf tuttuğunu görür. Hz. Peygamber ile birlikte dört peygamberin Allah'a en yakın noktada, sonra ümmetinden velilerin ve bu veliler arasından da özellikle dört velinin Hz. Peygamber'e daha yakın durduklarını gözlemler. Bu dört veliden biri Muhyud-dîn Abdülkâdir İbn Kadîb el-Bân'ın elinden tutarak Hz. Peygamber ile tanıştıdır, Hz. Peygamber de kendisini Allah'ın huzuruna çıkarır. Böylece Allah ile kendisi arasında ne aracı kalır ne de perde. O'na dikkatlice baktığında O'nu Hz. Peygamber'in suretinde görür ve bildikleri eşyalar arasında "selc/kar" a daha yakın olduğu kanaatine varır. Fırsattan istifade ederek onu öper ve kar soğukluğunu dudaklarında hisseder. Bayılacak gibi olan İbn Kadîb el-Bân'ın yardımına Hz. Peygamber koşar ve onu düşmekten kurtarır. Sonra da Hz. Peygamber ile birlikte Allah'ın huzurundan ayrılır.⁴⁸

Görüldüğü gibi veli miracı hakkında ayrı bir kitap kaleme alan İbnü'l-Arabî başta olmak üzere⁴⁹ birçok sûfî mirac tecrübesi yaşadıklarını ve bazı örneklerde Allah ile karşılıklı konuştuklarını ifade etmişlerdir.⁵⁰ Miraca çıkmadan bile Allah ile uzun uzadıya konuştuğunu iddia edenler de vardır. Bunlardan biri Zağvan Dağında⁵¹ inzivaya çekildiği sıralarda Allah'ın kendisine "insanların arasına karış, senden faydalansınlar" dediğini iddia eden Ebu'l-Hasan eş-Şazilî'dir (öl. 656/1258). Bunun üzerine Şâzilî "onlarla uğraşamam, beni mazur gör" der. Allah da ona "İn! selameti sana yoldaş kıldık, melameti/kınanmayı senden kaldırdık" şeklinde emir verir. Şâzilî de "Beni insanların merhametine mi bırakıyorsun. Onların paralarından mı yiyeyim" diye yalvarır. "Ey Ali (Şâzilî) ister cepten ister gaypten infak et. Benim hazinelerim doludur" denilmesinin üzerine dağdan iner ve insanların arasına karışır. Şâzilî dağdan inmeden önce son bir kez "ben Şâzile'den değilim ki, bana niye Şâzilî dedin" diye sorar. Allah da "Bununla senin شاذلي (Şâzile'li) olduğunu değil, الشاذ لي (hizmetim için seni seçtiğimi) kastettim" şeklinde cevap verir.⁵²

48 Olayın detayları için bk. Abdülkâdir b. Muhammed b. Kadîb el-Bân, el-Mevâkif el-ilâhiyye, (Abdurrahman Bedevî'nin el-İnsânü'l-kâmil fi'l-İslâm ile birlikte basılmıştır) (Kuveyt: Vekâletu'l-Metbû'ât, 1976),164-171; İhsân İlâhî Zahîr, et-Tasavvuf: el-menşâ' ve'l-masâdir, (Lahor: Qavmî Press, 1406/1986), 166-167.

49 İbnü'l-Arabî'nin miracı için bkz. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, el-İsrâ ila'l-makâmi'l-esrâ ev Kitâbu'l-Mî'râc, thk. Su'âd el-Hekîm (Beyrut: Dandara li't-Tabâ'a ve'n-Neşr, 1408/1988), 68-70.

50 Bk. Zahîr, et-Tasavvuf, 167-175.

51 Bu dağ Tunus'un Kuzeyinde yer alan Zağvân kentinden bulunmaktadır.

52 Abdülhalîm Mahmûd, el-Medresetu's-Şâziliyye el-hedise ve imâmuhâ Ebu'l-Hasan eş-Şazilî, (Kahire: Dâru'n-Nasr li't-Tabâ'a, ts.), 35-36

İbnü'l-Arabî nübüvvetin Hz. Peygamber ile bitmediğini, biten şeyin teşrî' nübüvveti olduğunu, bununla birlikte nübüvvet-i âmme'nin kıyamete kadar devam ettiğini dile getirmektedir.⁵³ İbnü'l-Arabî her ne kadar nübüvvetin genel anlamda devam ettiğini iddia etse de onun velilerin şahsında sürdüğünü dile getirir ve velileri peygamber olarak nitelemekten kaçınır.⁵⁴ Ondan dört asır sonra gelen Niyâzî-i Mısırî ise, nübbet-i teşrî' ve nübüvvet-i âmme ayrımı gözetmeksizin, Hz. Peygamber'den sonra nübüvvetin devam ettiğinin yanı sıra Hasan ve Hüseyin'i peygamber olarak nitelemekten kaçınmaz. Bu bağlamda şunları zikreder: "Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna, Hasanla Hüseyin'in O'nun torunları ve Allah'ın peygamberlerinden iki peygamber olduklarına şahadet ederim".⁵⁵ İbnü'l-Arabî ve Niyâzî-i Mısırî'nin bu sözleri peygamberlik iddiasında bulunan ve Ahmediyye olarak da bilinen Kadiyaniliğin kurucusu Gulam Ahmed el-Kadiyânî'ye (öl. 1908) de dayanak teşkil etmiş olmalı ki, o da yeni bir şeriat getirmemekle birlikte aynı zamanda kendisine vahiy geldiği, nebi ve resul olduğu iddialarında bulunmuştur.⁵⁶

Ahmed b. Muhammed b. Kesîr el-Fargânî (öl. 240/861) adında bir sûfî de nübüvveti zahir ve batın olarak ele alır. Zahiri teşrî'dir ve batını ise ilâhî izinle halkta tasarruf gücüdür. Ona göre, nübüvvet zahir anlamında kesilmiş ama batın anlamında devam etmektedir.⁵⁷ Kimi sûfilerin bir yandan Kur'ân'da Allah'ın kendisini nebi değil veli olarak nitelemesine dikkat çekmeleri diğer yandan velinin aracısız olarak vahiy kaynağıyla irtibatlarından bahsetmeleri tasavvufi düşüncede velayetin nübüvvetten üstün olduğu görüşünün var olduğu şeklinde anlaşılmıştır.⁵⁸ Bâyezîd el-Bistâmî'nin "Biz öyle denizlerde yüzüyoruz ki peygamberler ancak sahilinde duruyorlar", "Ey peygamberler! Size ancak lakap verilmiştir, bize ise size verilmeyenler de verilmiştir" ve "Benim sancağım Muhammed'in (a.s.) sancağından büyüktür; nurdan olan sancağımın altında, tüm insanlar, cinler ve peygamberler yer almaktadır"⁵⁹ şeklindeki şathiyeleri bu tarz yorumlamalara imkan vermektedir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin bu hususa ilişkin görüşleri ilginç bir çelişki barındırmaktadır. Onlara göre velayetin nübüvvetten üstünlüğü her iki vasfın tek kişide toplandığı zaman söz konusu olabiliyor. Başka bir ifade ile nebilerdeki velayet vasfı nübüvvet vasfından daha üstündür. Vasıflar ayrıştığında ise velayetin üstünlüğünden söz etmek mümkün değildir.⁶⁰

Müfessirlerin hemen hepsi vahyin Hz. Muhammed (a.s.) ile son bulup kesildiğini belirtirken mutasavvıfların çoğu ise vahiyde genel ve özel ayrımı yaparak Hz. Peygamber'den sonra vahyin genel anlamda kesildiğini ancak özel anlamda kesilmeyip devam ettiğini ileri sürmektedirler. Bu bağlamda özellikle velilere meleğin emir ve yasaklar indirerek velinin de böylece ilâhî kelâmı duyduğunu/duyacağını iddia etmektedirler. Bazı sûfiler daha da ileri giderek Hz. Peygamber'in hayattayken genel ve özel olmak üzere iki türlü dini ahkamı tebliğ ettiğini, vefatından sonra ise ilkinin kesildiğini özel anlamdaki dini hükümleri tebliğ edişinin devam ettiğini dile getirmektedirler. Özellikle felsefi tasavvuf döneminde sufilerin velayeti umumi nübüvvet çerçevesinde değerlendirerek veliliği nübüvvetin adeta bir parçası saymaları Cağfer Karadaş'ın belirttiği gibi "zihinlerde karmaşıklığın doğmasına neden olmuştur. Bundan hareketle vahiy ile ilham ve mucize ile kerametın ayırt edilmesi zorlaşmıştır." Dahası peygamberlik ile velilik ve vahiy ile ilhamın tasavvufta

53 Bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, el-Fütühâtü'l-Mekkiyye, 2/90 İhsân İlahî Zahîr'in et-Tasavvuf: el-Menşâ' ve'l-masâdir, 198 de aktardığı gibi.

54 Ayrıntılar için bk. Cağfer Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", 33.

55 Kendi ifadesiyle bütün ömrünü sahih itikad arayışında geçiren Niyâzî-i Mısırî yetmiş altı yaşında kaleme aldığı eserinde söz konusu itikadı yakaladığını iddia etmekte ve bunu en sahih itikat olarak nitelemektedir. Bk. Muhammed Niyâzî-i Mısırî el-Malatî, Mevâidu'l-irfân ve avâidu'l-ihsân, çev. Süleyman Ateş (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2014), 112, 285.

56 Gulam Ahmed'in peygamberlik iddiası ve bu hususta taraftarlarının kendisinden sonra iki farklı görüşü benimsediklerine dair geniş bilgi için bk: Ethem Ruhi Fiğlalı, "Kâdiyânîlik", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/137-139.

57 Zahîr, et-Tasavvuf, 199-200.

58 Konunun detayları için bk. Zahîr, et-Tasavvuf, 188-196.

59 Birçok sûfinin buna benzer şathiyeleri vardır. Böyle şathiyeye sözler için bk. Carl W. Ernst, Words of Ecstasy in Sufism, (Albany: State University of New York Press, 1985).

60 Cağfer Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", 33-34.

kesin çizgilerle belirlenemeyişi mürşitlik iddiasına bulunan bazı sufileri, çevre ve müritlerinin de teşvikiyle, zaman içerisinde nübüvvet iddiasında bulunmak gibi bir sonuca da götürmüştür.⁶¹

Sonuç

Tefsir kaynaklarında Kur'ânî ve Şer'î bir kavram olarak geçen vahiy genellikle nübüvvetle birlikte zikredilir. Nübüvvetin hitamıyla vahiy de sona erer. Bu yüzden bazıları ilhamı ve sadık rüyayı bu kapsamda değerlendirmiş olsa da âlimlerin çoğuna göre velilere geleni vahiy olarak isimlendirmek caiz değildir.

Kur'ân'ın üç geliş şekline bahsettiği vahiy, İslâm düşünce tarihinde de üç kategoride ele alınır. Müfessirler ve kelâmcılar, filozoflar, mutasavvıflar olmak üzere her üç kategori de vahyin mahiyeti hususunda birbirinden farklı görüşler serdediler. Sûfî düşüncede velilere de kalbe ilkânın ötesinde perde arkasından –bazen direk mükaleme yoluyla- konuşma ve melek aracılığıyla ilhamın/vahyin gelebileceğinin iddia edilmesi; peygamberleri muhatap alan vahyin üç geliş şekline denk gelen bir vahiy telakkisi oluşturma çabası olarak değerlendirilebilir.

Tefsir kaynakları Kur'ân'da altı yerde geçen vahyin isim formunun sadece peygamberlere yönelik olduğunu belirtir. Bu vahyin kavramsal anlamını karşılar. Vahyin fiil formunun ise peygamberlerin dışında insanlara, diğer varlıklara yönelik olduğunu ve onun lugat anlamına denk geldiğini zikreder. Buna mukabil sûfî kaynaklara bakıldığında velilere gelenin de vahiy olduğu, vahyin Hz. Peygamber'in vefatıyla kesilmeyip halâ devam ettiği, veliler üzerinden devam eden bu vahyin en azından bazı sûfîlere göre normatif bir değer ifade ettiği, verilen birçok örnekten anlaşılmaktadır.

Vahyin keyfiyeti bağlamında müfessirlerin bir kısmı vahyin manasının Allah'a lafzının Cebrâil'e veya Peygamber'e ait olduğunu iddia ederler. Bu iddiada bulunanlara Cumhûr ulemâ ciddî ilmî, ahlâkî ve hukukî tepkilerini göstermişlerdir. Ancak tasavvuf disiplininde Allah'la konuşan hatta O'nu öptüğünü iddia edenlere, selefi çevrelerden gelen eleştiriler istisnâ tutulursa, aynı şiddette tepki gösterilmemiştir. Bu da üzerinde düşünülmesi gereken dikkate şayan bir husustur. Zira bu durum tasavvuf kaynaklarında şatahat maziretiyle açıklanamayacak kadar uzun uzun tartışılmıştır.

Tasavvuf kaynaklarına bakıldığında vahyin devamı noktasında onun fiil formunun tezahürlerinden biri olan ilhamın yanı sıra peygamberlere mahsus isim formuyla da bazı mutasavvuflara göre devam ettiği sonucuna varılabilir. Dolayısıyla tasavvufun bilhassa felsefe ile münabesti döneminden itibaren velâyetin nübüvvet-i âmme çerçevesinde ele alınması, vahiy-ilham ayırımı ve vahyin devamlılığı hususları, yukarıda verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere, oldukça karmaşık, çerçevesiz ve sınırsız bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

İntihal Taraması Plagiarism Detection	Bu makale intihal taramasından geçirildi/ <i>This paper was checked for plagiarism</i>
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Etik Komite Onayı Ethical Approval	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalınmıştır. <i>An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee</i>

61 Çağfer Karadağ, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", 39.

	<i>and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması Design of Study: MAH (%50), AK (%50) Veri Toplanması Data Acquisition: MAH (%50), AK (%50) Veri Analizi Data Analysis: MAH (%50), AK (%50) Makalenin Yazımı Writing up: MAH (%50), AK (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision: MAH (%50), AK (%50)
Finansman Grant Support	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir. <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>
Açık Erişim Lisansı Open Access License	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
Telif Hakkı Copyright	Yazar(lar) Author (s): Mohammad Ajmal Hanif – Ahmet Küçük

Kaynakça / References

- Abduh, Muhammed - Rızâ, Muhammed Reşîd. Tefsîrül-menâr. 12 Cilt. Kahire: El-Hey'atü'l-Mısriyye el-'âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1427/2006.
- Abdurrâzık, Mustafa. ed-Dînü ve'l-vahyu ve'l-İslâm. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1364/1945.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. el-Mu'cemü'l-müfehres. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1408/1987.
- Abdülhâlik, Abdurrahmân. el-Fikrû's-sûfi fi davî'l-Kitâbi ve's-Sünne. Kuveyt: Mektebetü İbn Teymiyye, 1404/1984.
- Abun-Nasr, Jamil. The Tijaniyye: A Sufi Order in the Modern World. London: Oxford University Press, 1965.
- Ahmed b. Mübârek, es-Sicilmâsî. el-İbrîz fi kelâmi Sîdî Abdulazîz ed-Debbâğ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1423/2002.
- Ali Harâzim, b. Barâde. Cevâhirü'l-me'ânî ve bulûgu'l-emanî fi feyzi Sîdî Ebi'l-'Abbâs et-Ticânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1383/1963.
- Beşer, Faruk. "Vahiy: Keyfiyet, Alan ve Devamlılığı Konusunda Bir Anlama Denemesi". Usul İslam Araştırmaları, 3/3 (Haziran 2005), 43-66.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihaâhu'l-Arabiyye. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlim Li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Ed-Dürer es-Seniyye, "Nüzûlü'l-vahyi ve ityânü'l-Melâike". Erişim 9 Mart 2022. <https://dorar.net/firq/2312>
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. Hak Dini Kur'an Dili. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Eraslan, Yunus -Çınar, Mahmut. "Vahiy ve İlham Bağlamında Erken Dönem Hanîfî Matürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi". Kader, 17/2, (2019), 348-379.
- Ernst, Carl W. Words of Ecstasy in Sufism. Albany: State University of New York Press, 1985.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. Tehzîbü'l-luga. 16 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed. Kitâbü'l-'ayn. 8 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Kâdiyânîlik". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 24/137-139. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammad b. Muhammed. İhyâü ulûmi'd-Dîn. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi tsz.
- Hanîf, Mohammad Ajmal. Debating Sufism: The Tijaniyya and Its Opponents. Bayreuth: Bayreuth University, Doktora Tezi, 2018. https://doi.org/10.15495/EPub_UBT_00004413
- İbn Kadîb el-Bân, Abdülkâdir b. Muhammed. el-Mevâkif el-ilâhiyye. (Abdurrahman Bedevî'nin el-İnsânü'l-kâmil fi'l-İslâm ile birlikte basılmıştır) Kuveyt: Vekâletü'l-Metbû'ât, 1976.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmadüddîn İsmail. Tefsîrül-Kur'âni'l-Azîm. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1413/1993.
- İbn Manzûr, Muhammed bin Mükerrrem bin Ali. Lisânü'l-Arab, 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. el-İsrâ ila'l-makâmi'l-esrâ ev Kitâbu'l-Mi'râc. thk. Su'âd el-Hekîm. Beyrut: Dandara li't-Tabâ'ave'n-Neşr, 1408/1988.
- Karadaş, Çağfer. "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19/1, (Ocak 2010), 25-42.
- Kattân, Mennâ'u. Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân, "el-Vahy". çev: İbrahim Görener- Erdoğan Pazarbaşı. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10, (1998), 265-286.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. el-Câmi' li-ahkâm'l-Kur'ân. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Küçük, Hülya. Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Mahmûd, Abdülhalîm. el-Medresetü's-Şâziliyye el-hedîse ve imâmuhâ Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî, Kahire: Dâru'n-Nasr li't-Tabâ'a, ts.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. Tefsîrül-Merâğî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1418/1998.
- Niyazî-i Mısri, Muhammed el-Malatî. Mevâidu'l-irfân ve avâidu'l-ihsân, çev. Süleyman Ateş. Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2014.

- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. el-Müfredât fî garîbî'l-Kur'ân. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1422/2001.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. Tefsîru Râgıb. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1424/2003.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. Mefâtihu'l-gayb. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 1420.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. el-Vahyü'l-Muhammedî. Beyrut: Müessesetü 'İzzu'd-Dîn li't-Taba'a ve'n-Neşr, 1406.
- Sühreverdî, Ebü Hafs Şehâbeddin Ömer b. Muhammed. El-Lemehât. (el-Elvâhu'l-imâdiyye ve Kelimatü't-tasavvuf ile birlikte Seh risâle az Şeyh-i İşrâk adında kitap olarak basılmıştır), thk. Najaf-Gholî Hâbibî. Tehran: Encumen-i Şahinşâhiyi Felsefey-i İrân, 1397/1977.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. el-Ahlâk el-Metbûliyye. thk. Abdülhalîm Mahmûd. 3 Cilt, Kahire: Matba'atü Hasan, 1975.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb. el-Yevâkît ve'l-cevâhîr fî beyânî'akâ'idî'l-ekâbir. 2 Cilt. Kahire: el-Matba'tü'l-Ezheriyyetü'l-Mısriyye, 1321.
- Şimşek, M. Sait. Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri, İstanbul: Beyan Yayınları, 2012, 4/462.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân. 20 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî li'l-Matbû'ât, 1393/1973.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. b.y., Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid. Keşşefü istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm. 2 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Kahramân, 1984.
- Tûsî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Alî. et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân. Beyrut: 10 Cilt. Dâru İhyâu't-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlham" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/440-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Zahîr, İhsân İlâhî. et-Tasavvuf: el-Menşâ' ve'l-masâdir. Lahor: Qavmî Press, 1406/1986.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1406/1986.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. el-Burhân fî ulûmî'l-Kur'ân. thk. Ebü'l-Fadıl Ali Ahmed ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. Menâhilü'l-irfân fî ulûmî'l-Kur'ân. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27 (Haziran / June 2022), 37-52

Kavram, Önerme ve Kıyas Bağlamında İhvân-I Safâ'nın Mantık İlmine Yaklaşımı
Ikhwân al-Şafâ 's Approach to the Science of Logic in the Context of Concept,
Proposition and Syllogism

Mahmut MEÇİN

Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr., Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences
mahmutmecin@artuklu.edu.tr / ORCID: 0000-0002-4468-565X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Mart/March 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 06 Haziran/June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as

Meçin, Mahmut. " Kavram, Önerme ve Kıyas Bağlamında İhvân-I Safâ'nın Mantık İlmine Yaklaşımı". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (Haziran 2022), 37-52.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mahmut Meçin).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Fırat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Ikhwān al-Ṣafā 's Approach to the Science of Logic in the Context of Concept, Proposition and Syllogism

Abstract: Ikhwān al-Ṣafā, known as the first Islamic encyclopaedists, is the name given to themselves by a group of thinkers who have religious, moral, philosophical and political efforts. This group, which came together in Basra in the tenth century, which is considered the "golden age" of Islamic thought, made it their maxim to purify the religion that they believed was contaminated by superstitious thoughts, with philosophy, and to raise moral values. In the encyclopaedic Treatises they left behind, it is possible to find an important content that cannot be described as purely eclectic in many fields from metaphysics to cosmology, from religion to psychology, from astronomy to mathematics and from logic to philosophy. Stating that they are the heirs of every thought they find wise, regardless of its source, the Ikhwān tried to look at all sciences in an unprejudiced, encompassing and holistic way. In this study, the approaches of Ikhwān al-Ṣafā to the science of logic will be discussed within their understanding of science based on this broad acquis. Ikhwān, who devotes an important place to logic issues in his Treatises, sees logic as the measure of philosophy and the philosopher's tool. According to them, since philosophy is the highest of human occupations after prophecy, logic, which is the measure of philosophy and the instrument of the philosopher, must also be the highest of measures and instruments. In addition to this, logic, apart from being the measure of philosophy, also has the feature of being a science on its own. In the study, it is examined how the Ikhwān approached the science of logic in their Treatises in the context of concepts, propositions and comparisons, which are the main subjects of classical logic, and whether they made a unique contribution to this science. Ikhwān al-Ṣafā begin their logic issues with Isagoji, as in other Islamic philosophers. Five of the fifty-two treatises they wrote in an encyclopaedic style were devoted to the basic subjects of logic. In these Treatises, the subjects of universals, categories, propositions, logical comparison and proof are dealt with respectively. By handling the subject of universals differently from both Porphyrios and other Muslim philosophers, he adds the person to the "five universals" known as genus, species, distinction, quiddity (hassa), and correlation, and increases the number of universals to six. It cannot be said that Ikhwān, who adhered to the Aristotelian line regarding categories, said anything new. According to them, all of the beings are ten categories: substance, quantity, quality, relativity, place, time, situation (wa'z), possession, affection and impaction. No entity can be outside of these ten categories and the species and individuals they cover. In the Treatise of Peri Hermenias, on the other hand, it is seen that they deal with the subject of propositions in a very superficial way. Mentioning five types of sentences, as in Aristotle, in terms of reporting correctness and inaccuracy, Ikhwān says that only the news sentence conveys truth and falsity. The fact that they put forward the science of syntax as a prerequisite for learning the science of logic in this Treatise indicates that they discovered the relationship between grammar and logic and the importance they attached to grammar. According to them, evidential syllogism (burhanî qiyas), which is the way of clear and precise knowledge, is the measure and balance of deep views and substitutes a just measure. The principles of evidential syllogism, which they focus on the most among the subjects of logic and which they accept as the highest way of acquiring knowledge, are taken from the priors of the mind, and the a priori of the mind are obtained through the senses. In their Treatises called First Analytics and Second Analytics, they draw attention to what syllogism (qiyas) is, the types of syllogism and common mistakes made in syllogism, and point out the points that need to be considered in order for syllogism to yield fruitful results. Considering the views of the Ikhwān al-Ṣafā, known as a Neoplatonic philosophical group in the history of Islamic thought, on the science of logic, it is seen that they are well-versed in the concepts, propositions and syllogism issues, which are among the important subjects of Aristotelian logic. These acquis on the science of logic indicate that they do not rely only on revelation and intuition in their thoughts and

epistemologies, which reflect a synthesis of all the ideas and thoughts they could reach during their lifetime. In fact, Ikhwân, who argues that reason, always leads people to right ideas, actions and religious beliefs, bases even intuitive knowledge on reason. In this sense, it is seen that the science of logic has an important place in the understanding of science that the Ikhwân inherited in an eclectic way, relying on a wide heritage of thought.

Keywords: Ikhwân al-Şafâ, Logic, Concept, Proposition, Syllogism

Kavram, Önerme ve Kıyas Bağlamında İhvân-ı Safâ'nın Mantık İlmine Yaklaşımı

Öz: İhvân-ı Safâ, İslâm düşünce tarihinde ilk bilimsel ansiklopedi tarzında risaleler kaleme alan bir grup düşünür olarak bilinmektedir. Dinî ve siyasî çekişmelerin yoğun yaşandığı bir dönemde Basra dolaylarında ortaya çıkan İhvân-ı Safâ, hurafelerle özünden uzaklaştığını iddia ettikleri dinin özüne dönmesi için yegâne yolun felsefe olduğuna inanır. Bu amaçla eklektik bir tutumla dinî, ilmî ve felsefî olmak üzere ulaşabildiği her türlü bilgiyi kullanan İhvân'ın ilim ve hikmete bakışları İslâm düşüncesinin klasik çağının bilim anlayışını anlamada önemlidir. Kaynağı ne olursa olsun doğru buldukları her düşüncenin mirasçısı olduklarını belirten İhvân-ı Safâ, mensuplarına ilimlerden hiçbirine düşman olmamaları, hiçbir kitabı ihmal etmemeleri, hiçbir mezhebe körü körüne bağlanmamaları konusunda tembihlerde bulunur. Bu çalışmada İhvân-ı Safâ'nın geniş bir müktesebata dayanan ilim anlayışları içerisinde mantık ilmine yaklaşımları ele alınacaktır. Mantığı felsefenin ölçüsü ve filozofun gerci olarak tanımlayan İhvân-ı Safâ'ya göre peygamberlikten sonra en yüce uğraş felsefedir. Bu nedenle felsefenin ölçüsü olan mantık da en üstün alet ve ölçü olmalıdır. Çalışmada klasik mantığın ana konuları olan kavram, önerme ve kıyas bağlamında İhvân'ın Risalelerinde mantık ilmine nasıl yaklaştıkları ve bu ilme özgün bir katkı yapıp yapmadıkları üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İhvân-ı Safâ, Mantık, Kavram, Önerme, Kıyas

Giriş

İhvân-ı Safâ, onuncu yüzyılda Basra'da bir araya gelen ilmî, felsefî, ahlâkî gayretleri ve siyasî birtakım hedefleri olan bir grup düşünürün kendilerine bizzat verdikleri isimdir. Halis/arınmış kardeşler manasına gelen İhvân-ı Safâ geride bıraktıkları ansiklopedik tarzdaki Risalelerinde metafizikten kozmolojiye, dinden psikolojiye, astronomiden matematiğe ve mantıktan felsefeye kadar birçok alanda salt eklektik olarak tanımlanamayacak önemli bir muhteva bulmak mümkündür. Yaşadıkları dönemde İslâm toplumunda baş gösteren taassup, fikir ve mezhep mücadeleleri gibi problemleri ortadan kaldırmaya çalışan İhvân-ı Safâ hurafeler ve bâtil fikirlerle özünden uzaklaştığına inandıkları dinin ancak felsefe ile temizlenebileceğine inanıyorlar.¹ Bunu yapmaya çalışırken eklektik bir üslupla dinî, ilmî ve felsefî ilimlerden ulaşabildikleri her tür bilgiyi kullanan İhvân'ın ilim ve hikmete ayırım gözetmeyen yaklaşımları İslâm düşüncesinin klasik çağında ilmî yaklaşıma önemli bir örnektir. Düşüncelerinde referans olarak Kur'an'ın yanı sıra Tevrat ve İncil'e de başvurmaları ilme karşı bu tutumlarının önemli bir göstergesidir. İlimleri pratik, dinî ve felsefî olmak üzere üç ana kategori altında ele almakla birlikte ilimlere değer vermede dinî ve felsefî diye bir ayırım yapmayan İhvan, Risalelerinde görüşlerini serdederken ayet ve hadislere müracaat ettikleri kadar Pythagoras, Sokrates, Platon, Aristoteles, Öklid ve Batlamyus'un da fikir ve düşüncelerine sıklıkla başvurdukları görülür. Böyle bir anlayışla ilme yaklaşan İhvân-ı Safâ doğru buldukları her düşüncenin kaynağı ne olursa olsun mirasçısı olduklarını belirterek üyelerine şu tavsiyede bulunurlar: "Kardeşlerimize ilimlerden hiçbirine düşman olmamaları, hiçbir kitabı ihmal

¹ Ebu Hayyân et-Tevhidî, *el-İmtâ' ve'l-Müânesse* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriye, 2003), 163.

etmemeleri, hiçbir görüşü körü körüne savunmamaları yaraşır. Çünkü bizim düşünce ufukumuz bütün görüşleri kapsar ve tüm ilimleri birleştirir.”²

İhvân-ı Safâ'nın felsefî anlayışları Meşşâî anlayıştan ziyade Yeni Eflatuncu bir felsefe olarak kabul edilir. Zira onlara göre felsefe sadece rasyonel yöntemlerle hakikat peşinde koşmaktan ibaret olan kuramsal bir bilgi değil, aksine kişinin söz ve eylemlerini etkileme gibi amelî ve ahlâkî boyutlara da sahiptir. Bu iki boyut arasında güçlü bir irtibatın var olduğunu savunan İhvân-ı Safâ'ya göre pratik hayatta elde edilen erdemler teorik gerçekler için bir zemin teşkil eder. Bu bağlamda hikmet kavramıyla ifade ettikleri felsefeyi bilgi-davranış denklemine mezc ederler. Nitekim Risalelerinde birçok yerde felsefeyi "insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesi"³ şeklinde hikmet ile eş anlamlı olarak tanımlarken hâkîmle özdeşleştirdiği filozofu da "davranışları yerinde (hakîmâne), sanatı mükemmel, sözü doğru, ahlakı güzel, fikirleri sahih, eylemleri temiz, bilgileri gerçekçi" olarak niteler.⁴

İhvân-ı Safâ Meşşâî çizgiyi takip eden felsefî bir grup değilse de akla son derece önem verir ve mantık ilmini önemli ilimlerden biri olarak kabul eder. Nitekim Risalelerinde felsefî eserlerde rastlanan geleneksel konu sıralamasına uygun olarak mantık ilmine dair meselelerle başladıkları görülür. Mantiği felsefenin ölçüsü ve filozofun gereci olarak tanımlayan İhvân'a göre felsefî düşünce etkinliği, peygamberlikten sonra insanoğlunun en değerli etkinliği olduğundan felsefenin ölçüsü ve filozofun aleti olan mantık da ölçü ve aletlerin en üstünüdür.⁵ Bunun yanında mantık, felsefenin ölçüsü olmak dışında aynı zamanda kendi başına bir ilim olma özelliğine de sahiptir. Mantık ile matematik arasında bir benzerlik bağı da kuran İhvân'a göre matematiğin amacı insanı tecrübe ettiği duyulur (mahsusât) âlemden akledilir âleme (ma'kulât) götürmek iken, mantık ise fizik âlemden metafizik âleme ulaşmada bir araç konumundadır.⁶ Bu anlamda mantık ilmini lugavî (dilbilimsel) mantık ve felsefî mantık diye ikiye ayırarak Aristoteles'in analitik dediği disiplini felsefî mantık olarak isimlendirir ve lugavî mantığı felsefî mantığa bir girizgâh olarak görürken felsefî mantığı ise "vahiy ve ilham olarak adlandırılan akıl" şeklinde tanımlar.⁷

Bu çalışmada amaç İhvân-ı Safâ'nın Risalelerinde mantık biliminin temel kavramlarından olan kavram, önerme ve kıyas anlayışları üzerinden mantık ilmine dair yaklaşımlarını anlamaya çalışmaktır. İslam dünyasında Aristoteles mantığını ilk olarak tedaris ettiği ve burhan teorisine dayalı felsefî bir sistem kurduğu için kendisine Aristoteles'ten sonra ikinci muallim denilen Fârâbî'nin çağdaşı olan İhvân-ı Safâ'nın mantık ilmine dair düşünceleri ve bu ilme olası katkıları mantık ilminin İslam düşünce tarihindeki serüvenini doğru okumak açısından önemlidir. Elli iki bölümden oluşan Risalelerinde on-on dört arası risaleler sırasıyla "İsâgocî", "kategoriler" (ma'kulât), "önergeler" (Peri Hermenias), "I. Analitikler" ve "II. Analitikler"e ayrılmaktadır. el-Hudûd ve'r-rusûm adını verdikleri kırk birinci risalede de ise tanım konusu işlenmektedir. Mantiği bağımsız bir ilim olmanın yanı sıra diğer ilimler için bir vasıta olarak da sayan İhvân-ı Safâ mantık ile ilgili konulara ayırdıkları mezkur risalelerde sabık mantıkçıların izlediği yoldan giderek "İsagocî" risalesi ile başlarlar. Adını Aristoteles'in mantık kitaplarına giriş mahiyetinde kabul edilen Porphyrios'un eserinden alan

² İhvânü's-Safâ, *Resâ'ilü İhvânî's-Şafâ ve hüllânî'l-vefâ'* (Beyrut, 1957), 1/41, 42; Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/1-2; Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 34-35; Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), 53-71; Nusret Taş, *İhvân-ı Safâ Gözüyle Kötülük Problemi* (İstanbul: KDY Akademi, 2021), 14-36.

³ İhvânü's-Safâ, *Resâ'il*, 1/255, 399, 2/10, 3/41, 345.

⁴ İhvânü's-Safâ, *Resâ'il*, 3/345, 371.

⁵ İhvânü's-Safâ, *Resâ'il*, 1/427.

⁶ İhvânü's-Safâ, *Resâ'il*, 1/427; Uysal, "İhvân-ı Safâ", 22/2.

⁷ İhvânü's-Safâ, *Resâ'il*, 1/392 vd; İhvân-ı Safâ, "Matematik Kısımının Onuncu Risalesi", çev. Ali Durusoy, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Karaman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/272.

mantıkla ilgili bu ilk risalelerinde İhvân “nutk” (konuşma) ile “mantık” arasındaki ilişkiye dikkat çekerek insanın diğer canlılardan “nutk” sayesinde ayrıldığını söyler. “Nutk”u aynı zamanda insanın yaptığı faaliyetler arasında ruhânî âleme en yakın sanat olarak takdim eden İhvân’a göre nutk yani konuşma/düşünme, cismânî maddeler olan diğer sanatlardan farklı olarak konusu nefsin cevherleri olup etkisi nefislere ruhânî bir biçimde sirayet etmektedir.⁸

Mantık’ın n-t-k- (نطق) fiilinden müştak olduğunu ifade eden İhvân, insan nefsinin ruhânî mertebeye en yakın faaliyeti olan ‘nutk’u fikrî (düşünsel) ve lafzî (sözel-kavramsal) olmak üzere ikiye ayırır. Bunlardan lafzî nutk, duyularla hissedilen cismanî bir durumdur. Düşünsel nutk ise akıl ile idrak edilen ruhânî bir durumdur. Zira lafzî nutk sadece işitilen ve heceleri olan sesler olup insan bedeninin bir organı olan dilden meydana gelir ve başka bedenlerin organları olan kulakların işitilmesine doğru gider. Mantığın bu alanında yapılan araştırma ve incelemelere lafzî (lugavî) mantık ilmi denilir. Akıl ile idrak edilen ruhânî bir durum olan fikrî nutka gelince nefsin kendi zatında eşyanın anlamlarını tasavvur etmesi, duyulur varlıkların (mahsusatın) cevherlerindeki betimleri (rüsûm) görmesi ve zihninde bunları birbirinden ayırabilmesidir. İnsan bu nutk niteliği ile tanımlanarak “insan canlı, konuşan/düşünen ve ölümlüdür” denilir. Çünkü insanın konuşması/düşünmesi ve canlılığı nefsi/ruhu; ölümü ise bedeni cihetiyledir. Bu bağlamda “felsefi mantık ilmi”nin tanımını yapan İhvân’a göre bu ilim nefsin duyular aracılığıyla varlıkların özlerindeki anlamları nasıl kavradığını, vahiy ve ilham diye isimlendirilen akıl yönünden nefsin zihninde bu anlamları nasıl algıladığını ve bu anlamların herhangi bir dilin sözcükleri ile nasıl dile getirildiğini araştıran bir disiplindir.⁹

1. Kavram (Bir Anlama Delalet Eden Lafız)

Konuşmanın (nutkun) harflerden meydana gelen birtakım lafızlardan oluştuğunu söyleyen İhvân işe harflerin oluşumundan başlar. Onlara göre harfler, kalpte mevcut olan tabiî bir ısının serinletilmesinin ardından nefesin akciğerden çıkması esnasında dil ve dudaklar arasında gırtlak ve yutakta meydana gelen birtakım seslerdir. Bu sesler bir araya geldiğinde lafızlara dönüşürken bir anlam taşıyan lafızlar ise isimlere dönüşür. İsimler sıralandığında kelâm, kelimeler uyumlu bir biçimde sıralandığında ise sözler meydana gelir.¹⁰ İhvân herhangi bir anlama delalet eden bir ismi lafız olarak tanımlayarak isim-müsemma münasebetine büyük ehemmiyet verir. Lafzın anlama delaleti üzerinden tümeller konusunu ele alan İhvân’a göre filozofların sözlerinde ve insanların zihinlerindeki anlamlara delalet etmede kullandıkları lafızlar altı türdür. İhvân’ın anlamalara delalet eden lafızlar dediği bu altı tür mantıkta “tümeller” (külliler) adı verilen ve kaynağını Porphyrios’un İsgoju adlı yapıtıdan alan varlık kategorileridir. İhvân tümelleri cins, tür, ayırım (fasıl), özellik (hasa) ve ilinti (araz) olmak üzere beş ile sınırlandıran Porphyrios ve sonraki mantıkçılara ilaveten bir de şahsı da tümel olarak sayarlar. Bu tümellerden nitelenenler grubuna giren şahıs, tür ve cins varlıklara; nitelikler grubuna giren fasıl, hasa ve ilinti ise anlamlara delalet eder. Bu altı lafzın ne anlama geldiğini tek tek açıklayarak örnekler getiren İhvân-ı Safâ’ya göre nitelenenler grubundaki üç tümelden cins, türü kapsarken tür de şahsı kapsar.¹¹ Porphyrios’un tümellerine ‘şahıs’ı ekleyerek

⁸ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, 1/390.

⁹ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, 1/391-392; İhvân-ı Safâ’nın bilgi kuramı hakkında detaylı bir araştırma için bk. Nusret Taş, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2021), 66-77.

¹⁰ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, 1/391-393.

¹¹ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, 1/393-395.

sayısını altıya çıkararak İhvân-ı Safâ'nın bu katkısının orijinal bir katkı olmadığı zira bunun onlardan önce Kindî (öl. 252/866) tarafından da ele alındığı savunulmaktadır.¹²

Tümeller konusunun lafzî mantık konusu olduğunu söyleyen İhvân-ı Safâ asıl olanın düşünsel (fikrî) mantık olduğunu, lafzî mantığın ise onun sadece bir dalı olduğunu ifade eder.¹³ Lafzî mantıktan kastettiklerinin “dil mantığı”, düşünsel mantıktan kastettiklerinin ise “felsefî mantık” olduğunu söyleyebiliriz. İhvân'a göre lafızlar ancak nefislerin efkârında (düşüncelerinde) var olan anlamlara delalet eden özel işaretlerdir. Lafızlar nefislerin düşüncelerinde bulunan anlamları başkalarına aktarmak için insanlar arasına vazedilmiştir.¹⁴ Lafızlar insanlar arasında iletişimi sağlayan bir nevi temel kod görevi görür. İhvân mezkûr Risalede anlamların tümünün tikel nefislerin düşüncelerinde olan suretler ve tasarımlar olduğunu ve bu anlamların duyular aracılığıyla maddeden (heyula) elde edildiğini vurguladıktan sonra lafızların müşterekliği ve kardeşliği konusuna geçerler.

Anlam-lafız ilişkisinin altını çizen İhvân, “bil ki” der, “anlamlar ruhlar, lafızlar ise bu ruhların bedeni konumundadır. Zira anlamsız her lafız ruhsuz bir beden gibidir. Keza sadece nefsin düşüncesinde yer alan ve lafza dönüşmeyen her anlam bedensiz bir ruh gibidir.”¹⁵ Kelimelerin uyumlu sıralanmasından meydana gelen sözlerin anlam ve lafız bakımından beş türe ayrıldığını söyleyen İhvân'a göre bunlardan bazıları sesteş sözcükler gibi lafızları aynı anlamları farklıdır. Bazıları ise eşanlamlı (müteradif) sözcükler olup anlam bakımından aynı lafız bakımından farklıdır. Üçüncü tür ise hem anlam hem de lafız bakımından farklı olan sözlerdir. Dördüncü tür hem anlam hem de lafız bakımından uyumlu (mütevâtî) olanlardır. Beşinci türe gelince müştak isimlerdir ki isimleri türetilmiş olan sözlerdir.¹⁶

Özetle İhvân İsgoci adlı risalelerinde, lafızların harflerden meydana geldiğini, bir anlama delalet lafızların isim olduğunu ve birbirini izleyen isimlerden kelâm, kelimelerin uyumlu dizilişinden ise sözlerin meydana geldiğini ifade ederler. İhvân'ın ‘bir anlama delalet eden lafız’ olarak tabir ettiği isimlere mantık terminoloji ile ‘kavram’, kelâm dedikleri sıralı lafızlara ise önerme diyebiliriz. İhvân'ın mantık konularına ayırdığı beş risalenin ilki olan bu risale, özellikle tümeller konusundaki görüşleri dikkate alındığında gerek Porphyrios gerekse Müslüman mantıkçılardan farklı bir yol izledikleri söylenebilir. “Nutm” ve “mantık” kelimelerinin lügat ve terim anlamları ile başlayan risale anlamlara işaret eden lafız/sözlerle devam ederek tümeller konusunu ele alır. Ardından bilgi, öğrenme ve öğretme hakkında görüşlerini aktardıkları risale insanın neden mantığa ihtiyaç duyduğu faslı ile son bulur. Bu risalenin amacını kendi ifadeleri ile şöyle aktarırlar:

“İnsanın özünü var kılan, onu tanımlayan ve ona sonsuzluğu öğreten, yine ona mantıkî, lügavî ve felsefî ifade arasındaki farkı ve bunların her birinin hakikatinin ne olduğunu bildiren şeye dikkat çekmek; dili kontrol altına alıp yanıştan korumak ve doğruya yönlendirmek için dilbilgisine ihtiyaç hissedildiği gibi, akli kontrol edip hakikatlere yönlendirmek, onu hata ve yanıışlardan korumak için ihtiyaç duyulan şeyleri açıklamaktır. Çünkü mantık sanatının akılla ve aklı olanla ilişkisi, tıpkı gramer sanatının dil ve sözlerle ilişkisi gibidir.”¹⁷

Bu risalenin akabinde “kategoriler” adını verdikleri risalede tüm varlıkları Aristoteles'in belirlemiş olduğu on kategoride ele alırlar. Mantıkta temel yüklemeler veya temel kavramlar diye

¹² Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yayınları, 1992), 154; İbrahim Çapak, “İslam Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/9 (15 Haziran 2004), 35, 37.

¹³ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1/398.

¹⁴ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1/398.

¹⁵ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1/400.

¹⁶ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1/400-401.

¹⁷ İhvân-ı Safâ, “Risalelerin İçeriklerini Özetleyen Fihrist Bölümü (Fihristü'r-Resâil)”, çev. Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Karaman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/17.

geçen kategoriler konusu Mantık ilminin kurucusu kabul edilen Aristoteles tarafından Organon'un ilk kitabında işlenmektedir. "Bütün varlıkları açıklamamıza yarayan şekiller"¹⁸ veya "en genel kavramlar"¹⁹ şeklinde tarif edilen on tanedir. Bunlar Aristoteles'in belirlemiş olduğu ve sonraki mantıkçılar tarafından da kabul edilen cevher, nicelik (kemmiyet), nitelik (keyfiyet), görelilik (izafiyet), mekân (eyn), zaman (meta), konum/durum (nasbe/vaz'), sahiplik (mülk), etki (fiil) ve edilgi (infiâl)dir. Hiçbir varlık bu on kategorinin ve onların kapsadığı türlerin ve fertlerin dışında olamaz. Dahası bu kategorilerin işaret ettiği anlamlar bazen tek bir bireyde de toplanabilir. Örneğin Zeyd'in kendisi bir cevherdir; aynı zamanda Zeyd uzun olduğundan bir niceliğe sahiptir; Zeyd siyah olduğundan bir niteliği de vardır; bir izafiyete de sahiptir, çünkü bir oğuldur; bir yer kapladığından bir mekânı da vardır; bir zaman diliminde bulunduğu için aynı şekilde bir zamana da sahiptir; aynı Zeyd kâim veya oturan olduğundan onun için bir konum da vardır; bir mal veya mülkü olduğu için bir sahipliği de vardır; vurduğu zaman etkin; vurulduğunda ise edilgindir.²⁰

Her birine cins adı verilen bu on kategoriye açıklayan İhvân risalede cinslerin türlere, türlerin şahıslara ve şahısların da özlere nasıl bölündüğünü izah ederler. Bu on kategorinin oluşumu onlara göre filozofların zahirî âleme bakıp müşahede ettikleri mevcudâtı yorumlayarak bunlar arasındaki ortak ve farklı yönleri bulmaları ve buradan hareketle cins, tür, şahıs ve ümmehat dedikleri özlere ulaşmalarının neticesidir. Böyle bir analizle cevher kavramına ulaşıldığını söyleyen İhvân bu on lafzın ve bu lafızlara ait manaların durumunu şöyle betimlerler:

Bu on lafzın durumu on ağaç ihtiva eden bir bostan gibidir. Bu ağaçlardan her birinde büyük bir dal, büyük dallardan her birinde küçük budanmış bir dal, budanmış her bir dalda birkaç tane yaprak, yaprakların her birinde ise birkaç çiçek ve meyve bulunmaktadır. Meyvelerden her biri ise diğer meyvelerden farklı bir tat, renk ve kokuya sahiptir. Bu on cinsin manasını bilerek bu manaları kendi özünde tasavvur eden, onların nasıl yönetildiğini, özelliklerini ve haiz oldukları suretleri düşünerek hakkıyla öğrenen bir kimse söz konusu bostanın kapısını açan, o bostanda bulunan rengârenk çiçek ve yemişlerin koklayarak tadan ve bostanın tüm nimetlerinden yararlanan bir bostan sahibinin durumu gibidir.²¹

2. Önerme (Kaziyye)

İhvân-ı Safâ mantık konularına ayırdıkları üçüncü, genel risaleleri içinde ise on ikinci olan Kitabü'l-İbare (Peri Hermeneias) adlı risalede önermeler konusunu ele alırlar. Anlamli lafızların peşi sıra gelmesiyle kelâm dedikleri anlamli söz kalıplarının oluştuğunu hatırlattıktan sonra kelâmın üç şekilde meydana geldiğini ifade ederler. Bunlar: 1- Mantıkçı ve gramercilerin "isim" dedikleri türdür ki dış dünyadaki varlıklara tanıklık eden söz kalıplarındır. 2- Mantıkçıların "kelime" (fiil) adını verdikleri türdür ki dış dünyadaki, varlıkların yekdiğerine etkisine tanıklık eden söz kalıplarındır. 3- Gramercilerin "'harf", mantıkçıların ise "ribat" adını verdikleri edat ve bağlaçlardır. Bunlar konuşanlar için bir araç gibi isimleri fiillere, filleri isimlere bağlayarak anlamlara tanıklık ederler. İhvân-ı Safâ isim, fiil ve harfin tanımını yaparak örnekler verdikten sonra, mantık konusunda araştırma yapmak isteyenlerin öncelikle nahiv ilmini öğrenmeleri gerektiğinin altını çizer.²²

Kelime (fiil) ve isimlerin uyumlu birlikteliğinden meydana gelen sözleri (kavl-ekâvîl) doğruluk veya yanlışlık bildirmeleri bakımından ikiye ayıran İhvân'a göre, doğruluk veya yanlışlık ifade etmeyen sözler dört türdür. Bunlar; emir, soru, ünlem ve temennidir. Doğruluk veya yanlışlık

¹⁸ Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 2/17.

¹⁹ Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Bilim Yayınları, 1996), 38.

²⁰ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1/408.

²¹ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1/405-406, 412-413.

²² İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1/414-415.

bildiren sözler ise 'haber' diye isimlendirilir. Haber de niteleyenin nitelenene uygun olması ve olmaması bakımından ikiye ayrılır: Örneği "ateş sıcaktır" ve "ateş sıcak değildir" şeklindeki sözler gibi. Bu sözlerde "ateş sıcak değildir" sözü bir olumsuzlamadır. Olumlama ise kendi içinde doğru veya yanlış olabilir. Şöyle ki "ateş sıcaktır" sözündeki olumlama doğru iken "ateş soğuktur" sözündeki olumlama yanlıştır. Keza olumsuzlamada da "ateş soğuk değildir" sözü doğru, "ateş sıcak değildir" sözü ise yanlış bir olumsuzlamadır. Olumlama (icab) ve olumsuzlamadan (selb) her biri bazen kesin bir yargı bildirirken bazen de bir şart veya bir istisna bildirirler. Örnek olarak "Güneş yerin üstündedir ve gündüzdür" sözü kesin olumlama ifade eden bir yargıdır. "Güneş yerin üst tarafında ise gündüzdür" sözü ise şartlı olumlama ifade etmektedir. Olumsuzlama da aynı şekilde bazen kesin bazen de şartı bir yargı ifade edebilir.²³

İhvân-ı Safâ doğruluk veya yanlışlığın açık ve gizli olması bakımından yargıları ikiye ayırır: Söylenen bir söz yorumu açık olduğunda yargısı gizli, yorum ihtimali taşımadığında ise yargısı açıktır. Spesifik niceliğe sahip (mahsur) sözlerde yorum ihtimali olmaz diyen İhvân'a göre bu tür sözler nicelik lafızlarının (sûr)²⁴ (bazı, bütün gibi) bulunduğu sözlerdir. Bu lafızları da tümel (külli) ve tikel (cüzi) diye ikiye ayıran İhvân tümel lafızlara örnek olarak "bütün insanlar canlıdır" önermesini zikrederler. Bu önermede nicelik bir lafzı tümel olduğundan yargısı doğru, açık ve nettir. Aynı şekilde "hiçbir insan canlı değildir" önermesi de tümel nicelik lafzı taşıdığı için açık ve net bir yanlış örnek. Tikel nicelik lafızlara ise "bazı insanlar yazandır" ve "bazı insanlar yazan (katib) değildir" önermeleri örnek verilebilir. Her iki önerme de tikel nicelik ihtiva ettiğinden doğrulukları açık ve seçiktir. Spesifik bir niceliğe sahip olmayan (gayr-ı mahsur) sözlere gelince bunlar tümel veya tikel herhangi bir nicelik lafzı ihtiva etmeyen sözlerdir. Bunlar niceliği belirsiz ve belirli olan sözler olmak üzere iki çeşittir: "İnsan yazandır" ve "insan yazan değildir" önermeleri niceliği belirsiz olan sözlerdir. Bu sözleri söyleyen kimse "ben bundan sadece bir kısım insanları kastettim" diyemeyeceğinden önermelerdeki doğruluk ve yanlışlık açık ve net ortaya konulmamıştır. Keza "Zeyd yazandır" ve "Zeyd yazan değildir" şeklindeki tekil sözlerin de söyleyeninin hangi Zeyd'i kastettiği sarîh bir olarak belirtilmediği için doğruluk veya yanlışlıkları açık değildir. O halde bir sözün doğruluk veya yanlışlığının açık bir biçimde ortaya konulabilmesi başka bir ifade ile yoruma mahal bırakmayacak şekilde yargısının net olması, o sözde tümel nicelik lafzının bulunmasıyla mümkündür.²⁵

İhvân-ı Safâ'da önermelerde sıfat için yüklem (mahmul), nitelenen (mevsûf) için ise konu (mevzû) tabiri kullanılır. Buna göre bir yargı bir mevsuf (konu) ve bir sıfat (yüklem)tan oluşuyorsa bu ikili bir önermedir. Örneğin "Zeyd yazandır" önermesi gibi. Çünkü burada Zeyd'in yazan olması da yazan olmaması da olasıdır. Yüklemlerden biri kaldırılıp yargı kesinleştiğinde ise buna kesin (câzim) önerme denilir. Böyle bir önermeye üç zamandan birisiyle bağdaştırılırsa, bu kez üçlü önerme adını alır. "Zeyd dün yazdı", "Zeyd yarın yazacaktır" veya "Zeyd bugün yazandır" önermelerinde olduğu gibi. Bu türde yapılan üçlü önermelerden birine mümkün, mümteni' (imkânsız) ve zorunlu gibi üç modaliteden (unsur) biri iliştilirse dördü bir önerme olur. "Günün birinde bu çocuğun güçlü bir adam olması mümkündür" veya "bu çocuğun bir gün bir ton ağırlık kaldırması mümkündür" önermelerinde olduğu gibi.²⁶

²³ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1/415.

²⁴ Mantıkçılara göre sûr, yüklemli önermede konunun fertlerine delalet eden lafızlardır. Etimolojik olarak sûr kelimesi şehri saldırılara karşı muhafaza eden bent anlamına gelir. Tıpkı surun şehri çevreleyerek muhafaza etmesi gibi mantık ilminde kullanılan sûr da önermelerdeki konunun fertlerini sayı olarak ifade ederek onları kuşatır. Bütün, "Herhangi", "Bazı", "Hiçbir" "Hepsi değil" gibi örneğin "bütün insanlar canlıdır" ve "bazı insanlar canlıdır" önermelerindeki bütün (külli) ve bazı (ba'z) lafızları gibi. " Bk. Abdulkuddûs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı* (M.E.B. Yayınları, 1993), 49.

²⁵ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1/416.

²⁶ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1/417-418.

Önermede yüklem denilen sıfat tek, konu denilen mevsûf ise çok olduğu zaman önerme sayısı da birden fazla olur. Örneğin “Zeyd yazandır, Halit yazandır, Ali yazandır” önermesinde konu çok yüklem tektir. Aynı şekilde yüklem çok, konunun tek olduğu “Zeyd yazandır, demircidir ve marangozdur” önermesinde de önerme sayısı yüklem sayısına bağlı olarak birden fazla olur. Yüklem anlam bakımından bir, lafız bakımından çok olduğunda ise önerme tek olur. Örneğin “Zeyd anlayandır, kavrayandır, bilendir” önermesi tek bir önermedir.²⁷

Önermelerin kimi zaman olumlama ve olumsuzlama açısından, kimi zaman da tümellik ve tikellik açısından birbirinden ayrıldıklarını söyleyen İhvân’a göre olumlama ve olumsuzlama açısından meydana gelen farklılık nitelik (keyfiyet), tümellik ve tikellik açısından meydana gelen farklılık ise nicelik (kemmiyet) olarak adlandırılır. Hem nicelik hem de nitelik yönünden farklı olan önermelere çelişkili (mütenâkız), sadece nitelik yönünden farklı olan önermelere ise karşıt/zıt (mütezâd) önermeler denilir. Çelişkili önermeler karşıt önermelere göre daha katı ve inatçıdır. “Bütün insanlar yazandır” ve “bütün insanlar yazan değildir” önermeleri karşıt önermelere örnek verilebilir. Çelişik önermelere ise “Bütün insanlar yazandır” “her insan yazan değildir” önermeleri örnek olabilir.²⁸

İhvân-ı Safâ tümel, tekil, olumlu ve olumsuz tüm önerme türlerinin konu (mevzu) ve yüklem (mahmul) olmak üzere iki tanımdan (had) meydana geldiğini ifade eder. Örneğin “ateş sıcaktır” önermesinde ateş konu, sıcaklık ise yüklemdir. Önermelerin döndürülmesi (aks) konusunda sınırlı olsa da İhvân’a göre önermenin iki tanımından konu bazen yüklem, bazen de yüklem konuya döndürülebilir. Örneğin “ateş sıcaktır” ve “sıcak ateştir” önermelerinde olduğu gibi. Önermelerin döndürülmesi ile ilgili doğruluk ve yanlışlık konusunda üç durumdan söz eden İhvân bunları şöyle izah eder: Bazen önerme döndürülmeden önce doğru iken döndürüldükten sonra yanlış olmaktadır: “Bütün insanlar canlıdır” “bütün canlılar insandır” örneğinde olduğu gibi. Bazen de bir önerme hem döndürülmeden önce hem de döndürüldükten sonra doğru olmaktadır: “Bütün insanlar güler” veya “bütün gülenler insandır” önermeleri gibi. Son olarak kimi zaman da hem döndürülme öncesinde hem de sonrasında yanlış olur. Şu örnekte olduğu gibi “bütün insanlar uçandır” “bütün uçanlar insandır.”²⁹

Risalelerini eklektik bir tarzda telif ettikleri anlaşılan İhvân-ı Safâ’nın mantık konularına ayırdıkları risalelerde de bu özellikleri kendini göstermektedir. Tümeller konusunda Aristoteles’ten birkaç hususta farklı düşünen İhvân’ın, kategoriler ve önermeler konusunda tamamen İlk Muallim’in çizgisinde oldukları söylenebilir. Özellikle önermeler konusunu oldukça yüzeysel işleyen İhvân-ı Safâ’nın bu yönü mantık araştırmacıları tarafından gözden kaçmamıştır.³⁰ Örneğin modal önermeler ile önermelerin döndürülmesi konuları risalelerinde çok yüzeysel işlenmiştir. Klasik mantıkta kavramlar ve önermeler mantığın esas bölümünü teşkil eden kıyasa hazırlıktır.³¹ Mantığın bu temel konusu ile ilgili İhvân-ı Safâ’nın görüşlerine bakmakta yarar vardır.

3. Kıyas

İhvân-ı Safâ’nın “Birinci Analitiklerin anlamı üzerine” adını verdikleri on üçüncü risale mantık kıyası konu alır. İhvân’a göre bu risalenin amacı filozofların ve kelamcılarının düşüncelerini ve

²⁷ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, 1/418.

²⁸ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, 1/418.

²⁹ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, 1/417-419.

³⁰ Abdulkuddûs Bingöl, “İhvanü’s-Safa Risalelerinden Mantık Konuları”, *Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Ülke Yayın Haber, 1996), 105; Çapak, “İslam Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış”, 37.

³¹ İbrahim Emiroğlu, “Mantık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/25.

yorumlarını kanıtlamada, nazariyeleri, izahları ve münazaralarında başvurdukları kıyasın türlerini açıklamaktır. Kıyası, doğru sözü yalan sözden, doğru kanaati yanlış öngörüden, doğru davranışı yanlış olanından ayırmak ve seçebilmek için filozofların kullandığı adil bir ölçü olarak tanımlayan İhvân bu risalede kıyasın ne vakit, nasıl bir yol izlenerek yapıldığını ve yapılan kıyaslar arasında hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu açıkladıklarını ifade eder.³²

İhvân-ı Safâ her şeyden önce sözlerin çelişkiden nasıl kurtulacağını bilmek gerektiğini vurgulayarak kıyasın gerekliliği ve nasıl ortaya çıktığı konusunda şöyle der: Mantıkçı filozoflar mantıkla ilgilenen kimseler için evvela kendi düşüncelerini kesin bir biçimde kanıtlamakla işe başlamış ve zihinde doğrulanarak kanıtlandığında bu düşüncüyü başka durumlara uygulamak üzere mantıkî kıyas biçiminde vaz etmişlerdir. Her şeyin kendi cinsinden bir ölçüsü olduğunu söyleyen İhvân'a göre örneğin şiiirin ölçüsü aruz, irabın ölçüsü nahiv, Astronomie zaman ölçüsü usturlap, eğrilik ve düzlüğün ölçüsü ise cetveldir. Keza tüccarlar arasındaki alışverişlerde mikyal, arşın, şahin ve kantar birer ölçü aletleridir. Bu ölçülerden her biri insanlar arasında hüküm verendir. Yüce Allah insanlar arasındaki görüş ayrılıklarını ortadan kaldırmak için bu ölçüleri birer yargıç (kadı) olarak tayin etmiştir. Mantığın felsefe için bir araç olduğundan hareketle mantıkî kıyası doğru bilginin ölçütü kabul edenler şu gerekçeyi sürdüler: Âlimlerin hak veya batıl, doğru veya yanlış olduğunu savundukları, fikir ve düşüncelerindeki ihtilafları bize göre ancak söyledikleri doğru ve yanlış sözlerde ortaya çıkar. Doğru ve yanlış ifadelerine gelince sadece kendileriyle ölçüm ve kıyas yapıldığı ölçü ve mikyaslarla bilinir. Dolayısıyla ölçü kendileriyle kıyas yapılabilen birer ölçüye dönüşmeleri için herhangi bir kombinasyon (telif) şeklinde bileştirilmiş şey ve durumlardan olur.³³

Kıyası mantıkî ve burhanî olmak üzere ikiye ayıran İhvân-ı Safâ her birini ayrı bir risalede ele almaktadır. Mantıkî kıyası konu edindikleri 1. Analitiklerin anlamı hakkındaki risaleye, "öncül" ve "sonuç" kavramlarını tanımlayarak başlarlar. İki önermenin bir araya getirilmesinden eğer bir yargı oluşuyorsa bu önermelere "öncül", ortaya çıkan yargıya ise "sonuç" denilir.³⁴ Mantıkî kıyas işte bu yolla varılan sonuçtur. Örneğin;

Bütün insanlar canlıdır. } Öncül
Bütün canlılar gelişendir. }
Bütün insanlar gelişendir. → Sonuç

Kıyasın şekillerini ele alan İhvân-ı Safâ iki öncülde bir sonucun çıkabilmesi için ortak bir terim üzerinde birleşmeleri gerektiğini ifade ederler. Onlara göre ortak terimin iki önerme içindeki fonksiyonuna göre (konu veya yüklem olmasına göre) kıyaslar üç farklı kalıpta meydana gelir. İlki; ortak terimin öncüllerden birinde konu, diğerinde yüklem olmasıyla meydana gelir. Örneğin;

Bütün insanlar canlıdır. } "Canlı" ortak terim olup birincisinde yüklem, diğerinde konu
Bütün canlılar hareketlidir. } olmuştur

İkincisi; ortak terimin her iki öncülde de yüklem olması ile oluşur. Örneğin;

Bütün insanlar canlıdır. } Ortak terim "canlı"dır ve her iki önermede de yüklemidir.
Bütün kuşlar canlıdır. }

Üçüncüsü; ortak terimin her iki önermede de konu olması ile meydana gelen önerme kalıbıdır. Örneğin;

³² İhvân-ı Safâ, "Fihristü'r-Resâil", I/18.

³³ İhvân-ı Safâ, "Matematik Kısmının On üçüncü Risalesi, Birinci Analitiklerin Anlamı Üzerine", çev. Elmin Aliyev, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Karaman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), I/301-302.

³⁴ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, I/420.

Bütün insanlar canlıdır. }
Bütün insanlar gülerdir.³⁵ } Ortak terim olan “insanlar” her iki önermede de konudur.

Önermelerin bir araya gelmesindeki amacı bir eril ile bir dışının beraberliğindeki amaca benzeten İhvân-ı Safâ’ya göre bir eril ile bir dışının çiftleşmelerindeki amaç nasıl ki kendilerine benzer yavrular doğurmaksa aynı şekilde öncüller de akla açık olmayan bir durum hakkında bir yargıya varmak için birleşirler. Ancak nasıl ki eril ile dışı arasındaki her çiftleşmeden doğum meydana gelmiyorsa keza öncüllerin birleşmelerinden de her zaman bir sonuç çıkmaz. Bir önerme kalıbının sonuç vermesi için temel şart İhvân-ı Safâ’ya göre ortak terimin bulunmasıdır. Ancak ortak terimi olan her önerme kalıbı da sonuç vermez. Zira bir araya gelen iki önermeden bir sonucun çıkması için ortak terimin birinde konu diğerinde yüklem olması gerekir. Yani yukarıda zikredilen önerme kalıplarından ilkinde göre göre oluşturulan önermelerden ancak bir sonuç elde edilebilir.³⁶ Başka bir ifade ile İhvân-ı Safâ’ya göre ortak bir terim ile birleşen iki öncülden bir sonuç veya mantıki bir kıyastan netice çıkabilmesi için ortak terimin öncüllerden birinde konu, diğerinde yargı görevinde olması gerekir.

Sonuç veren önermeler olarak zikrettikleri birinci kalıptaki önermelerin tümel (külli), tikel (cüzî), olumsuz (selbî) ve olumlu (icâbî) önermelerin her dördünü de sonuçlandırdığını söyleyen İhvân’a göre bu dört önerme türünün getirdiği örnekler şunlardır:

Tüm insanlar canlıdır. }
Tüm canlılar hareketlidir. } İki tümel ve olumlu öncülden tümel olumlu bir sonuç doğar.
Tüm insanlar hareketlidir. }

Hiçbir insan taş değildir. }
Hiçbir taş uçan değildir. } İki tümel ve olumsuz öncülden tümel olumsuz bir sonuç doğar.
Hiçbir insan uçan değildir. }

Bazı insanlar yazandır. }
Bazı yazanlar hesap yapandır. } İki tikel ve olumlu öncülden tikel olumlu bir sonuç doğar.
Bazı insanlar hesap yapandır. }

Bazı insanlar yazan değildir. }
Bazı yazanlar hesap yapan değildir. } İki tikel ve olumsuz öncülden tikel olumsuz bir sonuç doğar.
Bazı insanlar hesap yapan değildir.³⁷ }

Kategoriler ve önermeler konusunda olduğu gibi kıyas konusunda da Aristoteles’in anlayışını benimsedikleri görülen İhvân mantıkî kıyasta İslâm filozoflarından bazılarının kabul ettiği dörtlü kıyas biçimini değil, Aristoteles’in üçlü kıyas biçimini benimser ve bu kıyasların nasıl sonuç verdiğini örneklerle açıklar.

3.1. Burhanî Kıyas

İhvân-ı Safâ Risalelerinde matematiksel ve eğitsel bilimler serisinin son risalesi olan on dördüncü risale mantık konuları ile ilgili son risale olup doğru kıyas dedikleri “burhan” hakkındadır. Açıktır hakikat ve kesin bilgi bu kısımda açıklanmıştır dedikleri bu risalede burhanın nasıl meydana

³⁵ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, 1/420.

³⁶ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, 1/420-421.

³⁷ İhvânü’s-Safâ, *Resâil*, 1/423.

geldiğini, burhanın; sağlam görüşlerin bir ölçü ve tutarlılığa sahip olduğunu ve adalete uygun bir ölçü koyduğunu ifade ederler.³⁸

Filozofların burhanî kıyası kullanmadaki amaçları ile başlayan risalede İhvân, filozofların bilgi ve marifet elde ederken izledikleri dört yoldan bahseder. Bunlar; bölme (taksim), çözümlenme, (tahlil), tanım (had) ve burhandır. Bu yolların dörtle sınırlı olmasının sebebi varlıkların cins, tür, ayırım ve şahıs olmak üzere dört kategoriden ibaret olmasıdır. Bölme yoluyla cinsler gerçeklikleri bakımından türlerden, türler de fertlerden ayırt edilir. Tahlil yoluyla, fertlerin hakikati bilinir. Tanım yoluyla, türlerin her birinin hakikati ile her türün hangi cinse ait oldukları ve diğer cinslerden hangi fasıllarla ayrıldığı öğrenilir. Burhana gelince onunla küllî ve ma'kul varlıklar olan cinslerin hakikati öğrenilir.³⁹

İhvân'ın birer birer izahını yaptığı bilgi edinme yollarından burada sadece daha titiz ve sağlam bir istidlal gerektiren yöntem ve onunla akledilebilir şeyler bilinir dedikleri burhan üzerinde duracağız. Onlara göre öncülleri kesinlik ifade eden önermelerden müteşekkil bir kıyas olan burhan mevcut varlıkların özlerinde oluşan yapıcı suretler ile onları tamamlayan suretler arasındaki farkın bilgisidir. Tamamlayıcı suretlerin bütünü mevcut varlıklar için birer sıfat ve onlarda tutarlı bir şekilde toplanmış niteliktedir. Mevcut varlıkların özleri bu özelliklere nitelenir. Ancak bu özellikler onları yeterince izah etmediği için duyular onları yekdiğerinden ayırt edememektedir. Bundan dolayı onların bilinmesi için detaylı bir inceleme ve kapsamlı bir araştırma yapmak gerekir.⁴⁰

Kıyasın mahiyeti ve kıyastaki yanlışlığın nedenleri konusunda insanın bilgilerinin kahir ekseriyetini kıyasla elde ettiğini söyleyen İhvân'a göre kıyasın hükmü kimi zaman doğru kimi zaman da yanlış olabilir. Bu yanlışlığın üç sebebi vardır: a) Kıyasın eksiklik veya fazlalık içerip düzgün olmaması b) Kıyası kullanan kişinin onu kullanmanın niteliğine dair yeterli bilgiye sahip olmaması c) kıyasın doğru, kullananın da nasıl kullanacağına dair bilgili olmasına karşın, onun özel bir çıkar uğruna art niyetli kullanılarak yanıltmaya yöneltmesidir. İnsanın kıyası kullanma gereksinimine gelince duyular, bireylerin birbirinden ayrı yerlerdeki yalın cevherlerden ve tikel arazlardan bileşik olduklarının farkına vardıklarında, onların dış âlemde var olan farklı varlıklar olduklarını bilirler. Varlıkların nitelik ve nicelikleri ise bunlar ancak belirlenen bileşik kıyaslarla tahkik edilerek öğrenilir. Nitekim insanın kimi nesnelere cisimlerin ağır, büyük, uzun ya da çok olduğunu duyularla bilse de, bu nesnelere ağırlıklarının miktarını sancak tartarak, çokluklarını sadece bir ölçüyle, büyüklüklerini de sadece arşınla veya onun gibi ölçülerle bilir. Bütün bunlar insanın hipotez ve tahminler üzerinden bilemeyeceği şeyleri onlar sayesinde bildiği ölçü ve ölçütlerdir. İnsanın tıpkı duyu organlarını kullanma potansiyeliyle yaratılması gibi kıyası da kullanabilecek bir potansiyele sahip olduğunu savunan İhvân-ı Safâ bir çocuğun kıyası doğal olarak nasıl kullandığını şöyle izah eder: Çocuk büyüüp olgunlaştığında ve duyularıyla düşünmeye başladığında, anne babasına bakıp onları gözlemler ve kendisiyle anne babası arasında bir ayırım yapmak üzere zan, vehim ve tahminlere başvurur. Kendisine benzeyen bir çocuk gördüğünde ise kendisine kıyaslayarak onun da anne babası olduğunu düşünür. Sonucu (malulü) müşahade ederek sebebi (illet) kanıtlayan bir akıl yürütme olduğundan bu hata payı olmayan doğru bir kıyastır. O çocuğun kardeşleri olduğunda onları duyularıyla bilirse yine bu durumda kendisine kıyas ederek diğer çocuğun da kardeşleri olduğu konusunda zan, vehim ve tahminlerde bulunur. Bu sonuca bakmakla nedenin değil, nedenin hemcinslerinin kanıtlandığı bir kıyas olduğu için hata ve yanlışlık payı olan bir kıyastır.⁴¹ Bu misal üzerinde örnekleri çoğaltan İhvân kıyasın ilk adımları olan, zan, vehim ve tahminden yola çıkarak

³⁸ İhvân-ı Safâ, "Fihristü'r-Resâil", I/18.

³⁹ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1/429-430.

⁴⁰ İhvân-ı Safâ, "Birinci Analitiklerin Anlamı Üzerine", I/308.

⁴¹ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1/433-434.

daha çocuk yaştan itibaren kıyasın insanda bir potansiyel halde bulunduğunu anlatmaya çalışmaktadır.

İhvân- Safâ'ya göre hata ve tutarsızlığın içine girmediği kıyas, bileşim ve kullanım açısından Aristoteles'in talebelerine önerdiği şartlara göre yapılan kıyas türüdür. Söz konusu şartlar ise, kıyasa dayanan ilim tahsillerinde, aklın ilk bilgilerinden (evailü'l-ukûl) olan iki mana elde edilmelidir. Bu iki mana "o... mı/mi?" (hel hüve) ve "o nedir?" (ma hüve) sorularına verilen cevaplardır. Aristoteles'in bu yolu tavsiye etmesinin sebebi, bilinmeyenin bilinmeyenle bilinmesinin imkansız olması ve bilinmeyenin bilinen bir şeye kıyas edilememesidir. Başka bir ifade ile öncelikle aklın ilk bilgilerinden yola çıkılarak bilinmeyen ve bilinmek istenen başka şeyler, burhan yoluyla ona kıyas edilerek elde edilmelidir. Aklın ilk bilgileri (önseller) şu ikisidir: a) Şeylerin hüviyetleri ki bunlar duyular yoluyla elde edilir. b) Şeylerin mahiyetleri ki tefekkür, düşünme ve ayırıştırma yoluyla elde edilir. Bu iki şekilde bilginin nefiste meydana gelmesi sonucu nefis "akleden" adını alır. Diğer bir ifade ile bu bilgileri elde etmeden önce bil kuvve bilen (allame) olan nefis bu bilgileri elde ettikten sonra bil fiil bilen durumuna gelir.⁴²

Burhanî kıyas, eşyanın duyular yoluyla elde edilen hüviyetleri ve tefekkür ile düşünme yoluyla elde edilen mahiyetlerinden oluşan iki tür bilgi üzerinde inşa edilir. Buna örnek olarak Öklides'in aklın ilk bilgilerinden dokuzunun açıklanması ve ardından bu bilgiler vasıtasıyla başka konuların kanıtlanma yoluna gidilmesidir. Öklides'in zikrettiği aklın önsellerinden olan ve akıl sahibi kimselerin ihtilaf etmedikleri dokuz bilgi şunlardır:

"1) Aynı şeye eşit olan şeyler birbirlerine eşittir.

2) Birbirine eşit olan şeylere, başka eşit şeyler ilave edilirse hepsi eşit olur.

3) Birbirine eşit olan şeylerden eşit şeyler çıkarılırsa kalan şeyler birbirine eşit olur.

4) Birbirine eşit olmayan şeylere eşit şeyler eklenirse tümü birbirine eşit olmaz.

5) Birbirine eşit olmayan şeylerden eşit şeyler çıkarılırsa kalanlar birbirine eşit olmaz.

6) Birden fazla şeyden her biri aynı şeyin iki katıysa, tümü birbirine eşittir.

7) Birden fazla şeyden her biri aynı şeyin yarısıysa onlar tümü birbirine eşittir.

8) Birden fazla şeyin miktarları birbirine eşitse ve bir kısmı diğer kısmından fazla değilse bu şeyler birbirine eşittir.

9) Bütün parçadan büyüktür."⁴³

Bu bilgilerde ihtilafın olmayacağını vurgulayan İhvân-ı Safâ bunlardan yola çıkarak yapılan akıl yürütme ve kıyaslarda ancak ihtilaf olabileceğini belirtir. Bunun sebebi ise öğrenme yollarının çokluğu, kıyas çeşitlerinden ve onları kullananın özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Aklın bu ilk bilgilerinin nasıl ortaya çıktığı konusuna da değinen İhvân-ı Safâ'ya göre bu bilgiler âkıl kimselerin nefislerinde hissedilir şeylerin birer birer tümevarımı ve onların bölüm bölüm açılması ve birer birer düşünülmesiyle meydana gelmektedir. Kısaca aklın bu ilk bilgileri duyuları yoluyla nefiste (zihinde) meydana gelir.⁴⁴

İhvân-ı Safâ Aristoteles'in burhanî kıyas ile ilgili sözlerini yorumlayarak burhanî kıyasın ilkelerini izah etmeye çalışmaktadırlar. "Burhanî kıyas öncelikle o ...mı/mi ve o nedir sorularının cevabı olan bilinen bir şeyden yola çıkmalıdır." Sözü İhvân'a göre bilinmeyen bir şeyin onunla bilinmesi için söylenmiştir. Yani öncelikle aklın ilk bilgilerinden hareket edilerek sonraki bilgilerle arasında bir uzlaştırma sağlanması ve ardından aklın önselleriyle bilinmeyen ve duyularla idrak edilemeyen belirsiz şeylerin istenmesi lazım gelir. Yine Aristoteles'in "burhanda bir şey kendisi için neden olmamalıdır" sözü ise aklın a priori ilkeleri açısından açıktır. Diğer bir ifadeyle nedenli bir şey

⁴² İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1/437-438.

⁴³ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1/438.

⁴⁴ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1/438-439.

kendi nedeni olamaz. İhvân Aristoteles'in bunu, burhanı kullanan çoğu kişinin bazen bilmeden, nedeniyi kendisi için bir neden yapmasını nedeniyle söyleme gereğini duyduğunu belirtirler. Aynı şekilde Aristoteles'in "nedenli nedenden önce var olamaz" sözü de aklın a priori ilkeleri bakımından apaçıktır. Ancak bunlar bazen -her ne kadar akılda, neden nedenliden önce geliyorsa da- görelilik türünden oldukları için duyumsama bakımından aynı anda ortaya çıkarlar. Bazen öyle karmaşık bir hal alır ki neden ve nedenli birbirinden ayırt edilemez.⁴⁵ Aristoteles'in burhanla ilgili sözlerindeki maksadı birer birer izah ederek örneklerle açıklığa kavuşturmaya çalışan İhvân-ı Safâ'nın mantık konuları arasında en fazla burhan üzerinde durdukları söylenebilir.

En üstün bilgi edinme yolu olarak burhan İhvân-ı Safâ'da zorunlu ilkelerden (öncül), zorunlu yargılara ulaşılan bir akıl yürütme biçimidir. Buna göre her burhan bir kıyas iken her kıyas bir burhan olarak kabul görülemez.⁴⁶ Burhanî kıyasın ilkeleri aklın önsellerinden alınır, aklın önselleri ise duyar yoluyla elde edilir. Burhanı geometrik ve mantıkî olmak üzere de ikiye ayıran İhvân'a göre mantıkî burhan konusunda inceleme ve araştırma yapmak isteyen biri önce geometrik burhan hakkında temrinler yaparak biraz bilgi edinmelidir. Zira geometri duyarlara hitap ettiğinden öğrenilmesi daha kolaydır. Ancak kanıtlama açısından geometrik ve mantıkî kıyas arasında herhangi bir farkın olmadığını söyleyen İhvân, burhanın iki veya daha fazla eklenebildiği kadar doğru öncülle kurulduğu takdirde her iki şekilde de doğru sonuç verdiğini belirtir. Geometrideki kıyasların doğru sonuç verdiğine örnek olarak Öklides'in tüm üçgenlerdeki iki dik açının toplamının üç açıya eşit olduğuna dair teorisinin otuz iki öncülün sonunda ancak ispat edilmesidir. Buna göre farklı şekillerde farklı delillere gereksinim duyarlar. Nitekim dik açılı bir üçgende hipotenüsün karesinin diğer iki dik açılı kenarın karelerinin toplamına eşit olduğu, ancak kırk altı öncülde sonra kanıtlanmıştır. Mantıkî burhanda da durum aynıdır. Doğru sonuç bazen iki öncülün ardından gelirken bazen de birkaç öncüle ihtiyaç duyar. Örneğin, cisimle beraber nefsin de var olduğunun kanıtlanması için üç öncül yeterlidir. Bu öncüller şunlardır: a) Tüm cisimler yönlere sahiptir. Bu öncül aklın önsellerinden olan olumlu, tümel ve doğru bir öncüldür. b) Bir cismin bütün yönlere aynı anda hareket etmesi imansızdır. Bu öncül aklın önsellerinden olan doğru, tümel ve olumsuz bir öncüldür. c) Bütün cisimlerin bir yöne değil farklı bir yöne hareket etmesi onları hareket ettiren bir hareketten kaynaklanır. Bu öncül de aklın önsellerinden olan olumlu, tümel ve doğru bir öncül türüdür. İşte bu üç öncülden çıkan sonuç nefsin var olduğudur.⁴⁷

İnsanın kıyas yapabilme potansiyeliyle yaratıldığını vurgulayan İhvân-ı Safâ, kıyasın birçok çeşidi olduğunu, bunlardan bir kısmının çocukların gördüklerinden hareketle yaptıkları kıyas olduğunu ifade ederler. Çocuklar çevrelerine bakarak kendi sahip oldukları ve olmadıkları şeyleri, çevrelerinden bulunan başka çocukların görmedikleri yönleri üzerine genelleyerek çeşitli kıyaslar yaparlar. Yetişkin insanlar ise bilgi sahibi oldukları konular ve tecrübe ettikleri durumlardan yola çıkarak bilmedikleri ve tecrübe etmedikleri konu ve durumlar hakkında kıyas yaparak bir sonuca varırlar. Cedel (diyalektik) ve titiz mülahazalara ilgili olan ulemaya gelince onlar, kendilerinin ve aynı fikirde olmadıklarının üzerinde anlaştıkları şeylerden ibaret olan kıyaslarının ilkelerini, üzerinde ihtilaf ettikleri şeylerin kendilerine kıyas edildiği ilkeler ve öncüller yaparlar. Geometrik ve mantıkî delillerle araştırma yapanlar ise onlar aklın önsellerindeki bilgilerden ibaret olan kıyaslarının kurallarını ilke ve öncüller yaparak onların sonuçları üzerinden de duyumsanamayan ve aklın önselleriyle bilinmeyen ancak zorunlu burhanlarla elde edilen başka bilgilerin çıkarsamasını yaparlar. Daha sonra çıkarsanan o bilgileri tekrar öncül ve kıyaslar yaparak bu öncül ve kıyasların

⁴⁵ İhvân-ı Safâ, "Birinci Analitiklerin Anlamı Üzerine", I/314-316.

⁴⁶ Aytekin Özel, *İhvânü's-Safâ'nın Mantık Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 72.

⁴⁷ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, I/437, 444-446; İhvân-ı Safâ, "Birinci Analitiklerin Anlamı Üzerine", I/316-317.

sonuçlarına dayanarak öncekilerden daha mazbut bir kanıtlama gerektiren farklı bilgilere ulaşırlar.⁴⁸ Nitekim İhvân'a göre bilgi edinme yollarının en üstünü olarak kabul edilen ve her zaman doğru sonuç veren kıyas yöntemi budur.

İslâm düşünce tarihinde Yeni Eflatuncu bir felsefi grup olarak bilinen İhvân-ı Safâ'nın mantık ilmine dair görüşlerine bakıldığında Aristoteles mantığının önemli konularından olan kavram, önerme ve kıyas meselelerine vâkıf oldukları görülmektedir. Mantık ilmine dair bu müktesebatları, yaşadıkları dönemde ulaşabildikleri tüm fikir ve düşüncelerin bir sentezini yansıtan düşüncelerinde ve epistemolojilerinde sadece vahiy ve sezgiye dayanmadıklarına işaret etmektedir. Nitekim aklın daima insanı doğru fikirlere, eylemlere ve dinî inançlara yönelttiğini savunan İhvân, sezgisel bilgiyi dahi akla dayandırmaktadır.⁴⁹ Bu anlamda İhvân'ın geniş bir düşünce mirasına yaslanarak eklektik bir tarzla tevarüs ettiği ilim anlayışında mantık ilminin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir.

Sonuç

İhvân-ı Safâ mantık konularına diğer İslâm filozoflarında olduğu gibi İsağoci ile başlarlar. Ansiklopedik tarzda kaleme aldıkları elli iki risalelerinden beşini mantığın temel konularına ayırmışlardır. Bu risalelerde sırasıyla tümeler, kategoriler, önermeler, mantıkî kıyas ve burhan konuları işlenir. Tümeler konusunu gerek Porphyrios gerekse diğer Müslüman filozoflardan farklı bir biçimde ele alarak "beş tümel" diye bilinen cins, tür, ayırım, özellik (hassa), ve ilinti'ye şahsı da ekleyerek tümelerin sayısını altıya çıkarır. Ancak şahsın daha önce Kindî tarafından kullanıldığı ve İhvân'ın da bunu Kindî'den aldığı muhtemeldir. Kategoriler konusunda Aristoteles çizgisine bağlı kalan İhvân'ın yeni bir şey söyledikleri söylenemez. Onlara göre varlıkların tümü cevher, nicelik, nitelik, görelilik, yer, zaman, durum (vaz'), sahip olma, etki ve edilgi olmak üzere on kategoridir. Hiçbir varlık bu on kategorinin ve onların kapsadığı türlerin ve fertlerin dışında olamaz. Peri Hermenias risalesinde ise önermeler konusunu çok yüzeysel bir biçimde ele aldıkları görülmektedir. Doğruluk ve yanlışlık bildirmeleri bakımından Aristoteles'te olduğu gibi beş cümle türünü zikreden İhvân bunlardan sadece haber cümlesinin doğruluk ve yanlışlık bildirdiğini söyler. Bu risalede mantık ilminin öğrenilmesinde nahiv ilmini önkoşul olarak öne sürmeleri ise onların dilbilgisi ile mantık arasındaki ilişkiyi keşfettiklerine ve dilbilgisine verdikleri ehemmiyete işaret etmektedir.

Birinci Analitiklerin anlamı üzerine kaleme aldıkları risalede kıyas konusunu işleyen İhvân'a göre kıyas, ortak bir terimi olan iki öncülden meydana gelir. Tıpkı bir eril ile bir dişil canlının çiftleşmesinden nasıl ki kendilerine benzer yavrular doğuyorsa aynı şekilde ortak terimi bulunan iki öncülden de bir yargı meydana gelir. Ancak her çiftleşmeden nasıl ki tek bir doğum gerçekleşmiyorsa aynı şekilde her kıyastan da bir sonuç çıkmaz. Bir kıyasın sonuç vermesi için öncüllerde gelen ortak terimin birinde konu, diğerinde yüklem olması gerekir. Burhan konusunu ele aldıkları İkinci Analitikler risalesinde ise kıyasın mahiyeti ve kıyasta yapılan hatalar işlenir. Onlara göre apaçık ve kesin bilginin yolu olan burhanî kıyas tutarlı ve mazbut görüşlerin ölçü ve dengesi olup adil bir ölçü vaz etmektedir. Mantık konuları içerisinde üzerinde en fazla durdukları ve bilgi edinme yollarının en üstünü olarak kabul ettikleri burhanî kıyasın ilkeleri aklın önsellerinden alınır, aklın önselleri ise duyular yoluyla elde edilir. İhvân-ı Safâ bu risalede Aristoteles'in burhan dediği kıyas anlayışını yorumlarken hata ve sürçmeden arınık olan kıyasın Aristoteles'in öğrencilerine tavsiye ettiği şartları haiz olan kıyas olduğunu belirtmekte ve Aristoteles'in bu yönde sarf ettiği sözlerinin maksadını izah etmeye koyulmaktadır.

⁴⁸ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1/437, 449-450.

⁴⁹ Emrah Kaya, "Reason and Rationality in the Epistles of Ikhwân Al-Şafâ", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 52 (31 Aralık 2019), 158, 169.

Kaynakça | References

- Bingöl, Abdulkuddûs. Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı. M.E.B. Yayınları, 1993.
- Bingöl, Abdulkuddûs. "İhvanî's-Safâ Risalelerinden Mantık Konuları". Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Ülke Yayın Haber, 1996.
- Çapak, İbrahim. "İslam Dünyasındaki İlk Mantık Çalışmalarına Genel Bakış". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/9 (15 Haziran 2004), 25-43.
- Çetinkaya, Bayram Ali. İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mantık". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 28/18-28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Fahri, Macit. İslâm Felsefesi Tarihi. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 1992.
- İhvân-ı Safâ. "Matematik Kısımının Onuncu Risalesi". çev. Ali Durusoy. İhvân-ı Safâ Risâleleri. ed. Abdullah Karaman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "Matematik Kısımının Onüçüncü Risalesi, Birinci Analitiklerin Anlamı Üzerine". çev. Elmin Aliyev. İhvân-ı Safâ Risâleleri. ed. Abdullah Karaman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. "Risalelerin İçeriklerini Özetleyen Fihrist Bölümü (Fihristü'r-Resâil)". çev. Enver Uysal. İhvân-ı Safâ Risâleleri. ed. Abdullah Karaman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvânü's-Safâ. Resâ'ilü İhvâni's-Şafâ ve İhllâni'l-vefâ. 4 Cilt. Beyrut, 1957.
- Kaya, Emrah. "Reason and Rationality in the Epistles of İkhwân Al-Şafâ". İlahiyat Tetkikleri Dergisi 52 (31 Aralık 2019), 155-172. <https://doi.org/10.29288/ilted.574428>
- Keklik, Nihat. İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Netton. Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Öner, Necati. Klasik Mantık. Ankara: Bilim Yayınları, 1996.
- Özel, Aytekin. İhvânü's-Safâ'nın Mantık Anlayışı. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Taş, Nusret. İhvan-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi. İstanbul: Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, 2021.
- Taş, Nusret. İhvân-ı Safâ Gözüyle Kötülük Problemi. İstanbul: KDY Akademi, 2021.
- Tevhidî, Ebu Hayyân et-. el-İmtâ' ve'l-Müânese. Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriye, 2003.
- Uysal, Enver. "İhvân-ı Safâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22/1-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27 (Haziran / June 2022), 53-78

Batı Afrika Arap Şiirlerinde Kullanılan İktibâs ve Telmih Sanatlarını Dinî Metinlerarasılık Bağlamında Okumak

The Use of the Arts of Adaptation and Allusion in Arabic Poetry from West Africa
and It Is Reading In the Context of Religious Intertextuality

Mohamadou Aboubacar MAIGA

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı
Asst. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of
Arabic Language and al-Balagha
f.maiga85@gmail.com / ORCID: 0000-0001-7586-2754

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Şubat / February 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Mart/March 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as

Maiga, Mohamadou Aboubacar. "Batı Afrika Arap Şiirlerinde Kullanılan İktibâs ve Telmih Sanatlarını Dinî Metinlerarasılık Bağlamında Okumak". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (Haziran 2022), 53-78.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mohamadou Aboubacar MAIGA).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

The Use of the Arts of Adaptation and Allusion in Arabic Poetry from West Africa and Its Reading In the Context of Religious Intertextuality

Abstract: Intertextuality in modern criticism is a development of the arts of quotation, allusion, and implication, which scholars have advocated for Arabic rhetoric since time immemorial. This is a modern term for an ancient phenomenon, some aspects of which I realized the ancient Arab criticism. This intertextuality is a widespread phenomenon in Arabic poetry in West Africa, and some researchers from the region alluded to this through their analysis of some poetic pieces. However, this issue has not been thoroughly addressed. In this context, this research seeks to reveal the areas of religious intertextuality in Arab poetry from West Africa through the poets' use of the mechanisms of quotation and allusion in their various poems; In order to determine the aesthetic and artistic value of intertextuality in their poems, the extent of their interaction with religious and heritage texts in poetry was shown through the art of quotation and allusion. The importance of this study lies in the fact that it attempts to apply one of the modern critical theories to Arabic poetry in West Africa, about which not much is known. It also contributes to identifying the ability of poets to reshape what they inspired from religious texts in new images. And the statement of the role of employing intertextuality in the performance of meaning from a technical and intellectual point of view. This research attempts to prove the firmness of the ancient Arab poetry in West Africa through its intertextuality with the ancient Arab heritage, as well as the validity of its use as a scientific material for contemporary theories. The study is limited to poems and pieces of poetry from the period between the eighteenth and twentieth centuries. Because poems written in this period can be found more often than others. As for the other poems that were written before this period, they are still present as manuscripts in public and private libraries. They have not been studied or investigated by researchers to this day. As for the questions raised by the research topic, they are represented in the following points: What are the manifestations of religious intertextuality in West African poetry? To what extent do West African poets employ the art of quotation and allusion in their various poems? Did this employment earn their poetic poems artistic and aesthetic value? To answer these questions, the research was divided into an introduction, three chapters, and a conclusion. The first topic discusses the title "Quotation and Allusion and their Relationship to the Concept of Intertextuality". In the second topic, the topic of "Quotations in Afro-Arab Poetry" was discussed. In the third topic, the topic "Allusion in Afro-Arab Poetry" was mentioned. At the end of the research came a conclusion in which the most important findings of the study were recorded. We have relied on the descriptive-analytical approach in most of the research stations due to our need for it in describing phenomena and to reveal those intertextualities of the poets of the region. We cannot fail to emphasize that the reader of the collections of West African poets clearly notices the emergence of the phenomenon of religious intertextuality in their poems, and is drawn to the large spaces occupied by every art of quotation and allusion in their poetic discourses. In the same regard, we emphasize that West African poets have relied on two main sources to perform intertextual operations. The first source is the Holy Qur'an and the Prophet's hadith. The second source is ancient Arabic poetry, historical events and Arab proverbs. It became clear through the study that the poets' methods of employing previous texts varied. The poet may repeat the quoted text without any change in the pronunciation and meaning. This is what critics call quotational intertextuality. The quoted text may be modified, and some of its features may be changed while keeping some of its clues indicating it, which is known as referential intertextuality. As for the third method, the poet employs the word in such a way that it reaches the point of dissolving, so that it disappears completely within the new text. It is not easy to perceive and access it except through semantic reference, a type called suggestive intertextuality. Based on the foregoing, we realize the importance of reading Arabic poetry from West Africa from different angles, with new concepts and theories, such as Saussure's textual theory, receiving, psychological and other

modern critical theories, in order to show the aesthetic and literary values of them. Perhaps this study will contribute to shedding light on the creativity of poets in West Africa, dusting them off and bringing for recipients and scholars.

Keywords: Literature, Poetry, Adaptation, Allusion, Intertextuality, West Africa.

Batı Afrika Arap Şiirlerinde Kullanılan İktibâs ve Telmih Sanatlarını Dinî Metinlerarasılık Bağlamında Okumak

Öz: Kur'ân-ı Kerîm, metninin eşsiz üslubu, üstünlüğü ve sağlamlığı bakımından emsalsiz bir mertebeye ulaşmış sanatsal bir nesir olduğu bilinmektedir. Bu tarif aynı şekilde belagatin ve güzelliğin doruğuna ulaşan hadis metinleri için de yapılabilir. Âlimler asırlar boyunca çeşitli eser ve araştırmalarında Kur'ân ve Hadis metinlerine yer vermeye itina göstermişlerdir. Buna İtina gösterenler arasında şâirler de vardır. Onlar her iki metinden de esinlenerek kasidelerinde ve edebi ürünlerinde iktibas, telmih, tazmin vb. sanatlar yoluyla kendi üsluplarını kullanmaya çalışmışlardır. Bundan hareketle, araştırmamız Afrika Arap şiirinde dinî metinlerarasılık olgusunu -çalışmanın Batı Afrika bölgesi ile sınırlı olması koşuluyla- incelemeyi ve yerlerini açıklamayı amaçlamaktadır. Afrikalı şâirlerin Kur'ân ve hadis metinlerinin üslubu, dil yapısı ve yöntemlerinden ne ölçüde etkilendiğini öğrenmenin yanı sıra, edebi referansları arasında benimsenen ilişkiyi araştırmak hedeflenmiştir. Bu çalışmayı önemli kılan şey, modern eleştirel teorilerden (metinlerarasılık) birçok araştırmacının bilmediği Batı Afrika Arap şiirine uygulanmaya çalışmasıdır. Bu araştırma, Arap şiir sanatının Batı Afrika'daki köklerini, eski Arap mirasıyla metinlerarasılık yoluyla ve çağdaş teoriler için bilimsel bir materyal olarak kullanımının geçerliliğini kanıtlayacaktır. Araştırma sırasında Afrikalı şâirlerin şiirlerinde çeşitli dinî metinlerarasılık kullanıldığı tespit edilmiştir. Şâirler şiirlerinde belirli bir şekle bağlı kalmamış, aksine şiirlerinin her safhasında farklı yöntemler kullanmışlardır. Bu, onların Arap edebiyatı ve şâirleriyle ilgili kültürlerini ve bilgilerini ortaya koymuş ve onların Kur'ân ve Sünnete bağlılıklarının boyutunu göstermiştir. Aynı şekilde tarihsel olaylara ve dini boyutu olan dini kişilere çokça atıfta bulunarak, şiirlerinde yaratıcılık ortaya koymuşlardır. Bu nedenle de onlar, hem okuyucu hem de dinleyicinin etkilendiği en güzel sanatsal tabloları resmedebilmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Şiir, İktibâs, Telmih, Metinlerarasılık, Batı Afrika.

Giriş

Metinlerarasılık kavramı, her metnin kendinden önce yazılmış öteki metinlerin alanında yer alacağı, bir diğer ifadeyle, hiçbir metnin eski metinlerden tümüyle bağımsız olamayacağı varsayımından doğmuş yeni bir kavramdır. Bu bağlamda metinlerarasılık kavramı, farklı metinlere ait parçaları tutarlı bir bütün oluşturacak biçimde bir araya getirmek, onları düzenleyerek aralarında uyum sağlamak, böylelikle yeni bir metin ortaya çıkarmak şeklinde tanımlanabilir.¹

Kur'ân-ı Kerîm nüzulünden günümüze kadar ister Araplardan isterse de Acemlerden birçok şâir ve edebiyatçının yararlandığı zengin bir edebi kaynak olmuştur. Kur'ân'ın Müslümanlarca hayatın değişmez bir parçası gibi algılanması, hatta onlar için bir tür var oluş gayesi haline gelmiş olması bu ilgi ve irtibatın önemli etkenlerinden sayılabilir. Özellikle şâirler, zihinlerindeki görüş ve fikirleri hususunda kendilerini Allah'ın kitabında bulmuşlardır. Yaşadıkları döneme ait olayları ve algıları yorumlamada hem Kur'ân hem de hadis metinlerinden ilham almışlardır. Örneğin, kendi dönemlerindeki olaylarla eski zamanda vuku bulmuş hadiseler arasındaki benzerlikleri ortaya koymuşlardır. Onların Kur'ân ve hadis metinleriyle bu denli içli dışlı olmaları hem sözlerinde tesir gücü meydana getirmiş, hem de düşüncelerine yeni boyutlar kazandırmıştır.

¹ Kubilay Aktulum, *Metinlerarası ilişkiler* (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 18.

Afrika'ya İslam medeniyetinin² ulaştığı dönemlerden itibaren bölgedeki Arapça şiirler, Kur'ân ve hadis metinlerinden önemli ölçüde beslenmiştir. Bölge şâirleri, şiirlerinin çoğunda dini ve edebi özellikleri itibariyle metinlerarasılık olgusunu kullanmışlardır. Bu durum bizi, Batı Afrika Arap şiirlerini incelemeye ve oradaki gizli değeri ortaya çıkarmaya sevk etmiştir.

Çalışma bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde “İktibâs ve Telmîh ve Bunların Metinlerarasılık Kavramıyla İlişkisi” başlığı ele alınmıştır. İkinci bölümde “Afrika Arap Şiirinde İktibâs” konusunu incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise “Afrika Arap Şiirinde Telmîh” konusundan bahsedilmiştir.

Çalışma, MS on sekizinci ve yirminci yüzyıllar arasındaki dönemlere ait şiirler ve şiir parçaları ile sınırlandırılmıştır; zira bu dönemde yazılan şiirler diğerlerine göre daha fazla bulunabilmektedir ve diğer şiirler hâlâ kamu ve özel kütüphanelerde el yazması olarak bulunduğu kadar araştırmacılar ve bilim adamları tarafından incelenip tahkik edilmemiştir.

Bölge şiirleri arasındaki ilişkiyi keşfetmek ve olayları niteleme hususundaki ihtiyacı dikkate alarak araştırmanın birçok yerinde betimleyici analitik yöntem tercih edilmiştir. Araştırma sonucunda önemli bulgular elde edilmiş ve bunların analizi yapılmıştır.

1. İktibâs ve Telmîh ve Bunların Metinlerarasılık Kavramıyla İlişkisi

Bu başlıkta, iktibâs, telmîh ve metinlerarasılık, aralarındaki ilişki açıklanacaktır. Ayrıca metinlerarasılık teriminin ortaya çıkışı, türleri ve mekanizmaları da ele alınacaktır.

1.1. İktibâs, Telmîh ve Metinlerarasılık Kavramı

İktibas ve telmîh, Arap retoriğinde tanımlanan iki eski terimdir. İktibas bedi' sanatlarında biridir. Sözlükte “ateşten köz almak” anlamındadır. Terim olarak ise şiirde ya da düzyazıda mânâyı kuvvetlendirmek, söze güzellik katmak amacıyla bir şâir ya da yazarın, eserine “âyet”, “hadis” ya da bunlardan parçalar almasıdır.³ Âlimlerin çoğu, özellikle Kur'an-ı Kerim ayetlerinden iktibas yapmanın caiz olmadığı görüşündedir. Bazıları ise, içinde kullanılan ifadenin hukukunda faydalı, doğru ve kabul edilebilir olması şartıyla bunu caiz görmektedir. Arap edebiyatında şâirin şu beyti iktibâsa güzel bir örnektir:

إن كنتِ أزمعتِ على هجرنا (فصبر جميل) من غير ما جرم

(ey sevgili) eğer sen bizi terk etmeye karar vermişsen, hem de hiçbir suç yokken (fe sabrun cemil)

Beytin ikinci mısrasını قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ Ya'küb, “Hayır! Nefsiniz sizi kötü bir iş yapmaya sürüklemiş; artık (bana düşen) güzelce sabretmektir” dedi. (Yusuf 12/18) ayetinden iktibâs yapmıştır.

Telmîh sözlükte işaret etmek, göndermede bulunmak, değinmek manalarına gelmektedir. Terim olarak ise ifade içinde ister nazımda isterse nesirde belirtmeden herhangi bir kıssaya, geçmişteki bir olaya, meşhur hikâyelere, efsanelere, ünlü bir şahsa, âyetlere veya bir hadise ya da yaygın bir atasözüne atıfta bulunmaktır.⁴ Utbî'nin (ö. 228/842) şu beyti telmîhe örnektir:

² İslam dini, dördüncü yüzyılda Batı Afrika'da çeşitli yollarla yayılmıştır. İlk kez tüccarlar tarafından daha sonra tasavvuf erbapları vasıtasıyla bu bölgede çok ciddi bir şekilde İslam'ın yayılması gerçekleşmiştir. Bu bölgede güçlü İslami devletler kurulmuştur, her biri İslam'ın yayılmasında, sütunlarının kurulmasında ve onu putperestlere haçlılara karşı savunmada rol oynamıştır. Bu İslami devletler arasında Gana Krallığı, Mali Krallığı, Songay Krallığı, Masina Krallığı, Sokoto Krallığı bulunmaktadır. Bu krallıklar, İslam ve Arap kültürünün kıtaya yayılmasında büyük rol oynamışlardır.

³ Kazvîni, *el-İzâh*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-kutub el-ilmîye, 2003), 2/416-418; Teftazânî, *Muhtasar*, thk. Abdülhamid Hindâhî (Beyrut: el-Mektebe el-asriye, 2013), 450-452.

⁴ Kazvîni, *el-İzâh*, 2/426-428; Teftazânî, *Muhtasar*, 455;

Amman ne kedi! Yavrularını yiyor

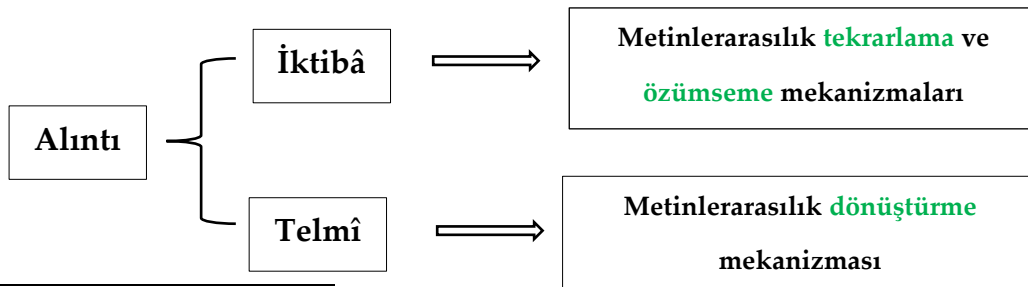
Burada şu Arap atasözüne işaret edilmiştir: "أعق من الهرة تأكل أولادها" (Yavrularını bir haftalıkken yiyen kediden daha hunhar).⁵

"تناس" (metinlerarasılık) kelimesinden, literatürlerde eski Arap eleştirmenlerce tam anlamıyla bahsedilmemiştir. Fakat bazı ipuçlarının ve telmihlerinin olduğu bilinmektedir. Bu kelimeye karşılık anlam yönünden serikât, intihal, muhâkât, iktibâs, tazmîn, muâradât ve telmih gibi terimlerin yer aldığı görülmektedir. Dolayısıyla metinler arasında özel türden bir örtüşme ilişkisi kabul edilse de tüm bu terimler, التناس kavramını kullananlar tarafından önerilen gerçek anlamı yansıtmamaktadır.⁶ Çağdaş eleştirmenlerin çoğuna göre, metinlerarasılık teriminin, hem iktibas ve telmih terimlerinin dâhil edildiği genel bir terim olduğu görüşündedir. Ayrıca bu terimler arasındaki ilişkinin umûm-husûs arasındaki ilişki olduğunu savunmuşlardır. Neticede metinlerarasılık terimi oldukça yeni bir kavramdır ve başlarında Rus bilim adamı Mikhail Bakhtin'in (ö. 1975) yer aldığı bir grup araştırmacı ve bilim adamından oluşan bazı öncü modern dil bilimciler eliyle edebiyat literatürüne girmiştir.

Bakhtin, Philosophy of language isimli kitabında bu hususu açıklarken, konuya dikkat çekmiş ve "Daha önceki metinlerin bölümlerini veya metinleri taklit ederken, onları tekrarlarlarken metinlerde gerçekleşen etkileşim gerçeği üzerinde durmaktır"⁷ sözleriyle terimi tanımlamıştır. Metinlerarasılık kavramı Bulgar araştırmacı Julia Kristeva'nın *elinde the Poetic Language Revolution* adlı kitabında tam istikrara kavuşana kadar pek çok araştırmacı tarafından kullanılmıştır. Kristeva bu kavramı, diğer metinlerden alınmış bir ifadenin içindeki kesişim noktası olarak zikretmiştir.⁸ Bazı araştırmacılar, İngiliz şâir T. S. Eliot'un (ö.1965), çalışmalarında metinlerarasılıktan ilk bahseden kişi olduğunu söylemişlerdir.⁹ Arap edebiyatında metinlerarasılık kelimesinin edebi ve eski eleştirel bir olgu için yeni bir terim olduğunu, fakat başka isimler altında ve modern terime yakın şekillerde eski Arap kültüründe köklü temellerinin bulunduğunu açıklanmıştır.¹⁰ Aynı şekilde eski eleştirmenlerin şiir söylemleriyle ilgili araştırmalarında metinlerin birbiriyle alakalarına işaret ettiklerini ve bu hususa dikkat çektikleri de beyan edilmiştir.¹¹

1.2. İktibâs ve Telmîh ve Bunların Metinlerarasılık ile İlişkisi

Bu üç terim arasındaki ilişkinin simetrik ve tamamlayıcı bir ilişki olduğu söylenebilir; çünkü iktibâs sanatı, metinlerarasılığın tekrarlama ve özümseme mekanizmalarına karşılık gelmektedir, Telmîh sanatı ise metinlerarasılığın dönüştürme mekanizmasına tekabül etmektedir. İktibâs ve Telmîh sanatları ile metinlerarasılık sanatı arasındaki ilişki şu şekilde temsil edilebilir:



⁵ Meydânî, *Mecmaul'Emsâl*, 1/679-680.

⁶ Hüseyin el-Ömer'i, *İşkâliyyetü't-tenâs: mesrehiyyetü Sadullah enmûzecen* (Amman: Dâru'l-kindî li'n-neşri, 2007), 18.

⁷ Nureddin Lûşîn, *et-Tanâs beyne't-turâs ve'l-muâsara* (Mekke: Mecelletü Ummü'l-Kurâ li ulûmi's-şerfiati ve'l-lugati'l-Arabiyeti, Safer, 1424), 26/15.

⁸ Mark Dûbiyâzi, *Nazariyyetü't-tanâs*, tr. Abdürrahim (Fas: Mecelletü alâmât, 1996), 12/ 310; Julia Kristeva, *İlmu'n-nas*, tr. Ferit ez-Zâhî (Kazablanka: Dâru Tübkal li'n-neşri, 1997), 13.

⁹ Sâmih er-Revâşide, *Meânî es-nas* (Beyrut: Müessetü'l-Arabiye li'idirâsati ve'n-neşri, 1986), 13.

¹⁰ Todorov Tzvetan, *Fi usûl'il-hitâb en-nakdî el-cedit*, tr. Ahmed el-Medîni (Bağdat: Dâru's-şuûn es-sekâfiyye, 1987), 99.

¹¹ Macit Ceâfire, *et-Tanâs ve't-telakkî, Dirâsâtun fi's-şiir'il-Abbâsî* (Amman: Dâru'l-kindî, 2003), 17.

Şekil 1: İktibâs ve Telmîh ile Metinlerarasılık arasındaki ilişki

2. Batı Afrika Arap Şiirlerinde İktibâs

Kur'ân-ı Kerîm in üslubu Arap dilinin en beliğ üslubu olduğundan ayetlerinden iktibâs yapmanın edebi ve estetik bir amacı vardır. Şiirsel üslubu renklendirmekte ve anlamlarına zarafet katmaktadır.¹² Afrikalıların yazdıkları şiir ve çeşitli kasidelerde Kur'ân metninin bulunması, onların Kur'ân'a duydukları ilginin kanıtıdır. Batı Afrika Arap şiirinde İktibâs sanatı aşağıdaki gibi kullanılmıştır:

2.1. Kuran'dan İktibâs

Şâirlerin edebi eserlerinde başvurdukları retorik imgelerden biri de Kur'an-ı Kerîm 'den iktibâs yapmaktır. Batı Afrika şairlerinin divanlarının sayfalarını karıştırırken çeşitli iktibâs şahitlerini buluyoruz ve bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

2.1.1. Lafzî (Nakıs) İktibâs

Batı Afrika Arap şiiri, Kur'ân-ı Kerîm'in kullandığı birçok terim ve dini boyuta sahip kelimeler içermektedir. Afrikalı şâirler, Kur'ân'ın birçok kelimesini aktarmış ve şiirlerinde kullanmışlardır. Örneğin Senegalli şâir Muhammed b. Ahmed Saîd el-Hâşimî el-Fûti et-Ticânî'nin (ö. 1348/1930)¹³ "hayrû'l-medâih" adlı kasidesinde Kur'ân-ı Kerîm 'in kelimeleriyle yaptığı metinlerarasılık bu türdendir: [el-Basît]

مَاحٍ بِشِيرٍ نَذِيرٍ نَافِعٍ عَلمٌ دَاعٍ مَنِيرٌ مَجِيدٌ دَافِعٌ الصَّرْرُ¹⁴

Günahları silen, müjdeleyen, uyarıcı, fayda veren ve âlem, Davet eden, aydınlatan, var eden, zararları savuşturan.

Bu beytin, Kur'ân-ı Kerîm 'in "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا، وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا" / *Ey peygamber! Seni tanık, müjdecî, uyarıcı, izniyle Allah'a çağırıcı ve etrafını aydınlatan bir ışık olarak gönderdik.*" (Ahzâb 33/ 45-46) ayetleriyle bağlantılı olduğu görülmektedir. Şâir, peygamberimizin müjde, uyarıcı, davet ve aydınlatma ile nitelenmesinde kullanılan ifadelerden yararlanmış ve efendimizi methederken bu kelimeleri kullanmıştır. Şâir ayetteki kelimelerin bir kısmını almış ve onları farklı vezinlerde kullanmıştır. Mesela, "beşir" ve "nezir" sıfatları ayette ismi fail kipiyle geçtiği halde şâir bunları فَعِيلٌ vezninde metinlerarasılık tarzında ve onun özümseme metoduyla kullanmıştır.

Konuya dair bir diğer örnek ise Mali sahrasından Şâir Sıdyâ Vuld Muhammed'in (ö. 1285/1869)¹⁵ şeyh Ahmed Muhtar Sâko'yu övdüğü şu beyitlerdir: [el-Kâmil]

زَادَ الْإِلَهَ سُمُوهُ وَمَقَامَهُ وَحَبَاهُ مَا يَرْجُو مِنَ الْأَوْطَارِ

وَأَصَابَهُ نَصْرًا عَزِيزًا دَيْمًا فِي دَارِهِ هَدًى وَتِلْكَ الدَّارُ¹⁶

Tanrı onun şanını, makamını artırdı ve istediğini ona lütfetti,

¹² İvaz el-Gubari, *Dirâsâtun fî Edebi Mısra el-Arabiyye* (Kahire: Dâru's-Sekâfe el-Arabiyye, 2003), 181.

¹³ Tam ismi Muhammed bin Ahmed Said al-Hâşimî el-Fûti et-Ticânî, 1866 yılında Senegal'in Helvar köyünde doğmuştur. Senegal, Sudan, Mısır ve bazı Kuzey Afrika ülkelerinde yaşamış ve ömrünün sonlarına doğru Hicaz'a yerleşmiştir. Kendisi fıkıh ve Ticânîyye tarikatı konularında merci Kuzey Afrika bölgesinde şöhret sahibidir. Şiirini, Peygamber'in övgüsü ve Ticânîyye tarikatının üst düzey şeyhlerinin övgüsü üzerine durdurdu, bundan ötürü anlamları sınırlıdır. Şiir nazmında uzun kollu ve dili akıcıdır. Medine'de vefat etmiş, Baki'de defnedilmiştir.

¹⁴ Ebubekir Atîk, *el-Feyzi'l-Hâmi' fî tercemeti ehli's-sirri'l-Cami'* (Nijerya: Mayrafôri, ts.), 128.

¹⁵ Sene (H 1286/, MS 1832)'de doğmuş şair Sîdî Muhammed bin Şeyh Sıdyâ'dır. Tanınmış bir âlim, edebiyatçı dilbilimci ve tasavvuf şeyhidir. Batı Afrika'nın en iyi şairlerinden biridir. Edebi tecrübesi, bilgisinin genişliği ile değerlendirilmiştir. Çeşitli konuları yazarak şiirin tüm amaçlarını ele almıştır. Bu şair, duyarlı ve yüksek şairlik yeteneğe sahiptir, MS 1869'da vefat etmiştir.

¹⁶ Ömer M. Salih, *es-Sekâfe el-Arabiyye el-İslamiyye fî garbi lîfrikya* (Beyrut: Daru'l-menahiç, 3. baskı, 2015), 234.

Ona dünyada ve ahirette her zaman şerefli bir zafer nasip etti.

İkinci beytin birinci mısraında şâir, şiirin anlamlarını Kur'ân metninden almıştır. İktibas yeri ise "وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيمًا / Allah sana, şanlı bir zaferle yardım etsin" (Fetih 48/3) ayetidir. Şâir, Kur'ân'ın metinsel otoritesini muhafaza ederek ifadeleri şiirsel bir kalıp içerisine yerleştirmiştir. Kur'ân-ı Kerîm 'in kelimelerinde basit değişiklikler yapmak suretiyle dinleyici üzerinde etki bırakmıştır. Bu şekilde Kur'ân'ın manasının zenginliğinden ve lafızlarının gücünden yararlandığı dikkat çekmektedir.

Şâir Mahmud b. Necvîrî'nin,¹⁷ şeyh Ahmed Muhtar'ı överek söylediği aşağıdaki beyitler de bu mevzuyla ilgili bir başka örnektir: [el-Basît]

نَرْجُو مِنَ اللَّهِ أَنْ اللَّهُ يَمُنَّحَنَا
مِنْهُ الْخَلِيفَةُ بِالْمُخْتَارِ وَالْبَدَلَا
وَعُرْفَةٌ مِنْ جَنَّانِ الْخُلْدِ مَسْكُنُهُ
قَاضِي الْجَنَانِ بِهَا فِي الْعَدْلِ مُعْتَدِلًا¹⁸

Allah'tan onun yerine seçerek ve bedel olarak bize bir halife vermesini niyaz ediyoruz.

Meskeni ebedilik yurdundan bir oda ve orada adaletle, itidalle hüküm verir.

Şâir, ikinci beyitte "فَلْ أَدْلِكَ خَيْرٌ أَمْ جِنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ / De ki: "Bu mu daha hayırlıdır, yoksa Allah'a karşı gelmekten sakınanlara va'dedilen ebedilik cenneti mi?" (Furkân 25/ 15) ayetinden iktibâs yapmıştır. Ayetteki "جنة الخلد / ebedilik yurdu" ifadesini çoğul yapılarak جَنَّانِ الْخُلْدِ şeklinde kullanmış, aynı zamanda sâlih amelin sonucunda ortaya çıkan neticeyle ilgili manayı korumuştur. Bu kullanım metinlerarasılık bakımından özümseme mekanizmasıyla elde edilmiştir.

Aynı şekilde örneklerimiz arasında Senegalli şâir Çarno Hamid Ân'ın (ö. 1375/1956)¹⁹ İbn Mayâba için takipçisi olarak söylediği şu beyitler de bulunmaktadır: [el-Basît]

وَبَيَّنَ الْحَقُّ بِالنَّصْنِ الصَّرِيحِ كَمَا
أُمْسَى يَنْبَهُ أَذْهَانًا وَالنَّبَابَا
وَبَدَّلَ الْعَيَّ رُشْدًا وَالْعُمَى بَصْرًا
فَأَوْصَلَ اللَّهُ لِلْإِسْلَامِ أَسْتَبَابًا²⁰

Akılları ve beyinleri uyandırmaya devam ettiği gibi, açık nasla hakkı beyan etti,

Yoldan sapmayı istikametle, körlüğü görmeyele değiştirdi, Dolayısıyla Allah İslam için sebepler meydana getirdi.

İkinci beyti, "فَدَيَّبَيْنَ الرُّشْدُ مِنَ الْعَيِّ / Artık doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır." (Bakara 2/256) ayetinden iktibâs yapmıştır. Şâirin metinde büyük bir değişiklik yaptığı görülmektedir. Zira Kur'ân metnindekinin aksine şiirde الْعَيِّ kelimesini öne almış, Kur'ân'da geçen تَبَيَّنَ kelimesine karşılık بَدَّلَ kelimesini kullanmıştır. Şâirin yaptığı bu işlem, edebiyatta özümseme metinlerarasılık olarak bilinen edebi sanat kapsamına girmektedir. Bu, iktibâs sanatıyla karşılaştırıldığında gizli bir metinlerarasılıktır.

2.1.2. Doğrudan (Tam) İktibâs

Buradaki maksat, tam bir ayet veya bir ayette yer alan tam bir cümle birebir alıntılanmak suretiyle yapılan iktibastır. Dil, tasvir ve musiki açısından Kur'ân-ı Kerîm'den çokça iktibâs yapan

¹⁷ Güvenilir kaynaklarda şairin biyografisini bulamadım

¹⁸ Salih, *es-Sekâfe el-Arabiyye*, 235.

¹⁹ Allâme, nahivci, hünerli ve usta şair, belîğ yazar Senegalli Çarno Hamid Ân, 1956 yılında doğmuştur. 1889 yılında Senegal'in Kajlan köyünde büyümüş ve orada yetişmiştir. Yeteneği ve büyük bir edebi üretimiyle önde gelen Senegalli şairlerden olmuştur.

²⁰ Salih, *es-Sekâfe el-Arabiyye*, 268.

Batı Afrika bölgesinin şâirleri arasında şâir Hakîm Harun Reşit Diallo (ö.1403/1983)²¹ da bulunmaktadır. O, bir şiirinde şöyle demiştir: [el-Kâmil]

وَلَأَنْتَ أَكْرَمُ يَا إِلَهِي أَنْ أَرَى فِي بَابِ فَضْلِكَ دَائِمَ الْجُرْمَانِ
وَإِغْفِرْ لَنَا وَلِوَالِدَيْنَا رَبَّنَا وَالْمُسْلِمِينَ وَجُمْلَةَ الْإِخْوَانِ²²

Ey Allah'ım sen çok cömertsin, ben lütuf kapında neden sürekli mahrumiyet göreyim ki, Bizi ve anne babamızı, ey Rabbimiz, Müslümanları ve tüm kardeşlerimizi bağışla.

Şâir, "Şâir, "رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ" / Rabbimiz! Hesabın görüleceği günde, beni, ana-babamı ve inananları bağışla." (İbrahim 14/41) ve "رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ" / Rabbim! Beni, annemi babamı, inanmış olarak evime girenleri, mümin erkekleri ve mümin kadınları bağışla" (Nuh 71/28) ayetlerinin metninden yararlanmış. Şâir Allah'ın rahmetinin büyüklüğünü, tüm günahları affedebileceğini, sınır çizilemeyecek mağfiretinin genişliğini, onun mağfiretinin önünde hiçbir günahın büyük olamayacağını ifade etmek için şiirinde bu iktibâsı yapmıştır. Âyetten alınıp metinlerarasılık tarzında ve onun özümseme metoduyla yeniden üretilmiş olan cümlelerin Kur'ân metniyle olan bağı açık bir şekilde görülmektedir

Ahmed el-Mâsinî'yi (ö. 1261/1845) öven Malili şâir el-Vallatî'nin²³ aşağıdaki şiiri de konu ile ilgili verilebilecek örnekler arasındadır: [el-Basît]

وَكَمْ فُرِيَ لِلْهُدَى اسْتَهْرَتْ عَلَى تَقْوَى الْإِلَهِ الَّذِي أَحْيَا بِكَ السَّنَا
عَمَّرَتْهَا بِعُلُومِ الشَّرْعِ تُدْرَسُهَا حَتَّى تَعْلَمَهَا الْبَادِي وَمَنْ قَطَّنَا
وَبِالْمَسَاجِدِ فِيهَا الْعَاكِفُونَ عَلَى تَسْبِيحِ رَبِّهِمْ قَدْ هَجَرُوا الْوَسْنَا²⁴

Hidayete erdirmek için seninle sünnetleri ihya etmiş olan ilaha takva üzere uykusuz kaldığın nice şehirler

Okuttuğun şer'î ilimlerle orayı mamur ettin, o kadar ki çöl ve sakinleri bile bundan nasibini aldı.

Uykuyu terk etmiş, camilerde kendilerini rablerine tesbihe adanmış bulundular.

Yukarıdaki şiir incelendiğinde, Kur'ân-ı Kerîm 'le bir münasebeti olduğu görülecektir. Üçüncü beytin birinci mısraının "وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ / Mescitlerde ibadete çekilmiş olduğunuz halde" (Bakara 2/187) ayetinden alındığı açıkça belli olmaktadır. Ayetteki ifadeyle, namaz, tespih ve Kur'ân tilaveti gibi ritüellerle ibadet amacıyla camiye devam edenler kastedilmiştir.

Konunun örnekleri arasında Senegalli şâirlerden birinin aşağıdaki beyti de vardır: [el-Basît]

وَمَجْلِسُ تَدْرِيسِكَ الْمَيْمُونُ أَنْتَجَّ مِنْ أَرْضَعْتَهُمْ سَائِعًا مِنْ دَرَكَ الدَّرِّ
وَعَمَّ لِلنَّاسِ مِنْكَ النَّفْعُ فِي عِلْنٍ وَسِرِّ غَيْبٍ وَقَاضِ الْخَيْرِ كَالْمَطَرِ
"فَسَأَلْتُ أُوْدِيَّةً" مِنْ مَاءٍ بَحْرِكَ مِلءَ الْكَلْبِ فِي لُجَّةِ أَعْلَى مِنَ الدَّرْرِ²⁵

²¹ Büyük ve ünlü Profesör Harun İbn Alfa Ahmed Dilat'tır. 1906 yılında Senegalli Fotacello'da doğmuştur. Eğitiminin çoğunu Fuldo şehrinde almıştır. Şiiri, kendiliğindenlik, sezgi ve ritimde sakinlik dâhil olmak üzere çeşitli avantajlarla temayüz edilip, şiirinde kelime dağarcığının iyi uyumu açıktır. Yaklaşık kırk yıl öğretmenlik yapmıştır.

²² Salih, *es-Sekâfe el-Arabîyye el-İslamiye fi garbi İfrîkiya*, 259.

²³ Şairin tam ismi ve vefat tarihini bulunmamıştır.

²⁴ Ahmed b. Muhammed el-Mâsinî, *el-İdtirâr ila'l-lâh* (Timbuktu: Ahmed Baba kütüphaneni, yazma eseri.), 39-40; Muhammed Diagayete, *el-Fulâniyyûn ve ishâmuhum fi'l-Hadare el-İslamiye bi Mali hilâle el-Karneyn 18-19 milâdi* (Tunus: Zeytûne Üniversitesi, Yüksek Din Temelleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 95.

²⁵ Salih, *es-Sekâfe el-Arabîyye*, 316.

*Bereketli öğretim meclisin, onları saf ilimle besleyenleri meydana getirdi.
Senden gelen fayda açıkta ve gizlide insanları kapsadı, yağmur gibi hayır yağdı,
Vadiler senin denizinin incilerden daha kıymetli suyuyla dolup taşı*

Buradaki Metinlerarasılık ilişkisi, son beytin birinci mısraındaki “فَسَأَلْتُ أُودِيَّةً / vadiler sel olup aktı” ifadesinin “أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا” / O, gökten su indirdi, vadiler dolusunca su olup aktı.” (Ra'd 13/17) ayetinden alınmış olmasıdır. Buradaki ifadeler, yağmur yağdıktan sonra toprağın halini tasvir etmektedir. Şâir, insanların büyüğüyle, küçüğüyle şeyhinin meclisinden ve ilminden faydalanmasını tasvir etmek için bu kelimeleri seçmiş ve şiire dönüştürmüştür. Şeyhini, Allah'ın gökten yağmur indirdiğinde, vadilerin küçüklüğü oranında suyla dolup taşıdığı bir yağmura benzetmiştir. Burada metinlerarasılık ilişkisi açık şekilde görülmektedir. Çünkü şâir, şiirdeki ifadelerin bir kısmını mukabil olan ayetin ibarelerinden almıştır.

Konuyla ilgili bir başka örnek çağdaş Senegalli şâir Ömer Muhammed Salih “*alâ sâhili'l-bahr*” isimli kasidesinde söylediği şu beyitlerdir: [et-Tavîl]

وَفَضَّلْتُ الشَّمْسُ الْمَلِيكَةَ أَنَّهَا
تَبْدُلُ ثَوْبَ النُّورِ بِالْحَلْلِ الصُّفْرِ
إِلَى أَنْ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ طَرِيْدَةً
تُحَاذِرُ أَنْ تُعْتَالَ بِالْقَتْلِ وَالْأَسْرِ²⁶

Prenses güneş, nur elbisesini çıkarıp altın/sarı elbiseler giymeyi tercih etti.

Ta ki, öldürülme ve esir edilmek için saldırıya uğramaktan sakınarak kaçıp perde arkasına gizlendi

Şâir, son beytin birinci mısraının anlamını, “فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ / Ben malı (atları), rabbimi hatırlattığı için sevdim” dedi. Derken (güneş batınca) onlar (karanlığın) perdesiyle gizlendi.” (Sâd 38/32) ayetinden almıştır. Bu ifade Kur’ân’ın ifadesidir. Bu iki beyitte güneşin batımından söz edilmekte olup özellikle akşamları kumsaldayken insan ruhuna huzur ve rahatlık veren o güzel ve büyümlü manzara tasvir edilmektedir. Şâir bu olguyu ifade etmek istemiş, tasvirine katacağı şiirsel imajı ve estetiği beslemek için Kur’ân ifadesini kullanmıştır. Ayrıca şâir başka bir kasidesinde şunları söyler: [er-Recez]

سَأَلْتُكَ اللَّهُمَّ يَا فَهَّارُ
أَنْ تُهْرَمَ الْيَهُودَ يَا جَبَّارُ
مَرَقَهُمْ كُلَّ مَمْرَقٍ كَمَا
وَعَدْتَ فِي الْكِتَابِ يَا رَبَّ السَّمَاءِ
إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا
عَنْ دِينِكَ الْقَوِيمِ أَنْ حَلُّوا²⁷

Ey Allah'ım, ey Kahhar, senden Yahudileri hezimete uğratmanı istedim ey Cebbar,

Onların hepsini paramparça et, kitapta söz verdiğin gibi, Ey semanın rabbi,

Şüphesiz sen onları bırakırsan, gerçek dininden saptırır, yerine (küfrü) getirirler.

Yukarıdaki beyitler, Yahudileri kınayan ve azarlayan birçok Kur’ân ayetine gönderme yapmaktadır. İkinci beyitte “مَرَقَهُمْ كُلَّ مَمْرَقٍ / onları paramparça eyle” ifadesi, “فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَرَقْنَاَهُمْ كُلَّ / Biz onları ibret kıssaları haline getirdik ve onları darmadağın ettik.” (Sebe' 34/ 19) ayetiyle alakalı olup hem Kur’ân’da hem de beyitte dua anlamında kullanılmıştır. Son beyte gelince, kavmini davetten ümidini kestiğinde Hz. Nûh’un (as) “إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلْتَوُوا إِلَّا فَاكْرًا كَفَّارًا” / Sen onları bırakırsan kullarını saptırır; günahkâr nankör nesillerden başkasını da yetiştirmezler” (Nûh 71/ 27) sözünü ima etmektedir. Mevcut metni (iki beyit) Kur’ân metniyle (iki ayetle) karşılaştırdığımızda, şâirin Kur’ân metinlerarasılığı kullanabilme ve iki metin arasında etkileşimi

²⁶ Salih, *es-Sekâfe el-Arabiyye*, 674.

²⁷ Salih, *es-Sekâfe el-Arabiyye*, 676.

gerçekleştirme yeteneği sayesinde elde ettiği insicamın boyutunu görmekteyiz. Bu insicam, şiirsel ve dini metinlerin bağlamına uyan yeni bir çağrışım üretilmesine katkıda bulunmuştur.

Aşağıdaki beyitler de metinlerarasılık bağlamında değerlendirilmesi gereken şiirlerdendir:

[el-Vâfir]

سَمِعْنَا الَّذِي فَعَلَ الْأَعَادِي فَإِنَّ اللَّهَ مُخْزِي الظَّالِمِينَ
فَصَبْرًا يَا حَمَاةَ الدِّينِ صَبْرًا فَإِنَّ اللَّهَ عَوْنُ الصَّابِرِينَ
فِيُخْزِهِمْ وَيُنْصِرُكُمْ عَلَيْهِمْ وَيُشْفِ صُدُورَ قَوْمِ مُؤْمِنِينَ²⁸

Düşmanlık yapanı duyduk, olsun, muhakkak ki Allah zalimleri küçük düşürecektir.

Sabredin ey dinin koruyucuları sabır, muhakkak Allah sabredenlerin yardımcısı olacaktır.

Dolayısıyla onları rezil kılacak, sizi de onlara karşı muzaffer kılmak suretiyle inananların kalplerine huzur verecektir.

Bu kasidede şâir, Yüce Allah'ın "قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصِرُكُمْ عَلَيْهِمْ وَيُشْفِ صُدُورَ قَوْمِ مُؤْمِنِينَ" / *Onlarla savaşın ki, Allah onları sizin elinizle cezalandırsın, onları rezil rüsvâ etsin, sizi onlara karşı başarılı kılsın, inananların yüreklerine su serpsin*" (Tevbe 9/14) ayetinden iktibâs yapmıştır. Üçüncü beyit, Kur'ân'ın metinlerarasılık ilişki özelliğini taşıyan münasebet tekniğinin delilidir. Dolayısıyla şiirsel metnin Kur'ân ayetiyle olan ilişkisine bakıldığında, delaletin aynı kaldığı görülmektedir. Belki de en çarpıcı olanı, bu metinde şâirin metinlerarasılık münasebetini Kur'ân ayetine uygun olarak yapmış olmasıdır. Yine örneklerden birisi, şâirin dua ederken söylediği şu beyittir: [er-Recez]

لِلَّهِ رَبِّي خَالِقِي أَسْلَمْتُ وَجْهِي وَأَمْرِي كُلَّهُ سَلَّمْتُ²⁹

Kendimi ve bütün işlerimi Rabbim ve Yaradanım olan Allah'a teslim ettim

Şâir duasında Yüce Allah'ın "فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ" / *Eğer seninle tartışmaya girerlerse de ki, bana uyanlarla birlikte ben kendimi Allah'a teslim ettim.*" (Âli İmrân 3/20) ayetine atıfta bulunmaktadır. Buradaki iktibâs ve metinlerarasılık münasebeti, hafif bir takdîm ve te'hirin şeklinde değişiklik yapması suretiyle Kur'ân üslubunun kullanılmış olmasıdır.

Yine konu ile alakalı örneklerden birisi, Nijeryalı şâir Muhammed Sensabo'nun (ö. 1414/1994)³⁰ "ez-Zühde" isimli kasidesinde söylediği bu beytidir: [el-Kâmil]

لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى فَلْيَكُنْ سَعْيِكَ إِحْسَانًا أَلْفَعَالِ³¹

Bir insanın çabasından başka hiçbir şeyi yoktur, Öyleyse çaban etkin iyilik olsun.

Şâir şiirsel imajını, "وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى" / *İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder*" (Necm 53/39) ayetine dayandırmıştır. Burada okuyucu, şiirsel metnin Kur'ân metniyle ne ölçüde tutarlı olduğunu anlayacak; bir kişinin yalnızca yaptığı işle fayda sağlayabileceği gerçeğini fark edecektir.

Senegalli el-Hac Mâcûr Sise'nin (ö. 1324/1907) İsrâ kıssası hakkında söylediği bu beyit konu ile ilgili örneklerdendir: [et-Tavîl]

²⁸ Salih, *es-Sekâfe el-Arabiyye*, 680.

²⁹ Salih, *es-Sekâfe el-Arabiyye*, 680.

³⁰ Tam adı Muhammed Sambo b. Ebubekir b. Osman, Babür bin Muhammed el-Buhari'dir. Nijerya, Sokoto'nun varoşlarındaki Tempul köyünde doğmuş Gond'da vefat etmiştir. Kendisi geleneksel bir şairdir. Yaşadığı döneminin şairlerinin nasib (aşk şiiri), vaaz ve irşat (rehberlik) gibi çeşitli şiirsel amaçları yazmıştır. Edebî çalışmalarının çoğu eğitici dini şiirinden oluşmuştur.

³¹ Yahya Muhammed el-Emin, *Musâhabetü ba'zı ulema-ı Kebe fi's-şiir'il-Arabi fi'l-karni'l-işin el-miladi* (Kano: Bayaro Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 95; Nasir Ömer, *Şeyh Muhammed Sambo Gunda şâiren: Dirase ve tahlil* (Sokoto: Sokoto Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 1990), 69.

Yaklaştı, tek başına, seçilmiş olarak yay kadar yaklaştı, yakın olan da yakındır.

Şâir, İsrâ ve mirâc kıssasından bahsettiği bağlamda “فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى” / *Sonra yaklaştıkça yaklaştı. Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu.*” (Necm 53/8-9) ayetlerden iktibâs yapmıştır. Şâir, Peygamber efendimizin Yüce Allah’ın huzuruna olan yakınlığını tasvir etmeye çalışırken Kur’ân-ı Kerîm’in ifadelerini kullanarak, bu yakınlığın hayal edebileceğinden daha da yakın olduğuna dair çağrışımlar ve delaletler sunmaktadır. Şâir, dinî metinlerarasılık yoluyla Kur’ân ayetlerinde tekrarlamaya mekanizmasına başvurmuştur.

Yine Senegalli Muhammed el-Hadî Ture (ö. 1399/1979) Peygamberimizi överken bunları söyler: [et-Basît]

رَجِمَا لِأَنَّهُ رَبُّ النَّزَى وَالسَّمَا	لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا فَوْقَ طَاقَتِهَا
كُونَ النَّبِيِّ عَلَى كُلِّ الْأَنَامِ سَمَا	فَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ عَلَى
لِلنَّاسِ إِذْ تَأْمُرُونَ النَّاسَ مَا لَزِمَ ³³	فَتَنَلُّ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ

Allah bir kulu kapasitesinin üstünde sorumlu tutmaz, Yer’in ve göğün Rabbi, çünkü o merhametlidir.

Peygamberin bütün insanlık üzerinde yüce bir konumu sebebiyle âlemlerin Rabbi Allah’a hamdolsun.

Öyleyse okuyasın (ki) siz insanlar için çıkarılmış en iyi ümmetsiniz, çünkü insanlara gerekeni emredersiniz.

Şâir burada Kur’ân ayetlerinden esinlenerek birkaç ayetten alıntı yapmıştır. Birinci beytin ilk mısramı “لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا” / *Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz*” (Bakara 2/286) ayetinden aktardığını, “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” / *Hamd, âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur*” (Fatiha 1/2) ayetinden aldığını ve üçüncü beyti ise “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ” / *Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız*” (Âli İmrân 3/110) ayetinden iktibâs yapılmıştır. Tekrarlamaya mekanizmayla şâirin yapmış olduğu bu metinlerarasılık, hem bağlılık hem de uyum açısından Kur’ân’ın üslubuyla özdeşleşmiştir. Aynı şekilde bu metinlerarasılıktan ortaya çıkardıklarına ek olarak okuyucunun zihnindeki fikrin gelişmesine de katkıda bulunmuştur.

2.1.3. Dolaylı (Anlam bakımından) İktibâs

Buradaki amaç, Kur’ân’ın lafızları veya ayetlerini ima etme, ondan doğrudan iktibâs yapmadan ona atıfta bulunmaktır. Bu tür iktibâs, Batı Afrika bölgesinin şiirlerinde çoktur ve pek çok şâirin kasidesinde bunun özellikleri görülmektedir.

Öne çıkan en önemli örneklerden birisi, Senegalli şâir Ahmed Sağır b. Ebubekir Embay’nın (ö. 1364/1945)³⁴ şu beyitleridir: [el-Kâmil]

وَأَنْزَلَ الرِّزْقَ مِنْ السَّمَاءِ	لَنَا فَأَنْتَ صَاحِبُ الْأَلَاءِ
--------------------------------------	-----------------------------------

³² Amir Samba, *el-Adabu’l-Arabi es-Senegali* (Cezayir: eş-Şerike el-Vataniye li’n-neşir ve’t-tevzi, 1978), 1/ 137.

³³ Samba, *el-Adabu’l-Arabi es-Senegali*, 2/109.

³⁴ Ahmed Sâgir bin Abi Bekir Mbaye. Senegal, Bokoul köyünde doğmuş, Louga kasabasında vefat etmiştir. Senegal’de yaşadı. Büyük şairlerden biridir. Bu şairin şiirlerinden elde edilenler, Cenâb-ı Hakk’a dua ve niyazlar yazarken, bunu Peygamber’in övgüsüyle karıştırıp, öğüt verme, hüküm çıkarma ve değerlendirmeye etrafında dönmektedir. Şiirlerinde vezin ve kafiye kurallarına bağlı kalmıştır

Gökten bizim için rızık indir, sen nimetlerin sahibisin

Büyük nimetlerini indir hepimize yüce göklerin Rabbi.

Şâir, ilk beytin birinci mısraında Yüce Allah'ın şu ayetine atıfta bulunmaktadır: "هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ / Size işaretlerini gösteren, sizin için gökten rızık (yağmur) indiren O'dur." (Mümin 23/13) Kur'ân metnine baktığımızda, şâirin metin üzerinde şekillendirme, takdim ve te'hir dışında değişiklik yapmadığını görmekteyiz. Özümleme mekanizmayla yapılan bu metinlerarasılık, şiirsel metnin üslup yapısını, sanatsal ve estetik işlevlerini güçlendirmek için gerçekleştirilmiştir.

Yine örnekler arasında bölgedeki şâirlerinden biri Tikan halkını tasvir ederek şunları söyler: [el-Basît]

بِالْعِلْمِ وَالِدِينِ فِي سِرِّ وَإِعْلَانِ
إِنَّ الْفَضَاةَ لَأَيِّ (التَّيْكَانِ) قَدْ عُرِفُوا
وَلَيْسَ يَصْلُحُ شَيْئٌ دُونَ بُنْيَانِ³⁶
بِنُوَا عَلَى أُسُسِ التَّقْوَى بُيُوتَهُمْ

Muhakkak hâkimler Tikan'da gizli ve açıkta ilim ve dinle tanınıyorlardı.

Onlar evlerini takva temeli üzere inşa etmişlerdi. Zaten binası olmadan hiçbir şey iflah olmaz.

Şâir, söz konusu şehrin insanlarını övme hususunda, muhatap üzerindeki en fazla etkileyici ifadeyi Allah'ın kelamında bulmuş, bu şekilde kendilerinin büyük bir hayır ve şeref sahibi olduğunu ifade etmek çalışmıştır. Kur'ân ayetlerinden esinlenerek şiirde kullandığı sözcüklerle metinlerarasılık yoluyla açık bir istiâre yapmıştır. Böylece, Tikan halkı ile ilgili düşüncelerini ifade etmek için metinlerin örtüşmesine gayret etmiştir.

Bir diğer örnek ise şeyh Abdülvehhab Sâl'in ³⁷, Şeyh Muhammed el-Mansur'u överken söylediği şu beyitlerdir: [el-Basît]

لِلَّهِ دَرَكٌ مِنْ نَجْلِ لِحْيَرِ أَبِي
وَمَلِكٌ لِلَّهِ يُمْنَاكَ الْقُلُوبِ وَقَدْ
فَلَا تَرَى أَبَدًا إِلَّا الدَّلُونَ وَلَا
فَاللَّهُ سُبْحَانَهُ نِعْمَ النَّصِيرُ لَكُمْ
وَحَيْرٌ شَيْخٍ وَلِيِّ اللَّهِ بِاللَّهِ
أَنْتَ الْمَطَاغُ أَيَا مَنْصُورٍ بِاللَّهِ
مِنَّا الْعُنُودُ أَيَا مَنْصُورٍ بِاللَّهِ
وَنِعْمَ مَوْلَى ثَقَى اللَّهِ اللَّهُ
فَأَنْتَ عُرُونًا الْوُثْقَى فَمَا أَحَدٌ
مِنَّا يَضِلُّ عَلَيْهَا قَاصِدٌ بِاللَّهِ³⁸

Hayırlı baba ve hayırlı şeyh Veliyyullah Billah'ın ne güzel soyusun

Allah kalpleri senin eline teslim etsin, sen kendisine itaat edilen biri olarsın ey Mansur Billah

Bizden sadece itaat göresin ve inat görmeyesin Ey Mansur Billah

Allah, sizin için ne güzel bir yardımcı, Allah için takva sahibi olmak ne güzel bir destektir.

Sen bizim en sağlam tutunacağımızsın, Allah'a yöneldikçe bizden kimse ondan sapmaz.

Şâir, "فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا" / Artık kim sahte tanrıları reddeder de Allah'a inanırsa kopmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır." (Bakara 2/ 256) ayetine atıfta

³⁵ Muhammed Diouf, *Tarihu'l-Medâris el-Kur'âniye bi Garbi İfrîkiya* (Senegal: by. 1998), 95; *A'lâmü'l-Hüdâ bi Garbi İfrîkiya* (Senegal: Matbaatü's-Senegal, 1. baskı, 1999), 295.

³⁶ Salih, *es-Sekâfe el-Arabîyye*, 189.

³⁷ 1932 yılında Mali'nin Kayı şehrinde dünyaya gelen şâir Abdülvehhab b. Muhammed b. İbrahim Sal'dır. Babası tarafından Batı Afrika halkının bildiği bilimleri, ustalaşınca kadar öğretilmiştir. Övülen şâirlerden biri olup şiir yazma konusunda yetenekli biridir. Arap edebiyatında bilinen şiirsel amaçların çoğunda şiir yazmış olup ve bu, onu büyük bir edebî üretime sahip yapmıştır. Şâir doksanlı yıllarda vefat etmiştir.

³⁸ Salih, *es-Sekâfe el-Arabîyye*, 305.

bulunmaktadır. Son beytin birinci mısraındaki "عُرْوَتْنَا الْوُثْقَى / sağlam tutunacağımız" ifadesinde ufak bir değişiklik yapılmak suretiyle elde edilmiş olup ayetteki "الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى / sağlam kulp" ifadesiyle tutarlıdır. Beytin ikinci mısraındaki ifadeler ise ayetteki "لا انْفِصَامَ لَهَا / onun için çözülme yoktur" ifadesiyle mana ve lafız olarak alakalı bulunmaktadır. Dolayısıyla en sağlam kulpa tutunan ve Allah'a inanan kimse için kopuş söz konusu olmadığı gibi, şeyhin ipine ve yoluna sarılan kimse için kopuş söz konusu değildir. Yani o kişi şeyhinin yolundan sapmaz. Bu, sağlam ip, girenin sapmayacağı dosdoğru bir yol olması hasebiyle methedilen kimseye övgüdür. Böylelikle şâir, Kur'ân-ı Kerîm'in ibarelerinin kullanımına bazen lafız bazen de anlam olarak uyum göstermiş olmaktadır.

Ayrıca şâir, "Senden ancak haklarında şunlar söylenen kimseler yüz çevirir ve seni haset eder" demiş ve şeyh Ömer Babil'nin meziyetlerini ve hünlerini ve bilime olan hizmetini yaptığı fasih, belîğ bir konuşmada şu şekilde ifade etmiştir: [es-Serî]

إِذَا جَاءَ مُوسَى فَأَلْقَى الْعَصَا فَقَدَّ بَطَلَ السِّحْرِ وَالسَّاجِرُ³⁹

Musa gelip sopayı fırlattığında, sihrin de sihirbazın da batıl oldu

Şâir beytin yapısında küçük bir değişiklik yapmak suretiyle elde edilen metinde "فَلَمَّا جَاءَ السِّحْرَةَ / Sihirbazlar gelince Mûsâ onlara: "Haydi atabileceklerinizi atın" dedi. Onlar hünlerini ortaya koyunca Mûsâ şöyle dedi: "Asıl bu sizin ortaya koyduğunuz sihirdir. Allah onu mutlaka boşa çıkaracaktır. Kuşkusuz Allah bozgunculuk edenlerin işini düzeltmez." (Yunus 10/80-81) ayetleriyle alaka kurmuştur. Burada şâirin kastettiği delalet, Kur'ân'ın delaletiyle uyumludur.

Nijeryalı şâir, Osman b. Fôde'nin (ö. 1232/1817),⁴⁰ dönemindeki halkın bozulduğunu anlattığı beytinde Kur'ân-ı Kerîm ayetleriyle yaptığı aşağıdaki metinlerarasılık ilişkisi örneklerden biridir: [et-Tavîl]

يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ وَتَابَعُوا هَوَاهُمْ وَطَاعُوا الشُّعْخَ فِي كُلِّ وَاجِبٍ⁴¹

Yapmadıklarını söylerler, heveslerine uyarlar ve bütün görevlerde pintiliklerine boyun eğerler.

Şâir beytin birinci mısraında fikrini, "بَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ / Ey iman edenler! Niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz?" (Saf 61/ 2) ayetinden iktibâs yapmış, ikinci mısraında ise, "أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ هَوَاهُ أَقَانَتْ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا / Bayağı arzularını tanrılaştıran kişiyi gördün mü? Şimdi sen, bu adamı da doğru yola getirmekle yükümlü olabilir misin?" (Furkân 25/ 43) ayetiyle münasebet kurmuştur.

Şâir, zamanının insanlarını, görevlerini yerine getirmediklerini sebebiyle onları azarlamak için Kur'ân-ı Kerîm'in ifadeleri ve anlamlarına bel bağlamıştır. Şiirdeki metinlerarasılık, Allah'ın Resulü'nün bazı sahabelerini azarlayan Kur'ân ayetinin anlamı ile tamamen aynıdır. Şâir, tekrarlama adı verilen metinlerarasılık yöntemiyle Kur'ân metninden yararlanmıştır. Böylelikle şâir, özümseme metinlerarasılık olarak adlandırılan metinlerarasılık yoluyla Kur'ân'ın (اتَّبِعْ) ve (هَوَاهُ) sözlerine karşılık gelen (تَابَعُوا) ve (هَوَاهُمْ) kelimelerini seçerek kasidesini şekillendirmiştir.

Şâirin sıra-i rahmi ihmal eden birisi hakkındaki sözü de bu kabildendir: [et-Tavîl]

وَقَطَعَ أَرْحَامًا وَأَرْزَى مَعَارِفًا وَأَتَرَ عَن قُرْبَاءِ جَمْعِ الْأَشْيَابِ⁴²

³⁹ Salih, *es-Sekâfe el-Arabiyye*, 313.

⁴⁰ MS 1754'e tekabül eden H. 1169 yılında Nijerya'nın Murat köyünde doğan Fode bin Osman bin Salih lakaplı Şeyh Osman bin Muhammed'dir ve doktrin sahibi Nijeryalı âlimlerden biridir. Arap-Afrika şiirinin Batı Afrika bölgesindeki öncüleri, mücadeleye ve İslam dinini savunmaya, toplumsal koşullarda reform çağrısına kadar birçok konuyu içeren edebi bir üretime sahiptir. MS 1817'de vefat etmiştir.

⁴¹ Ebubekir Âdem, "et-Tecdîdu'l-Mevzu-i fi's-şiir'il-Arabi en-Nijeri: şiir'ul-vasfi en-Muzecen" *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve's-Sekâfe el-İslamiyye* 3/1 (Şubat 2016), 57.

⁴² Âdem, "et-Tecdîdu'l-Mevzu-i fi's-şiir'il-Arabi en-Nijeri", 57.

Akrabayla ilişkiyi kesti, iyiliği küçümsedi ve karma kalabalığı akrabaya tercih etti.

Şâir fikrini, “الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ” *Onlar ki, iyice pekiştirdikten sonra da Allah’a verdikleri sözden dönerler, Allah’ın birleştirilmesini emrettiğini ayırırlar...*” (Bakara 2/ 27) ayetinden iktibâs yapmıştır. Şâir, sahibinin cezalandırılmayı hak ettiği günahlardan biri olan akrabalık bağlarını koparan zamanının insanlarını azarlamasını ifade etmek için Kur’ân’ın anlamlarından yararlanmıştı. Kur’ân-ı Kerîm ’de geçen “يَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ / Allah’ın birleştirilmesini emrettiğini ayırırlar” ifadesinin karşılığında قَطَعَ ve أَرْحَمًا kelimelerini kullanmıştır. Şiirsel metinde geçen bu metinlerarasılık, “tahvil etme” mekanizmayla yapmıştır.

Senegalli şâir Zünnun Ly (ö 1346/1927),⁴³ şeyhinin bazı erdemlerinden bahsederken şunları söyler: [el-Kâmil]

أَمَّا يَتِيمٌ عِنْدَ هَذَا التَّيِّخِ لَمْ يُفْهَرْ وَسَائِلُ جُودِهِ لَمْ يُنْهَرْ⁴⁴

Bu şeyhin yanında yetim ezilmedi, onun cömertliğinden isteyenler de azarlanmadı.

Bu beyitte iktibâs sanatı açıkça fark edilmektedir; çünkü şâir Yüce Allah’ın: “فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَنْهَرْ، وَأَمَّا / O halde sakın yetimi ezme! El açıp isteyeniyi de sakın boş çevirme!” (Duhâ 93/ 9-10) ayetinden esinlenmiştir. Yapılan bu metinlerarasılık ilişkisinin estetiği iki metin arasındaki küçük ayırım aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Kur’ân metni nehyin amaçlandığı inşa üslubuyla gelmiş ve Resûlullah’a hitap ve bir teşrii kastetmiştir. Şiir metni ise haber üslubuyla şekillendirilmiştir. Şâir bu özelliği, yetim babası konumunda olduğunu düşündüğü ve kapısını çalan bir dilenciye de asla reddetmeyeceğini düşündüğü şeyhine yakıştırmaya çalışmıştır.

Senegalli şâir Ahmed Ayyân Sy’in (ö. 1438/2017)⁴⁵ insan ve tüm mahlûkatın yok oluşu konusunda söylemiş olduğu şu beyit konuyla alakalı örneklerimizden biridir: [el-Basî]t]

وَمَنْ عَلَى الْأَرْضِ فَإِنْ لَا بَقَاءَ لَهُ وَلَوْ تَمَطَّى إِلَى الْجُزَاءِ ۖ أَوْ رُحِّلَ⁴⁶

Yeryüzünde kim varsa fanidir, baki değildir. İsterse, İkizler burcu ve Satürn’e uzansın.

Bu beyitten, Kur’ân ifadesinin açık varlığı anlaşılmaktadır. Çünkü şâirin ölüm gerçeğini, insanların öleceğini, yok olmaya mahkûm olduklarını ifade ederken bunu “كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنْ / Yeryüzünde bulunanların hepsi fânidir.” (Rahmân 55/26) ayetine dayandırdığı görülmektedir. Ölümü yaratmış olan Allah’ın hakikatinden insanın ölümlü olması hakikatine intikal ederek Yüce Allah’ın bâki olduğuna işaret etmektedir.

Bir başka örnek Esmâ bint Osman b. Fode’nin (ö. 1280/1864)⁴⁷ arkadaşına ağıt yakarken söylediği şu beyitlerdir: [et-Tavîl]

وَذَكَرَنِي مَوْتُ الْحَبِيبَةِ مِنْ مَضَى مِنْ الْأَخَوَاتِ الصَّالِحَاتِ الْعَقَائِلِ

مِنْ الصَّالِحَاتِ الْقَانِنَاتِ لِرَبِّهِمْ مِنْ الْخَائِفَاتِ الْغَيْبِ ذَاتِ النَّوَائِلِ⁴⁸

⁴³ O, Yunus bin Muhammed el-Futi’dir. Senegal’in Gaba köyünde doğmuş. Senegal ve Moritanya’da yaşamıştır. Şiirin çoğu övgü amacıyla mahsustur. Şiiri Aruz kurallarına bağlıdır. Eski Arap şiirinden etkilenmiş ve şairlerini taklit etmiştir.

⁴⁴ Samba, *el-Adabu’l-Arabi es-Senegali*, 1/ 252.

⁴⁵ Ahmed Ayyân Sy b. Osman b. Ebubekir b. Ahmed b. Muhammed b. Süleyman. Senegal, Saint-Louis’te doğmuş ve burada vefat etmiştir. Şiiri, Senegal’deki Arap şairleri arasında, anlatımının kalitesi ve eski Arap şiirinin kaynaklarından aldığı üslubunun gücü nedeniyle ileri bir konumdadır. Onun şiirinin amaçları arasında vatan sevgisi, özlem ve âlimlerin övgüsü vardır.

⁴⁶ Samba, *el-Adabu’l-Arabi es-Senegali*, 1/125.

⁴⁷ O, Esmâ bint Osman b. Muhammed Fodi’dir. Nijerya’da yaşamıştır. Babası tarafından eğitilmiştir. Afrika Arap edebiyatındaki konumu eski edebiyattaki el-Hansâ’nın konumudur. O ve kız kardeşi Nijeryalılar arasında büyük bir kültürel etkiye sahiplerdir. Klasik Arap şiirinde yazdığı kadar Hausa ve Fulani gibi yerel lehçelerde de şiirler yazmıştır. Sokoto şehrinde vefat etmiştir.

⁴⁸ Sambo Vali Cüneyt, *Suarâu velayeti Sokoto ve medhi’l-uzamâ min (1804-1960)* (Sudan: Hartum Üniversitesi, edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1979), 125.

Sevgilimin ölümü bana Rablerine itaatkâr Saliha, gözden ırakta namusunu koruyan, nafile sahibi geçmiş akıllı saliha kardeşleri hatırlattı.

Şâire dostunun sıfatları hususunda, “فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ” / *Sâliha kadınlar Allah'a itaatkârdırlar. Allah'ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar.*” (Bakara 2/34) ayetine bakarak Kur'ân metnini kullanırken şiirde bir miktar değişiklikler yapmıştır. Şâir, “الْقَانِتَاتُ / itaatkâr” kelimesini Kur'ân'da nekre geçmesine rağmen, lâm-ı tarifile kullanmıştır. Şâire hanımın Kur'ân'la yaptığı bu metinlerarasılık ile ilgili çarpıcı olan, delaletlerin yoğunlaşmasına ve anlamların netliğine katkıda bulunan üslup değerinden mahrum olmamasıdır.

Yine şâir Ömer Muhammed Salih, İslam tarihi için dönüm noktası olarak kabul edilen Hudeybiye anlaşması hakkında yazdığı şiirde şunları söyler: [es-Serî']

اللَّهُ	مُلْكُ	الأَرْضِ	وَالسَّمَاءِ	أَخْصُهُ	بِالْحَمْدِ	وَالنَّأْيِ		
قَدْ	وَعَدَ	الرَّسُولَ	فِي	رُؤْيَاةٍ	فَصَدَقَ	الْوَعْدَ	كَمَا	رَأَى
دُخُولَ	مَكَّةَ	أَمِينًا	وَلرُّؤُوسِهِمْ	مُحَلِّقِينَ	طَائِفِينَ ⁴⁹	وَحَوْلَ	بَيْتِ	اللَّهِ
صَارُوا	عَلَى	الأَعْدَاءِ	غَالِبِينَ	وَحَوْلَ	بَيْتِ	اللَّهِ	طَائِفِينَ ⁴⁹	

Yerin ve göğün mülkü Allah'a aittir; sadece ona hamd eder, onu överim.

Peygambere rüyasında vaat etmiş, Gördüğü gibi vaadi doğrulamıştı,

Mekke'ye girişi güvenli bir şekilde, başları da tıraşlıydı.

Düşmanlara üstün geldiler, Beytullahın etrafında tavaf ettiler.

Bu beyitlerde şâir, kültürel ve dini birikimini Hudeybiye anlaşmasını anlatmak için kullanmıştır. Şâir burada “لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ / لا تَخَافُونَ / Allah, resulüne gerçeğe uygun rüyasında doğruyu bildirmiştir. Allah izin verirse hiçbir şeyden korkmaksızın, (umrenizi yaptıktan sonra) ya saçlarınızı kazıtarak veya kısmen kestirerek, güven duygusu içinde Mescid-i Harâm'a muhakkak gireceksiniz.” (Fetih 48/ 27) ayetine atıfta bulunmaktadır. Burada şâirin Kur'ân metninden yararlanmada sanatsal bir maharete sahip olduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân metnini güzel kullanmış ve zarif bir üslupla ona telmihte bulunmuştur.

Konuyla alakalı örneklerden biri de şâir Muhammed Simbo'nun söylediği şu şiirdir: [el-Medîd]

وَأَكْظِمَ	الْعَيْظَ	وَلَا	تَعْصَبُ	عَلَى	فَعَلَ	جُهَالٍ	هُمُ	أَهْلُ	الصَّنَالِ		
وَلِبَاسِ	الْبِرِّ	وَالتَّقْوَى	الْبِئْسَ	وَعَمَمَ	بِحَيْدَاتِ	الْجِصَالِ	أَوْفَ	بِالعَهْدِ	تَكُنْ	خَيْرَ	الرَّجَالِ ⁵⁰
وَالأَمَانَاتِ	إِحْفَظْهَا	لَا	تَخُنْ	أَوْفَ	بِالعَهْدِ	تَكُنْ	خَيْرَ	الرَّجَالِ ⁵⁰			

Öfkeni zapt et, delalet ehli olan cahillerin işlerine kızma,

İyilik ve takva elbisesini giy, hasletlerin yansımaları genelleştir,

Emaneti koru, hainlik etme, ahdi yerine getir. Böylece insanların iyisi olursun.

Şâirin, ilk beytin birinci mısramı, “الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالصَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْعَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ” / *Onlar bollukta da darlıkta da Allah yolunda harcarlar, öfkelerini yenerler, insanları affederler.*” (Âli imrân 3/134) ayetinden aldığı, ikinci beytin birinci mısramı da “يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسٌ / التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ / Ey Âdemoğulları! Size mahrem yerlerinizi örtecek giysi, süsleneneğiniz elbise yarattık. Takvâ elbisesi, işte o daha hayırlıdır.” (A'râf 7/ 26) ayetinden iktibas ettiği anlaşılmaktadır. Üçüncü beyit ise, özümseme aracı vasıtasıyla ahde vefayı ve emanete riayeti teyit için “إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ”

⁴⁹ Salih, *es-Sekâfe el-Arabiyye*, 679.

⁵⁰ Nasir, *Şeyh Muhammed Sambo*, 98.

وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ / وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ “ (Nisâ 4/58) ve “ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ / وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ “ (İsrâ 17/34) ayetleriyle hem lafız hem de anlam açısından metinlerarasılık ilişkisi içerisindedir.

Konuya ilişkin son örneğimiz ise Senegalli şeyh Ahmed Bamba (ö. 1345/1927)⁵¹ “*Mukadimâtü'l-emdâh*” isimli kasidesinde yer alan şu beyittir: [et-Tavîl]

لَقَدْ جَاءَكُمْ قَدْ جَاءَنَا مَا جَاءَكُمْ مِّنَ اللَّهِ ذِي الْعَرْشِ الْعَظِيمِ الْمُفَضَّلِ⁵²

Size geldi, bize sizi överek geldi, Yüce Arşın sahibi Allah tarafından.

Şâir “لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ ذِي الْعَرْشِ الْعَظِيمِ الْمُفَضَّلِ / Size geldi” sözünde Allah Teâlâ'nın peygamberimizi övdüğü “لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ ذِي الْعَرْشِ الْعَظِيمِ الْمُفَضَّلِ / Size geldi” sözünde Allah Teâlâ'nın peygamberimizi övdüğü (Tevbe 9/128) ayetine işaret etmektedir.

Batı Afrika'daki Arap şiirlerinde Kur'ân-ı Kerîm iktibâs sanatı ve ona denk düştüğü metinlerarasılık türü ayrılmaz bir parçası olduğu yukarıda vermiş olduğumuz örneklerden anlaşılmaktadır. Özetle, Batı Afrika şâirleri, Kur'ân-ı Kerîm metnine dayanmış ve ondan pek çok kelime, cümle, terkip ve üslup iktibâs yapmışlardır.

2.2. Hadis'ten İktibâs

Batı Afrika şâirleri, Müslümanlar nezdindeki şerefli konumu nedeniyle hadis-i şerifin metinlerini ve kelimelerini kullanarak, ibare ve imgelerini özümseyerek ilgi göstermiştir. Onlar pek çok konuda yazdıkları şiirlerde hadislerle metinlerarasılık ilişkisi kurmuşlardır. İstenilen anlam ve amacı yerine getirmek için bazı hadislerde bahsedilen İslamî anlamlara atıfta bulunmak için telmih yönteminden yararlanmışlardır. Aşağıda bölge şairlerinin hadislerle metinlerarasılık ilişkisi kurduklarına daire örneklerden bir kısmı yer alacaktır.

Peygamberin hadislerinden etkilenen Nijeryalı şâir Ebubekir İsa Albî⁵³ ile başlamanız isabetli olacaktır. Aşağıda örnek olarak sunulacak kasidelerin çoğunda, şâirin geniş bir kültüre sahip olduğuna ve dine bağlı olduğuna kanıt olarak hadis metinlerine yer verdiği görülmektedir. Buradaki metinlerarasılığın okuyucu üzerinde etki bırakacak şekilde olduğu söylenebilir. Hadis-i şerifin içerdiği anlam ve düşünceye ek olarak, pek çok duygu ve düşüncesini ifade etme hususunda hadislerden yardım almıştır. Örneğin kasidesinde şunları söyler: [el-Kâmil]

مُحَمَّدٍ هَدَىٰ وَالْهَدَىٰ "بِنَوَاجِذِ وَهَدِيَةِ النَّبِيِّ سُنَنَ عَلَىٰ عَضْوَا

قَائِلًا: "أَبْغَضُ الْحَلَالِ طَلَائِقِ"⁵⁴ كَلَامِ أَكْرَمِ خَلْقِي قَدْ حَفِظْتُ

Peygamber efendimizin sünnetine ve rehberliğine sımsıkı sarılın, rehberlik Muhammed'in (sav) rehberliğidir.

Ben mahlûkatın en üstününün kelamını ezberledim; şunu söyler: "Helalin en sevimsizi talaktır".

Birinci beyitte şâir, Resûlullah'ın sünnetine, Allah'ın insanlar için çizdiği yol ve yaşam tarzına davet etmektedir. Bu şiir, Sahabeden İrbâd b. Sâriye'nin naklettiği “ عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ ” / Benim sünnetime ve doğru yolu bulan, hidayete erdirilmiş halifelerin

⁵¹ O, Hâdimu'r-resûl lakaplı Şeyh Ahmed b. Muhammed b. Habib Allah'tır. 1854 yılında Senegal, Mbaki Baoul'da doğmuştur. Babasının evinde büyümüş, iyi ezberleyene kadar ona Kur'an'ı okumuştur. O, Kur'an, hadis, dört mezhebi ile fıkıh ve Sünnî tasavvuf ilimlerinde sağlam bir âlim, belâgat, mantık ve diğer Arap ilimlerinde önde gelen biridir. 1927 yılında vefat etmiştir.

⁵² İsa Samba, *Mukadimâtü'l-emdâh fi mezâyâ el-Miftah: Dirase ve tahlili* (Senegal: b.y. ts.), 57.

⁵³ İssa Albî Abubekir, geçen yüzyılın elli yıllarında Gana'da bulunan Kamashe şehrinde doğmuştur. Arap ve İslam araştırmalarının ilkelerini İlorin şeyhlerinin ellerinden almıştır. İssa Albî, Nijerya'nın en ünlü yüceltilmiş şairlerinden biridir. Şiir söyleme konusunda eli uzun biridir. Hassas bir sezgiye ve keskin bir zekâyâ sahiptir. Şiiri zamanın olaylarına ayak uydurur hem küresel hem de yerel çağdaş gerçeklere cevap vermektedir.

⁵⁴ Ebubekir İsa Albî, *es-Subâiyyât* (Kahire: Mektebetu'n-Nahri li't-tibaa ve'n-Neşr, 1. baskı, 2008), 198.

*sünnetine sarılın! Bunlara azı dışlarınızla (tuttuğunuz gibi sımsıkı) sarılm*⁵⁵ hadis-i şeriflerden iktibâs söz konusudur. İkinci beyitte ise, Abdullah b. Ömer'in naklettiği “*Yüce Allah'a en sevimsiz gelen meşru işlerden biri, boşanmadır*”⁵⁶ hadisine işaret etmektedir. Şâirlerin, düşüncelerinde Kur'ân'dan esinlendikleri gibi, sünnetten de esinlendikleri görülmektedir. Bunun misallerinden birisi de şâir Muhammed el-Beşir b. Osman Vâke'nin (ö. 1399/1978)⁵⁷ şu beytidir: [et-Tavîl]

وبالسُّنَّةِ الْعَزَاءِ دَأْبًا تَمَسُّكُوا وَعَضُّوا عَلَيْهَا إِذْ أَنْتَ أَوْتَقَ الْعُرَى⁵⁸

Hal olarak Sünneti şerife sarılımsınız, ona sıkı tutununuz, çünkü o, tutunacak iplerin en sağlamını getirmiştir.

Şâirin burada “*عليكم بسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ / Benim sünnetime ve doğru yolu bulan, hidayete erdirilmiş halifelerin sünnetine sarılın! Bunlara azı dışlarınızla (tuttuğunuz gibi sımsıkı) sarılm*”⁵⁹ hadis-i şerifinden iktibâs yaptığı aşıkârdır. Metinlerarasılık bakımından şâir özümseme mekanizmasını kullanmıştır.

Konuya dair diğer örnek ise şâir Muhammed Ahmed b. Musa el-Ensârî'nin (ö. 1386/1966)⁶⁰ “el-İstiskâ” isimli kasidesindeki şu beytidir: [el-Kâmil]

يَا قَائِلًا فِيمَا تَوَاتَرَ رَحْمَتِي سَبَقَتْ كَذَا وَسَعَتْ أَنْتَ فِي الْمَنْزِلِ⁶¹

Ey tevâtürle ilgili soran, rahmetim gazabımı geçti, her şeyi kuşattı kurandan böyle geçti.

Şâir bu beyti, Ebu Hüreyre'nin naklettiği şu hadisten almıştır: “*Rahmetim / إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي / Rahmetim her şeyi kuşatmıştır.*” (A'râf 7/156) ayet-i Kerîm esine ve “*eve gelen / أَنْتَ فِي الْمَنْزِلِ / Allah'ın rahmeti ve bereketi üzerinize olsun ey (İbrahim'in kutlu) ev halkı*” (Hud 11/73) ayet-i Kerîm esindeki İbrahim'in (as) evine gelen rahmete atıfla ayrı bir letafet kazanmıştır.

Yine örneklerden biri de şâir Ahmed b. And Abdullah b. Ali el-Vallatî'nin (ö. 1140/1727) kendisine saldırıyı affederken söylediği kasidesinde yer alan şu beyitlerdir: [et-Tavîl]

إِذَا لَيْسَ الْأَصْحَابُ تَوْبًا مِنَ الْجَبَا لَيْسَتْ لَهُمْ تَوْبًا مِنَ الصَّبْرِ مُسَدَّلًا

وَأَسْتَغْفِرُ الرَّحْمَانَ لِي وَلِمَنْ بَعَى عَلَيَّ مِنَ الْإِخْوَانِ مِنِّي تَفَضُّلًا⁶³

Arkadaşlar sevgi elbisesi giydiklerinde, onlara el uzatmak üzere sabır elbisesi giyerdim,

⁵⁵ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 5 (No 4607); Tirmizi, “İlim” 16 (No 2676); Diyanet İşleri Bakanlığı, *Hadislerle İslam: Hadislerin Hadislerle Yorumu* (İstanbul: Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü, 4. baskı, 2020), 1/ 431.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 3 (No 2178); İbn Mâce, “Talâk”, 1 (No 2018); DİB, *Hadislerle İslam*, s. 4/163.

⁵⁷ O, Abdullah bin Ebi Bekir b. Muhammed El Beşir b. Osman Vake'dir. Lakabı adı Demba Vake'dir. Mali Tuba Kasi kasabasında doğmuş Bamako'da vefat etmiştir. Ömrünü Mali'de geçirmiş. Kendisi taklit bir şairdir. Sosyal hiciv, övgü, ağıtları, hasret, amanın şikâyetlerini gençlerin yasını tutma ve insanları ilim öğrenmeye teşvik etme gibi çeşitli amaçlarla şiirler bestelemiştir

⁵⁸ Sîdî Diarra, *Şahsiyetü el-Merhum Demba Vake ve Â'sâruhu* (Bamako: Bamako Üniversitesi, Diller Fakültesi, Lisans Tezi, 2003), 38.

⁵⁹ Ebû Dâvûd, “Sünnet” 5 (No 4607); Tirmizi, “İlim” 16 (2676); DİB, *Hadislerle İslam*, s. 1/431.

⁶⁰ Mali, Tamktat'ta doğmuş, vadi Şeref'te vefat etmiştir. Ömrünü Mali'de geçirmiş. Şiirlerinde dini bir eğilim ve tasavvuf eğilimi vardır. Onun şiiri, eski Arap şairlerin dillerinin ve imgelerinin yaklaşımlarına dayanmaktadır.

⁶¹ Ahmed eş-Şefî, *Divânü'l-lu'lu el-mensûk fi eşâri âli's-Sûk* (Gao: Mektebetü âli şeyh Mahmud el-Hasanî, yazma eseri), 123. varak.

⁶² Buhârî, “Tevhîd”, 22 (No 7422); Müslim, “Tevbe”, 15 (No 6970).

⁶³ İbnü't-Tâlib el-Vallatî, *Fethu's-sükûr fi marifeti ayânî't-tekrûr*, thk. Muhammed İbrahim el-Kuttâbî-Muhammed Hacı (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1. baskı, 1981), 92.

Kendim için ve bana haksızlık yapan kardeşlere benden üstün kabul ederek Rahmandan istiğfar dilerim.

İkinci beytin birinci mısraına bakıldığında, şâirin bu kısmı Resûlullah'ın “ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ / Allah'ım, kavmimi bağışla, çünkü onlar bilmiyorlar”⁶⁴ sözünden iktibâs yapılmış, dönüştürme yöntemiyle yapılan bir metinlerarasılık olduğu görülmektedir.

Bir diğer örnek Malili şâir Ahmed el-Bakkây'in (ö. 934/1527)⁶⁵ memduha söylediği şu beyit: [el-Vâfir]

وَطَالَ لِلدِّينِ وَالْدُّنْيَا بَقَاؤُكَ فِي ظَلٍّ مِنْ اللَّهِ مَمْدُودٍ لِيُغَيِّرَ مَدَى⁶⁶

Din ve dünya için ömrün uzasın, sonsuza kadar genişletilmiş Allah'tan gelen gölgede

Şâirin bu beytinin dua bağlamında geldiği belirtilmektedir. Bu bağlamda, (gölge) kelimesinin lafza-i celâl ile yan yana kullanılması, ona dini bir boyut kazandırır ve bu nedenle bu beyit Peygamber efendimizin, “سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ / Allah'ın gölgesinden başka hiçbir gölgenin bulunmadığı o (kıyamet) günü arşın gölgesi altında gölgelenecek yedi sınıf insan”⁶⁷ sözünden iktibâs yaptığı açıktır.

Son örneğimiz ise Abdullah b. Fode'nin (ö. 1244/1829)⁶⁸ beyitleridir: [er-Remil]

طَرِبْتُ فَأَتَتْجَانِي الطُّيُورُ الْكُوالِحُ وَفَرَحَنِي مِنْهَا الْغُيُوثُ الرِّوَانِحُ
وَحَوْفَنِي أَيْضًا ذَنْبٌ بِسِوَارِحُ وَأَمَّنَّنِي مِنْهَا الطُّبَّاءُ السِّوَانِحُ
إِقْوَلُ النَّبِيِّ لَا تَزَالُ جَمَاعَةٌ عَلَى الْحَقِّ مَنَّا أَوْ يَجِيءُ الْمُفَارِحُ⁶⁹

Sevindim ardından kafesteki kuşlar beni uygulandı, kokulu yağmurlar beni o hüzünden kurtardı.

*Yine uğursuz kurtlar korkuttu beni, ardından uğurlu ceylanlar beni o korkudan emin kıldı
Nebinin dediği gibi: ya bizden bir gurup hak üzere olur, ya da felaketler gelir.*

Şâir son beyitte peygamberimizin: “لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ” / Ümmetimden bir taife Allah'ın emri gelinceye kadar (kıyâmetin kopmasına kadar) hakka destek olacak”⁷⁰ sözüne atıfta bulunmaktadır. Şâirin hadis metninden yararlandığını ve gerekli herhangi bir değişikliğe başvurmadan metinlerarasılık yoluyla şiirinde kullandığını görülmektedir. Yapılan bu tür metinlerarasılığa tekrarlama olarak adlandırılır.

⁶⁴ Buhârî, “Enbiyâ”, 54 (No 3477).

⁶⁵ Ahmed el-Bakay bin Muhammed el-Muhtar el-Kunta. Mali Azawad kasabasında doğmuş ve orada vefat etmiştir. Mali ve Moritanya'da yaşamış. İslam öncesi şairleri gibi kabile şairidir. Şiirleri, el-Halil'in vezin ve kafiye kurallarına riayet eder. Muhalifleri küçümseme ve onları hicvetme, kabilesiyle övünme ve vasıf gibi çeşitli şiir amaçları yazar. Şiirlerinde, kendi hayatının gerçeklerini ve kabilesinin hayatını kaydetmekle, çağdaş figürlerin isimlerini ve konularını belirtmekle ilgilenmektedir. Dili, eski Arapların üsluplarını ve garip kelime dağarcığını dikkate alır

⁶⁶ Yahya b. Sîdî Ahmed, *Dîvânü's-Sahara el-Kübra: el-Medrese el-Kuntiye ve'l-Kesâidi en-neyyirat* (Cezayir: Dârü'l-Maarife, 2009), 2/102

⁶⁷ Buhârî, “Ezân”, 36 (No 660).

⁶⁸ Kuzey Nijerya'daki Gobire bölgesinde doğmuş ve Nijerya'da vefat etmiştir. Ailesinin bilim adamlarının ellerinde yetişmiştir. Şiirleri, garip kelime kullanma ve üslup ve yapı bakımından eski Arap şairlerinkine benzer. Bazı Kasideleri Batı Afrika'daki çevreyi ve yerlerini anlatır. Bir kaside de birden fazla amaç bulunabilir, vasıf, gazel, ağıt, insanların şikâyetleri, övgü, coşku ve gururdur gibi çeşitli konuları da barındırılabilir.

⁶⁹ Şeyh Abdullah b. Fode, *Tezyînü'l-Verekât bi Cem'i mâ-lî mine'l-ebiyât*, thk. Yahya Muhammed el-Emin (Sokoto: Merkezi'd-dirâsâti'l-İslamiye, 2013), 20; Ebubekir Dy Ömer Ebubekir, *Menhecü'l-ebedi'l-İslami el-hadis fi şiiri Abdullah b. Fode: dirâse tatbikiye* (Sudan: Cezire Üniversitesi, Eğitim Bilimler Fakültesi, Yüksek lisans Tezi, 2017), 94; Muhammed Ballo, *İnfâku'l-Meysûr fi târihi bilâdi't-tekrûr* (Kahire: Dâru ve metabi-u's-ş-a'b, 1964), 63; Mehdi Rızkullâh, *Hareketü't-ticâre ve'l-İslam ve't-ta'lim el-İslami fi garbey İfrîkiya kable'l-isti'mâri ve Âsâruhu* (Riyad: Merkezü Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslamiye, 1. baskı, 1998), 457.

⁷⁰ Buhârî, “Kitabul'it-tisam”, 2383 (No 7311).

Batı Afrika şâirleri, kendi çevrelerini ve içinde olup bitenleri insanlara daha da anlatabilmek için bu hadis-i şeriflerden yararlanmışlardır. Bu bağlamda iktibâs ve ona denk düşen dinî metinlerarasılığın, Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin şâirlerin zihinleri üzerinde büyük bir etki bıraktığı da unutulmamalıdır.

3. Batı Afrika Arap Şiirinde Telmîh

İslam tarihi ve medeniyetinde etkin rol oynayan meşhur dini ve tarihi olaylardan ve önde gelen kültürel şahsiyetlerden esinlenme, şâirin kültürü okuyuşunun derinliğinin delili ve okuma yeteneğinin bir göstergesidir. Batı Afrika şairlerinin İslam kültüründen etkilendiği şiir delilleri arasında Malili şâir Muhammed el-Muhtar b. Havvad el-Ensari'nin (öl. 1300/1882)⁷¹ şu beyti de yer alır:[el-Vâfir]

أَبْلُغْ إِلَى الْمُتَمَرِّدِينَا	بَنِي الْكُنْتِي وَعَدَّ الْأُوَعْدِينَا
وَبَلِّغْ لِلْأَنبِي قَتَلْتُ حُسَيْنَا	جُدُودَهُمْ فَبَاءُوا خَاسِرِينَا
بِأَنَّ قَدْ نَصَرْنَا خَيْرَ خَلْقِ	وَأَنَا نُهْلِكُ الْمُتَمَرِّدِينَا
نَصَرْنَا عَلَيْهِ صَلَاةَ رَبِّي	وَأَوْثَانَاهُ مَعَهُ مُهَاجِرِينَا
وَأَسَسْنَا لِمَسْجِدِهِ أُسَاسَا	عَلَى التَّقْوَى فَنَحْنُ مُطْهُرُونَا
وَبِوَأَنَا الدِّيَارَ مَعَ الْإِيمَانِ	فَكُنَّا نَحْنُ أَوْلَ أَوْلِينَا
لَنَا السَّعْدَانِ خَيْرَ أَهْلِ نَصْرِ	وَبِوَأَنَا بِالنَّبِيِّ وَقَدْ رَضِينَا
وَسَلُّ أَحَدًا وَبَدْرًا أَوْ حُنَيْنَا	مَوَاضِعَ تُخْبِرُ الْخَبَرَ الْيَقِينَا
وَسَلُّ يَوْمَ الْيَمَامَةِ أَوْ نَضِيرَا	وَبِزُمُوكَا تَجِدُ خَيْرًا مُبِينَا
بِأَنَّ جُدُودَكُمْ قُتِلُوا جَمِيعَا	عَلَى شَرِّ الدِّيَانَةِ كَافِرِينَا
وَأَنَّ جُدُودَنَا قَدْ جَدَلُوهُمْ	وَجِئْنَا بِالْمَرْيَةِ إِغَانِمِينَا
وَكُلُّ قَدْ أَتَى مَأْتَى أَبِيهِ	وَنَالَ نَثْرَاتِ فِعْلِ الْوَالِدِينَا
فَأَنْتُمْ مِنْ أُمَّةٍ قَدْ وُرِثْتُمْ	وَنَحْنُ مِنْ مُعَاذٍ وَارِثُونَا ⁷²

Dinden dönen şerefsizlerin şerefsizi el-Kunetî oğullarına haber ver.

Dedeleri Hüseyin'i öldürenlere haber ver, onlar hüsrana uğradılar.

Biz yaratılanların en hayırlısı olarak zafer kazandık ve biz isyancıları öldürüyoruz

Ona (Peygambere) destek olduk, Rabbimin salata onun üzerine olsun ve muhajir olarak onunla beraber sığındık.

Temizleyici olarak onun camisi için takva üzere temeller attık.

Memlekete imanla yerleştik ve biz ilklerin ilki olduk

⁷¹ Muhammed El-Muhtar bin Uld el-Ensârî. Mali, Azavad'da doğmuş ve orada vefat etmiştir. Ömrünü Mali'de geçirmiştir. Kendisi Zıtlıkların şairidir. Şiirlerinden elde edilenler, Kunta kabilesine hiciv yazılışındaki iki şiirdir.

⁷² Keşşât, Muhammed Said. *A'lâmûn nine's-Sahara* (Beyrut: Darü'l-Mülteka li't-tibaa ve'n-neşr, 1. baskı, 1997), 163.

En güzel zafer sahibi olarak bizim çifte mutluluğumuz var: Nebi'yi (s.a.v.) ağırladık ve bizden razı kaldı

Uhud'a, Bedr'e ve Huneyn'e sor, kesin haberi veren yerlere sor,

Yemame gününe veya Nadir'e, Yermuk'a sor. Apaçık bir hayır bulacaksın.

Atalarınızın tamamının öldürüldüğünü ve onların en kötü din üzere – küfür üzere olduklarını (göreceksin).

Ve atalarımızın onlarla mücadele ettiğini, üstün gelip kazandığımızı (göreceksin).

Ve herkes babasının geldiği yere geldi ve ebeveynlerinin yaptığının mirasını aldı,

Siz Ümeyye'den miras aldınız, biz de Muaz'ın varisiyiz.

Şâir, bu beyitlerde İslam kültüründen değişik tarihi olaylara telmihte bulunmaktadır. İlk iki beyit, ümmetin tarihinde yaşanmış en önemli hadiselerden birisi olan Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine işaret etmektedir. Üçten yedinci beyte kadar olanlar, Müslümanlar nezdinde önemli bir yere sahip tarihi olaylara, Peygamberimizin Yesrib'e hicretine, orada barınmasına, beraberindeki muhacirlere, mescidin inşasına, Yesrib'te İslam devletinin kurulmasına işaret etmektedir. Sekizinci beyitten on birinci beyte kadar olanlar, Bedir harbinden başlayarak, Uhud, Huneyn, Yemâme ve Nâdir oğullarıyla gazasına ve Yermük savaşına kadar öğrendiğimiz İslamî savaşlardan ve gazalardan bahsetmektedir. Şâir, İslam mirasına, onun anlamlarına, İslamî düşüncelere ve uygulamalara kutsallık atfederek ve muhaliflerini anarak, dönüşümsel metinlerarasılık denilen tarzla şiirini şekillendirmiştir.

Yine konuya ilişkin şâir Hâkim Muhammed Yahya el-Danbacah (ö. 1399/1979) şöyle bir şiir yazmıştır: [et-Tavîl]

وَسَائِلُ بِطَّةِ الْفَتْحِ إِذْ جَاءَهُ النَّصْرُ	فَسَائِلٌ بِهِ بَدْرًا وَحُنَيْنًا وَخَيْبَرًا
وَتُخْبِرُكَ عَنْ طَهٍ وَأَصْحَابِهِ بَدْرُ	يُخْبِرُكَ عَنْ طَهٍ حُنَيْنٌ وَخَيْبَرًا
لَدُنْ قَادِ جَيْشِ الْكُفْرِ نَحْوَهُمْ عَمْرُو	هَدَيْنَا لِبَطَّةِ يَوْمِ بَدْرِ وَحَرْبِهِ
يَفُودُهُمْ جَبْرِيلُ سَيِّمَاهُمْ زَهْرُ	فَمَدَّ بِالْأَفْبِ الْمَلَائِكُ يَوْمَهُ
وَلَمْ يَبْقَ لِلْسَّبْعِينَ مِنْ جَيْشِهِمْ ذَكَرُ	وَكَانَ بِهِ بَشْرٌ وَبُشْرَى لِدِينِنَا
بِهِمْ يَسْتَجِلُّ الْقَتْلُ بِالسَّيْفِ وَالْأَسْرُ	وَمِنْ جَيْشِهِمْ سَبْعُونَ أَسْرَى فَلَمْ يَزَلْ
مِنْ أَصْحَابِ طَهٍ حَبِذَا النَّقْرِ الْعُفْرُ	وَفِي أَحَدٍ سَبْعُونَ نَالُوا شَهَادَةً
أَعَدَّتْ لَهُ ثَوَابُ سُنْدُسِهِ الْخَضْرُ	فَمِنْهُمْ شَهِيدُ اللَّهِ حِمْرَةٌ عَمُهُ
عَلَى سَرِّهِ وَاحْتَدَّ مِنْهُمْ لَهُ الشَّرُّ	وَسَائِلٌ بِهِ الْأَحْزَابُ لَمَّا تَأَلَّيَا
تَدِينُ لَهُ الْأَعْدَاءُ خَالِيَةً سَمْرُ	فَصَارَتْهُمْ فِي الرَّحْفِ كُلِّ مُدَجِّجٍ
مِنْ أَعْظَمِ إِعْجَازِ يُحَارٍ بِهِ الْفِكْرُ	وَإِطْعَامِهِ أُلْفَا بِخُبْرَةِ جَابِرٍ
بَصَعَوَاهُ فِي خَنْدَقِ أَمْرَهَا أَمْرُ	وَصَرَبْتُهُ الصَّخْرَ الَّذِي صَارَ أَهْيَلًا
فَتَمَّ لَهُ عِنْدَ الْمُكَافَأَةِ الْأَمْرُ	وَقَدْ قَاتَلَ الْأَعْدَاءَ آلَ فَرِيظَةَ

وَحَكَمَ فِي أَبْنَاءِ مُنْطَلِقِ الطَّبِئِ
وَوَاطَفَتْ بِأَهْلِ الطَّائِفِ الْعَذْرُ فَارْعَوْا
وَخَاصَرَ أَبْنَاءَ النَّضِيرِ لِعَذْرِهِمْ
وَأَنَّ كَانَ فِيهَا أَعْجَبَ الْحُمُقِ كَثْرُهُمْ
وَقَرَّرَ صَلْحًا بِالْحُدَيْبِيَّةِ الَّتِي
وَأَنْزَلَ فِيهَا اللَّهُ سُورَةَ فَتَحِهِ
وَقَدْ نَصَرَ اللَّهُ الرَّسُولَ بِفَتْحِهِ
وَفَاجَأَهُمْ جَيْشٌ يَلِينُ بِهِ الصَّخْرُ
عَنِ الْعَيِّ حَتَّى لَمْ يَكُنْ مِنْهُمْ عَذْرُ
وَأَجْلَاهُمْ عَنْ طَيْبَةَ أَنَّهُمْ عَذْرُ
فَلَمْ يُعْنِ شَيْئًا عَنْهُمْ ذَلِكَ الْكُتْرُ
بِهَا تَمَّ نَصْرُ اللَّهِ وَاسْتَكْمَلَ الْأَجْرُ
وَفِي بَيْعَةِ الرِّضْوَانِ مِنْ قَبْلِهَا سِرُّ
لِمَكَّةَ حَتَّى لَاحَ مِنْ لَيْلِهَا فَجَزُ⁷³

Bedri, Huneyni ve Hayber'i soran, kendisine zafer nasip olan Taha el-Fethi soran.

Sana Huneyn ve Hayber Taha'dan haber versin, Taha ve arkadaşlarından Bedir haber versin sana.

Ne mutlu Taha ve gurubuna, Bedir günü Ebu Cehil kâfir ordusunu onlara doğru yönelttiğinde O gün Cebrail'in komuta ettiği binlerce gül yüzlü melaikelerle yardım etti.

Onda dinimize sevinç ve müjde vardı, Onların ordularından yetmişinin eseri kalmadı.

Ordularından yetmiş esir aldılar ve hâlâ kılıçla öldürme ve esir etmeyi mubah kılmış durumda Uhud'da yetmiş kişi Taha'nın arkadaşlarından şehadete erdi, ne güzel kahraman neferlerdi onlar.

Bunların arasında Allah'ın şehidi amcası Hamza da var. Onun için yeşil ipek atlastan elbise hazırlandı,

Onu sorarlarsa (de ki), gruplar ona kötülük için toplandıklarında, kötülük dahi onlara hiddetlenmişti

Bütün silahlılar ordu halinde onlarla savaştı, geceyi boş geçerin düşman ona borçludur Cabir'in bir ekmeğiyle bin kişiyi doyurması düşüncelere ayar veren en büyük mucizelerindendi.

Onun kayaya vuruşu ki onu hendekte kum yığınına dönüştürdü, işi tam iş idi.

Düşmanlarla Kurayza halkıyla savaştı, çatışma sırasında iş onun için tamamlanmıştı.

Mustalikoğullarına geyiği hakem kıldı, sonra da önünde kayanın dahi yumuşayacağı bir orduyla onlara sürpriz yaptı.

Taif halkında ihanet boy gezdiğinde onların ihaneti bitinceye kadar suça engel oldu.

Nadir oğullarını ihanetleri yüzünden ablukaya aldı, ihanet ettikleri için güzelliklerden uzak tuttu.

Her ne kadar ahmaklar sayılarının çokluğundan hoşlansa da, onların o çokluğu kendilerine bir fayda vermedi.

Allah'ın desteğinin tam olduğu Hudeybiye'de sulha karar verdi ecri de tam oldu

Allah onun hakkında Fetih suresini indirdi, ondan önce de Rıdvan bîatında sır vardı,

Allah, Resulünü Mekke'nin fethiyle muzaffer kıldı, tâ Mekke'nin gecesinden fecir parıladı.

Bu beyitlerde Resûlullah (s.a.v.) zamanında kâfirlerle Müslümanlar arasında meydana gelen savaş ve gazalara, aynı şekilde Resûlullah'tan (s.a.v.) zuhur eden mucizelere telmihte bulunulması dikkat çekmektedir. Dolayısıyla birinci beyitten altıncı beyte kadar, Müslümanların Resûlullah'ın

⁷³ Keşşât, Muhammed Said. *Nemâzicun Mine's-şii'r-il-Arabi fi's-Sahara* (Beyrut: Şeriketü'l-mülteka li't-tibaa ve'n-neşri ve'tevzii, 1. baskı, 1996), 86-88.

(s.a.v.) komutasında muzaffer olduğuna ve Bedir savaşında Allah'ın meleklerle onları desteklediğine işaret edilmiştir. Bedir'de müşriklerden yetmiş kişinin öldürüldüğü ve yetmiş kişinin de esir alındığı özellikle vurgulanmıştır. Yazar, bu savaşta Müslümanlar için büyük bir müjde lütfedildiğinin anlaşılmasını istemiştir. Yedi ve sekizinci beyitler ise, Uhud harbine işaret etmektedir. Bu savaşta Müslümanlar yenilmiştir. Yine bu savaşta Peygamberimizin amcası Hz. Hamza şehit olmuştur. Dokuzuncu ve onuncu beyitler, Ahzâb harbine telmihte bulunmaktadır. On bir ve on ikinci beyitler Peygamberimizin (s.a.v.) mucizelerinden söz etmiştir. Ardından Hendek harbinin ve düşmanlar tarafından yapılan kuşatmanın detayları anlatılmıştır. Son olarak Hudeybiye sulhuna ve Mekke'nin fethine işaret edilmiştir. Yapılan bu metinlerarasılık da dönüşümsel metinlerarasılık olarak isimlendirilen metotla şiir şekillendirilmiştir.

Batı Afrika şairlerinin etkilendiği İslami şahsiyetler arasında, erken İslam döneminin en önemli isimlerinden Hasan Basri de bulunmaktadır. Şâirin biri şeyh Sîdî el-Hasan el-Yusûfi'yi överken şöyle diyor: [el-Basît]

مَنْ فَاتَهُ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ يَصْحَبُهُ
عَلَيْهِ بِالْحَسَنِ الْيُوسُفِيِّ⁷⁴

Hassan Basri'ye arkadaş olmayı kaçırın kimse için, el-Hasan el-Yusufi yeter,

Bu beyitten şâirin, düşüncelerini kendisi aracılığı ile somutlaştıracağı ve ilim bakımından Hasan Basri'nin konumunda olduğuna inandığı memduhu hakkındaki hislerini tasvir edeceği tarihi bir şahsiyetten yararlandığı, bunun da Hasan el-Basri olduğu anlaşılmaktadır.

Örnekler sunduğumuz bütün bu şiirler göz önüne alındığında, Batı Afrika şairlerinin Kur'ân'dan, hadisten, İslam tarihinden ve siyer-i nebiden gelen İslam mirasından yararlandıklarını söylemek mümkündür. Bu şiirlerde ve kasidelerde İslam kültürüne ve edebiyat çalışmalarının temel direği kabul edilen sanatsal imgelere yer vermişlerdir. Zira bu şekildeki tarihî miras şâirlerin deneyimlerini bir sonraki nesle aktarmak ve gerçekliklerini ifade etmek için önemli bir mecradır.

Sonuç

Bu makalede, Batı Afrika şiirlerinde kullanılan iktibâs ve telmîh sanatları metinlerarasılık bağlamında incelenip analiz edilmiştir. Bölgenin şiirlerinde bu sanatlar incelendikten sonra elde edilen sonuçlardan bazıları şunlardır: Afrikalı şâirler şiirlerinde eski metinlerden iktibâs ve telmîh gibi alıntı çeşitliliği yapmışlar, onlarla çeşitli metinlerarasılık ilişkisi kurmuşlardır. Onlar metinler arasında ilişki kurarken tek bir biçimle sınırlı kalmamışlar; aksine şiirlerinin safahatında hem iktibâs ve telmîh hem de metinlerarasılığın birçok türünü kullanmışlardır.

Batı Afrika şairlerinin kişilikleri, dini metinlerarasılık alanında net bir şekilde ortaya çıktığı görülmektedir. Onlar geniş bilgi dağarcıklarıyla ve güçlü hâfızalarıyla, Kur'ân ve hadislerden birçok şahit getirmek suretiyle renkli bir görüntü oluşturmuşlardır. Bahsi geçen şâirler, şiirlerine güç, estetik ve kutsallık katmak amacıyla dini metinlerarasılık ilişkisine başvurmuşlar ve bu hususta da başarılı olmuşlardır. Şiirlerinde hem dinî şahsiyetler hem de İslam tarihindeki önemli hadiseler bolca atıfta buldukları için güzel ürünler ortaya çıkmıştır. Bu anlamda okuyucu ve dinleyiciyi etkileyecek güzel sanatsal yapıtlar oluşturmuşlardır.

Bu şâirler şiirlerinde Kur'ân-i Kerîm ve hadis-i şeriflerden telmîh ve iktibâs yaparak ve metinlerarasılık üslubu kullanınca şiirlerinin anlam açısından zenginleştiği görülmektedir. Bu durum ilgili şâirlerin Kur'ân-i Kerîm de bahsi geçen kıssa ve karakterlere hâkim olduklarını ve onları şiirlerinde yeniden şekillendirme hususunda ne kadar yetenekli olduklarını gösteren bir kanıttır.

Son olarak, bölge şairlerinin Kur'ân ve Hadis metinlerinden yararlanmak için çeşitli mekanizmalar kullandıkları görülmektedir. Mesajlarını okuyucuya ulaştırmak için farklı üsluplarla metinlerarasılık etkisi oluşturmuşlardır.

⁷⁴ İbnü't-Tâlib, *Fethu's-şükûr*, 92.

Burada Őuna da değinmek gerekir ki, bu araştırmada b6lge Şiirinde yer alan metinlerarasılık Őahitlerinin tamamına deęinilmemiŐtir. Kaynak fazlalığı sebebiyle bu m6mk6n de değildir. Dolayısıyla metinlerarasılık olgusunun mevcut olduğunu ortaya koyabilmek için sadece olarak bazı 6rnekler sunulmuştur.

Kaynakça / References

- Aktulum, Kubilay. *Metinlerarası ilişkiler*, Ankara: Öteki Yayınevi, 2. baskı, 2000.
- Albî, Ebubekir İsa. *es-Subâiyyât*. Kahire: Mektebetu'n-Nahri li't-tibaa ve'n-Neşr, 1. baskı, 2008.
- Âzâm, Muhammed. en-Nasu'l-Gâib: tecelliyâtü't-tenâs fi's-şii'r'il-Arabi, dirâse Dimeşk: ittihâdu'l-Küttâb el-Arap, 2000.
- Ballo, Muhammed Aktulum, Kubilay. *Metinlerarası ilişkiler*, Ankara: Öteki Yayınevi, 2. baskı, 2000.
- Albî, Ebubekir İsa. *es-Subâiyyât*. Kahire: Mektebetu'n-Nahri li't-tibaa ve'n-Neşr, 1. baskı, 2008.
- Âzâm, Muhammed. en-Nasu'l-Gâib: tecelliyâtü't-tenâs fi's-şii'r'il-Arabi, dirâse Dimeşk: ittihâdu'l-Küttâb el-Arap, 2000.
- Ballo, Muhammed. *İnfâku'l-Meysûr fi târihi bilâdi't-tekrûr*. Kahire: Dâru ve metabi-u's-ş-a'b, 1964.
- Benîs, Muhammed. Hedâsetü's-suâl Beyrut: Dâru'tenvîr li't-tibâa ve'n-neşir, 1985.
- Ceâfire, Macit. *et-Tanâs ve't-telakkî*, Dirâsâtun fi's-şii'r'il-Abbasî, Amman: Dâru'l-kindî, 2003.
- Diagayete, Muhammed. *el-Fullaniyyûn ve ishâmuhum fi'l-Hadare el-İslamiye bi Mali hilâle el-Karneyn 18-19 miladi*. Tunus: Zeytûne Üniversitesi, Yüksek Din Temelleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Diarra, Sîdî. *Şahsiyetü el-Merhum Demba Vake ve Â'sâruhu*. Bamako: Bamako Üniversitesi, Diller Fakültesi, Lisans Tezi, 2003.
- Diof, Muhammed. *A'lâmü'l-Hüdâ bi Garbi İfrîkiya*. Senegal: Matbaatü's-Senegal, 1. baskı, 1999.
- Diof, Muhammed. *Tarihu'l-Medâris el-Kur'âniye bi Garbi İfrîkiya*. Senegal: b.y., 1998.
- Diyanet İşleri Bakanlığı. *Hadislerle İslam: Hadislerin Hadislerle Yorumu*. İstanbul: Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü, 4. baskı, 2020.
- Dûbiyâzi, Mark. *Nazariyyetü't-tanâs*, tr. Abdürrahim, Fas: Mecelletü alâmât, 1996.
- Dy, Ebubekir Ömer. *Menhecu'l-ebedi'l-islami el-hadis fi şii'rî Abdullah b. Fode: dirâse tatbikiye*. Sudan: Cezire Üniversitesi: Eğitim Bilimler Fakültesi, Yüksek lisans Tezi, 2017.
- Ebubekir, Âdem. "et-Tecdîdu'l-Mevzu-i fi's-şii'r'il-Arabi en-Nijeri: şii'r'ul-vasfî en-Muzecen" Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve's-Sekâfe el-İslamiye, 3/1 (Şubat 2016), 57.
- Ebubekir, Atfîk. *el-Feyzi'l-Hâmî' fi tercemeti ehli's-sirri'l-Cami'*. Nijerya: Mayrafôri, ts.
- el-Gubâri, İvaz. *Dirâsâtun fi Edebi Mısra el-Arabiyye*. Kahire: Dâru's-Sekâfe el-Arabiyye, 1. baskı, 2003.
- el-Ömer'i, Hüseyin. *İşkâliyyetü't-tenâs: mesrehiyyetü Sadullah enmûzecen*, Amman: Dâru'l-kindî li'n-neşri, 2007.
- el-Vallatî, İbnü't-Tâlib. *Fethu's-şükûr fi marifeti a'yâni't-tekrûr*. thk. Muhammed İbrahim el-Kuttâbî-Muhammed Hacı, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1. baskı, 1981.
- eş-Şefî, Ahmed. *Divânu'l-lu'lu el-mensûk fi eşâri âli's-Sûk*. Gao: Mektebetü âli şeyh Mahmud el-Hasanî, yazma eseri, 123. varak.
- Fode, Şeyh Abdullah. *Tezyînu'l-Verekât bi Cem'i mâ-lî mine'l-ebiyât*. thk. Yahya Muhammed el-Emin. Sokoto: Merkezu'd-dirâsâti'l-islamiye, 2013.
- Hammâd, Hasan Muhammed. Tedâhulu'n-nusûs fi'r-rivâye el-Arabiyye, Kahire: el-Heye el-Amme li'l-kitap, 1998.
- Kazvîni, Hatip. *el-İzâh*, thk. İbrahim Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-kutup el-ilmîye, 2003.
- Keşşât, Muhammed Said. *A'lâmûn nine's-Sahara*. Beyrut: Darü'l-Mülteka li't-tibaa ve'n-Neşr, 1. baskı, 1997.
- Keşşât, Muhammed Said. *Nemâzicun Mine's-şii'r'il-Arabi fi's-Sahara*. Beyrut: Şeriketü'l-mülteka li't-tibaa ve'n-neşri ve'tevzii, 1. baskı, 1996.
- Kristeva, Julia. *İlmu'n-nas*, tr. Ferit ez-Zâhî, Kazablanka: Dâru Tübkal li'n-neşri, 1997.
- Lûşîn, Nureddin. *et-Tanâs beyne't-turâs ve'l-muâsara*, Mekke: Mecelletü Ummü'l-Kurâ li ulûmi's-şerfiati ve'l-lugati'l-Arabiyyeti, Safer, 1424.
- Mâsinî, Ahmed b. Muhammed. *el-İdtirâr ila'l-lâh*. Timbuktu: Ahmed Baba kütüphaneni, yazma eseri.
- Nasir, Ömer. *Şeyh Muhammed Sambo Gunda şâiren: Dirase ve tahlil*. Sokoto: Sokoto Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 1990.
- Revâşide, Sâmih. *Meânî es-nas*, Beyrut: Müessetü'l-Arabiye li'idirâsati ve'n-neşri, 1986.

- Rızkullâh, Mehdi. *Hareketü't-ticâre ve'l-İslam ve't-talîm el-İslami fi garbey İfrîkya kable'l-isti'mâri ve Â'sârûhu*. Riyad: Merkezü Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-islamiye, 1. baskı, 1998.
- Salih, Ömer M. *es-Sekâfe el-Arabîyye el-İslamiye fi garbi İfrîkya*. Beyrut: Daru'l-menahiç, 3. baskı, 2015.
- Samba, Amir. *el-Adabu'l-Arabi es-Senegali*. Cezayir: eş-Şerike el-Vataniye li'n-neşir ve't-tevzi, 1978.
- Samba, İsa. *Mukadimâtü'l-emdâh fi mezâyâ el-Miftah: Dirase ve tahlili*. Senegal: b.y., ts.
- Sambo, Vali Cüneyt. *Suarâu velayeti Sokoto ve medhi'l-uzamâ min (1804-1960)*. Sudan, Hartum Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1979.
- Teftazânî, Saadettin. *Muhtasar*; thk. Abdülhamid Hindâhî, Beyrut: el-Mektebe el-asriye, 2013.
- Todorov, Tzvetan. *Fi usûl'il-hitâb en-nakdî el-cedid*, tr. Ahmed el-Medîni, Bağdat: Dâru's-şuûn es-sekâfiyye, 1987.
- Vallatî, İbnü't-Tâlib. *Fethu's-şükûr fi marifeti a'yâni't-tekrûr*. thk. Muhammed İbrahim el-Kuttâbî-Muhammed Hacı, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1. baskı, 1981.
- Yahya, b. Sîdî Ahmed. *Divânu's-Sahara el-Kübra: el-Medrese el-Kuntiye ve'l-Kesâidi en-neyyirat*. Cezayir: Dâru'l-Maarife, 2009.
- Yahya, Muhammed el-Emin. *Musâhametü ba'zı ulema-ı Kebe fi's-şii'r'il-Arabi fi'l-karni'l-işîn el-miladi*. Kano: Bayaro Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- ed. *İnfâku'l-Meysûr fi târihi bilâdi't-tekrûr*. Kahire: Dâru ve metabi-u's-şa'b, 1964.
- Benîs, Muhammed. Hedâsetü's-suâl Beyrut: Dâru'tenvîr li't-tibâa ve'n-neşir, 1985.
- Ceâfire, Macit. *et-Tanâs ve't-telakkî*, Dirâsâtun fi's-şii'r'il-Abbasî, Amman: Dâru'l-kindî, 2003.
- Diagayete, Muhammed. *el-Fullaniyyûn ve ishâmuhum fi'l-Hadare el-İslamiye bi Mali hilâle el-Karneyn 18-19 miladi*. Tunus: Zeytûne Üniversitesi, Yüksek Din Temelleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Diarra, Sîdî. *Şahsiyetü el-Merhum Demba Vake ve Â'sârûhu*. Bamako: Bamako Üniversitesi, Diller Fakültesi, Lisans Tezi, 2003.
- Diof, Muhammed. *A'lâmü'l-Hüdâ bi Garbi İfrîkya*. Senegal: Matbaatü's-Senegal, 1. baskı, 1999.
- Diof, Muhammed. *Tarihu'l-Medâris el-Kur'âniye bi Garbi İfrîkya*. Senegal: b.y., 1998.
- Diyanet İşleri Bakanlığı. *Hadislerle İslam: Hadislerin Hadislerle Yorumu*. İstanbul: Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü, 4. baskı, 2020.
- Dûbiyâzi, Mark. *Nazariyyetü't-tanâs*, tr. Abdürrahim, Fas: Mecelletü alâmât, 1996.
- Dy, Ebubekir Ömer. *Menhecu'l-ebedi'l-islami el-hadis fi şii'rî Abdullah b. Fode: dirâse tatbikiye*. Sudan: Cezire Üniversitesi: Eğitim Bilimler Fakültesi, Yüksek lisans Tezi, 2017.
- Ebubekir, Âdem. "et-Tecdîdu'l-Mevzu-i fi's-şii'r'il-Arabi en-Nijeri: şii'r'ul-vasfî en-Muzecen" Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Arabîyye ve's-Sekâfe el-İslamiye, 3/1 (Şubat 2016), 57.
- Ebubekir, Atfık. *el-Feyzi'l-Hâmi' fi tercemeti ehli's-sirri'l-Cami'*. Nijerya: Mayrafôri, ts.
- el-Gubârî, İvaz. *Dirâsâtun fi Edebi Mısra el-Arabîyye*. Kahire: Dâru's-Sekâfe el-Arabîyye, 1. baskı, 2003.
- el-Ömer'i, Hüseyin. *İşkâliyyetü't-tenâs: mesrehiyyetü Sadullah enmûzecen*, Amman: Dâru'l-kindî li'n-neşri, 2007.
- el-Vallatî, İbnü't-Tâlib. *Fethu's-şükûr fi marifeti a'yâni't-tekrûr*. thk. Muhammed İbrahim el-Kuttâbî-Muhammed Hacı, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1. baskı, 1981.
- eş-Şefî, Ahmed. *Divânu'l-lu'lu el-mensûk fi eşâri âli's-Sûk*. Gao: Mektebetü âli şeyh Mahmud el-Hasanî, yazma eseri, 123. varak.
- Fode, Şeyh Abdullah. *Tezyînü'l-Verekât bi Cem'i mâ-lî mine'l-ebiyât*. thk. Yahya Muhammed el-Emin. Sokoto: Merkezü'd-dirâsâti'l-islamiye, 2013.
- Hammâd, Hasan Muhammed. Tedâhulu'n-nusûs fi'r-rivâye el-Arabîyye, Kahire: el-Heye el-Amme li'l-kitap, 1998.
- Kazvîni, Hatip, *el-İzâh*, thk. İbrahim Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-kutup el-ilmîye, 2003.
- Keşşât, Muhammed Said. *A'lâmûn nine's-Sahara*. Beyrut: Darü'l-Mülteka li't-tibaa ve'n-Neşr, 1. baskı, 1997.
- Keşşât, Muhammed Said. *Nemâzicun Mine's-şii'r'il-Arabi fi's-Sahara*. Beyrut: Şeriketü'l-mülteka li't-tibaa ve'n-neşri ve'tevzii, 1. baskı, 1996.
- Kristeva, Julia. *İlmu'n-nas*, tr. Ferit ez-Zâhî, Kazablanka: Dâru Tübkal li'n-neşri, 1997.

- Lûşîn, Nureddin. *et-Tanâs beyne't-turâs ve'l-muâsara*, Mekke: Mecelletü Ummü'l-Kurâ li ulûmi's-şerîfati ve'l-lugati'l-Arabiyeti, Safer, 1424.
- Mâsinî, Ahmed b. Muhammed. *el-İdtirâr ila'l-lâh*. Timbuktu: Ahmed Baba kütüphaneni, yazma eseri.
- Nasir, Ömer. *Şeyh Muhammed Sambo Gunda şâiren: Dirase ve tahlil*. Sokoto: Sokoto Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 1990.
- Revâside, Sâmih. *Meânî es-nas*, Beyrut: Müessesetü'l-Arabiye li'idirâsati ve'n-neşri, 1986.
- Rızkullâh, Mehdi. *Hareketü't-ticâre ve'l-İslam ve't-ta'lim el-İslami fi garbey İfrikya kable'l-isti'mâri ve Â'sâruhu*. Riyad: Merkezü Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-islamiye, 1. baskı, 1998.
- Salih, Ömer M. *es-Sekâfe el-Arabiyye el-İslamiye fi garbi İfrikya*. Beyrut: Daru'l-menahiç, 3. baskı, 2015.
- Samba, Amir. *el-Adabu'l-Arabi es-Senegali*. Cezayir: eş-Şerike el-Vataniye li'n-neşir ve't-tevzi, 1978.
- Samba, İsa. *Mukadimâtü'l-emdâh fi mezâyâ el-Miftah: Dirase ve tahlili*. Senegal: b.y., ts.
- Sambo, Vali Cüneyt. *Suarâu velayeti Sokoto ve medhi'l-uzamâ min (1804-1960)*. Sudan, Hartum Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1979.
- Teftazânî, Saadettin. *Muhtasar*; thk. Abdülhamid Hindâhî, Beyrut: el-Mektebe el-asriye, 2013.
- Todorov, Tzvetan. *Fi usûl'il-hitâb en-nakdî el-cedid*, tr. Ahmed el-Medîni, Bağdat: Dâru's-şuûn es-sekâfiyye, 1987.
- Vallatî, İbnü't-Tâlib. *Fethu's-şükûr fi marifeti a'yâni't-tekrûr*. thk. Muhammed İbrahim el-Kuttâbî-Muhammed Hacı, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1. baskı, 1981.
- Yahya, b. Sîdî Ahmed. *Dîvânu's-Sahara el-Kübra: el-Medrese el-Kuntiyi ve'l-Kesâidi en-neyyirat*. Cezayir: Dâru'l-Maarife, 2009.
- Yahya, Muhammed el-Emin. *Musâhametü ba'zı ulema-ı Kebe fi's-şii'r'il-Arabi fi'l-karni'l-işîn el-miladi*. Kano: Bayaro Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27 (Haziran / June 2022), 79-97

Asr-ı Saadet ve Önceki Dönemlerde Medya ve İletişim Media and Communication in Age of Bliss and Previous Periods

Kadir ERBİL*

Öğretim Görevlisi Dr. Nevşehir Hacıbektas Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Lecturer Dr., Hacı Bektas Veli University, Faculty of Theology, Department of
Arabic Language and al-Balagha
kadirerbil@nevsehir.edu.tr / ORCID: 0000-0003-2530-4396

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Şubat/February 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 31 Mart/March 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as

Erbil, Kadir. "Asr-ı Saadet ve Önceki Dönemlerde Medya ve İletişim". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2022), 79-97.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Kadir Erbil).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Fırat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

* Doktorasını İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim dalında yapmıştır. He completed his PhD in the Department of Islamic History and Arts.

Media and Communication in Age of Bliss and Previous Periods

Abstract: Media; It is a concept that encompasses all mass media. The most important task; the principle of impartiality and meeting the needs of the public for freedom of information. The media has facilitated the awareness, education, orientation and dissemination of all kinds of information in all fields. Today's media affects people's needs and desires positively or negatively. Media is like a double-edged sword. It has both positive and negative aspects. Human beings needed to know and understand each other after they settled down. For this reason, people have tried to communicate with each other in various ways. As time passed, the means of communication used in society developed and written communication was changed from verbal communication. Before Islam, Arabs were in contact with the societies living around them. Arab tribes communicated among themselves through various means such as poetry, eulogy, oratory, setting mountain tops on fire, and homing pigeons. Since Arabia has been on two important trade routes for a long time, they made international communication through trade. The most important methods applied for communication in the period of ignorance; poetry, ode, oratory, club, fair etc. they used to eat. The Prophet started his first invitation by communicating with people in the first years of his prophethood. He held personal meetings with various tribesmen who came to Mecca during certain seasons. During the Meccan period, With the first revelation to the Prophet, he began to invite all humanity to Islam in the person of the Meccan society. The Prophet tried to convey his messages to the Meccan society by specifying the characteristics and purposes of his invitation. The notables of the Makkan polytheists did not take him seriously, The notables of the Makkan polytheists did not take him seriously, they mocked him and described him as a magician, poet, soothsayer, magician, separator, madman and demonized. Despite all these slanders, The Prophet continued to announce his message by communicating with everyone at all times and places. After the Prophet's migration from Mecca to Medina, communication and communication areas with the people in Medina became easier. The Prophet communicated with the kings and rulers of neighboring countries by sending letters to invite them to Islam. She also sent a letter to the Jews living in Medina, inviting them to abide by the agreements and promises they made. He strengthened communication with the Arab delegations who came to Medina to become Muslims and the delegations sent to meet with the Arab tribes. The Prophet communicated with the polytheists during the peace process with the Treaty of Hudaibiyah. On the one hand, the Tabuk Campaign to the Byzantine border to secure the borders of the Muslims in Medina became a means of communication for both the border and surrounding tribes. The Prophet's explanation, interpretation and hadiths of the Qur'an from the beginning of his prophethood have been the greatest media power for Muslims. The Prophet used various communication methods in his communication with people. While communicating with them, he took into account the characteristics of people and society. He tried to communicate with people at every opportunity. He influenced the people around him by empathizing and brought human love to the fore. He addressed people's minds and emotions, cared about people and what they valued. He took advantage of people's talents and won their hearts by giving them gifts. While conveying his message, he emphasized the common points of people, taking into account the comfort and perception ability of people. He maintained the dialogue environment and gave responsibility to his companions to convey his message. He showed patience and tolerance in unfavorable situations, preferred kindness and did not take revenge. The communication methods used by the Prophet are based on the principles of the Qur'an. The Prophet always emphasized communication between people in his sermons and conversations. After the death of the Prophet, the Companions took the responsibility of the invitation. The Companions made extraordinary efforts to spread Islam and sent teachers to many countries to teach Islam, the Qur'an and the Sunnah. God wanted to announce the message of the last prophet to all humanity in accordance with the duty of the invitation given to him. The Qur'an

has appealed to all minds, and its address has deeply affected the hearts and minds of believers. The recent reach of the virtual dimension of interpersonal communication; By destroying the relations between people, he isolated them from society. As a result, he condemned people to live on their own. Some of the people have used the media as a tool to disrupt society. Thanks to the information that aims to corrupt the society, it can cause them to be confused with information. Today, the media has become the institution that generates high advertising revenue with low budgets. In our age, some people have made the shortest way to earn the most money by using the media. In this situation, it is observed that the people who broadcast in the media put themselves in great danger in order to be watched and followed.

Keywords: Islamic History, Media, Media Organs, Communication, Communication Methods.

Asr-ı Saadet ve Önceki Dönemlerde Medya ve İletişim

Öz: Bugün dünya, haberleri ve olayları anında tüm bireylerin öğrendiği küçük bir köy haline gelmiştir. Bu araştırmanın amacı; orta çağ ve Asr-ı Saadet döneminde nasıl bir medya ve vardı, medya organları nelerdi, Kur'an-ı Kerim'de medya ile ilgili nasıl bir mesaj vardır? gibi soruların cevabını bulmak ve bunları aydınlatmaktır. Medyanın insanın kendisi kadar eski bir sosyal hareket olduğundan hareketle, İslam öncesi medya, bazı eski toplumları ve Araplardaki medyayı tanımak gerekir. Dünya tarihinde meydana gelen olayların hemen hepsinde medya olumlu veya olumsuz önemli rol oynamıştır. Kur'an'da iletişim; yöntemleri, konusu veya çeşitli sanatları bakımından çağdaş medyadan farklı değildir. Ancak özünde, içeriğinde, biçiminde İslam'ın ruhundan türetilen özel bir karaktere sahiptir. İslami medya olgusu, belirli, açık ve bütünlük bir hedefe ulaşmak ve bu yürüyüşün yönünü belirleyen kurallara göre dürüst haber, eğitim ve öğretimi hedeflemiştir. Böylece çalışmamız aşağıdaki başlıklar altında incelenmiştir; Asr-ı saadet ve önceki dönemlerde medya ve iletişim konusunu Arapların eski medeniyetlerle iletişimi, Arap Yarımadası'ndaki sosyal medya organları ve iletişim, İslam'ın ilk dönemlerinde medya ve iletişim, Hz. Peygamberin peygamberliğinin başında iletişim, Hz. Peygamber ve Mekke döneminde medya ve iletişim, Medine döneminde medya ve iletişim, sahabe döneminde medya ve iletişim, Hz. Peygamber'in (s) gönderdiği mektuplar ve elçiler ve Kur'an-ı Kerim'de iletişim başlıkları altında incelemeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Medya, Medya Organları, İletişim, İletişim Metotları.

Giriş

Medya; radyo, gazete, televizyon, dergi, internet vb. tüm kitle iletişim araçlarını kapsayan bir kavramdır. Medyanın esas amacı; haber ve bilgi vermektir. En önemli işlevi ise; tarafsızlık ilkesi ve halkın haber alma özgürlüğüne olan gereksinimi gidermektir. Çağımızda medyanın önemi, teknik ve elektronik gelişimin yanı sıra yazılı, işitsel veya görsel araçlarla iletişim dünyasında niteliksel bir sıçrama oluşturan yeni buluşların ortaya çıkmasıyla büyük bir ivme kazanmıştır. Medya, her alanda farkındalık, eğitim, rehberlik ve her tür bilginin yayılmasının yollarını kolaylaştırmıştır. Tüm bunlar, modern medya sahiplerinin fikir ve kanaatlerini ortaya koymada güçlü bir etkiye sahip olmalarına ve böylece fikir, düşünce, örf ve adetleri istedikleri yöne yönlendirmelerine de neden olmuştur. Bugünkü medyanın amacı; etkisinin türü ne olursa olsun, insanların ihtiyaç ve arzularını olumlu veya olumsuz etkilemenin yanı sıra, insanoğlunun seviyesini yükseltmek ya da kötülük vadilerine atmak, onları yalan, yanlış, şüpheli ve ikna edici ifadelerle farklı çıkarlarına bağlamaktır.

Medya kavramı; haber alma ve haber verme gereksiniminden doğan bir iletişim kavramıdır. Her iletişim kaynağı artık medya kavramı ile ifade edilmektedir. Haber, edebiyat, sanat, spor, bilim, teknoloji, din, ekonomi, siyaset alanlarının hepsi bilgi paylaşım unsurlarıdır. Bu bilim dallarıyla uğraşan kişiler gazete veya basın aracılığı ile toplumla iletişim kurarlar. Siyasetler siyasi kanaatlerini,

sanatçılar ürettikleri ürünlerini, sporcular etkinliklerini topluma medya organlarıyla aktarma ve paylaşma imkânı bulurlar.

Medya hakkında, kitle iletişim araçlarının genel adıdır şeklinde klişe bir tanım da yapılabilir. Daha kapsamlı bir tanım yapılırsa, medya: hiçbir ırk, cinsiyet ya da başka bir ayırım gözetmeksizin aktarılması gereken bilgileri, insanlara iletme amacıyla üretilen araçların tamamıdır denilebilir. Bu araçlar basın yayın organları olarak bilinen gazete, dergi, radyo, televizyon ve yaşadığımız yüzyıla damgasını vuran internettir. Bugün yeni medyayı; tablet, akıllı saat, akıllı telefon, bilgisayar gibi sanal âleme bağlantı kurabilen elektronik cihazların tamamı şeklinde tanımlamak mümkündür. Yeni medyanın bir dünyası vardır, o da internettir. İnsanlara bilgi ileten medyanın görevlerini bilgilendirme, yönlendirme, eğlendirme, uyarma, eğitime ve farkındalık yaratma şeklinde sıralamak mümkündür.

Son yıllarda medya aşırı şekilde reklam ve reytinge odaklandığından dolayı, üzerine düşen görevleri yerine getirdiği söylenemez. Bu nedenle insanlar, medyanın kendilerine sunduğu bilgileri akıl süzgecinden geçirdikten sonra sadece kendilerine gerekli olanları almalıdır. Bunun için insanların, medyayı doğru kullanması ve onu çözümlene becerisine sahip olması gerekir. Geleneksel medyada tek yönlü iletişim varken, yeni medyada insanlara verilen bilgilere olumlu ya da olumsuz geri bildirim ve yorumlar alınmaktadır. Bu da yeni medyayı çift yönlü kılarak bir adım daha ileriye taşımaktadır. Geleneksel kitle iletişim araçlarında yapılan hatalar kolay kolay düzeltilemezken, yeni medyada bu hatalar daha hızlı bir şekilde düzeltilebilmektedir.

Yeni medya, çift yönlü keskin bir bıçak gibi olup olumlu ve olumsuz yönleri vardır. Olumlu yönleri; hastane randevuları, mali işlemler, iş başvuruları, eğitim, alış-veriş gibi işlemdir. İnsanlar arası iletişimin son zamanlarda sanal boyuta ulaşması; insanların sosyalliklerini yok ederek onları toplumdaki soyutlamakta ve tek başlarına yaşamaya mahkûm etmektedir. Bu nedenle insanların bir kısmı toplumu bozma amacı taşıyan bilgiler sayesinde onları bilgi çarpıklığına uğratmaktadır. Bazı medya organları topluma bilgi taşımaktan ziyade, toplumu peşinden sürükleyerek sanal mecralarda toplumsal değerlerin yok olmasına ve tahribine neden olmaktadır. Bugün medya genellikle, düşük bütçelerle yüksek reklam geliri elde edilen kurum haline gelmiştir.

İnsanlık yerleşik hayata geçtikten sonra çeşitli kavimler arasında iletişim zorunluluğu doğmuş, bu durumda insanlar birbirini tanımak ve anlamak zorunda kalmıştır. Eski kavimler birbiri arasındaki iletişimi ticaretle sağlarken, yazının icadı ile birlikte iletişim biraz daha kolaylaşmıştır. Yazıda kullanılan killi tabletler ilk defa Babil'de kullanılmıştır. Asurlular ise yazı yazmak maksadıyla kil üzerine resim çizmek yerine küçük darbelerle simgeler çizmişler, bu yöntemle oluşturulan simgelerle bir metin oluşturulmuştur. Bu yöntemle oluşturulan kil tabletler üzerine işlenen simgeler bozulabilmekteydi. Bozulmayı önlemek için tabletlerin ateşte pişirilme yöntemi ile dayanıklı ve kalıcı hale getirilmesi gerekmiştir. Bu şekilde de yazıların bozulma ve değiştirilme olasılıkları ortadan kalkmış, resmi yazışma ve anlaşma yazıları kil tabletlerle önemli birer belge haline gelmiştir.¹

Zaman ilerledikçe toplumlarla birlikte medya ve medya araçları da ilerleme kaydetmiştir. Eski çağdaki medyanın üç şekli vardı. İlki; dağların tepesinden gözlem yaparak kabilesini yaklaşan her tür tehlikeye karşı uyarma. İkincisi; kabilenin en yaşlı, tecrübeli ve en bilge kişinin bilgisine başvurarak çevrede hüküm süren olaylar, mitler, inançlar ve gelenekler hakkında bilgi ve tecrübesinden yararlanma. Üçüncüsü ise; kabilenin fertlerinden en bilgin, tecrübe ve eğitim verebilecek kişilerin seçimi ve kabile çocuklarının dönemin eğitim sistemine göre eğitilmesi, iletişimin diğer bir şekliydi.

Toplumların ilerlemesiyle birlikte iletişimde kullandıkları araçlar ve yöntemler gelişmiş, sözlü iletişimden yazılı iletişime geçilmiştir. Bu bağlamda, Roma MÖ. 500 yılından MÖ. 100 yılına kadar yazılı kültür, söz sanatlarının yazıda kullanımı ve yazının gündelik dil ile aynı şekilde

¹ Semay Buket Şahin, *Medya Teknolojileri Kapsamında Medya Arkeolojisi Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 10.

kullanılması amacıyla sadeleştirilerek düz yazı haline gelmiştir. Yani yazılı konuşma ile sözlü konuşma aynı konuma gelmiştir.² Medya ve medya araçlarının kitle iletişiminde etkili özelliği, bulunduğu topluma göre şekillenmesidir. Her toplum birbirinin kültüründen etkilenip yeni şeyler ortaya çıkarmakla birlikte kendi öz değerlerini de koruması önemlidir.

Eski Mısır'da medya, medeniyetin gelişimine göre şekil almıştır. Antik çağda Mısır'da, Firavunlar döneminde çeşitli konuşmaların yapıldığı dinî bayramlar, tiyatrolar, dans gösterileri ve kutlamalar vardı. Yapılan bu ritüeller, tapınakların duvarlarına resim olarak işlenirdi. Diğer bir şekli de yasaların bir kısmı, uygulamalar, toplum ilişkileri, halkı tehlikeli hastalıklara karşı uyarıcı bilgiler, papirüs kâğıtlara yazılarak tapınak duvarlarına asılırdı.

Bu konuda James Breasted şöyle diyor: "Eski Mısırlılar askeri iletişim, piramitler ve devasa tapınakları sadece dini ayinleri yerine getirmek için ve kendilerini korumak için değil, aynı zamanda duvarlarını atalarının savaş sahnelerinin tasviri için de kullandılar. Dönemin Mısır yazıtları medya organlarından biriydi. Bunlar, dini görevler ve uygarlıkları ile ilgili bilgiler içermekteydi."³

Mısır hiyerogliflerinin, sembollerin ve Asur-Babil çivi yazısının çözülmesi, medeniyetteki ilerlemeyi ortaya çıkardığı için dünya tarihinde yeni bir atılıma yol açmıştır. Mısır bilim adamları şunları söylüyorlar: Firavunlar basını biliyor, öncesinden tanıyordu ve olayları papirüs üzerine kaydediyorlardı. Bu papirüsler çağımızın gazete görevini yapıyordu. Dönemin Al-Qasr gazetesi, toplumun bazı davranışlarını alaya alan ve eleştiren bir çizgi roman gazetesiydi. Gazete daha ziyade, kralların ve büyük firavunların işleri ile ilgileniyor ve onları hicivli bir mizahi üslupla eleştiriyordu.⁴

Bizanslıların medya şekli siyasî söylem, destan ve eylemler biçimindeydi. İlyada Odesseia ve Aeskilous adlı eserlerdeki kahramanlarının savaş destanları dramatik tiyatro şeklinde, toplumun kahramanlık duygularını canlandırmaktaydı. Sofokles, Euripides ve Aeschylus'un oyunları, geçmişteki yaşananları trajedi ve komedi şeklinde toplumun gözü önünde sergileyerek, duyguların canlı tutulması ve geleneklerin yaşatılmasını hedefliyordu. Bu oyunlar, gelenek ve göreneklerle çelişen sosyal koşullarla alay etmenin yanı sıra, kendi düşünce ve önerilerinin çözümlerini sunuyordu.

Hipokrat, Platon, Aristoteles ve diğer Yunan filozoflar ise; tiyatro ve retorik kitleler üzerindeki etkisinin bir sonucu olarak öncü medya teorisyenleridir. Sokrates insanlarla iletişim kurmak için polemiklere başvursa da, Platon ve Aristoteles daha çok iletişimin gerçekliği ve ciddiyeti ile ilgileniyordu. Platon, toplumun entegre bir birim olduğuna inanıyordu. Azalıp çoğalmayan canlı bir bedene benzeyen ve bireyler arasındaki ilişkilerin ne olduğunu görüyor ve toplumun parçalarını birbirine bağlamaya çalışıyor ve diyordu ki; "Yönetici güçler insandaki akla benzer. Yönetici güç, duygu, öfke ve askeri temsil eden muhafıza benzer. Toplumda çalışan güçler ise kaprisleri ve arzuları temsil eder."

Platon'a göre iletişimin en önemli unsurları arasında liderlik ve yöneticilik, sanat ve özellikle şiir ve müzik yer alır. Platon, yöneticinin toplumun halinden anlayan, onu ıslah edecek, yanılıcı ve kışkırtıcı tutumlardan uzak tutacak sanat üreticisi olmasını ister.⁵

1. Arapların Eski Medeniyetlerle İletişimi

İslam'dan önce Araplar, kadim medeniyetlerle ve onların iletişim sistemleriyle temas halindeydiler. Arapların bu ilişkilerine Asur tabletlerinde rastlanmaktadır. Bu konu Asur kralı III. Şalmanser'in yazıtlarında da yer alır.⁶ Bu belgeler Asur krallığı yönetiminin altıncı yılında askerî zafer

² Harold Innis, *İmparatorluk ve İletişim Araçları*, çev. Nurcan Törel (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2006), 151.

³ James Breasted, *Echizetü'l-İlâm ve Tenmiyetü'l-Vataniyye* (Kahire: Mektebetü'l-'Arabiyye, ts.), 22-32.

⁴ Melhem Kurban, *Kadāya'l-Fikri's-Siyāsi* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Cāmi'atü li'd-Dirāseti ve'n-Neşr, 1992), 261.

⁵ Fubon Powers, *el-Mesrah fi's-Şark*, çev. Ahmed Rıza, Muhammed Rıza (Kahire: Dāru'l-Kütübü'l-'Arabiyye), 14.

⁶ Edy Sher, 39-41.

olarak nitelendirilmiştir. Daha sonra Asur seferlerinin haberleri, eski Arap mekânlarının ve Arapça metinlerde adı geçen Zebibe, Şems ve el-Bâsık gibi tanınmış Arapların isimleri yer almaktadır.

Araplar, Babillere komşu oldukları ve Asur ile meydana gelen çatışmalarında onlara yardım ettikleri için, Araplar ve Keldâniler arasında özel iletişim olması pek olası değildir. Buhtunnasr Milattan önce 604-651 yılları arasında hüküm sürmüştür. Tarihçiler Buhtunnasr'ın Maan b. Adnan zamanından ve Zat-ı Irk göçünden bahsetmiştir.⁷

Babil yazıları, Buhtunnasr'ın saltanat yıllarında çölde yaşayan Arap kabilelerine saldırıldığını ifade etmektedir. Bu saldırıda Arapların malları ve hayvanları yağmalandı, putları çalındı. Saldırının amacı; bu kabileleri teslim olmaya ve boyun eğmeye zorlamaktı. Bu, o dönemdeki psikolojik savaşın medyanın bakış açısı ve yöntemidir. Putlara yapılan saldırı ise inancın gaspını temsil eder ve zamanımızda beyin yıkama yöntemlerine tekabül eder. İnsanların inançlarını kontrol etmek için son gelişmelerin ötesine geçmeyen doktriner görüş, zamanımızın beyinlerini yıkamak ve onları etkilemek için maruz kaldıkları baskıya benzer. Yani düşünceleri değiştirmek, bir inançtan diğerine dönüştürmeye çalışmaya benzer.⁸

1.1. Arap Yarımadası'ndaki Sosyal Medya Organları ve İletişim

Arap Yarımadası'ndaki sosyal medyayı biraz ayrıntılı olarak ele almak gerekir. Çünkü Arapların cehaletleri nedeniyle dünyadan tecrit edilmiş bir millet oldukları halk arasında yaygındır. Diğer milletlerle hiçbir iletişimi olmayan, onların edebiyat veya bilgisinden yararlanmayan sınırlı bir çöl hayatı yaşadıkları zannediliyordu. Gerçek şu ki, bu yanlış bir fikirdir, çünkü Araplar çevrelerindekiyle maddi ve manevi iletişim halindeydiler. Bu iletişim, dönemin uluslararası ilişkilerinin zayıf olması, coğrafi konum ve sosyal konum sebebiyledir. Araplarda iletişim iki çeşitti. Biri: Arap kabilelerinin aralarındaki iletişim, diğeri ise, Arapların diğer devletlerle olan iletişimi. Arap kabilelerinin kendi aralarındaki iletişimi şu etkinlikler sağlıyordu: Şiir ve kaside, hitabet ve hatipler, tellallar, bayramlar, panayırlar, nedve (kulüp/parlamento /şura binası), dağ tepelerine ateş yakma, dinî kitaplar, antlaşmalar ve ittifaklar, özel mesajlar, ibadethaneler, hikâyeler, atasözleri vb. Bu iletişim etkinliklerine biraz açıklık getirmek gerekir.

Şiir ve kaside: İslam öncesi dönemde şiir ve kaside neredeyse tek kitle iletişim aracı halindeydi ve kabileyi bilgilendirme işlevini yerine getiriyordu. Bunun delili ve şiirin önemi, en güzel şiirleri seçip altın suyu ile yazmaları ve en iyi şiir olarak seçilenlerini Kâbe'nin duvarına asmalarıdır. el-Muallakâtü's-Seb'a (Yedi askı) bunun en iyi örneklerindedir.⁹ Şairlerin ve hatiplerin eserlerinden birinin Kâbe duvarına asılması, o kabile için en büyük şeref ve övünç kaynağıydı.¹⁰ Tarih, manzum şiirin İslam öncesi dönemde işlevini iyi yerine getirdiğine tanıklık etmiştir. Eğer kabilelerden birinde şiir Kâbe duvarına asılırsa; kabile üyeleri birbirlerini kutlar, diğer kabileler de o kabileyi tebrik ederdi.¹¹

Hitabet ve Hatipler: Hitabet, sözlerindeki inceliği ve zarafeti ile dinleyicilerin zihinlerini etkilemeyi amaçlar. Hitabet, fikirleri ifade etmede ve bilginin açıklanmasında şiirden daha etkilidir. Hitabet; kısıtlamalara bağlı olmayan, ölçü ve kafiyeden uzak olduğu için, insan gönlünü etkileyen bir özelliğe sahiptir.¹²

Tellallar (Çağrıcılar): İnsanlar bu medya yöntemini farklı biçimlerde uygulamışlardır. Tellalların en önemli özelliği seslerinin çok yüksek olmasıdır. İstisnasız eski dönemlerde tellallık,

⁷ Ömer b. en-Nasr, *Kıssatü'l-'Arab Kable'l-İslâm* (Beyrut: Dâru Mektebu Ömer Ebu'n-Nasr, 1970), 128; Saïd el-Afgânî, *Esvâku'l-'Arab fî'l-Cahiliyyeti* (Dimeşk: y.y., 1993), 280-282.

⁸ Abdüllatif Hamza, *el-'İlâm fî Sadri'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2007), 35; Zeydan, *el-'Arab Kable'l-İslâm*, 101.

⁹ Hamza, *el-'İlâm fî Sadri'l-İslâm*, 25.

¹⁰ Hatem, *Re'yü'l-'Amm*, 22.

¹¹ Hamza, *el-'İlâm fî Sadri'l-İslâm*, 26.

¹² Saïd İsmail Ali, *Temhîd li-Târîhi'Terbiyyeti'l-İslâmiyye* (Kahire: 'Alemü'Kütüb, 2010), 128.

haberleri yaymak ve insanları bilgilendirmek için mükemmel bir yoldu. Bu usul, önemli olayların, düşünlerin, seçimlerin, başarılı kişilerin başardıkları işin duyurulması için kullanılmıştır. Bu yöntemin zamanla olumsuz sonuçları olmuş, çeşitli yerlerde talihsiz kazalara neden olmuştur. Tellallar ata biner, ezberlediklerini evlerin etrafında, sokaklarda dolaşarak haber verirlerdi.¹³

Bayramlar: Bayramlar insanlık tarihi boyunca insanlar tarafından kutlanır, İslam öncesi dönemde Araplar da bayramların çoğunu biliyordu. Örneğin: Gençlik Günü Bayramı'nda kabile gençleri büyük bir ağacın altında toplanır, içlerinden bir genç gelir kılıcını bir ağacın dalına asar ve o gence isim verilirdi.¹⁴

Panayırlar (Fuarlar): İslam öncesi dönemde panayırlar sadece ticari alışveriş merkezleri değil, aynı zamanda fuar merkezleriydi. Fuarlarda fikrî ve edebî eserler sergilenir, aşiret anlaşmazlıkları çözülür, bir kabile diğerine savaş ilen eder, insanlar birbirleriyle tanışır, bekârlar evlenecekleri kişileri tanır, Nâbiğa gibi ünlü şairler şiirlerini okur, hatipler etkileyici konuşmalarını yapardı. Cahiliye döneminde panayırların haram aylarda kurulması ve yollara güvenlik birimleri konması, tüccarların rahat ve güvenli ticaret yapmasını sağlardı.¹⁵ Arap Yarımadasındaki ünlü panayırlar; Dumetü'l-Cendel, Muşakkar, Hicr, Ukaz, Zü'l-Mecâz¹⁶ panayırlarıdır.¹⁷

Nedve (kulüp/parlamento/şura binası): İslam öncesi dönemde Araplar arasında nedve, panayırlar dışında belki de en güçlü iletişim yollarından biriydi. Burası fikir alışverişinin yapıldığı, fikir sahiplerinin bulunduğu bir yerdir. Burası parlamento/şura binası olarak kullanılmaktaydı. Bunun en önemli örneği, Kâbe yakınındaki kabile reislerinin bulunduğu Dâru'n-Nedve'dir.¹⁸ Araplar burada içlerindeki çeşitli sorunları konuşur ve bu sorunlara çözüm yollarını tartışırlardı.¹⁹

Dağ tepelerinde ateş yakmak: İslam öncesi dönemdeki medya araçlarından biri dağ tepelerine ateş yakmaktı. Bu en eski iletişim usullerinden idi. Bu metotla; kabileye baskın yapmak isteyen düşmanların durumu veya yaklaşan bir tehlike gerekli önlemlerin alınması için halka bildirilirdi. Halk arasında çoğu zaman bu toplantıdan heyecanlanan ve ateş sahibini öven şiirler yazılır, ateşin sahibi de bu şiir sayesinde büyük bir üne kavuşurdu.²⁰

Dini kitaplar: Hz. Peygamber hac ya da umre için Mekke'ye geldiğinde Suveyd b. Samit ile karşılaşmış, Suveyd Hz. Peygamber'e; "Umulur ki senin yanındaki benim yanımdaki gibidir." der. Hz. Peygamber de Suveyd'e; "Peki senin yanındaki ne nedir?" diye sorunca Suveyd; "Hikmet-i Lokman" dedi. Hz. Peygamber Suveyd'e; " Bu söz güzeldir, ancak benim getirdiğim daha güzeldir. Kur'an ondan daha hayırlıdır." dedi. Hz. Peygamber onu İslam'a davet etti fakat o Müslüman olmayı kabul etmedi.²¹ Arapların bir kısmı müşrik, bir kısmı Musevî, bir kısmı da Hristiyan'dı. Onlara dinin öğretilerini, hükümlerini açıklayan, hikâyeler, hikmetler ve atasözleri anlatan dini kitapları dönemin medya organıydı.²²

Anlaşmalar, antlaşmalar ve ittifaklar: Araplar ahitlerine, anlaşmalarına ve ittifaklarına çok güveniyorlardı. Bu nedenle anlaşma, antlaşma ve ittifak yaptıkları zaman, üzerinde anlaşmış oldukları konuları unutmamak için bir yere yazarlardı. Bu da bir tür sosyal medya görevi görmekteydi.²³

¹³ Hamza, *el-İ'lâm fi Sadri'l-İslâm*, 27.

¹⁴ Hamza, *el-İ'lâm fi Sadri'l-İslâm*, 27.

¹⁵ M. Ali Kapan, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti* (İstanbul: İlim Yayınları, 1987), 95.

¹⁶ Ahmet Turan Yüksel, *İslâm'ın İlk Döneminde Ticarî Hayat*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1999), 21.

¹⁷ Afgânî, *Esvâku'l-'Arab fi'l-Cahiliyye ve'l-İslâm*, 280-282.

¹⁸ İbn Hişam, *Siyretü'n-Nebî*, thk. Mustafa es-Sakâ vd. (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1990), 2/93; Abdüsselam Harun, *Tehzibü Siyer-i İbn Hişâm* (Kahire: Dâru Buhûsu's-Şâmile, 1985), 119.

¹⁹ Hamza, *el-İ'lâm fi Sadri'l-İslâm*, 35.

²⁰ Hamza, *el-İ'lâm fi Sadri'l-İslâm*, 35.

²¹ İbn Hişam, *Siyretü'n-Nebî*, 2/36.

²² Saîd Ali, *Temhîd li-Târîhi Terbiyeti'l-İslâmiyye*, 97.

²³ Saîd Ali, *Temhîd li-Târîhi Terbiyeti'l-İslâmiyye*, 98.

Özel mektuplar: Kendilerine ulaşan bilgi ve haberleri başkalarına iletmek için fikir alış verişi yapılır ve mektupla bu haber ve bilgiler diğerine iletilirdi. Bunu ilk uygulayan kişi, Haris b. Marya el-Gassânî'dir.²⁴

İbadet yerleri: İslam öncesi dönemde üç tür ibadethane vardı: Putlara tapan müşrikler için ibadethaneler, bunların sayısı çoktu. Yahudi ibadethaneleri, Hristiyan ibadethaneleri.

Mekke'deki Kâbe dünyanın en ünlü ve en büyük ibadethanesiydi. İslam öncesi dönemde ülkenin farklı bölgelerinden Araplar buraya Hac için gelir, yanlarında haber, anı, şiir, güzel sözler getirerek dönemin sosyal medyasını oluştururlardı. İbadethaneler, sadece putlara ibadet ve tapınma yerleri değil, aynı zamanda bilgi aktarma merkezleriydi.²⁵

Kıssalar: Kıssaların insanlar üzerindeki etkisi büyüktür ve dönemin sosyal medyasının bir türüdür. Hz. Peygamber Mekke'de İslam'ı tebliğ ettiği dönemde Nadr b. Hâris, bazen Hz. Peygamber'in huzurunda bazen de o gittikten sonra insanlara Rüstem ve Fars kralı İsfendiyâr'ın kıssalarını anlatır, bunların Hz. Peygamber'in anlattığı kıssalardan olduğunu söylerdi.²⁶ Bu durumu Kur'an-ı Kerim'de şöyle açıklar; "Yine onlar dediler ki: (Bu âyetler), onun, başkasına yazdırıp da kendisine sabah akşam okunmakta olan, öncekilere ait masallardır."²⁷

Eyyamü'l-Arab: İslam öncesi dönemde kabileler arasında yaşanan savaş gerçekleri anlatılır. Araplar arasındaki günler/savaşlar; Dâhis, Gabrâ, Ficâr günü/savaşıdır. Araplar ve Farslar arasındaki Zûkâr günü/savaşı Şeybanoğulları ile Farslar arasındaki savaşlardır. Bu mücadelede Araplar galip gelmiştir.

Fantezi konuşmalar: Bu türde birçok edebî kitap vardır. el-Menhel Yeşkûrî hikâyeleri gibi. Arapların diğer milletlerden aldıkları ve kendi üslup ve zevklerine göre düzenledikleri "Şerîk maa'l-Münzir" ve cahiliye döneminde Farslardan aldıkları hikâyeler bu gruba girer.

Atasözleri: Edebiyat kitaplarında atasözleri ağırlıklı karaktere yönelik amaçlar için oluşturulmuş sözlerdir. Bu atasözlerinin bir kısmı Bedevi ortamından ve Arap doğasından kaynaklanırken, bir kısmı da pratik deneyimlerdir. Bunlar tüm insanlar ve zaman için geçerli sözlerdir. Atasözleri kelimesi Kur'an-ı Kerim'in birçok yerinde geçer. Bu da atasözlerinin İslam öncesi için önemini bir göstergesidir. Atasözleri şiire göre avantajlıdır. Çünkü şiir, belli bir seviyeye gelen insanın ifadesidir. Sıradan insanların seviyesinden daha yüksek olan şairler, kabilenin işlerini zihinlerinde oluşturdukları şekillere göre ifade ederler. Atasözleri ise genellikle halkın kendisinden kaynaklanır ve halkın düşüncelerini ifade eder.²⁸

Arapların diğer devletlerle olan iletişimini sağlayan en önemli unsurlar; ticaret, Pers ve Bizans'a yakın bölgelerde Arap şehirlerinin kurulması, Yahudi ve Hıristiyanların Arabistan'a gönderdikleri misyonerler, yapılan savaşlar ve sömürge ülkelerdir.

Arabistan eski zamanlardan beri önemli iki ticaret yolu üzerinde bulunmaktadır. Bütün Arabistan'ın en önemli ticaret merkezi Mekke, birincisi güneyden kuzeye uzanan Yemen ve Hint Okyanusu Suriye ve Akdeniz kıyısındaki Sûr kentine bağlayan Yemen-Suriye hattı; ikincisi, doğudan batıya, bugünkü Irak, İran ve Orta Avrasya'dan Habeşistan ve Doğu Afrika'ya uzanan hat olmak üzere iki ana ticaret yolunun kavşağında bulunmaktaydı. Araplar, ticaret vasıtasıyla hem ürün alış verişini yapıyor hem de diğer ülkelerle kültür değişimini gerçekleştiriyordu. Bu ülkelerle ticaretin yanında edebiyat, şiir ve deniz aşırı ülkelerin kültür, gelenek ve göreneklerini öğreniyorlardı. Arabistan'a uğrayan tüccarlar, birbirlerine haber de naklederlerdi.²⁹

²⁴ Saîd Ali, *Temhîd li-Târîhi Terbiyeti'l-İslâmiyye*, 99-100.

²⁵ Saîd Ali, *Temhîd li-Târîhi Terbiyeti'l-İslâmiyye*, 121; Mahmud. b. Ömer b. Muhammed el-Haverzimî el-Zamahşerî, *Kitâbu'l-Mufassa*, thk. Fahri Salih Kadâre (Amman: Dâru 'Umrân, 2004), 6/406.

²⁶ İbn Hişam, *Siyretü'n-Nebî*, 1/381.

²⁷ el-Furkân. 25/5; *Hayrettin Karaman vd, Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004).

²⁸ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 60.

²⁹ Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 15-16

Arabistan, doğuda Persler batıda Bizans ile komşuydu. Persler ve Bizanslılar, istila ve yağmalanmalarını önlemek için Arapları kendi hâkimiyetlerine tabi kılmak istediler, ancak bunda başarılı olamadılar. Bu nedenle Persler ve Bizanslılar, Araplardan korunmanın en iyi yolunun bazı kabilelere yardım etmek olduğunu görmüşlerdi. Sınırlara yerleştirilecek, istila ve yağma yapan bedevilere onlara caydırıcı güç olarak akınlar düzenleyip onları püskürtmek için İran sınırında Hire Emirliği, kuzeydoğuda Gassani Emirliği kuruldu. Bu emirlikler ve yeni kurulan şehirler bir yandan Araplarla, diğer yandan da Persler ve Bizanslılarla bağlantı halindeydiler. Persler ve Bizanslılar haberleri ve gelişen olayları onlardan öğreniyordu.³⁰

İslam öncesi dönemde Araplar, kültürlerini beraberlerinde taşıyan yabancı büyük istilalara maruz kaldılar M.Ö. 525 yılında Habeşlilerin Yemen'e yaptıkları saldırı buna bir örnektir.³¹ Yine M.Ö. 1. yüzyıldan M.S. 1. yüzyılın başlarına kadar olan dönemde Bizanslılar, Nabatilerin bulunduğu Şam'ın güneyinde kurdukları krallığı ele geçirmek için birkaç saldırı düzenlediler.³² Bu saldırılar, Araplara komşu ülkelerle ilgili kültür ve iletişim imkânı sağlamıştır.³³

Yahudiler, İslam'dan önce Arabistan'ın Yesrib kentinde Nadr, Kureyza ve Kaynuka oğulları olarak üç kabile halinde yerleştiler. Buraya yerleşen Yahudiler, sanayi, özellikle demircilik, dövme ve silah yapımı ile ünlüydüler.³⁴ Yahudiler, Yunan kültürünün Arabistan'a taşıyıcılarıydı; çünkü Yahudiler önce Şam ve İskenderiye'ye oradan da Bizans imparatoru Haderyan'ın baskısı ile Arabistan'a geçerek Araplarla kaynaştılar. Yemene giden Yahudiler kendi kültür ve geleneklerini Yemen'e taşıdılar ve yaptıkları propaganda sonucunda birçok kabile Yahudiliği din olarak kabul etti.³⁵ Arabistan'a Hristiyanlar, Nasturi ve Yakubiler olarak iki grup halinde göçtüler. Yakubiler Gassan ve Şam'a yerleşmişlerdi.

2. İslam'ın İlk Dönemlerinde Medya ve İletişim

Cahiliye döneminde, farklı milletler tarafından bilinen ve uygulanan iletişim yöntemleri daha önceden zikredildi. Cahiliye döneminde iletişim için uygulanan en önemli yöntemler; şiir ve kaside, hitabet, nedveler (kulüpler), panayırlar vb. yerlerdi. Hz. Peygamber'in (s) Hassan b. Sâbit, Abdullah b. Revaha ve Ka'b b. Mâlik gibi şairleri vardı. Şairleri şiirleriyle hem Hz. Peygamber'i hem de İslam'ı savunmuşlar ve cahiliyeye karşı şiirle de mücadele vermişlerdir. Hz. Peygamber (s), peygamberliği döneminde cahiliye döneminde uygulanan iletişim yöntemlerine önem verdi ve onları İslam'ı yaymak ve tebliği için daha da geliştirerek kullandı. Bu dönemde Araplar daha önce bilmediği iletişim vasıtalarıyla da tanışmış oldu. Bunlar; Kur'an-ı Kerim, Hadis-i Şerifler ve meşitlerdir.

Nazil olan Kur'an ayetleri, Allah'ın sözleriydi ve çok etkiliydi. Şairler sözün kaliteli olanını kalitesiz olanından ayırma konusunda iyice uzmanlaşmışlardı. İnen ayetler karşısında aciz kalmışlardı. O dönemde medya araçlarından olan güzel ve etkili konuşma devam etmiştir. Hz. Peygamber (s), cahiliye döneminde Arap kabileleri arasındaki ayrılıkları, kanlı çatışmaları ve fitne ateşini söndürmek için, onları İslam'a davet etti ve onların kullandığı iletişimi daha da geliştirerek yeni bir yöntem oluşturdu. O dönemdeki iletişimi Kur'an'ın şu ayeti şöyle açıklar; "*Ümmilere içlerinden, kendilerine ayetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara Kitab'ı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen O'dur. Kuşkusuz onlar apaçık bir sapıklık içindeydiler.*"³⁶ Cahiliye döneminde olan ve olmayan Medine'de Hz. Peygamber (s) tarafından uygulanan iletişim yöntemleri şunlardır: Şiirler, hitabet, Kur'an-ı Kerim, Hadis-i Şerifler, güzel örneklik, kişisel ve toplumsal iletişimdir.

³⁰ Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 16; Hamza, *el-İ'lâm fi Sadri'l-İslâm*, 24.

³¹ İsmail Ali, *Temhîd li-Târîhi Terbiyeti'l-İslâmiyye*, 61.

³² İsmail Ali, *Temhîd li-Târîhi Terbiyeti'l-İslâmiyye*, 40.

³³ Teysîr el-Fitnânî Mahcûb, *Mukavvematü Racûli'i-İ'lâm* (Amman: Dâru 'Umrân, 1987), 48-60.

³⁴ Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 23-24.

³⁵ İsmail Ali, *Temhîd li-Târîhi Terbiyeti'l-İslâmiyye*, 60.

³⁶ el- Cum'a, 62/2.

Şüphesiz ki kişisel iletişim, toplu iletişimin esasını oluşturur. İletişimi olumsuz etkileyen en önemli etken karşı propagandadır. Kişisel iletişimin başarılı olması için; kişisel iletişim yeteneğinin güçlü olması önemli bir etkidir. Bu yetenek, iletişimde önemli rol oynar. Kişisel yetenek, iletişimde insanları etkilemede olmazsa olmazlardandır.³⁷

Hz. Peygamber (s), peygamberliğinin ilk yıllarında arkadaşları, bazı aile üyeleri ve gizli temaslarda bulunduğu insanlarla iletişim kurarak ilk davetine başlamıştır. Bazı mevsimlerde Mekke'ye gelen çeşitli kabile üyeleriyle kişisel görüşmelerde bulunmuştur. Bunun en önemlisi birinci ve ikinci Akabe biatı için Medine'den gelen Hazrec kabilesinden gelenlerle kurduğu yakın görüşmelerdir. İslam'ı kabul etmeleri ümidiyle Sakîf kabilesine yaptığı yolculukta önemlidir. ³⁸ Hz. Peygamber'in (s) Mescid-i Nebevî'de okuduğu hutbeler ve yaptığı sohbetler, Medine dışından gelen heyetleri kabul ederek onlar yaptığı konuşmalar toplu iletişimin en önemli örneklerindedir.³⁹

Hicret, İslam'ın yayılmasında, insanların birbirleriyle olan iletişimde ve tebliğde önemli rol oynamıştır. Müslümanlar önce iki defa Habeşistan'a daha sonra da Medine'ye hicret ettiler. Bu hicretler, müslümanlara düşman karşısında dimdik ayakta ve tüm insanlığa hidayet rehberi olan Kur'an'ı tebliğ ve öğretme fırsatı vermiştir. İslam; ilim, rızık ve bilgi arayışı için yeryüzünde dolaşmayı emreder. "*Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek birçok güzel yer ve bolluk (imkân) bulur. Kim Allah ve Resulü uğrunda hicret ederek evinden çıkarda sonra kendisine ölüm yetişirse artık onun mükâfatını Allah verir. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.*"⁴⁰

İslam davetinin başlangıcında Müslümanların karşılaştıkları zorluklar ve bunların en önemlilerinden biri savaştan Arap kabileleri arasındaki derin düşmanlıktır. Bunun maddi ve manevi boyutları vardır. Düşmanlıklarından dolayı Kureyş'in ileri gelenleri yeni dine girmek konusunda kibirliydiler. Böylece Araplar iki grup olmuşlardı. Biri yeni dine inanan grup, diğeri de onunla mücadele eden gruptu. İki grubun da o dönemde Arap kabileleri arasında müttefik ve destekçileri bulunmaktaydı. Hz. Peygamber'in (s) veda haccında binlerce sahabeye yaptığı konuşması sahabeye en büyük iletişimi idi. Bu konuşmasında değindiği konular evrensel çapta tüm insanlığa verilmiş bir mesajdır.

2.1. Hz. Peygamberin Peygamberliğinin Başında İletişim

Hz. Peygamber'in ilk görevi, peygamberliğinin başlamasıyla birlikte Mekke toplumunu uyurma süreci ile başlamıştır. Bu süreç birbirini tamamlayan iki aşamadan oluşmuştur. Biri; zaman ve mekân açısından tebliğin iletileceği uygun ortam ve iklimin hazırlanması, diğeri; tebliğin ağırlığını taşıyabilecek bir kişiliğin oluşmasıdır. Bu aşamalar, onu Mekke toplumunun kabullenebileceği özelliklere hazırlamıştır. Onun bu özellikleri Mekke toplumundaki küçük, büyük, hür ve kölelerin dikkatini çekmiştir.⁴¹

Doğru ortam ve doğru iklim; İslam öncesi olarak adlandırılan dönemde Mekke'deki önseziler toplumunda bazı değişikliklerin meydana gelmek üzere olduğunu gösteriyordu. Bu olaylar; işgal, soygun, yağma, köle, kız çocuklarının diri diri gömülmesi vb. hadiselerdi. Bunlar Hz. Peygamber'in peygamber olmadan önce toplumda meydana gelen olaylardı. Garip olan şu ki, bu konuda uyarılan kişiler, kendi kavimlerinde ihmalkâr değil, şöhret sahibi kehanet ehli kimselerdi. Bu toplumun, kehanete büyük önem verdiği de bilinmektedir. Toplumda yaşayanların bir kısmı Varaka b. Nefel gibi Hanif olarak yaşamıştır Araplar, Ehl-i kitab âlimlerinin kimsenin sahip olmadığı bilgilere sahip olduğunu da biliyorlardı.

³⁷ Abdülhalim İmam, *el-İlâm ve'l-İttisâl bi'l-Cemâhîr* (Beyrut: Mektebetü'n-Nûr, ts), 10.

³⁸ Muhiddin Abdülhalim, *el-İlâmü'l-İslâmî ve Tatbikâtihi'l-Ameliyye* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979), 159-160.

³⁹ Hamza, *el-İlâm fî Sadri'l-İslâm*, 80.

⁴⁰ en-Nisâ, 6/100.

⁴¹ Ahmet Önkal, *Rasulullah'ın İslam'a Davet Metodu* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 120.

Tebliğ'in ağırlığını taşıyabilecek bir kişiliğin oluşması; Allah, Hz. Peygamber'i (s) tebliğ için gönderdiğinde onu bedenen ve ruhen bu işe hazırlamıştı. Bu hazırlık; eşsiz şahsiyeti ve Allah'ın dinini tebliğ etme görevinin ağırlığına dayanma gücüdür. Tebliğ görevinin büyüklüğü ve fazileti eşsiz olup, onu yerine getirecek kişinin de üstün bir kişiliğe ve karaktere sahip olması gerekiyordu. Hz. Peygamber'in (s) üstün özellikleri yükleneceği tebliğ görevi ile uyum içerisindeydi. Çünkü Hz. Peygamber'in Mekke toplumu içinde dürüstlüğü, ahlakı, güzel huyları yönünden ayrı bir yeri vardı. Onun bu durumu risâleti ve yerine getireceği tebliğ görevinin boyutu ile uyum içerisindeydi.⁴²

Hız. Peygamber risâlet ile gönderildiğinde kırk yaşındaydı. Bu yaş, aklın bütünlüğe ve olgunluğa eriştiği yaştır. O nedenle Allah, Hz. Peygamber'i (s) tebliğ görevi ile kırk yaşında görevlendirdi. İbn Hişam bu konuda şunları ifade eder; "Hz. Peygamber'e risâlet görevi verildiğinde kırk yaşındaydı. Allah onu tüm insanlığa rahmet ve müjdeci olarak gönderdi. Allah, ondan önce gönderdiği her peygamberden kendisine iman etmelerini, inananların onu tasdik etmelerine karşılık Allah, onlara karşı çıkanlara karşı yardım edeceği konusunda söz aldı. Peygamberler de ona inandı, tasdik etti ve görevlerini yerine getirdiler."⁴³ Allah, Hz. Peygamber'e: "*Hani Allah, peygamberlerinden: 'Ben size kitap ve hikmet verdikten sonra nezdinizdekileri tasdik eden bir peygamber geldiğinde ona mutlaka inanıp yardım edeceksiniz' diye söz almış, 'Kabul ettiniz ve bu ahdimi yüklediniz mi?' dediğinde, 'kabul ettik' cevabını vermişler*"⁴⁴, bunun üzerine Allah: "*O halde şahit olun; ben de sizinle birlikte şahitlik edenlerdenim, buyurmuştu.*"⁴⁵ Allah tüm peygamberlerinden tasdik için söz almış onlarda tasdik etmişlerdi.⁴⁶

2.2. Hz. Peygamber ve Mekke Döneminde Medya ve İletişim

Hız. Peygamber (s), ilk vahyin gelmesi ile birlikte Mekke toplumunun şahsında tüm insanlığı kıyamete kadar devam edecek tebliğ görevi ile İslam'a davet etmeye başladı. O, bu işe öncelikle kendilerine göre örf ve adetleri, gelenek ve görenekleri olan toplumun fertlerini davetle başladı. Tebliğin ilk yıllarında meydana gelen olaylar, onun iletişimde fevkalade bir insan olduğunu göstermekte, insanlarla iletişim kurma hususunda ilgili esas ve usulleri iyi bildiğini ve sağlıklı iletişim içerisinde olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber (s) ilk davete sessiz sedasız "*Önce yakın akrabalarını uyar*"⁴⁷ ayeti gereğince en yakın akrabalarından başladı. Bu davete bir kısmının olumlu cevap vermeleri ve getirdiği yeni dini kabul etmeleri üzerine, davet halkasını genişletmeye başladı. Kureyş kabilesini Safa Tepesi'ne davet ederek bir konuşma yaptı. Böylece davet ve iletişim alanını genişletti.

Hız. Peygamber (s)'in davetini iki aşamada değerlendirmek mümkündür: Bazı kişilerin Müslüman olduklarını açıkladıkları zaman zarar görebileceği için Müslümanlıklarının gizlendiği üç yıllık süre ve on yıl süren açık davet. Tebliğ dönemi dört aşamada incelenebilir: Birincisi; "*Şimdi sen emrolunduğunu açıkça tebliğ et. Müşriklerden yüz çevir*"⁴⁸, "*Önce yakın akrabalarını uyar. Sana uyan müminlere (merhamet) kanatlarını indir*"⁴⁹, "*Şehirlerin anası (olan Mekke) halkını ve etrafındakileri uyarasın*"⁵⁰, "*İnsanları rablerinin izni ile karanlıktan aydınlığa*"⁵¹ bu aşamadan itibaren davet, Dârü'l-Erkam'dan tüm insanlığa İslam'ın tebliği ve hidayeti için yayılmaya başladı.⁵²

⁴² Muhammed Gıyas Mektebî, İ'lâmü'l-İslâmî, yy, tsz, 86.

⁴³ İbn Hişam, *Siyretü'n-Nebî*, 1/238.

⁴⁴ el-Ahzâb, 33/69.

⁴⁵ Âl-i İmrân, 3/81.

⁴⁶ Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbeddin Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Mektebetü'Ma'arif, 1990), 2/306.

⁴⁷ eş-Şu'arâ, 26/214.

⁴⁸ el-Hicr, 15/94-95.

⁴⁹ eş-Şu'arâ, 26/214,215.

⁵⁰ eş-Şûrâ, 42/7.

⁵¹ İbrâhîm, 14/1.

⁵² İbn Hişam, *Siyretü'n-Nebî*, 1/265.

Hız. Peygamber'in (s) en yakını, biricik eşi Hız. Hatice, evlatlığı Zeyd ve amcasının oğlu Ali b. Ebi Talib daveti kabul ederek İslam dinini kabul etmişlerdi. İlk aşama olarak nitelendirilen davetin ilk üç yılında yakın akrabalar ile sınırlıydı. Yakın akrabalarından sonra sıra davet halkası daha da genişlemiş, "Şimdi sen emrolunduğunu açıkça tebliğ et. Müşriklerden yüz çevir."⁵³ ayeti gereği Haşimoğulları'nı ve Abdumuttaliboğulları'nı da kapamıştı.

İbn Kesir, tefsirinde: "Önce en yakın akrabaları uyar. Sana uyan müminlere (merhamet) kanadını indir. Şayet sana karşı gelirlirse; 'Ben sizin yaptıklarınızdan uzağım' de."⁵⁴ Bu özel uyarı genel uyarıya engel teşkil etmez, çünkü onlar da toplumun bir bölümüdür. Allah: "(Bu Kur'an) Üstün ve çok merhametli olan Allah tarafından Ataları uyarılmamış, bu yüzden kendileri de gaflet içerisinde kalmış bir toplumu uyarman için indirilmiştir."⁵⁵, "Şehirlerin anası (olan Mekke) halkını ve etrafındakileri uyarasın"⁵⁶, "Rablerinin huzurunda toplanacaklarından korkanları onunla (Kur'an ile) uyar."⁵⁷, "(Resulüm!) biz Kur'an'ı, sadece, onunla Allah'tan sakınanları müjdeleyesin"⁵⁸, "Bu Kur'an bana, kendisiyle sizi ve ulaştığı herkesi uyarman için vahyolundu."⁵⁹ buyurmaktadır.⁶⁰

Hız. Peygamber (s), bundan sonra Mekke toplumuna davetinin özelliklerini ve hedeflerini belirterek onları hak din olan İslam'a davet etmeye, mesajlarını iletmeye çalıştı. Kâbe'de panayırlarda, Mekke dışında uygun gördüğü her yerde insanlara tebliğini ulaştırmaya çalışırken, onların eziyetlerine, kötü sözlerine aldırış etmeden iletişimini devam ettirdi. Mekkeli müşriklerin önde gelenleri onu ciddiye almadılar, alay ettiler⁶¹, sihirbaz, şair⁶², kâhin, büyücü⁶³, karı kocayı birbirinden ayıran, mecnun ve cinlenmiş⁶⁴ nitelemesinde bulundular. Hız. Peygamber (s), her zaman ve zeminde herkesle iletişim kurarak tebliğini duyurmaya devam etmiştir.

2.3. Medine Döneminde Medya ve İletişim

Hız. Peygamber (s) Mekke'den Medine'ye hicret ettikten sonra Medine'de insanlarla iletişimi ve iletişim alanları daha da kolaylaştı. İnsanlarla iletişim kurmanın yeni yöntemleri ortaya çıktı. Bunlar; ezanla insanları namaza davet etmek, Medine'de bulunan Yahudilerle barış içerisinde yaşamak niyetiyle iyi ilişkiler kurmaktır. Yine Medine'ye komşu olan Arap kabileleriyle dostane ilişkiler kurarak İslam'a girmelerini sağlamak, Medine'de yaşayan müslümanları güvence altına almak ve bunu için gerekli önlemleri almak, savaş için fırsat kollayan düşmanları gözetlemek, onlardan her türlü haber almak için haberciler göndermek yeni iletişim yollarıydı.

Hız. Peygamber (s), komşu ülkelerin krallarını ve yöneticilerini İslam'a davet etmek için elçiler vasıtasıyla mektuplar göndererek onlarla iletişim kurmuştur. Medine'ye müslüman olmak için gelen Arap heyetleri ve Arap kabileleri ile görüşmek üzere gönderilen heyetler aracılığı ile onlarla olan iletişimi kuvvetlendirmiştir. Hız. Peygamber (s), Hudeybiye Anlaşması ile müşriklerle sulh sürecinde defalarca iletişim içerisinde olmuştur. Onun gazveleri bir elinde Kur'an, bir elinde barış ve güven ortamı oluşturmak istemesi iletişim vasıtasıydı. Bir yandan Medine'deki müslümanların sınırlarını güvence altına almak için Bizans sınırına yaptığı Tebük Seferi, hem sınırda hem de o çevrede bulunan kabileler için bir iletişim vasıtası olmuştur. Tebük Seferi, o günün batı dünyasına ve müslümanlara meydan okumak, sınırlarına saldırmak isteyenlere karşı verilmiş güçlü bir mesajdır.

⁵³ el-Hicr, 15/94-95.

⁵⁴ eş-Şu'arâ, 26/214-216.

⁵⁵ Yâsin, 36/5-6.

⁵⁶ eş-Şürâ, 42/7.

⁵⁷ el-En'âm, 6/51.

⁵⁸ Meryem, 19/97.

⁵⁹ el-En'âm, 6/19.

⁶⁰ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm* (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1996), 3/349-350.

⁶¹ el-Enbiyâ, 21/36; el-Furkân, 25/41.

⁶² el-Hâkka, 69/41.

⁶³ el-Hâkka, 69/42.

⁶⁴ el-Kalem. 68/2-6.

Hız. Peygamber'in (s) Kur'an-ı Kerim'i risâletin başlangıcından itibaren açıklaması, yorumlaması ve hadisleri müslümanlar için en büyük medya gücüydü. Hız. Peygamber'in (s) Kuba'da okuduğu ilk hutbe de Allah'a hamd ettikten sonra: "Ey İnsanlar! Kendiniz için ahiret azığı hazırlayınız ve hazırladığınız azığı kendinizden önce gönderiniz. Hiç şüphesiz ki öleceksiniz ve koyunlarınızı çobansız bırakacaksınız! Ondandır, âlemlerin Rabbi olan Allah kendisiyle aranızda bir perde veya tercüman olmadan sizin her birinize: 'Sana, benim resulüm gelip emirlerimi tebliğ etmedi mi? Ben sana mal verdim, ihsanda bulundum nimetlerden kendine ahiret için bir pay ayırdın mı?' diyecek. Allah'ın bu şekilde seslendiği kişi sağına ve soluna bakacak, hiçbir şey göremeyecek. Sonra önüne bakacak, orada da sadece cehennemî görecek! Öyleyse, yarım hurma ile de olsa, cehennemden kendisini korumaya gücü yeten kimse korumaya çalışsın. Çünkü bir iyiliğe, on mislinden yedi yüz misline kadar sevap verilir. Allah'ın selamı rahmeti ve bereketi üzerinize olsun" dedi.

Hız. Peygamber'in (s) okuduğu ikinci hutbe de: "Hamd, Allah'a mahsustur, hamd yalnız Allah içindir. Allah'tan yardım diler, nefislerimizin şerrinden ve kötü amellerimizden Allah'a sığınırız. Allah'ın hidayete ulaştırdığını hiç kimse saptıramaz. Saptırdığını da hiç kimse doğru yola iletemez. Ben şahadet ederim ki, Allah'tan başka ilah yoktur. O, birdir, O'nun ortağı yoktur. Sözlerin en güzeli Allah'ın kitabıdır. Allah, kimin kalbini Kur'an ile süsler ve onu küfürden sonra İslam'a sokarsa, o da Kur'an'ı insanların sözüne tercih ederse, işte o kimse kurtuluşa ermiştir. Allah'ın kitabı, sözlerin en güzeli ve beliğidir. Allah'ın sevdiğini seviniz, Allah'ı bütün kalbinizle seviniz! Allah'ın kelimelerinden ve zikirlerinden usanmayınız. Allah kelimelerinden kalbinize kasvet ve darlık gelmesin. Çünkü o, Allah'ın yarattığı her şeyin üstününü ayırıp seçer. Amellerin hayırlısını, kulların seçkinini, kıssaların iyisini zikreder. Haram ve helal olan her şeyi açıklar.

Artık Allah'a ibadet ediniz ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayınız. O'ndan gereği gibi sakınınız. Dilinizle söylediğiniz güzel sözlerinizle Allah'ı tasdik ve ikrar ediniz. Allah'ın ihsan ettiği rahmetle birbirinizi seviniz! Biliniz ki, Allah ahdinin bozulmasına gazap eder. Selam sizlere olsun!"⁶⁵ Hız. Peygamber (s) Cuma namazını kıldırdıktan sonra ashabıyla beraber Medine'ye doğru yola çıktı.

2.4. Hız. Peygamber'in (s) Gönderdiği Mektuplar ve Elçiler

Hız. Peygamber (s), Yahudilere bir mektup göndererek onları anlaşmalara ve verdikleri sözlere uymaya davet etti. O, hicretin altıncı yılından yani Hudeybiye Anlaşması'ndan itibaren vefatına kadar komşu ülkelerin yöneticilerine elçilerle mektuplar göndererek onları İslam'a davet etti.

Hız. Peygamber'in (s) Gönderdiği mektuplar ve elçiler

Hız. Peygamber (s), İskenderiye Mukavkıs'ına Hatib b. Ebi Beltea ile bir mektup gönderdi. Mukavkis elçiyi çok iyi karşıladı ve onunla birlikte iki cariyeye gönderdi. Cariyelerden biri Mariya idi ve Hız. Peygamber (s) onunla evlendi. Sîrîn adındaki diğer cariyeye ile de Hassan b. Sâbit'i evlendirdi ve ondan Abdurrahman adında bir oğlu oldu.⁶⁶

Hız. Peygamber (s), Dıhyetü'l-Kelbî'yi bir mektupla Bizans İmparatoru Heraklius'a gönderdi. Heraklius o sırada Persleri mağlup etmiş ve Suriye'de bulunuyordu. Mektup kendisine burada ulaştı. Mektubu aldıktan sonra Hız. Peygamber hakkında daha fazla bilgi edinebilmek için Hız. Peygamber'den (s), bazı kimseleri göndermesini istedi. Elçi olarak kendisine gelen Dıhyetü'l-Kelbî'yi hediyelerle gönderdi. Haramiler yolda, Dıhyetü'l-Kelbî'nin yolunu keserek bütün hediyeleri elinden aldılar.⁶⁷

Hız. Peygamber (s), Amr b. Ümeyye ed-Damrî'yi bir mektupla Habeşistan kralına gönderdi. Habeş kralı mektubu aldıktan sonra Hız. Peygamber'in peygamberliğini kabul etmiş ve oğlunu bir

⁶⁵ Taberî, 2/115.

⁶⁶ Abidin Sönmez, *Rasulullah'ın İslâm'a Davet Mektupları* (İstanbul: İnkılab Basın Yayım, 2011), 105-113.

⁶⁷ Taberî, 2/286.

heyetle Hz. Peygamber'e gönderdi, ancak heyetin bindiği gemi Kızıldeniz'de battı ve heyette bulunanlar öldü.⁶⁸

Hz. Peygamber (s), Abdullah b. Huzafe es-Sehmî ile bir mektubu Sâsânî Kisrası II. Hüsrev Perviz'e gönderdi. Kisra mektubu alınca Hz. Peygamberin isminin kendi isminden önce yazıldığını görünce kızarak elçiye ağır hakaretlerde bulundu ve: "Kölem bana mektup mu yazıyor?" diyerek mektubu yırttı attı. Abdullah, Kisra'nın huzurundan çıktıktan sonra Medine'ye gitti. Kisra, Yemen'deki Bâzân'a gönderdiği iki elçi ile Hz. Peygamber'e bir mektup gönderdi.⁶⁹

Hz. Peygamber (s), Şuca' b. Vehb el-Esedî'yi Şam'da hüküm süren Gassânî kralı Hâris b. Ebi Şemr el-Gassânî'ye gönderdi. Gassânî kralı, Hâris b. Ebi Şemr kendisine gelen mektubu hoş karşılamamış ve Medine'ye saldırma tehdidinde bulunmuştu. Yine Salîf b. Amr el-Âmirî b. Amir b. Luey'i, Yemame'nin Benî Hanîfe kabilesinin yöneticisi Hevze b. Ali el-Haneffî'ye gönderdi. Hükümdar Hevze b. Ali, İslam'ı kabul etmemekle birlikte gelen elçiye çeşitli ikramlarda bulunarak ona güzel davrandı.

Hz. Peygamber (s), Ala b. Hadramî'yi, Yemen hükümdarı Abdülkaysoğulları'nın kardeşi el-Münzir b. Sâvî'ye gönderdi. Yine Amr b. el-As'ı Amman hükümdarları Cayfer ve İbnü'l-Cüdiye gönderdi. Bunun üzerine her iki hükümdar da Müslüman oldu.⁷⁰ Hz. Peygamber (s), el-Haris b. Umeyr'i Busra'daki Herakleius'un valisi Şurahbil b. Amr'a gönderdi. Şurahbil b. Amr gelen elçiye öldürttü. Bu da Mute Savaşı'nın nedeni oldu. Hz. Peygamber (s), Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî'yi Kisra'ya elçi olarak gönderdi. Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî, Hz. Ömer döneminde Şam'da meydana gelen savaşta Bizanslılar tarafından esir edildi. Ona çok eziyet ettiler.⁷¹ Rasulullah (s), Ayaş b. Ebi Rebia'yı bir mektupla Haris ve Naim b. Abdi Kilâl'e gönderdi.⁷² Hz. Peygamber (s) bu şekilde komşu ülkelerin yöneticilerine elçi ve mektuplar göndererek hem onları İslam'a davet etmiş hem de onlarla iletişim kurmuştur.

3. Sahabe Döneminde Medya ve İletişim

Hz. Peygamber'in (s) vefatından sonra davet emanetini sahabe üstlendi. Allah'ın ve Resulünün emrini yerine getirmek için Hz. Peygamber'in yöntemleriyle düşmanın hilesinden korunup, çeşitli bölgelere dağıldılar. Böylece Müslümanların sayısı artmış, toprakları genişlemiş, çeşitli milletler ve farklı ırkların hepsi İslam sancağı altında birleşmiştir. Sahabe, kendilerinden sonra gelen tâbiine emaneti teslim etmiştir. Tâbiin, Asya, Avrupa ve Afrika'da sesini duyuran büyük bir ülke olmak için yeni ufuklar açarak davete devam etmişlerdir.⁷³

Sahabe İslam'ın yayılması için büyük gayret göstermiş, insanlara dinini ve Kur'an-ı Kerim'i öğretmek, Hz. Peygamber'in (s) sünnetini ve hayatını anlatmak için birçok ülkeye öğretmen göndermişlerdir. Hz. Ömer de, insanlara Kur'an'ın doğru öğretmesi ve dinin iyi anlaşılması için çeşitli ülkelere öğretmenler göndermiştir. Çalışanlara ve tüm Müslümanlara işlerini gereği gibi yapmalarını ve Cuma namazına ve Ramazan ayında namaza devam etmelerini emretmiştir.⁷⁴

4. Kur'an-ı Kerim'de İletişim

⁶⁸ Taberî, 2/286; Şemseddin Ebi Abdullah Muhammed b. Ebi Bekir b. Eyyub İbn Kayyim el-Cevzî, *Zadü'l Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009), 1/62.

⁶⁹ Taberî, 5/2; Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî el-Basrî, *Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1957), 1/260, 4/189; İbn-i Kesîr, *el-Bidâye*, 4/263-266; Muhammed Hamîdullâh, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987), 140.

⁷⁰ Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamberin Altı Orijinal Diplomatik Mektubu* çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 90.

⁷¹ İmam Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *'Alâmü'n-Nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 2/8; Cevzî, *Zadü'l Meâd*, 1/62.

⁷² Cevzî, *Zadü'l Meâd*, 1/63.

⁷³ Ebu'l-Mecd Seyyid Nevfel, *ed-Da'vetü ila'lâllah* (Medinetü'l-Münevvere: Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 2017), 211.

⁷⁴ Nevfel, *ed-Da'vetü ila'lâllah*, 223.

Kuran-ı Kerim’de; “*De ki, Rabbinin sözleri için deryalar mürekkep olsa ve bir o kadar da ilave getirsek dahi, Rabbinin sözleri bitmeden önce denizler tükenirdi.*”⁷⁵ Buyrulmuş ve Kur’an’ın her kelimesi, her ayeti bir çağrı veya davet olarak kabul edilmiştir. Yüce Allah, Resulünü tebliğ için ilim, büyük bir ahlâk üzere hazırladı. Bu, son peygamberin davetini ve tebliğini tüm insanlığa duyurması içindi. Çünkü Allah, onun aracılığı ile insanları şirk, cehalet, zulüm ve haksızlıktan iman nuruna ve tevhit bilincine ulaştırmak içindir. “*Yemin olsun ki içlerinden, kendilerine Allah’ın ayetlerini okuyan, (kötülüklerden ve inkârdan) kendilerini temizleyen, kendilerine kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, müminlere büyük bir lütufta bulunmuştur. Hâlbuki onlar daha önce apaçık bir sapıklık içinde idiler.*”⁷⁶, “*Elif, Lâm. Râ. (Bu Kur’an), Rablerinin izniyle insanları karanlıktan aydınlığa, yani her şeye galip (ve) övgüye layık olan Allah’ın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır.*”⁷⁷

Kur’an’da iletişim ve davet metotları şu şekildedir:

Kolaylık ve Basitlik: Bu konuda Kur’an’da; “*Yemin olsun ki biz Kur’an’ı öğüt alınsın diye kolaylaştırdık. (Ondan) öğüt alan yok mu?*”⁷⁸, “*(Resulüm) Biz Kur’an’ı, sadece, onunla Allah’tan sakınanları müjdeleyesin ve şiddetle karşı çıkan bir topluluğu uyarasın diye senin dilinle (indirilip okutarak) kolaylaştırdık.*”⁷⁹

Davette kolaylık; İnsanların kolay anlamasına, akıllarına ve gönüllerine hitaba, vicdan ve yaratılışa uygun cevap vermektedir. Bu nedenle Kur’an tüm akıllara, hitap eder. “*Bu (din), Rabbinin dosdoğru yoludur. Biz, öğüt alacak bir kavim için ayetleri ayrıntılı olarak açıkladık.*”⁸⁰, “*(De ki): Allah’tan başka bir hakem mi arayacağım? Halbuki size Kitab’ı açık olarak indiren O’dur. Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, Kur’an’ın gerçekten Rabbin tarafından indirilmiş olduğunu bilirler. Sakın şüpheye düşenlerden olma!*”⁸¹

Cenab-ı Hak, apaçık ayetlerinin gönüllerde ve kalpteki etkisini şöyle açıklar: “*Allah sözün en güzelini, birbiriyle uyumlu ve bıkmadan tekrar tekrar okunan bir kitap indirdi. Rablerinden korkanların, bu Kitab’ın etkisinden tüyleri ürperir, derken hem bedenleri ve hem de gönülleri Allah’ın zikrine ısınıp yumuşar. İşte bu Kitap, Allah’ın dilediğini kendisiyle doğru yola ilettiği hidayet rehberidir. Allah kimi de saptırırsa artık ona yol gösteren olmaz.*”⁸²

Tartışma ve Diyalog: Bu, insana, özgürlüğüne ve aklına değer veren bir yöntemdir. Bu, fikri bir baskı olmadan kendi kendine cevap vererek gerçekleşir. Bu konuda Allah şöyle buyuruyor: “*(Resulüm!) Sen Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et! Rabbin, kendi yolundan sapanları en iyi bilendir ve O, hidayete erenleri de çok iyi bilir.*”⁸³, “*Eğer seninle tartışmaya girerlerse de ki: ‘Bana uyanlarla birlikte ben kendimi Allah’a teslim ettim.’ Ehl-i kitaba ve ümmîlere de: ‘Siz de Allah’a teslim oldunuz mu?’ de. Eğer teslim olurlarsa doğru yolu buldular demektir. Yok, eğer yüz çevirirlerse sana düşen, yalnızca duyurmaktır. Allah kullarını çok iyi görmektedir.*”⁸⁴

İnsanların İslam davetine olumlu cevap vermeleri ve doğru yoldan sapmaları kendi iradeleri ile ilgilidir. Allah bu konuda şöyle buyurmaktadır: “*Eğer yüz çevirirlerse, biz seni onların üzerine bekçi göndermedik. Sana düşen sadece duyurmaktır.*”⁸⁵, “*(Resulüm!) de ki: Ey Ehl-i kitap! Sizinle*

⁷⁵ el-Kehf, 18/109.

⁷⁶ Âl-i İmrân, 3/164.

⁷⁷ İbrâhîm, 14/1.

⁷⁸ el-Kamer, 54/17.

⁷⁹ Meryem, 19/94.

⁸⁰ el-En’âm, 6/126.

⁸¹ el-En’âm, 6/114.

⁸² ez-Zümer, 39/23.

⁸³ en-Nahl, 16/125.

⁸⁴ Âl-i İmrân, 3/20.

⁸⁵ eş-Şûrâ, 42/48.

bizim aramızda müşterek olan bir söze geliniz: Allah'tan başkasına tapmayalım; O'na hiçbir şeyi eş tutmayalım ve Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilahlaştırmayalım. Eğer onlar yüz çevirirlerse, işte o zaman: Şahit olun ki müslümanlar! deyiniz.”⁸⁶ Allah, davetin gerçekliğini şöyle açıklamaktadır: “Kim iyilikle (ilahi huzura) gelirse, ona daha iyisi verilir. Ve onlar o gün korkudan emin kalırlar. (Rablerinin huzuruna) kötülükle gelen kimseler ise yüzükoyun cehenneme atılırlar. (Onlara) ‘Ancak yaptıklarınızın karşılığını görmektesiniz! (denir). (De ki:) Ben ancak, bu şehrin (Mekke'nin) Rabbine - ki O burayı dokunulmaz kılmıştır- kulluk etmekle emrolundum. Her şey de zaten O'na aittir. Bana Müslümanlardan olmam ve Kur'an okumam emredildi. Artık kim doğru yola gelirse, yalnız kendisi için gelmiş olur: kim de sapsarsa ona de ki: Ben sadece uyarıcılardanım. Ve şöyle de: Hamd Allah'a mahsustur. O, ayetlerini size gösterecek, siz de onları görüp tanıyacaksınız (ama artık faydası olmayacaktır.) Rabbin, yaptıklarınızdan habersiz değildir.”⁸⁷

Davet edilen kişinin özgürlüğü, onurunu koruma, iradesine ve aklına saygı gösterme konusunda Kur'an'ın yöntemi ve üslubu şudur: “Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukta eğrilikte birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tağutu reddedip Allah'a inanırsa, kopmayan sağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah işitir ve bilir.”⁸⁸ Kur'an, Hakkı işitmemek için kulaklarını tıkayan, O'nun daveti geri çevirenlere bile en geniş kapılar açar. Bu konu Yüce Allah Resulüne hitaben şöyle buyuruyor; “İnkâr edenlere, (sana düşmanlıktan) vazgeçerlerse, geçmiş günahlarının bağışlanacağını söyle. Yok, eğer geri dönerlerse kendilerinden öncekilerin hali gözlerinin önündedir.”⁸⁹ İşte bu Kur'an'î yöntem, insanları her türlü baskı ve şiddetten uzak dostluk, kardeşlik ve düşünmeye, kibir ve yücelik taslamadan dağılmayıp birlik olmaya davet eder. Allah Resulüne hitaben şöyle buyuruyor; “De ki: Ben size, Allah'ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size, ben bir meleğim de demiyorum. Ben, sadece bana vahyolunana uyarım. De ki: Kör ile gören hiç bir olur mu? Hiç düşünmez misiniz?”⁹⁰, “De ki: ‘Ben, Allah'ın dilediğinden başka kendime herhangi bir fayda veya zarar verecek güce sahip değilim. Eğer ben gaybı bilseydim elbette daha çok hayır yapmak isterdim ve bana hiçbir fenalık dokunmazdı. Ben sadece inanan bir toplum için bir uyarıcı ve müjdeciyim.”⁹¹

Sonuç

Cahiliye döneminde medya görevini şairler üstlenmişti. Şairler, kendi düşünce ve görüşlerinin yanı sıra başkalarının düşünce, görüş ve isteklerini de şiir vasıtasıyla dile getirmişlerdir. Şairler, şiirleri ile toplumları yönlendirir, doğruyu yanlış, yanlış doğru gösterebilmişlerdir. Bu dönemin medyası konumunda olan şairlerin görsel medya imkânları olmadığı için, tüm etkinliklerini şiirlerle yapmışlardır. Cahiliye dönemi şairlerinin bir kısmı, Hz. Peygamber'in (s) peygamberliği döneminde de yaşamışlar, ona karşı şiirleriyle cevap vermişlerdir.

İslam'ın yayılmaya başladığı ilk dönemlerde etkili söz söyleme ve insanları etkileme konusunda Kur'an büyük bir devrim yapmış, şairler ve hatipler Kur'an ayetleri karşısında kendi şiirlerinin ve konuşmalarının ne kadar basit kaldığını görmüşlerdir. Kur'an ayetleri insanları şairlerden ve hatiplerden daha çok etkilemiş, şairler ve hatipler bu ayetler karşısında aciz kalmışlardır. Ancak güzel ve etkili söz söyleme sanatı etkisini devam ettirmiştir. Hz. Peygamber (s) döneminde şairler şiirleriyle, hatipler hitabetleriyle birçok zaman toplumları savaşın eşiğinden kurtarmış, zaman zaman da savaşın eşiğine getirmiştir.

İslam'ın hızla yayılmasında sahada Kur'an ve Hadis vardı. Sahabe, Tâbiîn ve Tebe-i'tabiîn döneminde bu iki kaynak en güzel şekilde öğrenilmiş, diğer Müslüman devletler döneminde halk bu

⁸⁶ Âl-i İmrân, 3/64.

⁸⁷ en-Nahl, 27/89-93.

⁸⁸ el-Bakara, 2/256.

⁸⁹ el-Enfâl, 8/38.

⁹⁰ el-En'âm, 6/50.

⁹¹ el-A'râf, 7/188.

iki kaynaktan beslenmiştir. Hz. Peygamber (s) döneminde mescitler, ezan, hutbeler, diğer toplum ve ülkelere gönderilen elçiler, yöneticilerine gönderilen mektuplar, panayırlar, şairler ve hatipler medya görevini yerine getirmişlerdir. Medyanın toplum üzerindeki etkisi herkes tarafından iyi bilinmektedir. Hz. Peygamber (s) döneminden günümüze kadar medya, toplumları yönlendirmede etkili bir silah olarak kullanılmıştır.

Hz peygamber (s) insanlarla olan iletişimde çeşitli iletişim metotları kullanmıştır. Onlarla iletişim kurarken kişilerin ve toplumun özelliklerin dikkate alır, her fırsatta insanlarla iletişim kurmaya çalışır, empati kurarak karşısındaki kişileri etkiler, insan sevgisini ön plana çıkarır, insanların akıl ve duygularına hitap eder, insanlara ve onların değer verdikleri şeyleri önemser, insanların yeteneklerinden faydalanır, onlara hediyeler vererek gönüllerini kazanır, mesajını iletirken kolaylık ve insanların algılama yeteneğini dikkate alır, insanların ortak noktalarını ön plana çıkarır, diyalog ortamını korur, mesajını iletmesi için ashabına sorumluluk verir, olumsuz durumlarda sabır ve tahammül gösterir, iyiliği tercih eder intikam alma yoluna gitmezdi. Hz. Peygamber'in uyguladığı iletişim metotları Kur'an esaslarına dayanmıştır.

İnsanlık tarihi kadar eski olan haberleşme ve iletişim, bilim ve teknolojiye gelişmelere paralel olarak zamanla etki alanlarını ve etkinliklerini artırdıkları bir gerçektir. Zamanla görsel medya ortaya çıktı. Yaklaşık bir asır önce ortaya çıkan görsel medya, işitsel medyadan daha etkili hale geldi. Artık insanlar duyduklarına ve işittiklerine göre hareket ediyor, bunu iyi kullanmaya çalışan sosyolog ve psikologlar, hem görsel hem de işitsel medyayı etkili bir şekilde kullanmışlardır. İslam'ın hâkim olduğu ülkeleri işgal eden sömürgeci ülkeler, buraları terk edip giderken yerlerine bıraktıkları yandaşları, onları halkın gözünde iyi gösterecek medyayı kurmuşlardır. Geçmişten günümüze kadar geçen zaman süresinde medya ve medya organları, topluma belirli bir düşünceyi benimsetme, insanları yönlendirme ve bazı düşünceleri empoze etmeyi etkili bir silah olarak kullanılmıştır. Günümüzde medya, TV, radyo, gazete, internet haber siteleri, sosyal medya alanları olarak etkinliklerini devam ettirmektedir. Sosyal medyanın toplumu etkileme gücü gün geçtikçe daha da artmaktadır.

Kaynakça / References

- Abdülhalim, Muhiddin. *el-İlâmü'l-İslâmî ve Tatbikâtihi'l-Ameliyye*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979.
- El-Afgânî, Saîd. *Esvâku'l-Arab fî'l-Cahiliyyeti ve'l-İslâm*, Dımeşk: y.y. 1993.
- Ali, Said İsmail. *Temhîd li-Târîhi Terbiyeti'l-İslâmiyye*. Kahire: 'Alemü'Kütüb, 2010.
- Birunî, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-. *el-Âsaru'l-Bâkiye*. Kahire: Dâru'n-Neşri'l-'Arabî, 2007.
- Breasted, James. *Echizetü'l-İlâm ve Tenmiyetü'l-Vataniyye*. Kahire: Mektebetü'l-'Arabiyye, ts.
- Câhız, Ebu Osman Amr b. Mahbûb. *et-Tâc fî Ahkâki'l-Mülûk*. thk. Hamed Zeki Paşa. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1965.
- Cevzî, Şemseddin Ebi Abdullah Muhammed b. Ebi Bekir b. Eyyub İbn Kayyim el-. *Zadü'l Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009, 1/62.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Siyretü'r-Rasûl*. Kahire: Matbaatü'l-İstikâmet, 1948, 1/39.
- Ebi Yakub, Ahmed b. *Târîhu Yakubî*. Necef: Matbaatü'l-Ğarî, 1/304.
- Emin, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Hafecî, Muhammed. *el-Hayâtü'l-Edebiyye*. İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, ts.
- Hamidullâh, Muhammed. *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987.
- Hamidullah, Muhammed. *Hiz. Peygamberin Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.
- Hamza, Abdüllatif. *el-İlâm lehu Târîhuhu ve Mezâhibuhu*. Kahire: el-Heyetü'l Mısıriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, 2002.
- Hamza, Abdüllatif. *el-İlâm fî Sadri'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2007.
- Hamza, Abdüllatif. *el-İlâm ve Mezâhibuhu*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1965.
- Harun, Abdüsselam. *Tehzibü Siyer-i İbn Hişâm*. 14. Baskı, Kahire: Dâru Buhûsu's-Şâmîle, 14. Basım, 1985.
- Hatem, Muhammed Abdülkadir. *Re'yü'l-'Amm ve Te'siruhu bi-İlâm ve'd-Diyâye*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2006.
- Innis, Harold. *İmparatorluk ve İletişim Araçları*. çev. Nurcan Törelî, Ankara: Ütopya Yayınevi, 2006.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbeddin Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Mektebetü'Ma'arif, 1990, 2/306.
- İbn S'ad, Muhammed b. Menî el-Hâşimî el-Basrî. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1957, 1/260, 4/189.
- İmam, Abdülhalim. *el-İlâm ve'l-İttisâl bi'l-Cemâhîr*. Beyrut: Mektebetü'n-Nûr, ts.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *Siyretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ vd. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1990, 2/93.
- Hayrettin Karaman vd. *Kur'an-ı Kerîm Meâlî*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Kapar, M. Ali. *Hiz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*. İstanbul: İlim Yayınları, 1987.
- Kurban, Melham. *Kadâyâ'l-Fikri's-Siyâsi*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'yyetü li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, 1992.
- Mahcûb, Teysîr el-Fitnânî. *Mukâvematü Racüli'l-İlâm*. Amman: Dâru 'Umrân, y.y., 1987.
- Nasr, Ömer en-. *Kıssatü'l-'Arab Kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru Mektebu Ömer Ebu'n-Nasr, 1970.
- Nevfel, Ebu'l-Mecd Seyyid. *ed-Da'vetü ila'lâllah*. Medine-i Münevvere: Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 2017.
- Önkâl, Ahmet. *Rasulullah'ın İslâm'a Davet Metodu*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Powers, Fubon. *el-Mesrah fî's-Şark*. çev. Ahmed Rıza, Muhammed Rıza, Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-'Arabiyye, ts.
- Sher, Edy. *Tâc Keld ve Asur*. Beyrut: Matba'atü Katolikiyye, 1913.
- Sönmez, Abidin. *Rasulullah'ın İslâm'a Davet Mektupları*. İstanbul: İnkılab Basın Yayım, 2011.
- Şahin, Semay Buket. *Medya Teknolojileri Kapsamında Medya Arkeolojisi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2019.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu-Taberî*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire: Dâru'l-Maarif, ts, 1/47-48.
- Yüksel, Ahmet Turan. *İslâm'ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1999.
- Zamahşerî, Mahmud. B. Ömer b. Muhammed el-Haverzimî. *Kitābu'l-Mufassal*. thk. Fahri Salih Kadāre, Amman: Dâru 'Umrân, 2004, 6/406.

Zehebî, İmam Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *A'lāmü'n-Nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996,
2/8.

Zeydan, Corci. *el-'Arab Kable'l-İslâm*, Kahire: Matba'atü Hilâl, 1922.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27 (Haziran / June 2022), 99-117

Arapça Sözlükler ve Kurân-ı Kerîm Işığında Hamd-Şükür Kavramları ve Alarındaki İlişki

الْحَمْدُ وَالشُّكْرُ وَالْعَلَاقَةُ بَيْنَهُمَا فِي ضَوْءِ الْمُعْجَمِ اللُّغَوِيِّ وَالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

Praise And Thanksgiving And The Relationship Between Them In The Light Of The Linguistic Lexicon And The Holy Qur'an

Ola HASSANSAYEDALI

Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi (Ayrılmış)

Dr., Afyon Kocatepe University (Terminate The Contract)

dr.ola.h.ahmed@gmail.com /ORCID: 0000-0002-2634-6072

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Mart/March 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Mayıs/May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as

Hassansayedali, Ola. "Arapça Sözlükler ve Kurân-I Kerîm Işığında Hamd-Şükür Kavramları ve Alarındaki İlişki". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (Haziran 2022), 99-117.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ola Hassansayedali).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Fırat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Praise And Thanksgiving And The Relationship Between Them In The Light Of The Linguistic Lexicon And The Holy Qur'an

Abstract: This research aims to determine what is meant by the terms Praise and thanksgiving the difference between them, and the relationship that brings them together in the light of Arabic dictionaries and the Holy Qur'an. This research also aims to show the extent to which the relationship between praise and thanksgiving has been affected by the transition from the limited linguistic framework to the horizons of the Holy Qur'an. This research is based on a combination of induction, analysis and conclusion. The research required to be divided into three sections: an introduction, two chapters, and a conclusion. As for the introduction, I presented the reasons for choosing the topic, previous studies, research method and plan. As for the first chapter, I talked about "Praise and thanksgiving and the relationship between them in the light of linguistic dictionaries", which included three requirements will be presented as follows: the first requirement: the linguistic meaning of praise. Second requirement: the linguistic meanings of thanksgiving, and The third requirement: the relationship between praise and thanksgiving in a perspective of linguistic lexicons. As for the second chapter, I allocated it for "Praise and thanksgiving, and the relationship between them in the light of Holy Qur'an"; and it included three requirements as well which will be presented as follows: The first requirement: Meanings of praise according to the interpreters, Second requirement: Meanings of thanksgiving according to the interpreters, and the third requirement: the relationship between praise and thanksgiving in a perspective of the Holy Qur'an. Among the most important findings of the research are the following: 1- Praise and thanksgiving are not synonymous linguistically or idiomatically. 2- The relationship between Praise and thanksgiving in linguistic dictionaries is about generality and particularity relationship; and it is the same in the Holy Qur'an, but that relationship has revolved in linguistic dictionaries in a limited horizon. However, when I studied the difference from Quranic perspective, I found a wider range of differences, not limited by time or place and the aspects of that relationship multiplied. 3- Praise (to Allah Almighty) is for the blessings He has bestowed upon us, and for the attributes of perfection with which He has been characterized. As for thanksgiving ,it is only for the blessing. 4 - The glorification of praise comes from all of the creatures, whereas thanksgiving, Allah Almighty has addressed it specifically to those who are accountable creatures not any other creature. 5 - Praise is more general than thanksgiving in regards to time. As for the time of praise, it is first (the world) and the hereafter. As for the time of thanksgiving for those who are accountable, it is only the first (the world). 6 - Praise is more general than thanksgiving in regards to place. The place for the praise of the creatures to their Lord, the heavens and the earth, whereas the place of thanksgiving of the accountable to their Lord is only the earth. 7- Thanksgiving is by word and deed, whereas praise is only by word. 8 - Giving praise in Arabic dictionaries to Allah Almighty and to other creatures, whereas in the Holy Qur'an, praise is only given to Allah Almighty. 9- Glorifying is through praise, not through thanksgiving. 10- Defining what is meant by: (thanksgiving from God) as: "increase of his thankful servants from his bounty, give them in full their rewards and admitted them to gardens [in Paradise]". As for the recommendations that the study called for, these will be presented as follows: First: Inviting researchers to resume their efforts and scrutiny many of words that seems to be synonymous, To find out the subtle linguistic differences between them, and the relations that connect these words

together, then trace the semantic development for the use of these words in the Holy Qur'an. Second: recommending for scientific institutions to work on issuing an encyclopedic interpretation of the Holy Qur'an in an easy and simplified manner which benefits from studies that look for subtle differences between terms, as well as from other studies that can contribute to the output of this interpretation in a perfect way. I ask Allah to make all my works are sincerely for His honorable countenance, accept it with good acceptance, and let it be beneficial, for He is the One I seek by supplication and the most generous of whom I turn to, And may Allah's prayers, peace and blessings be upon our prophet Muhammad and his family, companions and followers until the Day of Judgment, and our last supplication is that [All] praise is [due] to Allah, Lord of the worlds.

Keywords: Linguistics, Linguistic differences, Praise, Thanksgiving, Praise and Thanksgiving time and place.

Arapça Sözlükler ve Kurân-ı Kerîm Işığında Hamd-Şükür Kavramları ve Alarındaki İlişki

Özet: Bu araştırmanın amacı hamd - şükür kavramlarının manalarını, farkını, Arapça sözlüklerin ve Kur'an-ı Kerim'in ışığında aralarında ne tür bir ilişkinin bulunduğunu, bu ilişkinin sözlük bilgisi sınırlarında çıkıp Kur'an-ı Kerim'in derin anlamları içine girdiğinde ne boyutta değişikliklere uğradığını göstermektir. Çalışmada bilimsel araştırma, analiz ve sentez yöntemleri kullanılarak şu temel sonuçlara ulaşılmıştır. Bunlardan birincisi, hamd - şükür kavramlarının ne dil ne de kavramsal boyutta eş anlamlı olmadığıdır. İkincisi, hem sözlüklerde hem de Kur'an-ı Kerim'de hamd - şükür ilişkisi umum-husus ilişkisi olarak ele alınmıştır. Ancak sözlükler konuyu çok dar çerçevede ele alırken Kur'an-ı Kerim zaman ve mekân sınırlarını aşan bir tarzda çok geniş boyutlara taşımıştır. Üçüncüsü, hamd nimetlerin ötesinde Allah'a yapılan ve onun kemal sıfatlarıyla ilişkili bir övgüdür. Şükür ise sadece nimet karşılığında yapılan bir teşekkürdür. Dördüncüsü, şükür hem söz hem de fiille olurken hamd sadece sözle olur. Beşincisi, sözlükler hamd kelimesini hem Allah'a hem de diğer varlıklara yönelik kullanırken Kur'an-ı Kerim onu sadece Allah Teâlâ'ya hâs kullanmıştır.

Anahtar kelimeler: Dil Bilim, Dil Farkları, Hamd, Şükür,Şükür.

الْحَمْدُ وَالشُّكْرُ وَالْعَلَاقَةُ بَيْنَهُمَا فِي ضَوْءِ الْمَعَاجِمِ اللُّغَوِيَّةِ وَالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

ملخص: هدفُ هذا البحث إلى الوقوف على المراد من مُصْطَلَحِي (الحمد) و(الشُّكْر)، وبيان الفرق بينهما، ومعرفة العلاقة التي تجمعُهُما في ضَوْءِ الْمَعَاجِمِ اللُّغَوِيَّةِ وَالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ. كما يهدف إلى بيان مدى تأثير العلاقة بين الحمد والشُّكْر بالانتقال من محدوديَّة الإطار اللُّغَوِيَّ إلى آفاق القرآن الكريم. وقد قام هذا البحث على الجمع بين الاستقراء والتحليل والاستنتاج، ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث ما يلي: أولاً- الحمد والشُّكْر ليسا مترادفين لغةً واصطلاحاً. ثانياً- العلاقة بين الحمد والشُّكْر في المعاجم اللُّغَوِيَّة علاقةً عموم وخصوص، وهي كذلك في القرآن الكريم، لكن تلك العلاقة قد دارت في المعاجم اللُّغَوِيَّة في فلكٍ ضيقٍ، وعندما خرجت منه إلى القرآن الكريم انطلقت في عالمٍ خصبٍ فسيح لا يحده زمان ولا مكان: فتضاعفت أوجه تلك العلاقة. ثالثاً- الحمد (لله تعالى) يكون على ما أسداه من النعم، وعلى ما اتصف به من صفات الكمال، وأمَّا الشُّكْر فلا يكون إلا على النعمة. رابعاً- إنَّ الشُّكْر يكون بالقَوْل (التسبيح بالحمد) والفعل (إعمال الجوارح في طاعة الله عزَّ وجلَّ)، أمَّا الحمد فلا يكون إلا بالقَوْل. خامساً- صرَّف الحمد في المعاجم العربية إلى الله تعالى وإلى غيره من الخلق، أمَّا في القرآن الكريم فإنَّ الحمد لم يُصْرَف إلا إلى الله عزَّ وجلَّ. الكلمات المفتاحية: عِلْمُ اللُّغَةِ، الفُرُوقُ اللُّغَوِيَّةُ، الحمد، الشُّكْر، زمان ومكان الحمد والشُّكْر.

مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، فَاتِحَةُ كُلِّ خَيْرٍ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، شُكْرُ كُلِّ نِعْمَةٍ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ أَرْسَلَهُ اللَّهُ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَتَابِعِيهِ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

وبعد:

فَإِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ نُورٌ وَهُدًى لِلنَّاسِ، وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ؛ قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: (يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا)⁽¹⁾، وَقَالَ: (يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ)⁽²⁾.

وَأَنَّ اللَّهَ الْعَلِيمَ الْحَكِيمَ قَدْ أَمَرَ بِتَدْبِيرِ كِتَابِهِ الْعَزِيزِ، فَقَالَ: (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ)⁽³⁾، وَمَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: (لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ): لِيَتَذَكَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَفَكَّرُوا فِيهَا، وَفِي هَذَا دَلِيلٌ عَلَى وُجُوبِ مَعْرِفَةِ مَعَانِي الْقُرْآنِ.

وَقَالَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ (ت 110هـ): تَدَبَّرَ آيَاتِهِ: اتَّبَاعُهُ⁽⁴⁾.

هَذَا... وَخِلَالَ تَدَبُّرِي بَعْضَ آيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ اسْتَوْفَقَنِي مُصْطَلِحَا (الْحَمْدُ) وَ(الشُّكْرُ)؛ وَفِي ضَوْءِ قَوْلِ أَبِي هَلَالٍ الْعَسْكَرِيِّ⁽⁵⁾: إِنَّ «اِخْتِلَافَ الْعِبَارَاتِ وَالْأَسْمَاءِ يُوجِبُ اِخْتِلَافَ الْمَعَانِي»⁽⁶⁾، وَفِي ضَوْءِ أَنَّ الْأِسْمَ كَلِمَةٌ تَدُلُّ عَلَى مَعْنَى خَاصٍّ بِهَا⁽⁷⁾، سَأَلْتُ نَفْسِي عَنْ مَعْنَى كُلِّ مِنْ الْحَمْدِ وَالشُّكْرِ، وَالْفَرْقَ بَيْنَهُمَا، وَالْعِلَاقَةَ الَّتِي تَجْمَعُهُمَا؛ وَاسْتَخَرْتُ رَبِّي فِي كِتَابَةِ بَحْثٍ عَنْ هَذَا الْمَوْضُوعِ، وَجَاءَ بَحْثِي بِعِنَانِ «الْحَمْدُ وَالشُّكْرُ وَالْعِلَاقَةُ بَيْنَهُمَا فِي ضَوْءِ الْمَعَاجِمِ اللُّغَوِيَّةِ وَالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ»؛ لِأَجِيبَ فِيهِ عَنِ هَذِهِ التَّسْأَلَاتِ.

هَدَفَا الْبَحْثِ:

- 1- الوقوفُ على المُرادِ مِنْ مُصْطَلِحِي (الْحَمْدُ) وَ(الشُّكْرُ)، وَبَيَانُ الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا، وَمَعْرِفَةُ الْعِلَاقَةِ الَّتِي تَجْمَعُهُمَا فِي ضَوْءِ الْمَعَاجِمِ اللُّغَوِيَّةِ وَالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ.
- 2- بَيَانُ مَدَى تَأَثُّرِ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْحَمْدِ وَالشُّكْرِ بِالانتقالِ مِنْ مَحْدُودِيَّةِ الْإِطَارِ اللُّغَوِيِّ إِلَى آفَاقِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ.

الدراسات السابقة:

لَا تُوجَدُ دَرَاةٌ سَابِقَةٌ لِهَذَا الْمَوْضُوعِ، وَإِنَّمَا تُوجَدُ بَعْضُ الدَّرَاسَاتِ ذَاتِ الصِّلَةِ بِهِ، وَهِيَ:

- 1- رسالة ماجستير بعنوان: الحمد في القرآن الكريم والسنة النبوية (دراسة موضوعية)، إعداد عبد الرحمن بن عابد بن صويلح الغريبي، ط1، سلسلة جمعية دار البير للرسائل الجامعية، دبي، سنة 1432 هـ = 2011م.
- وفي هذه الرسالة لم يتتبع الباحث تعريف الحمد عند اللغويين والمفسرين، وإنما اكتفى بذكر تعريف لغوي واحد للحمد (من كتاب مختار الصحاح)، وتعريف واحد عند المفسرين (من تفسير الطبري).
- 2- الشُّكْرُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ (دراسة موضوعية)، د. نبيلة حامد محمد علي، جامعة الأزهر، مصر.
- وفي هذا البحث لم تُرجع الباحثة في تعريف الشُّكْرِ فِي اصطلاح المفسرين إلا لكتاب واحد (هو تفسير القرطبي).

(1) 4/النساء: 174.

(2) 10/يونس: 57.

(3) 38/ص: 29.

(4) انظر البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء (المتوفى: 510هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، ط4، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع 1417 هـ = 1997م)، 88/7؛ والقرطبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فوح (المتوفى: 671هـ) الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384 هـ = 1964م)، 192/15.

(5) أبو هلال العسكري [الوفاة: 411 - 420 هـ]: أديب لغوي، وُلِدَ بعسكر مكرم، وبها نشأ، تلمذ للعلامة أبي أحمد العسكري، وحمل عنه وعن أبي القاسم بن شيران، وغير واحد، وتنقل في التجارة إلى بلاد متعددة، ولم يشغله ذلك عن التصنيف وإثبات الفوائد، وتصانيفه في غاية الجودة، ومن تصانيفه: كتاب صناعي النظم والنثر (الصناعتين)، والنظائر، والتلخيص، والأمثال، ومعاني الأدب. (انظر ترجمته في القفط، جمال الدين علي بن يوسف (المتوفى: 646هـ)، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ط1، (بيروت: المكتبة العصرية، 1424 هـ)، 189/4؛ والذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَلْبَاز (المتوفى: 748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، المحقق: الدكتور بشار عوَّاد معروف، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003م)، 338/9.

(6) أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران، معجم الفروق اللغوية، المحقق: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، ط1، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1412 هـ)، ص22.

(7) انظر السابق، نفس الصفحة.

3- الشُّكْرُ فِي الْقُرْآنِ، د. كاملة الأنوار حجاب، ط دار الآفاق العربية.
وفي هذا البحث لم تتبَّع الباحثة تعريف الشُّكْرِ عند اللُّغَوِيِّينَ وَالْمُفَسِّرِينَ، وَإِنَّمَا اِكْتَفَتْ بِدِكْرِ تَعْرِيفِ لُغَوِيٍّ وَاحِدٍ
لِلشُّكْرِ (من كتاب مُخْتَار الصِّحَاحِ)، وتعرِّف واحد عند المفسرين (من كتاب تفسير البقاعي).

منهجي في البحث:

يقوم منهجي في البحث على الجمع بين الاستقراء والتَّحليل والاستنتاج.
وقد التزمت في البحث ما يلي:
أولاً: عَزُو الآيات القرآنية الكريمة إلى مواضعها في المُصْحَفِ الشَّرِيفِ.
ثانياً: تخرِج الأحاديث النبوية الشريفة والعناية بِضَبْطِهَا.
ثالثاً: تفسير ما غلب على ظني أنه يحتاج إلى توضيح من المفردات والتراكيب والمصطلحات الواردة بالبحث.
رابعاً: تضمين الحواشي بعض التعليقات التي لها مناسبة بالمتن.
خامساً: العناية بسلامة اللغة وبساطة التعبير وسلامة التركيب.
سادساً: وضع علامات الترتيم؛ لإبراز المعنى المُقْصود من النصوص والفقرات.
سابعاً: ترتيب مادة البحث وتنظيمها وتنسيقها وعرضها بشكل يُساعد على سهولة استيعابها.

خطة البحث:

اقتضت دراسة هذا الموضوع أن ينقسم ثلاثة أقسام: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة.
فأما المقدمة، فقد عرضت فيها أسباب اختيار الموضوع، وهَدَفِيهِ، والدراسات السابقة فيه، ومنهج البحث،
وخُطته.

وأما المبحث الأول، فقد تحدثت فيه عن «الحمد والشُّكْر والعلاقة بينهما في ضوء المعاجم اللُّغَوِيَّة»، واشتمل على
ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معاني الحمد عند اللُّغَوِيِّين.

المطلب الثاني: معاني الشُّكْرِ عند اللُّغَوِيِّين.

المطلب الثالث: العلاقة بين الحمد والشُّكْرِ في ضوء المعاجم اللُّغَوِيَّة.

وأما المبحث الثاني، فقد أفردته لـ «الحمد والشُّكْرِ والعلاقة بينهما في ضوء القرآن الكريم»، واشتمل على ثلاثة
مطالب:

المطلب الأول: معاني الحمد عند المُفَسِّرِينَ.

المطلب الثاني: معاني الشُّكْرِ عند المُفَسِّرِينَ.

المطلب الثالث: العلاقة بين الحمد والشُّكْرِ في ضوء القرآن الكريم.

وأما الخاتمة، فقد ضمَّنتها أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة، والتوصيات التي يُرجى الأخذ بها إن شاء الله
تعالى

1. الحمد والشُّكْر والعلاقة بينهما في ضوء المعاجم اللُّغَوِيَّة.

1.1. معاني الحمد عند اللُّغَوِيِّين.

لقد أحصيتُ للحمد في المعاجم العربية ستة معانٍ، هي:

نقيضُ الدَّم، والشُّكْرِ، والثناء، والرِّضَا، والمُنُّ، والجزاء وقضاء الحق.

المعنى الأول: الحمد: نقيضُ الدَّم.

يُقَال: حَمِدْتُهُ عَلَى فِعْلِهِ، وَمِنْهُ الْمَحْمَدَةُ خِلافُ الْمُدَمَّةِ.

وَحَمَدُهُ وَحَمْدُهُ وَأَحْمَدُهُ: وَجَدَهُ حَمُودًا، يُقَالُ: أَنِينَا فُلَانًا، فَأَحْمَدْنَاهُ وَأَذْمَدْنَاهُ. أَي: وَجَدْنَاهُ حَمُودًا أَوْ مَذْمُومًا.

وَيُقَالُ: أَتَيْتُ مَوْضِعَ كَذَا فَأَحْمَدْتُهُ، أَي: صَادَقْتُهُ مَحْمُودًا مُوَافِقًا، وَذَلِكَ إِذَا رَضِيتَ سُكْنَاهُ أَوْ مَرْعَاهُ، وَأَحْمَدَ الْأَرْضَ: صَادَقَهَا حَمِيدَةً، فَهَذِهِ اللَّغَةُ الْفَصِيحَةُ، وَقَدْ يُقَالُ: حَمَدَهَا (8).

وحَمَدَهُ: حَمَدًا وَحَمِيدًا وَحَمْدًا وَحَمِيدَةً وَحَمْدَةً (9).

«وَالْحَمِيدُ، مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى بِمَعْنَى: الْمَحْمُودِ عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَهُوَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى... وَالْمَحْمَدُ: الَّذِي كَثُرَتْ خِصَالُهُ الْمَحْمُودَةُ» (10).

المعنى الثاني: الْحَمْدُ: الشُّكْرُ (11).

المعنى الثالث: «الْحَمْدُ: الثَّنَاءُ» (12).

المعنى الرابع: الْحَمْدُ: الرِّضَا.

ومنه قول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: (13)

«أَحْمَدُ إِلَيْكُمْ عَسَلُ الْإِخْلِيلِ (14)»، أَي: أَرْضَى لَكُمْ ذَلِكَ.

وَأَحْمَدُ فَلَانًا: رَضِيَ فِعْلُهُ وَمَذْهَبُهُ، وَلَمْ يَنْشُرْهُ لِلنَّاسِ (15).

المعنى الخامس: الْحَمْدُ: الْمَنْ.

وَفُلَانٌ يَتَحَمَّدُ عَلَيَّ: أَي يَمُنُّ. يُقَالُ: مَنْ أَنْفَقَ مَالَهُ عَلَى نَفْسِهِ فَلَا يَتَحَمَّدُ بِهِ عَلَى النَّاسِ (16).

المعنى السادس: الْحَمْدُ: الْجَزَاءُ وَقِضَاءُ الْحَقِّ.

قَالَ سَبِيحِيه: حَمَدَهُ: جَزَاهُ وَقَضَى حَقَّهُ (17).

هذا... وبعد تَتَبُّع تعريفات اللُّغَوِيِّينَ لِلحَمْدِ يَتَبَيَّنُ لِي أَنَّ الْمِرَادَ بِالْحَمْدِ: نَقِيضُ الذَّمِّ، كَمَا قَالَ بِهِ: الْخَلِيلُ بْنُ

أَحْمَدَ وَابْنُ دُرَيْدٍ وَالْجَوْهَرِيُّ وَابْنُ فَارِسٍ وَابْنُ مَنْظُورٍ، وَأَنَّ الْحَمْدَ يُسْتَعْمَلُ لِلتَّعْبِيرِ عَنْ مَعَانٍ أُخْرَى، هِيَ: الشُّكْرُ وَالثَّنَاءُ وَالرِّضَا وَالْمَنْ وَالْجَزَاءُ وَقِضَاءُ الْحَقِّ.

2.1. معاني الشُّكْرِ عِنْدَ اللُّغَوِيِّينَ.

الشُّكْرُ: «عِرْفَانُ الْإِحْسَانِ وَنَشْرُهُ» (18).

(8) انظر الفراهيدي، الخليل بن عمرو بن تميم (المتوفى: 170هـ)، العين، تحقيق د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، (الكويت: دار الهداية)، مادة (حمد)، 188/3؛ وابن دُرَيْدٍ، محمد بن الحسن (المتوفى: 321هـ)، جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير بعلبكي، ط1، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987م)، مادة (حمد)، 505/1؛ والجوهري، إسماعيل بن حماد (المتوفى: 393هـ)، الصِّحَاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، (بيروت: دار العلم للملايين، 1407هـ = 1987م)، مادة (حمد)، 466/2؛ وابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (المتوفى: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (سوريا: دار الفكر، 1399هـ = 1979م)، مادة (حمد)، 100/2؛ وابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (المتوفى: 711هـ)، لسان العرب، ط3، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، مادة (حمد)، 156/3 و155/3.

(9) انظر الزَّيْدِيُّ، مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّزَّاقِ الْحُسَيْنِيِّ، (المتوفى: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، (الكويت: دار الهداية)، مادة (حمد)، 38/8.

(10) الزَّيْدِيُّ، تاج العروس من جواهر القاموس، (مادة حمد)، 39/8 إلى 41.

(11) انظر الزَّيْدِيُّ، تاج العروس، (مادة حمد)، 38/8.

(12) الفراهيدي، العين، (مادة حمد)، 189/3.

(13) ابن أبي شيبَةَ، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان (المتوفى: 235هـ)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق كمال يوسف الحوت، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ)، كتاب الطهارات، باب مَنْ كَانَ يُحِبُّ أَنْ يَغْتَسِلَ ذَكَرَهُ وَيَغْتَسِلَ أَثَرُ الْبَوْلِ بِرَقْم (595)، 57/1.

(14) الإخْلِيلُ: مَخْرُجُ الْبَوْلِ، كَمَا يُطْلَقُ عَلَى مَخْرَجِ اللَّبَنِ. (انظر ابن السكيت، يعقوب بن إسحاق (المتوفى: 244هـ)، الكنز اللغوي في اللِّسَنِ الْعَرَبِيِّ، تحقيق أَوْعَسْتِ هَفْنَرٍ، (القاهرة، مكتبة المتنبّي)، 222.

(15) انظر الفراهيدي، العين، (مادة حمد)، 189/3؛ والفريوزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (المتوفى: 817هـ)، القاموس المحيط، ط8، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1426هـ = 2005م)، مادة (حمد)، ص278؛ والزبيدي، تاج العروس، مادة (حمد)، 38/8.

(16) انظر الجوهري، الصِّحَاح، (مادة حمد)، 466/2.

(17) انظر ابن منظور، لسان العرب، (مادة حمد)، 156/3؛ والزبيدي، تاج العروس، (مادة حمد)، 38/8.

(18) ابن منظور، لسان العرب، (مادة شكر)، 423/4؛ وتاج العروس، الزبيدي، (مادة شكر)، 224/12؛ والفريوزآبادي، القاموس المحيط (مادة شكر)، 419؛ وانظر الفراهيدي، العين، (مادة شكر)، 292/5؛ والهروي، محمد بن أحمد بن الأزهر (المتوفى: 370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م)، مادة (شكر)، 10/10.

وَالشُّكْرُ: «التَّنَاءُ عَلَى الْمُحْسِنِ بِمَا أَوْلَاكَهُ مِنَ الْمَعْرُوفِ» (19).
 وَالشُّكْرُ: الحمد. نَقَلَهُ صَاحِبُ تَاجِ الْعُرُوسِ عَنِ اللَّحْيَانِيِّ (20).
 وَالشُّكْرُ (لِللَّهِ تَعَالَى): «مُقَابَلَةُ التَّعَمَّةِ بِالْقَوْلِ وَالْفِعْلِ وَالْيَتِيَّةِ، فَيُنْتَبِئُ عَلَى الْمُنْعَمِ بِلِسَانِهِ، وَيُذَيَّبُ نَفْسَهُ فِي طَاعَتِهِ، وَيَعْتَقِدُ أَنَّهُ مُوَلِيهِ» (21).

وقد جمعها الشاعر في قوله:

أَفَادَتْكُمْ النُّعْمَاءُ مِنِّي ثَلَاثَةً ... يَدِي وَلِسَانِي وَالضَّمِيرَ الْمُحَجَّبَا (22).

وَالشُّكْرُ: نَقِيضُ الْكُفْرِ، كَمَا أَنَّ الدَّمَ نَقِيضُ الْحَمْدِ.
 وَكَفَرَ التَّعَمَّةُ: أَيَّ عَطَّأَهَا، وَشَكَرَ التَّعَمَّةُ: نَشَرَهَا وَأَطَهَّرَهَا، قَالَ لَبِيدُ بْنُ رَيْبَعَةَ (23):
 فِي لَيْلَةٍ كَفَرَ النُّجُومَ عَمَامُهَا، أَي: سَتَرَ وَعَطَّى الْعَمَامَ نُجُومَهَا (24).
 وَيُقَالُ إِنَّ حَقِيقَةَ الشُّكْرِ الرِّضَا بِالْيَسِيرِ.

يَقُولُونَ: فَرَسٌ شُكُورٌ.

وَالشُّكُورُ مِنَ الدَّوَابِّ: الَّذِي يَسْتَمُنُّ عَلَى قِلَّةِ الْعَلْفِ، كَأَنَّهُ يَشْكُرُ، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْإِحْسَانُ قَلِيلًا، وَشُكْرُهُ: ظُهُورُ نَمَائِهِ، وَمِنْهُ قَوْلُ الْأَعَشِيِّ (25):

وَلَا بُدَّ مِنْ عَزْوَةٍ فِي الْمَصِي ... فِي رَهْبٍ تُكَلِّمُ الْوَقَاحَ (26) الشُّكُورَا (27).

وَالشُّكْرُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى: «الْمُجَازَاةُ، وَالتَّنَاءُ الْجَمِيلُ» (28).

وَقَدْ (شَكَرَهُ) يَشْكُرُهُ بِالضَّمِّ (شُكْرًا) وَ (شُكْرَانًا).

وَأَمَّا كَلِمَةُ (شُكُورًا) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (إِنَّمَا نُنْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا) (29) فَيُحْتَمَلُ أَنْ تَكُونَ مَصْدَرًا، وَأَنْ تَكُونَ جَمْعًا أَيْضًا.

وَيُقَالُ: شَكَرَهُ وَشَكَرَ لَهُ، وَهُوَ بِاللَّامِ أَفْصَحُ؛ قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: (فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ) (30).

وَ (تَشَكَّرَ) لَهُ: مِثْلُ شَكَرَ لَهُ (31).

هذا... وبعد تتبع تعريفات اللغويين للشُّكْرِ يَبْتَدِئُ لِي أَنَّ هَذِهِ التَّعْرِيفَاتِ دَارَتْ حَوْلَ مَعْنِيَيْنِ مُتَّعَلِّقَيْنِ بِ (الشُّكْرِ الصَّادِرِ مِنَ الْإِنْسَانِ) وَمَعْنَى وَاحِدٍ مُتَّعَلِّقٍ بِ (الشُّكْرِ الصَّادِرِ مِنَ اللَّهِ)، فَأَمَّا الْمَعْنِيَانِ الْمُتَّعَلِّقَانِ بِالشُّكْرِ مِنَ الْإِنْسَانِ، فَهُمَا:

الأول: «عِرْفَانُ الْإِحْسَانِ وَنَشْرُهُ»:

(19) الجوهري، الصحاح، مادة(شكر)، 702/2؛ و الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (المتوفى: 666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، ط5، (بيروت: المكتبة العصرية، الدار النموذجية، 1420هـ = 1999م)، مادة(شكر)، ص 167؛ وانظر ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة(شكر)، 207/3.

(20) انظر الزبيدي، تاج العروس، مادة(حمد)، 38/8.

(21) ابن منظور، لسان العرب، مادة(شكر)، 424/4.

(22) أبو هلال العسكري، معجم الفروق اللغوية، ص202.

(23) لبيد بن ربيعة: صحابي، ومن شعراء العصر الجاهلي، لم يُقَلَّ في الإسلام شعرا، وقال: أبلدني الله بذلك القرآن. (انظر ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع (المتوفى: 230هـ)، الطبقات الكبرى، ط1، (بيروت: دار صادر، 1968م)، 33/6.

(24) انظر الرازي، مختار الصحاح، مادة(شكر)، 167؛ والفيومي، أحمد بن محمد بن علي، (المتوفى: 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية)، مادة(كفر)، 535/2.

(25) الأَعَشِيُّ: ميمون بن قيس، من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية، وأحد أصحاب المعلقات، تُؤيِّدُ سنة 7 هـ = 629م، ولم يُسَلِّمْ (انظر الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس (المتوفى: 1396هـ)، الأعلام، ط5، (بيروت، دار العلم للملايين، 2002)، 341/7.

(26) الوقاح: فَرَسٌ وَقَاحٌ: إِذَا كَانَ صَلْبَ الْخَافِرِ. (انظر ابن دُرَيْدٍ، محمد بن الحسن (المتوفى: 321هـ)، جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير بعلبكي، ط1، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987م)، مادة(فحج)، 101/1.

(27) انظر ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة(شكر)، 207/3 و208؛ وابن سيده، علي بن إسماعيل [ت: 458هـ]، المحكم والمحيط الأعظم، المحقق: عبد الحميد هندراوي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421 هـ - 2000 م)، مادة(شكر)، 681/6.

(28) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، مادة(شكر)، 680/6؛ والفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة(شكر)، 419.

(29) 76/الإنسان: 9.

(30) 2/البقرة: 152.

(31) انظر الرازي، مختار الصحاح، مادة(شكر)، ص167، والزبيدي، تاج العروس، مادة(شكر)، 227/12.

والثاني: «التَّنَاءُ عَلَى الْمُحْسِنِ بِمَا أَوْلَاكَهُ مِنَ الْمَعْرُوفِ»، ولاشكَّ أنَّ هذا التعريفَ أجمع من التعريفِ الأول؛ لِاشتماله على معنى مقابلة المعروف بالتَّنَاءِ عَلَى الْمُحْسِنِ.

وأما المعنى المتعلق بالشُّكْرِ مِنَ اللَّهِ، فهو: «المُجَازَاةُ، وَالتَّنَاءُ الْجَمِيلُ». وأما مَا وَرَدَ عَنِ اللَّحْيَانِيِّ مِنْ أَنَّ الشُّكْرَ بِمَعْنَى الْحَمْدِ فِيهِ نَظَرٌ؛ لِأَنَّ الْحَمْدَ نَقِيضُهُ الدَّمُّ، وَالشُّكْرَ نَقِيضُهُ الْكُفْرُ. كَمَا تَبَيَّنَ لِي أَنَّ التَّعْرِيفَ الَّذِي ذَكَرَهُ ابْنُ مَنْظُورٍ (لِلشُّكْرِ لِلَّهِ تَعَالَى)، هُوَ نَفْسُهُ تَعْرِيفَ الْإِمَامِ الْبَيْضَاوِيِّ لِلشُّكْرِ⁽³²⁾.

3,1. الْعَلَاقَةُ بَيْنَ الْحَمْدِ وَالشُّكْرِ فِي ضَوْءِ الْمَعَاجِمِ اللَّغَوِيَّةِ.

لَقَدْ اخْتَلَفَ اللَّغَوِيُّونَ فِي الْعَلَاقَةِ بَيْنَ الْحَمْدِ وَالشُّكْرِ، عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ:

القول الأول: إِنَّ الْعَلَاقَةَ بَيْنَهُمَا عِلَاقَةٌ تَرَادُفِيَّةٌ، فَالْحَمْدُ هُوَ الشُّكْرُ. وَبِهِ قَالَ اللَّحْيَانِيُّ (ت220)، وَالْأَخْفَشُ، وَاخْتَارَهُ أَبُو مَنْصُورٍ الْهَرَوِيُّ (ت370)⁽³³⁾.
القول الثاني: الْحَمْدُ أَعْمُ مِنَ الشُّكْرِ.

وبِهِ قَالَ نُعْلَبٌ، وَاخْتَارَهُ أَبُو نَضْرٍ الْجَوْهَرِيُّ (ت393 هـ)، وَابْنُ سَيِّدَةَ (ت458 هـ)، وَزَيْنُ الدِّينِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيُّ (ت666 هـ)، وَابْنُ مَنْظُورٍ (ت711 هـ)⁽³⁴⁾.

فَالْحَمْدُ يَكُونُ عَنْ نِعْمَةٍ وَعَنْ غَيْرِ نِعْمَةٍ، وَأَمَّا الشُّكْرُ فَلَا يَكُونُ إِلَّا عَنْ نِعْمَةٍ⁽³⁵⁾، قَالَ أَبُو نُحَيْلَةَ السَّعْدِيُّ⁽³⁶⁾:
شَكَرْتُكَ، إِنَّ الشُّكْرَ حَبْلٌ مِنَ التَّقْيِ... وَمَا كُلُّ مَنْ أَوْلَيْتَهُ نِعْمَةً يَفْضِي
أَي: لَيْسَ كُلُّ مَنْ أَوْلَيْتَهُ نِعْمَةً يَشْكُرُكَ عَلَيْهَا⁽³⁷⁾.

القول الثالث: بَيْنَ الْحَمْدِ وَالشُّكْرِ عُمُومٌ وَخُصُوصٌ.

فَالْحَمْدُ أَعْمُ؛ لِأَنَّهُ يَشْمَلُ النِّعْمَةَ وَغَيْرَهَا، وَأَخْصٌ؛ لِأَنَّهُ بِاللِّسَانِ فَقَطْ. وَالشُّكْرُ بِالْعَكْسِ؛ إِذْ مُتَعَلِّقُهُ النِّعْمَةُ فَقَطْ، وَهُوَ بِاللِّسَانِ وَغَيْرِهِ⁽³⁸⁾.

وَالرَّاجِحُ عِنْدِي مِنْ هَذِهِ الْأَقْوَالِ، الْقَوْلُ الثَّلَاثُ؛ لِأَنِّي بَيَّنْتُ قَبْلَ قَلِيلٍ أَنَّ الْحَمْدَ لَيْسَ مَرَادِفًا لِلشُّكْرِ، كَمَا أَنَّ الْحَمْدَ لَيْسَ أَعْمُ مِنَ الشُّكْرِ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ.

2. الْحَمْدُ وَالشُّكْرُ وَالْعَلَاقَةُ بَيْنَهُمَا فِي ضَوْءِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ.

1,2. مَعَانِي الْحَمْدِ عِنْدَ الْمُفَسِّرِينَ.

لَقَدْ وَرَدَتْ مَادَّةُ (حَمْد) فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ ثَمَانِيًّا وَسِتِّينَ مَرَّةً⁽³⁹⁾، وَأَوَّلُ مَوْضِعٍ وَرَدَتْ فِيهِ قَوْلُ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)⁽⁴⁰⁾، وَآخِرُ مَوْضِعٍ وَرَدَتْ فِيهِ قَوْلُ التَّوَابِ الرَّحِيمِ: (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا)⁽⁴¹⁾.

هَذَا... وَلَقَدْ دَارَتْ تَعْرِيفَاتُ الْمُفَسِّرِينَ لِلْحَمْدِ حَوْلَ مَعَانِي: الشُّكْرِ وَالتَّنَاءِ وَالرِّضَا.

⁽³²⁾ انظر البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد (المتوفى: 685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ)، 27/1.

⁽³³⁾ انظر الهروي، تهذيب اللغة، مادة(حمد)، 4/251؛ وابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، مادة(حمد)، 3/267.

⁽³⁴⁾ انظر الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مادة(حمد)، 2/466؛ والرازي، مختار الصحاح، مادة(حمد)، ص80؛ وابن منظور، لسان العرب، مادة(حمد)، 3/155 و156.

⁽³⁵⁾ انظر ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، 3/267، وابن منظور، لسان العرب، مادة(حمد)، 3/155.

⁽³⁶⁾ أبو نُحَيْلَةَ السَّعْدِيُّ: اسمه يعمر بن حزن بن سعد بن زيد مناة بن تميم، شاعر راجز مُتَقَدِّمٌ فِي الْقَصِيدِ وَالرِّجْزِ، وَهُوَ الْقَائِلُ فِي مَسَلْمَةَ بْنِ هِشَامِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ الْبَيْتَ الْمَذْكُورَ. (انظر الأمدي، الحسن بن بشر (المتوفى: 370هـ)، المؤلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، تحقيق الأستاذ الدكتور ف. كرنكو، ط1، (بيروت: دار الجيل، 1411هـ - 1991م)، ص255.

⁽³⁷⁾ انظر ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، مادة(شكر)، 6/680.

⁽³⁸⁾ انظر العسكري، معجم الفروق اللغوية، 202.

⁽³⁹⁾ انظر محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (مصر، دار الكتب المصرية، 1364هـ)، مادة (حمد)، ص216 إلى 218.

⁽⁴⁰⁾ 1/الفاتحة: 2.

⁽⁴¹⁾ 110/النصر: 3.

فقد ذهب كُلٌّ من الأئمة: مقاتل بن سليمان (ت150 هـ) والتستري (ت283 هـ) وابن جرير الطبري (ت310 هـ)، وغيرهم إلى أن قَوْلَهُ تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ) يعني: «الشُّكْرُ لله»⁽⁴²⁾.

قال الإمام ابن جرير الطبري (ت310 هـ): «ومعنى (الْحَمْدُ لِلَّهِ): الشُّكْرُ خالصًا لله جل ثناؤه، دُونَ سائر ما يُعبد من دُونِهِ، ودُونَ كُلِّ ما برأ من خَلْقِهِ، بما أنعمَ على عِبَادِهِ من النِّعمِ التي لا يُحصيها العدد، ولا يُحيطُ بِعَددها غيرُهُ أحدٌ»⁽⁴³⁾. واستدلَّ الإمام الطبري على تعريفه للحمد بالشكر بأحاديث ضعيفة، منها ما رواه بسنده عن «ابن عباس، قال: قال جبريل لحمد صلى الله عليهما: قُلْ يا محمد "الحمد لله" قال ابن عباس: "الحمد لله": هو الشكر لله، والاستخداء لله⁽⁴⁴⁾، والإقرار بنعمته وهدايته وابتدائه، وغير ذلك»⁽⁴⁵⁾.

وقد ذهب كُلٌّ من الأئمة: القشيري (ت465 هـ) والراغب الأصفهاني (ت502 هـ) وجمال الدين أبو الفرج الجوزي (ت597 هـ)، والقرطبي (ت671 هـ)، وغيرهم إلى أن الحمد بمعنى الثناء⁽⁴⁶⁾.

ومن أقوال المُفسِّرين في تفسير الحمد بمعنى الثناء في قَوْلِهِ تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ) [الفاحة:2]:

قَوْلُ الإمام القشيري: «حقيقة الحمد: الثناء على المحمود، بِذِكْرِ نُعُوْبِهِ (صفاته) الجليلة وأفعاله الجميلة.

واللَّامُ هَاهُنَا لِلجنس، ومقتضاها الاستغراق، فجميع المَحامدِ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ»⁽⁴⁷⁾.

وقَوْلُ الإمام جمال الدين أبي الفرج الجوزي (ت597 هـ): «والمعنى: الحمد ثابتٌ لله، ومُسْتَقَرٌّ لَهُ... واعْلَمْ أنَّ الحمد: ثناءٌ على المحمود»⁽⁴⁸⁾.

وقد جاء في التفسير الوسيط أن معنى قَوْلِهِ تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ): «الثناء كُلُّهُ لله تعالى، على ما أسداه من النِّعمِ على عباده، وعلى ما اتَّصفَ بِهِ مِنْ صفاتِ الكَمالِ»⁽⁴⁹⁾.

ومن المُفسِّرين مَنْ جَمَعَ فِي تَعْرِيفِهِ لِلْحَمْدِ بَيْنَ الثَّنَاءِ وَالشُّكْرِ، كالإمام أبي الحسن الواحدي (ت468 هـ)، والإمام البغوي (ت510 هـ)⁽⁵⁰⁾.

قال الإمام أبو الحسن الواحدي: «(الحمد لله): هو الثناء لله، والشُّكْرُ لَهُ بِإِنْعَامِهِ»⁽⁵¹⁾.

(42) مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي (المتوفى: 150 هـ)، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبد الله محمود شحاته، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث، 1423 هـ)، 36/1؛ وسهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التستري (المتوفى: 283 هـ)، تفسير التستري، المحقق: محمد باسل عيون السود، ط1، (بيروت، منشورات محمد علي بيضون / دار الكتب العلمية، 1423 هـ)، ص23؛ و محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (ت310 هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420 هـ = 2000 م)، 1/135.

(43) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 1/134.

(44) الاستخداء: السَّلْمُ والانقياد والاستسلام. (ابن منظور، لسان العرب، مادة سلم، 12/295).

(45) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن 1/135، وقال ابن كثير عن هذا الإسناد: «فإن في إسناده ضعفاً وانقطاعاً». (ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (المتوفى: 774 هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط2، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420 = 1999)، 1/113.

(46) انظر القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك (المتوفى: 465 هـ)، لطائف الإشارات (تفسير القشيري)، تحقيق إبراهيم البسيوني، ط3، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، 45/1؛ والراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (المتوفى: 502 هـ) = تفسير الراغب الأصفهاني، (جزء 1: المقدمة وتفسير الفاخرة والبقرة)، تحقيق ودراسة: د. محمد عبد العزيز بسيوني، ط1، (مصر، كلية الآداب، جامعة طنطا، 1420 هـ = 1999 م)، 52/1؛ والجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (المتوفى: 597 هـ)، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق عبد الزاق المهدي، ط1، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1422 هـ)، 1/18؛ والقرطبي، عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح (المتوفى: 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384 هـ = 1964 م)، 1/133 و134.

(47) القشيري، لطائف الإشارات 45/1.

(48) الجوزي، زاد المسير في علم التفسير 18/1.

(49) مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ط1، (مصر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية)، 16/1.

(50) انظر الواحدي، علي بن أحمد بن محمد بن علي النيسابوري، الشافعي (المتوفى: 468 هـ)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق صفوان عدنان داوودي، (دمشق - بيروت: دار القلم - الدار الشامية)، ص88؛ والبغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن 73/1.

(51) الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 88.

هذا... وَيُذَكِّرُ الْحَمْدُ بِمَعْنَى الرِّضَا، ومنه قوله تعالى: (وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا) (53).

أي أنه تعالى سيبعث نبيًا يوم القيامة ذا مقام يحمده له (يرضاه له) الأولون والآخرون، كما يرضاه رسولنا - صلى الله عليه وسلم - وهو مقام الشفاعة العظمى (54).

وكلمة (عسى) من الله تفيده وقوع ما بعدها حتمًا باتفاق المفسرين (55).
والحمد نقيضه: الذم (56).

والحميد: اسم من أسماء الله عز وجل، ورد في عدة آيات من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: (الر كتاب أنزلناه إليك لتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ) (57).

وَأَسْمُ اللَّهِ الْحَمِيدُ مَعْنَاهُ: «المحمود في جميع أفعاله وأقواله وشرعه وقدره» (58).

هذا... وبعد تتبع معاني الحمد عند المفسرين تبين لي ما يلي:

أولاً- إن تعريفاتهم للحمد قد خرجت من رحم المعاجم العربية.

ثانياً- التعريف الجامع المانع للحمد تعريف التفسير الوسيط؛ حيث عرّف الحمد بأنه: «الثناء كله لله تعالى، على ما أسداه من النعم على عباده، وعلى ما اتّصف به من صفات الكمال»؛ وذلك لأسباب منها:

أ- إننا سبق وأن بيّنا أن الحمد ليس مرادفاً للشكر.

ب- إن تعريف التفسير الوسيط صرف الحمد لله سبحانه وتعالى دون غيره من الخلق على نحو ما جاء في القرآن الكريم وستحدث عنه في المطلب التالي تفصيلاً بمشيئة الله تعالى.

ج- إن التعريف ذكر موجبات الحمد، وهي: ما أسداه الله جلّ وعلا من النعم على عباده، وما اتّصف به من صفات الكمال.

2,2. معاني الشكر عند المفسرين.

لقد وردت مادة (شكر) في القرآن الكريم خمساً وسبعين مرة (59)، وأول موضع وردت فيه قول الله العفو العفور في سورة البقرة: (ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (60)، وآخر موضع وردت فيه قول الله الشكور في سورة الإنسان: (إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيَكُمْ مَشْكُورًا) (61).

ولقد دارت تعريفاتهم للشكر حول معاني: الحمد، والثناء، وتصوّر النعمة، ومقابلتها.

فأما تفسير الشكر بالحمد، فقد تقدّم الحديث عنه في المطلب الأول من هذا البحث.

وأما تفسير الشكر بالثناء فممن قال به الإمامان: جمال الدين أبو الفرج الجوزي، والقرطبي.

فقد ذكر الإمام أبو الفرج الجوزي أن الشكر: ثناء على المحمود في مقابلته النعمة (62).

وقال الإمام القرطبي: «الشكر: ثناء على المشكور بما أوتى من الإحسان» (63).

(52) 17/الإسراء: 7.

(53) انظر السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله (المتوفى: 1376هـ)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (تفسير السعدي)، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ=2000م)، ص426.

(54) انظر مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، التفسير الوسيط 3/1671.

(55) انظر الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي (المتوفى: 606هـ)، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ط3، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 21/387؛ ومجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، التفسير الوسيط 3/1671.

(56) انظر، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 1/133.

(57) 14/إبراهيم: 1.

(58) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 1/699.

(59) انظر محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة (شكر)، ص385 و386.

(60) 2/البقرة: 52.

(61) 76/الإنسان: 22.

(62) انظر الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، 1/18.

(63) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 1/134.

وأما الإمام أبو الفرج الأصفهاني، فقد فسّر الشُّكْرَ بِأَنَّهُ: «تَصَوُّرُ النِّعْمَةِ وَإِظْهَارُهَا»، وَذَكَرَ أَنَّ مُضَادَّهُ: الكُفْرَ، وَهُوَ: نِسْيَانُ النِّعْمَةِ وَسَتْهَا⁽⁶⁴⁾.

وأما الإمام البيضاويُّ فقد فسّر الشُّكْرَ بِأَنَّهُ: «مُقَابَلَةُ النِّعْمَةِ قَوْلًا وَعَمَلًا وَاعْتِقَادًا»⁽⁶⁵⁾.
فَأَمَّا مُقَابَلَةُ النِّعْمَةِ اعْتِقَادًا: فَيَكُونُ بِتَصَوُّرِ الْقَلْبِ لِهَذِهِ النِّعْمَةِ وَلِلْمُنْعَمِ بِهَا.

وَأَمَّا مُقَابَلَةُ النِّعْمَةِ قَوْلًا: فَيَكُونُ بِالنِّشَاءِ عَلَى الْمُنْعَمِ.

وَأَمَّا مُقَابَلَةُ النِّعْمَةِ عَمَلًا: فَتَكُونُ بِأَعْمَالِ الْجَوَارِحِ فِي طَاعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، كَمَا قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: (اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشُّكُورِ)⁽⁶⁶⁾.

«وَأَخْرَجَ قَوْلَهُ: (شُكْرًا) مُصَدِّرًا مِنْ قَوْلِهِ: (اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ)؛ لِأَنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ: (اعْمَلُوا): اشْكُرُوا رَبَّكُمْ بِطَاعَتِكُمْ إِيَّاهُ، وَأَنَّ الْعَمَلَ بِالَّذِي رَضِيَ اللَّهُ، لَهُ شُكْرٌ»⁽⁶⁷⁾.

وَفِي ضَوْؤِ تَفْسِيرِ الْإِمَامَيْنِ: الْبَيْضَاوِيِّ وَالرَّاغِبِ الْأَصْفَهَانِيِّ لِلشُّكْرِ، فَسَّرَ الْإِمَامُ أَبُو زَهْرَةَ الشُّكْرَ بِأَنَّهُ: «امْتِلَاءُ النَّفْسِ بِالْإِحْسَاسِ بِالنِّعْمَةِ، وَانْدِفَاعُ النَّفْسِ إِلَى الطَّاعَةِ وَالْحُضُوعِ وَالْقِيَامِ بِحَقِّ الْمُنْعَمِ وَمُقَابَلَةُ الْفَضْلِ وَالنِّعْمَةِ بِالْإِحْسَانِ فِي الطَّاعَةِ وَالْوَاجِبَاتِ»⁽⁶⁸⁾.

وَبَعْدَ تَتَبُّعِ تَفْسِيرِ الشُّكْرِ عِنْدَ الْمُفَسِّرِينَ يَتَبَيَّنُ لِي مَا يَلِي:

1- إِنَّ تَعْرِيفَاتِهِمُ لِلشُّكْرِ قَدْ خَرَجَتْ مِنْ رَجْمِ الْمَعَامِجِ الْعَرَبِيَّةِ.
2- أَمْجَعُ هَذِهِ التَّعْرِيفَاتِ وَأَمْتَنَعُهَا تَعْرِيفُ الْإِمَامِ الْبَيْضَاوِيِّ؛ الَّذِي عَرَّفَ الشُّكْرَ بِأَنَّهُ: «مُقَابَلَةُ النِّعْمَةِ قَوْلًا وَعَمَلًا وَاعْتِقَادًا»؛ حَيْثُ جَمَعَ فِي تَعْرِيفِهِ بَيْنَ التَّعْرِيفَاتِ الْمُتَقَدِّمَةِ عَلَيْهِ وَقَوْلِهِ تَعَالَى: (اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا).

هَذَا... وَقَدْ وَصَفَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى نَفْسَهُ بِالشُّكْرِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ)⁽⁶⁹⁾، وَقَوْلِهِ: (وَمَنْ يَفْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شُكُورٌ)⁽⁷⁰⁾.

وَقَدْ تَعَدَّدَتْ أَقْوَالُ الْمَفْسِّرِينَ فِي الْمُرَادِ مِنَ (الشُّكْرِ مِنَ اللَّهِ)، وَمِنْ هَذِهِ الْأَقْوَالِ، مَا يَلِي:

- 1- «الشُّكْرُ مِنَ اللَّهِ: قَبُولُ الْعَمَلِ»⁽⁷¹⁾.
- 2- «الشُّكْرُ مِنَ اللَّهِ هُوَ: قَبُولُ الْحَسَنَاتِ، وَالتَّجَاوُزُ عَنِ السَّيِّئَاتِ»⁽⁷²⁾.
- 3- «الشُّكْرُ مِنَ اللَّهِ هُوَ: الْمُجَازَاةُ»⁽⁷³⁾.
- 4- «الشُّكْرُ مِنَ اللَّهِ: الْعَفْوُ عَنِ الْكَثِيرِ، وَقَبُولُ الْقَلِيلِ»⁽⁷⁴⁾.
- 5- «الشُّكْرُ مِنَ اللَّهِ: إِدَامَةُ النِّعْمِ عَلَى الشَّاكِرِ»⁽⁷⁵⁾.
- 6- «الشُّكْرُ مِنَ اللَّهِ: أَنْ يُعْطِيَ الْعَبْدَ فَوْقَ مَا يَسْتَحِقُّهُ، فَإِنَّهُ يَشْكُرُ الْبَاسِرَ، وَيُعْطِي الْكَثِيرَ»⁽⁷⁶⁾.
- 7- «الشُّكْرُ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ هُوَ: الرِّضَا بِالْبَاسِرِ مِنْ طَاعَةِ عِبَادِهِ، وَأَضْعَافُ الثَّوَابِ بِمُقَابَلَتِهِ»⁽⁷⁷⁾.

⁽⁶⁴⁾ انظر الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 461.

⁽⁶⁵⁾ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 27/1.

⁽⁶⁶⁾ 34/سبا: 13.

⁽⁶⁷⁾ الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، 20/368.

⁽⁶⁸⁾ أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد (المتوفى: 1394هـ)، زهرة التفاسير، (القاهرة: دار الفكر العربي)، 56/1.

⁽⁶⁹⁾ 2/البقرة: 158.

⁽⁷⁰⁾ 42/الشورى: 23.

⁽⁷¹⁾ السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار المروزي التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: 489هـ)، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر

بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، ط1، (الرياض: دار الوطن، 1418هـ = 1997م)، 495/1.

⁽⁷²⁾ السمعاني، تفسير القرآن 229/3.

⁽⁷³⁾ السمعاني، تفسير القرآن 407/3.

⁽⁷⁴⁾ السمعاني، تفسير القرآن 456/5.

⁽⁷⁵⁾ أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين (المتوفى: 745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق صدقي

محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، سنة 1420هـ)، 115/4.

⁽⁷⁶⁾ الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الشافعي (المتوفى: 977هـ)، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم

الخبير، (القاهرة: مطبعة بولاق الأميرية، 1285هـ)، 107/1.

⁽⁷⁷⁾ أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: 982هـ)، تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 247/2.

هذا... وبعد تَتَّبِعَ أقوالَ المُفَسِّرِينَ فِي المُرَادِ مِنَ (الشُّكْرِ مِنَ اللَّهِ)، أَسْتَطِيعُ أَنْ أَعْرِفَهُ بِأَنَّهُ: "تَوْفِيَهُ عِبَادَهُ الشَّاكِرِينَ أَجُورَهُمْ، وَزِيَادَتَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ، وَإِدْخَالَهُمْ جَنَّاتِهِ"؛ قَالَ اللَّهُ الْعَفُورُ الشُّكْرُ: (إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ) (29) لِيُوفِّيَهُمْ أَجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ (78)، وَقَالَ: (وَمِنْهُمْ سَابِقُ الْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ (32) جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا يُجَلُونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرٍ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ (33) وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ) (79).

3.2. العلاقة بين الحمد والشكر في ضوء القرآن الكريم.

بعد تَدَبُّرِي الآياتِ الْقُرْآنِيَّةِ الَّتِي وَرَدَتْ فِيهَا مَادَّةُ (حمد)، والآياتِ الْقُرْآنِيَّةِ الَّتِي وَرَدَتْ فِيهَا مَادَّةُ (شكر)، تَبَيَّنَ لِي أَنَّ بَيْنَ الْحَمْدِ وَالشُّكْرِ عُمُومًا وَخُصُوصًا، وَبَيَّانٌ هَذَا فِيمَا يَلِي:

أولاً - وَجُوهُ عُمُومِ الْحَمْدِ.

إِنَّ الْحَمْدَ أَعَمُّ مِنَ الشُّكْرِ (مِنْ أَرْبَعَةِ وَجُوهٍ):

الوجهُ الأوَّلُ: مَا يَقَعُ عَلَيْهِ الْحَمْدُ وَالشُّكْرُ.

الحمدُ (لِلَّهِ تَعَالَى) يَكُونُ عَلَى مَا أَسَدَاهُ مِنَ التَّعَمُّ، وَعَلَى مَا اتَّصَفَ بِهِ مِنْ صِفَاتِ الْكَمَالِ، وَأَمَّا الشُّكْرُ فَلَا يَكُونُ إِلَّا عَلَى النِّعْمَةِ (80)، قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: (وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وِيٌّ مِنَ الذَّلِّ وَكِبْرَهُ تَكْبِيرًا) (81)، وَقَالَ: (فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفَلَكَ فَقُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ) (82)، وَقَالَ: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ) (83).

الوجهُ الثَّانِي: مِمَّنْ يَقَعُ الْحَمْدُ وَالشُّكْرُ؟

إِنَّ التَّسْبِيحَ بِالْحَمْدِ يَقَعُ مِنَ الْمَخْلُوقَاتِ كُلِّهَا، قَالَ اللَّهُ الْحَلِيمُ الْعَفُورُ: (تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا) (84).

وَقَوْلُهُ: (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ) أَيْ: «وَمَا مِنْ شَيْءٍ مِنَ الْمَخْلُوقَاتِ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِ اللَّهِ (وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ) أَيْ: لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ أَيُّهَا النَّاسُ؛ لِأَنَّهَا بِخِلَافِ لِعَتِّكُمْ. وَهَذَا عَامٌّ فِي الْحَيَوَانَاتِ وَالنَّبَاتِ وَالْجَمَادِ، وَهَذَا أَشْهَرُ الْقَوْلَيْنِ، كَمَا ثَبَتَ فِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ (85)، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّهُ قَالَ: كُنَّا نَسْمَعُ تَسْبِيحَ الطَّعَامِ وَهُوَ يُؤْكَلُ» (86).

أَمَّا الشُّكْرُ، فَقَدْ خَاطَبَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ الْمُكَلَّفِينَ دُونَ غَيْرِهِمْ مِنَ الْخَلْقِ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: (فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) (87)، وَقَالَ: (وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ) (88).

الوجهُ الثَّالِثُ: زَمَانُ الْحَمْدِ وَالشُّكْرِ.

(78) 35/فاطر: 29 و 30.

(79) 35/فاطر: 32 إلى 34.

(80) انظر الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، 65/1؛ والجوزي، زاد المسير في علم التفسير، 18/1؛ والبغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن 73/1؛ والشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله (المتوفى: 1250هـ)، فتح القدير، ط1، (دمشق - بيروت: دار ابن كثير - دار الكلم الطيب، 1414هـ)، 23/1؛ ومجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، 16/1.

(81) 17/الإسراء: 111.

(82) 23/المؤمنون: 28.

(83) 2/البقرة: 172.

(84) 17/الإسراء: 44.

(85) انظر البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المُسْتَدَّ الصَّحِيحُ الْمُخْتَصَرُ مِنْ أُمُورِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَسُنَنُهُ وَأَيَّامُهُ (صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ)، المُحْفَقُ: مُحَمَّدُ زَهْرِي بْنُ نَاصِرِ النَّاصِرِ، ط1، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ)، كِتَابُ الْمَنَاقِبِ، بَابُ عَلَامَاتِ النَّبُوءَةِ فِي الْإِسْلَامِ، بِرَقْمِ (3579)، 194/4.

(86) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم 79/5.

(87) 29/العنكبوت: 17.

(88) 14/إبراهيم: 7.

إِنَّ الْحَمْدَ أَعْمُ مِنَ الشُّكْرِ مِنْ جِهَةِ الزَّمَانِ؛ فَأَمَّا زَمَانُ الْحَمْدِ فَالْأُولَى (الدُّنْيَا) وَالْآخِرَةُ، قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: (وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)⁽⁸⁹⁾، وَقَالَ عَنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ: (وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ)⁽⁹⁰⁾.

وَأَمَّا زَمَانُ الشُّكْرِ بِالنِّسْبَةِ لِلْمُكَلَّفِينَ، فَالْأُولَى فَقَطْ؛ لِأَنَّ الشُّكْرَ قَوْلٌ وَعَمَلٌ، وَالْآخِرَةُ دَارُ جَزَاءٍ، لَا تَكْلِيفَ فِيهَا؛ وَلِذَلِكَ لَمْ يُنْسَبِ الشُّكْرُ إِلَى أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَإِنَّمَا نُسِبَ إِلَى اللَّهِ الْغَفُورِ الشُّكُورِ، وَالشُّكْرُ مِنَ اللَّهِ: "تَوْفِيئُهُ عَبْدَاهُ الشَّاكِرِينَ أَجُورَهُمْ، وَزِيَادَتُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ، وَإِدْخَالُهُمْ جَنَّاتِهِ".

الْوَجْهُ الرَّابِعُ: مَكَانُ الْحَمْدِ وَالشُّكْرِ.

إِنَّ الْحَمْدَ أَعْمُ مِنَ الشُّكْرِ مِنْ حَيْثُ الْمَكَانِ؛ فَمَكَانُ حَمْدِ الْمَخْلُوقَاتِ رَبُّهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ، قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى (وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ)⁽⁹¹⁾، وَأَمَّا مَكَانُ شُكْرِ الْمُكَلَّفِينَ رَبَّهُمْ فَالْأَرْضُ فَقَطْ؛ لِأَنَّهَا دَارُ التَّكْلِيفِ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ)⁽⁹²⁾.

ثَانِيًا - وَجُوهُ عُمُومِ الشُّكْرِ.

إِنَّ الشُّكْرَ أَعْمُ مِنَ الْحَمْدِ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الْوَجْهُ الْأَوَّلُ: مَا يَقَعُ بِهِ الشُّكْرُ وَالْحَمْدُ.

إِنَّ الشُّكْرَ يَكُونُ بِالْقَوْلِ (التَّسْبِيحُ بِالْحَمْدِ) وَالْفِعْلِ (إِعْمَالُ الْجَوَارِحِ فِي طَاعَةِ اللَّهِ جَلَّ وَعَلَا)، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: (اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلًا مِنْ عِبَادِيَ الشُّكُورِ)⁽⁹³⁾، وَأَمَّا الْحَمْدُ فَلَا يَكُونُ إِلَّا بِالْقَوْلِ⁽⁹⁴⁾، مَعَ ضَرُورَةِ اسْتِحْضَارِ الْقَلْبِ فِي جَمِيعِ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ.

وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَلَّمَنَا فِي كِتَابِهِ الْعَزِيزِ كَيْفَ نَحْمَدُهُ، فَقَالَ: (قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ)⁽⁹⁵⁾، وَقَدْ وَرَدَتْ صِبْغَةُ (الْحَمْدُ لِلَّهِ) فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ ثَلَاثًا وَعِشْرِينَ مَرَّةً، أَمَّا صِبْغَةُ (الشُّكْرُ لِلَّهِ) فَلَمْ تَرِدْ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، فَالتَّسْبِيحُ يَكُونُ بِالْحَمْدِ، لَا بِالشُّكْرِ.

الْوَجْهُ الثَّانِي: لِمَنْ يَكُونُ الْحَمْدُ وَالشُّكْرُ؟

إِنَّ الْحَمْدَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ كُلِّهِ لَمْ يُصْرَفْ إِلَّا إِلَى اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ، قَالَ الْأَخْذُ الصَّمَدُ: (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)⁽⁹⁶⁾، وَقَالَ: (وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ)⁽⁹⁷⁾.

أَمَّا الشُّكْرُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فَقَدْ صُرِفَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَإِلَى غَيْرِهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمُنْصِرِ)⁽⁹⁸⁾، فَنَفِي هَذِهِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ أَمَرَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بِشُكْرِهِ، كَمَا أَمَرَ بِشُكْرِ الْوَالِدَيْنِ.

الخاتمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، فَاتِحَةَ كُلِّ خَيْرٍ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، شُكْرُ كُلِّ نِعْمَةٍ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ أَرْسَلَهُ اللَّهُ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ سَيِّدَنَا مُحَمَّدٍ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَتَابِعِيهِ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

فَعَقِبَ انْتِهَائِي - بِفَضْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى - مِنْ دَرَاةٍ مَوْضُوعِ «الْحَمْدُ وَالشُّكْرُ وَالْعَلَاةُ بَيْنَهُمَا فِي ضَوْءِ الْمَعَاجِمِ اللُّغَوِيَّةِ وَالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ» اسْتِطَاعَ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ - الْفَتْاحِ الْعَلِيمِ - أَنْ أُوجِزَ أَهَمُّ النَّتَائِجِ الَّتِي تَوَصَّلَتْ إِلَيْهَا الدِّرَاسَةُ وَالتَّوَصِيَاتِ الَّتِي يُرْجَى الْأَخْذُ بِهَا - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى - فِيمَا يَلِي:

(أ) أَهَمُّ النَّتَائِجِ الَّتِي تَوَصَّلَتْ إِلَيْهَا الدِّرَاسَةُ:

1- الْحَمْدُ وَالشُّكْرُ لَيْسَا مُتَرَادِفَيْنِ لُغَةً وَاصْطِلَاحًا.

(89) 28/القصص: 70.

(90) 35/فاطر: 34.

(91) 30/الروم: 18.

(92) 7/الأعراف: 10.

(93) 34/سبأ: 13.

(94) انظر الراغب الأصفهاني، تفسير الراغب الأصفهاني، 52/1؛ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن 1/133 و134؛ والشوكاني، فتح القدير، 23/1.

(95) جزء من آية وردت في سؤور: [النمل:59]، و[العنكبوت:63]، و[لقمان:25].

(96) 1/الفاحة: 2.

(97) 30/الروم: 18.

(98) 31/لقمان: 14.

2- المراد بالحمد لغة: نقيض الدم، كما يستعمل الحمد للتعبير عن معانٍ أخرى، هي: الشكر والثناء والرضا والمِنَّ والجزاء وقضاء الحق.

أما المراد بالشكر لغة فهو: الثناء على المحسن بما أولاه من المعروف.

3- التعريف الجامع للمانع للحمد عند المُفسِّرين تعريف التفسير الوسيط؛ حيث عرَّفَ الحمد بأنه: «الثناء كُلُّه لله تعالى، على ما أسداه من النعم على عباده، وعلى ما اتَّصفَ به من صفات الكمال». أما أجمع تعريفات الشكر وأمنعها فهو تعريف الإمام البيضاوي، الذي عرَّفَ الشكر بأنه: «مقابله النعمة قولاً وعملاً واعتقاداً».

4- العلاقة بين الحمد والشكر في المعاجم اللغوية علاقة عموم وخصوص، وهي كذلك في القرآن الكريم، لكن تلك العلاقة قد دارت في المعاجم اللغوية في فلك ضيق، وعندما خرجت منه إلى القرآن الكريم انطلقت في عالم خصب فسيح لم يحده زمان ولا مكان؛ فتضاعفت أوجه تلك العلاقة.

5- الحمد (لله تعالى) يكون على ما أسداه من النعم، وعلى ما اتَّصفَ به من صفات الكمال، وأما الشكر فلا يكون إلا على التعممة.

6- إنَّ التَّسْبِيحَ بِالْحَمْدِ يَقَعُ مِنَ الْمَخْلُوقَاتِ كُلِّهَا، أَمَا الشُّكْرُ، فَقَدْ حَاطَبَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ الْمُكَلَّفِينَ دُونَ غَيْرِهِمْ مِنَ الْخَلْقِ.

7- إِنَّ الْحَمْدَ أَعْمُ مِنَ الشُّكْرِ مِنْ جِهَةِ الزَّمَانِ؛ فَأَمَّا زَمَانُ الْحَمْدِ فَالْأُولَى (الدُّنْيَا) وَالْآخِرَةُ، وَأَمَّا زَمَانُ الشُّكْرِ بِالنِّسْبَةِ لِلْمُكَلَّفِينَ، فَالْأُولَى فَقَطْ.

8- إِنَّ الْحَمْدَ أَعْمُ مِنَ الشُّكْرِ مِنْ حَيْثُ الْمَكَانِ؛ فَمَكَانُ حَمْدِ الْمَخْلُوقَاتِ رَبُّهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ، وَأَمَّا مَكَانُ شُكْرِ الْمُكَلَّفِينَ رُبُّهُمْ فَالْأَرْضُ فَقَطْ.

9- إِنَّ الشُّكْرَ يَكُونُ بِالْقَوْلِ (التَّسْبِيحُ بِالْحَمْدِ) وَالْفِعْلِ (إِعْمَالُ الْجَوَارِحِ فِي طَاعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، أَمَا الْحَمْدُ فَلَا يَكُونُ إِلَّا بِالْقَوْلِ).

10- إِنَّ التَّسْبِيحَ يَكُونُ بِالْحَمْدِ، لَا بِالشُّكْرِ.

11- صَرَّفَ الْحَمْدُ فِي الْمَعَاجِمِ الْعَرَبِيَّةِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَى غَيْرِهِ مِنَ الْخَلْقِ، أَمَا فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فَإِنَّ الْحَمْدَ لَمْ يُصَرَّفْ إِلَّا إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ.

12- تحديد المراد من: (الشُّكْرُ مِنَ اللَّهِ) بأنه: «تَوْفِيئُهُ عِبَادِهِ الشَّاكِرِينَ أَجُورَهُمْ، وَزِيَادَتُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ، وَإِدْخَالُهُمْ جَنَاتِهِ».

(ب) أهم التوصيات التي يُرجى الأخذ بها إن شاء الله تعالى.

أولاً: أوصي الباحثين والباحثات باستئناف الجهد، وتدقيق النظر في العديد من الألفاظ التي ظاهرها الترادف؛ للوقوف على الفروق اللغوية الدقيقة بينها، والعلاقات التي تربط هذه الألفاظ بعضها ببعض، ثم تتبَّع التطور الدلالي لاستعمال تلك الألفاظ في القرآن الكريم.

ثانياً: أوصي المؤسسات العلمية بالعمل على إصدار تفسير موسوعي للقرآن الكريم بأسلوب مُبسَّر، يستفيد من الدراسات التي تبحث عن الفروق الدقيقة بين المصطلحات، كما يستفيد من غيرها من الدراسات التي يمكن أن تساهم في إخراج هذا التفسير على أتم نحو.

والله أسأل أن يتَّقبَّلَ مِنِّي عَمَلِي بِقَبُولِ حَسَنٍ، وَيَنْفَعَ بِهِ، إِنَّهُ خَيْرُ مَسْئُولٍ وَأَكْرَمُ مَقْصُودٍ.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- ابن أبي شَيْبَةَ، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان (المتوفى: 235 هـ) الكتاب المُصَنَّف في الأحاديث والآثار (7 أجزاء)، تحقيق كمال يوسف الحوت، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد، 1409 هـ).
- ابن السِّكِّيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (المتوفى: 244 هـ)، الكنز اللُّغوي في اللِّسَان العربي، تحقيق أوغست هفتر، (القاهرة: مكتبة المتنبئ).
- ابن دُرَيْد، أبو بكر محمد بن الحسن (المتوفى: 321 هـ)، جَهْرَةُ اللُّغَةِ (3 أجزاء)، تحقيق رمزي منير بعلبكي، ط1، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987 م).
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء (المتوفى: 230 هـ)، الطبقات الكبرى (18 أجزاء)، ط1، (بيروت: دار صادر، 1968 م).
- ابن فارس أحمد بن زكرياء (المتوفى: 395 هـ)، معجم مقاييس اللُّغَةِ (6 أجزاء)، تحقيق عبد السلام هارون، ط (دار الفكر، سنة 1399 هـ = 1979 م).
- ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر (المتوفى: 774 هـ)، تفسير القرآن العظيم (8 أجزاء)، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط2، (الرياض: دار طيبة، 1420 هـ = 1999 م).
- ابن منظور محمد بن مكرم (المتوفى: 711 هـ)، لسان العرب (15 جزءاً)، ط3، (بيروت: دار صادر، 1414 هـ).
- الأميدي أبو القاسم الحسن بن يَشْر (المتوفى: 370 هـ)، المُؤْتَلَف والمُخْتَلَف في أسماء الشعراء ومُكْتَلَمهم وألقابهم وبعض شعرهم، تحقيق الأستاذ الدكتور ف. كزَنكو، ط1، (بيروت: دار الجليل، 1411 هـ = 1991 م).
- البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (المتوفى: 256 هـ)، الجامع المُسْتَدَد الصحيح المختصر من أمور رَسُولِ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - وسننه وأيامه (صحيح البخاري) (9 أجزاء)، المحقق: محمد زهير بن ناصر، ط1، (بيروت: دار طوق النجاة، 1422 هـ).
- البُغَوِيُّ الحسين بن مسعود بن محمد (المتوفى: 510 هـ)، مَعَالِمُ التَّنْزِيل في تفسير القرآن (5 أجزاء)، تحقيق عبد الرزاق المهدي، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420 هـ)، و ط4، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع 1417 هـ = 1997 م).
- البُضْطَائِي عبد الله بن عمر بن محمد البَيْرَازِي (المتوفى: 685 هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (5 أجزاء)، تحقيق محمد عبد الرحمن المَرْعَشَلِي، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418 هـ).
- الثُّسْتَرِي سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع (المتوفى: 283 هـ)، تفسير التُّسْتَرِي (جزء واحد)، المحقق: محمد باسل عيون السود، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1423 هـ).
- الجُزْزِي أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (المتوفى: 597 هـ)، زاد المسير في علم التنزيل (4 أجزاء)، تحقيق عبد الرزاق المهدي، ط1، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1422 هـ).
- الجوهري أبو نصر إسماعيل بن حَمَاد (المتوفى: 393 هـ)، الصِّحَاح تاج اللُّغَةِ وصحاح العربية (6 أجزاء)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عَطَّار، ط4، (بيروت: دار العلم للملايين، 1407 هـ = 1987 م).
- الرَّازِي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (المتوفى: 666 هـ)، مُخْتَار الصِّحَاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، ط5، (بيروت: المكتبة العصرية، 1420 هـ).
- الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد (المتوفى: 502 هـ)، تفسير الراغب الأصفهاني (جزءان)، (مصر: كلية الآداب، جامعة طنطا، 1420 هـ = 1999 م).
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الدمشقي (المتوفى: 1396 هـ)، الأعلام (8 أجزاء)، ط5، (بيروت: دار العلم للملايين، سنة 2002 م).
- الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله (المتوفى: 1250 هـ)، فتح القدير (6 أجزاء)، ط1، (دمشق: دار ابن كثير، 1414 هـ).
- الطبري أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد (ت310 هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن (24 جزءاً)، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، سنة 1420 هـ = 2000 م).
- الغراهيدي أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (المتوفى: 170 هـ)، العين (8 أجزاء)، تحقيق د. مهدي المخزومي، و د. إبراهيم السامرائي، ط (لبنان، دار ومكتبة الهلال).
- الفيروزآبادي محمد بن يعقوب (المتوفى: 817 هـ)، القاموس المحيط، ط8، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1426 هـ = 2005 م).
- الثُّرَيْبِيُّ شمس الدين عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر (المتوفى: 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن (20 جزءاً)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384 هـ = 1964 م).
- القشيري عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك (المتوفى: 465 هـ)، لطائف الإشارات (تفسير القشيري) (3 أجزاء)، تحقيق إبراهيم السبيوي، ط3، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب).
- مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، التفسير الوسيط للقرآن الكريم (10 أجزاء)، ط1، (مصر: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية).
- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المُقْفَرَس لألفاظ القرآن الكريم، (مصر: دار الكتب المصرية، سنة 1364 هـ).
- مُرْتَضَى الزَّيْدِي محمَّد بن محمَّد بن عبد الرزاق (المتوفى: 1205 هـ)، تاج الغروس من جواهر القاموس (40 جزءاً)، (الكويت: دار الهداية).
- مقاتل بن سليمان بن بشير أبو الحسن (المتوفى: 150 هـ)، تفسير مقاتل بن سليمان (15 أجزاء)، تحقيق عبد الله محمود شحاته، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث، 1423 هـ).
- الهرودي محمد بن أحمد بن الأزهر (المتوفى: 370 هـ)، تَهْدِيبُ اللُّغَةِ (8 أجزاء)، تحقيق محمد عَوْض، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001 م).
- الواجدي أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد (المتوفى: 468 هـ)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (6 أجزاء)، تحقيق صفوان عدنان داوودي، (بيروت: الدار الشامية).

Kaynakça | References | المصادر والمراجع

Kur'ân-ı Kerim

- Âmidî, Ebu'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr. el-Müe'llefü ve'l-Muhtelifü fi Esmâi's-Şu'ârâ'i ve Künâhüm ve Elkâbühüm ve Ensâbühüm ve B'adu Şi'rihim. thk. Freitz Krenkow. Beyrut: Dâru'l-Ciyl, 1991.
- Beğavî, el-Hüseyn b. Mesut b. Muhammed. Me'âlimü't-Tenzîl fi Tefsîri'l-Kur'ân. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1999.
- Beydavî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1997.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâîl, Sahîhu'l-Buhârî. thk. Muhammed Zühery b. Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkı'n-Necde, 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. Es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-'Arabiyye. thk. Ahmed Abdulgafur Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. Zâdu'l-Müyesser fi 'İlmi't-Tefsîr. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 2001.
- El-Buhârî, Ebû Abdullah b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîre. el-Edebü'l-Müfred. thk. Muhammed Fu'âd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1989.
- Ezher Üniversitesi Araştırma Komisyonu. el-Vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm. 10 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-'Âmme li Şü'ûni'l-'Emiriyye, ts.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Herevî. Tehzîbu'l-Luga. thk. Muhammed 'İvad. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. el-Kâmûsu'l-Muhît. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhîdî. el-'Ayn. thk. Mehdi Mahzûmî- İbrâhîm es-Semerrâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hilâl, ts.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. Cemheretü'l-Luga. thk. Remzi Münîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah bin Muhammed bin İbrahim bin Osman. el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-'Ehâdis ve'l-'Âsar. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyâ. Mu'cemu Makâyisi'l-Luga. thk. Abdusselam Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Daru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer. Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm. thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme. 8 Cilt. b.y.: Daru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. Lisânu'l-'Arab. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sader, 3. Basım, 1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. el-Menî' el-Hâşimî. et-Tabakâtü'l-Kübrâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sader, 1968.
- İbn Sikkî, Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk. el-Kenzü'l-Lugavî fi'l-Leseni'l-'Arabî. thk. August Hefnel. Kâhire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İsfehânî, er-Râgıp Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. Tefsîru'r-Râgıp el-İsfehânî. 2 Cilt. Tanta Üniversitesi: Edebiyat Fakültesi Baskısı, 1999.
- Kurtubî, Şemsü'd-Dîn Abdullan Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân. thk. Ahmed el-Burdûnî- İbrâhîm 'Atfîs. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. Letâ'ifü'l-İşrârât- Tefsîru'l-Kuşeyrî. thk. İbrâhîm el-Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-'Âmme li'l-Kütüb, 3. Basım, ts.
- Muhammed Fu'âd Abdalbâkî. el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1944.
- Mukâtil b. Süleyman, İbn Beşîr Ebu'l-Hasen. Tefsîru Mukâtil b. Süleymân. thk. Abdullah Mahmud Şahhâte. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Nisâbü'rî, el-Hâkim Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed. el-Müstedrek 'ale's-Sahîhâyn. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1990.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadir. Muhtârû's-Sihâh. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 5. Basım, 1999.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah. Fethu'l-Kadîr. 6 Cilt. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1993.

- Taberî, Ebû Câfer b. Cerîr b. Yezîd. Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Mü'essesetü'r-Risâle, 2000.
- Tusterî, Sehl b. Abdullan b. Yûnus b. Raff'. Tefsîru't-Tusterî. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnü's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2002.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 6 Cilt. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, ts.
- Zebidî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk. Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Ziriklî, Hayru'd-Dîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris, el-'Alâm. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-'İlim li'l-Melâyîn, 5. Basım, 2002.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27 (Haziran / June 2022), 119-130

Abbâsî Devleti Kâtiplerinin Kullandığı Yazı Araç-Gereçleri* The Writing Tools Used by Clerks of Abbasid State

Selahattin Polatoğlu

Arş. Gör. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Res. Assist. Dr., Yuzuncu Yıl University, Faculty of Theology, Department of Islamic
History

selahattinpolatoglu@gmail.com / ORCID: 0000-0001-7322-9496

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Mart/March 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Mayıs/May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as

Polatoğlu, Selahattin. "Abbâsî Devleti Kâtiplerinin Kullandığı Yazı Araç-Gereçleri". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (Haziran 2022), 119-130.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Selahattin Polatoğlu).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Fırat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

* Bu makale, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2022 yılında tamamladığımız Abbâsî Devleti'nde Kâtipler (132-334/750-945) başlıklı doktora tezimizden üretilmiştir. This article was produced from our doctoral thesis titled Clerks in the Abbasid State (132-334/750-945), which we completed in 2022 at Ankara University Social Sciences Institute.

The Writing Tools Used by Clerks of Abbasid State

Abstract: Writing is one of the main indicators of civilization. In this context, writing developed and became widespread among the Arabs with Islam. During the Umayyads period, with Arabic becoming the official language and various peoples adopting Islam, correspondence in Arabic began to be seen in a wide geography. In general, writing, which is used in official works, personal correspondence and scientific-literary work, needs some tools. If we do not count the writing that is written by engraving or carving on a hard ground, three objects are used for writing: a pen, a flat object that can be rolled or folded on which writing is written, and ink. In addition to these, there is a knife for cutting and thinning the tip of the pen, scissors for cutting paper and similar flat objects to the desired size, the inkwell in which the ink is placed, and a tool for preserving all the writing tools used. The writing instruments used in the early Islamic society were generally used before in Arabia. Later on, Muslims encountered new writing tools and did not delay in taking advantage of the advantages provided by them. These tools have been rearranged, depending on the fact that official correspondence and records in state institutions are subject to certain rules. The pen, which was one of the main writing instruments, was obtained by cutting the tip of the reed. In this period, different sized pens were used depending on the writing style. Indeed, some writing styles are named according to the size of the nib. Knife and cutting table were used to cut the tip of the pen. The pen, which has a spiritual value, is also identified with the profession of clerk. Ink, another necessary material for writing, was used in two types as soot (midâd) and metallic-liquid (ḥibr) during the Abbasid period. The inkwells were either manufactured as a standalone object or prepared as a part of the devat in which the writing sets were placed. The object written on it has changed according to time and place. At the beginning of these objects are parchment, papyrus, paper and fabric. In the early days, Muslims preferred the material used by the previous states. Because papyrus was used in Egypt and Syria where Byzantium dominated, and parchment in Iraq where Sassanids dominated. Paper, which is lighter and more useful than these two materials, was used in China. Paper, which started to be produced in Samarkand during the establishment years of the Abbasid State, started to be produced in Baghdad after a while. The rapid spread of paper in the Islamic world during the Abbasid period was clearly reflected in the copyright and translation movement. Apart from these, silk and similar fabrics were also used in official letters sent to neighboring countries. Apart from the clerks working in state institutions, scholars and literati also needed writing tools. In line with this demand, the profession of woodworking, which is engaged in the sale of writing instruments, has emerged. It is stated that there are detached bazaars in Baghdad belonging to this professional, who is also busy with book copying. On the other hand, there was a rich literature on the nature and use of writing materials in the Abbasid period. In this field, the subject is included as a chapter in the handbooks written to guide the scribes and students of science, as well as the individual works were written. The writing materials, which were shaped in the Abbasid period in the Islamic society, continued to be used for centuries in different Muslim states in the later periods. The influence of state institutions and clerks on this issue is clearly visible. The importance of writing materials as an interaction tool between different cultures and civilizations is worth examining as a separate issue.

Keywords: Abbasid State, Clerkship, Bureaucracy, Writing Supplies.

Abbâsî Devleti Kâtiplerinin Kullandığı Yazı Araç-Gereçleri

Öz: Yazı, insanlar arasında bir iletişim aracı olmanın yanı sıra devlet işlerinin kayıt altına alınmasının da yegâne yoludur. Yazı, bilginin muhafazasında ve gelecek nesillere taşınmasında önemli bir yere sahiptir. Yazı, sivri uçlu bir nesneyle belli bir yüzey üzerine anlamlı sözler işlenmesi ile ortaya çıkan bir faaliyettir. Arkeolojik verilerden anlaşıldığı kadarıyla yazının ilk örnekleri, kil tabletlere sivri bir nesne ile kazınması suretiyle oluşturulmuştur. İnsanlar, tarih boyunca coğrafi ve ekonomik şartlara

bağlı olarak farklı yazı malzemeleri keşfetmiş ve geliştirmiştir. Erken dönem İslam tarihinde yazı siyasî, dinî ve sosyal amaçlara hizmet edecek biçimde gelişip yaygınlaşmıştır. İslam tarihinin ilk dönemlerinde basit düzeyde başlayan kayıt tutma geleneği, Emevî ve Abbâsî dönemlerinde diğer medeniyetlerle etkileşimin sonucunda ileri düzeye ulaşmıştır. Öte yandan estetik kaygılarla yeni yazı stilleri ortaya çıkmıştır. İdarî hayata bağlı olarak şekillenen yazı kültürü, çok geçmeden ilim ve sanatla iştigal eden zümreye de yansımıştır. Bu gelişmelere bağlı olarak yazı malzemeleri çeşitlenmiştir. Bu makalede Abbâsî Devleti'nin ilk iki asrında (132-334/750-945) devlet kurumlarında görev yapan kâtiplerin kullandığı yazı malzemeleri tarihî veriler ışığında aydınlatılmaya çalışılmıştır. Buna bağlı olarak kalem, mürekkep, kâğıt ve benzeri yazı malzemeleri ile yazı araç gereçlerinin içine konulduğu devât üzerinde durulmak suretiyle yazı malzemelerinin Abbâsî dönemindeki durumu ve gelişimi ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Abbâsî Devleti, Kâtiplik, Bürokrasi, Yazı Malzemeleri.

Giriş

İnsanların hayatında çok önemli bir yere sahip olan yazı, medeniyet tarihinin başlıca konuları arasında yer almaktadır. Duygu ve düşüncelerin aktarılmasında da sıkça başvurulan yazı, evvel emirde idarî, iktisadî ve adlî açıdan toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde kayıt tutma zaruretine binaen doğup gelişmiştir.² Yazı araç gereçleri zamana ve mekâna göre farklılaşmakla beraber, yazılı metnin daha kullanışlı ve kalıcı olması için bu konuda birtakım arayışlar yaşanmıştır. Kültürler arası etkileşimin neticesinde yazı malzemeleri tarih boyunca sürekli dolaşımında olmuştur.

Kitabî bir dinin mensubu olan Müslümanların tarihine bakıldığında yazı kültürünün dinî, siyasî ve sosyal ihtiyaçlara binaen giderek yaygınlık kazandığı görülmektedir. Hz. Peygamber döneminde ayetleri yazma görevi üstlenmiş vahiy kâtiplerinin yanı sıra İslam'a davet mektupları, emânâmeler, siyasi antlaşmaların düzenlenmesi; zekât, ganimet ve diğer gelirlerin kaydedilmesi, insanların kendi aralarındaki hukukî işlemleri belgelemesi gibi durumlar için de kâtipler vardı.³

Gerek erken dönemlerde gerekse günümüzde kâtip kelimesinin birden fazla anlama geldiği ve farklı manalar çağrıştırdığı hatırd tutulmalıdır. Bu çalışmada kâtip kelimesinden Emevî ve Abbâsî dönemlerinde yaygın biçimde kullanılan manası ile "resmî kurumlarda maaş karşılığı çalışan, resmî yazışmaları ve mali işleri yürüten memur" kastedilmektedir. Ayrıca klasik kaynaklarda kâtip kelimesinin yukarıda bahsettiğimiz tarifinden farklı olarak hattat, yazar ve müstemlî anlamlarında kullanıldığı da bilinmektedir. Kâtipler söz konusu edildiğinde onlarla yakından alakalı olmakla beraber araştırmanın dışında tutulan başka meslek grupları da vardır ki bunların başında kitap istinsahı ve satışıyla iştigal eden, ayrıca yazı malzemeleri satan verrâklar gelir. Abbâsîler döneminde verrâklık; müstensihlik, kitapçılık ve kırtasiyecilik gibi işlevlere sahip yukarıda belirttiğimiz kâtiplikten bağımsız bir meslekti.⁴

Abbâsî dönemi kâtipleri klasik kaynaklarda ve çağdaş araştırmalarda, çalıştıkları kurum ve yaptıkları işin mahiyeti bakımından genellikle iki açıdan tasnif edilmektedir. Çalıştıkları kurum veya birimlere göre yapılmış bu tasnifte kâtipler; harâc, resâil, kadı, ordu (cünd) ve şurta/emniyet (ma'ûne) kâtibî şeklinde birbirinden ayrılmaktadır.⁵

² Georges Jean, *Yazı İnsanlığın Belleği*, çev. Nami Başer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 12-19.

³ Abdullah b. Abdülaziz Bağdâdî, *Kitâbü'l-Küttâb ve Sıfatü'd-Devât ve'l-Kalem ve Tasrifuhâ*, thk. Dominique Sourdel (Dimaşk, 1952), 138-139; Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferid*, thk. Müfid M. Kumeyha (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 4/243-245; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs Ceşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*, thk. İbrahim Salih (Abudabi: el-Mecmau's-Sekâfi, 2009), 43-46; Muhammed Abdülhay Kettânî, *et-Terâtibü'l-İdarîyye: Hz. Peygamber'in Yönetimi*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 1/265-330; 373-378, 384, 390-391; Muhammed Mustafa A'zamî, *Küttâbü'n-Nebî Sallâhu Aleyhi ve Sellem* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1978).

⁴ Verrâklar hakkında geniş bilgi için bk. Hayrullah Saîd, *Mevsû'atü'l-Verrâkati ve'l-Verrâkîn fi'l-Hadâreti'l-Arabîyyeti'l-İslâmîyye* (Beyrut: Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabî, 2011).

⁵ Bağdâdî, *el-Küttâb*, 149-150.

Bu çalışmada İslam medeniyetinin göstergelerinden biri olan yazının hangi araç-gereçlerle icra edildiği üzerinde durulmuştur. Her türlü devlet işinin kayıt altına alınmasında ve resmî yazışmalarda birtakım kuralların getirilmesi, ayrıca yazı sanatında önemli gelişmelerin kat edilmesine bağlı olarak konu Abbâsîler'in ilk iki asrı ile sınırlı tutulmuştur. İslam toplumunda yazı araç-gereçlerinin tarihine ilişkin mevcut çok sayıda çalışmanın bulunmasına binaen araştırmamızda ilgili zaman dilimindeki gelişmeler üzerine odaklanılmış ve bazı ayrıntıların yorumlanması hedeflenmiştir.

1. Kalem

Bir kâtibin meslekî hayatta kullandığı en temel araç şüphesiz kalem olmuştur. Hatta kalem, kâtiplik mesleğiyle adeta özdeşleşen bir nesne olarak görülmüştür. Abbâsî döneminde kâtipleri ifade etmek için ehlü'l-kalem, sâhibü'l-kalem (ç. ashâbü'l-kalem),⁶ Osmanlı döneminde ise kalemiyye gibi tabirlerin kullanılması bu hususu destekler mahiyettedir. Bir kâtibin kalemsiz dolaşması hoş karşılanmamıştır.⁷ Öte yandan kâtipler zaman zaman kalemi kulaklarının üzerinde bekletmeleriyle dikkat çekmişlerdir.⁸

Abbâsî döneminde kalemler kamışın ucunun kesilmesi ile elde edilirdi. Kâtipler için klasik dönemde yazılmış edebî'l-kâtib olarak bilinen rehber kitaplarda ve çeşitli eserlerde kalemlerin türleri, özellikleri ve kullanımında dikkat edilmesi gereken hususlar üzerinde genişçe durulmuştur.⁹ Söz konusu açıklamaların sadece dönemin kâtiplerini değil, aynı zamanda müstensih, verrâk ve müstemlîlerini de ilgilendirdiği söylenebilir.

Bazı bölgeler ve şehirler kalemlerinin kalitesi ve ünüyle bilinirdi. Mesela Şam, Emevî döneminde kalemleriyle ünlü olmuş ve Abbâsî döneminde ise Şam'a nispetle kalemlerden bahsedilmiştir.¹⁰ Abbâsîler'in başkenti olması münasebetiyle Bağdat, zamanla diğer bölgelerden kamış kalemin talep edildiği bir yer haline gelmiştir.¹¹ 4/10. yüzyılın ikinci yarısında Mısır'ı gezen Makdisî, buranın kalemlerinin eşsiz olduğunu belirtmiştir.¹²

Kalem aynı zamanda sembolik anlama ve değere sahip olup faziletinden sürekli bahsedilen bir nesne olmuştur.¹³ Kalem ulûhiyyet âleminde bütün nesnelere ve olayların kaydedilmesini sağlayan araç ve Allah'ın ilk yarattığı şey olarak kabul edilmektedir.¹⁴ Ayrıca klasik kaynaklarda âlim ile ilmi

⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1962), 7/439.

⁷ İbrahim b. Muhammed Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-Mesâvî*, thk. Adnan Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 138.

⁸ Ebû Osman Amr b. Bahr Câhız, *el-Mehâsin ve'l-Ezdâd*, thk. Şeyh Muhammed Süveyd (Beyrut: Dâru lhyâi'l-Ulûm, 1991), 21; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 2/10; Ceşşiyârî, *el-Vüzerâ*, 44, 369; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ fî Smâ'ati'l-İnşâ*, thk. Muhammed H. Şemseddin - Yûsuf A. Tavîl (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 3/43-44.

⁹ Bağdâdî, *el-Küttâb*, 130-132; Ebü'l-Yûsuf İbrahim b. Muhammed Şeybânî, "er-Risâletü'l-Azrâ fî Mevâzîni'l-Belâğa ve Edevâti'l-Kitâbe", *Cemheretü Resâilü'l-Arab*, thk. Ahmed Zeki Safvet (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 4/189-191; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 4/255-256, 277-278; Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, thk. Ahmed H. Besec (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 47, 62-70, 82-84, 109; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Nahhâs, *Smâ'atü'l-Küttâb*, thk. Bedr Ahmed Dayf (Beyrut: Dârü'l-Ulûmi'l-Arabiyye, 1990), 104-105.

¹⁰ Ceşşiyârî, *el-Vüzerâ*, 203; Ebû Hayyân Ali b. Muhammed Tevhîdî, *el-Besâir ve'z-Zehâir*, thk. Vedâd el-Kâdî (Beyrut: Dâru Sâdir, 1988), 3/65.

¹¹ Ebû İshak İbrahim b. Ali Husrî, *Zehrü'l-Âdâb ve Semerü'l-Elbâb*, thk. Salâhaddin el-Hevârî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2001), 3/47.

¹² Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, thk. Muhammed E. ed-Dannâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 170.

¹³ Ebû Osman Amr b. Bahr Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Bâbî, 1965), 1/48-49; Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, 11; Ebû Abdullah Hamza b. Hasan Hamza el-İsfahânî, *et-Tenbîh alâ Hudûsi't-Tashîf*, thk. Es'ad Tales (Beyrut: Dâru Sâdir, 1992), 40-56; Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuâd Seyyid (London: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2014), 1/25; Husrî, *Zehrü'l-Âdâb*, 3/46-49; Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, 2/474-479; Johannes Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, çev. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 74-75.

¹⁴ Taberî, *Târîh*, 1/32-37, 41, 50-52; Yusuf Şevki Yavuz, "Kalem", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001).

ve kâtip ile kitâbeti temsil eden bir nesne olması bakımından kalem üzerinde dikkatle durulmuş¹⁵ ve askerî sınıfı temsil eden kılıçla çoğu defa mukayese edilmiştir.¹⁶

Kamıştan kalemin ucunun kesilmesi için bıçak (sikkîn) kullanılırdı. Bu kesim işlemi miqâtt denilen tablanın üzerinde yapılırdı.¹⁷ Kâtiplerin yanlış yazılan yerleri kazımak için de bıçağı kullanılmış olmaları muhtemeldir. Hasan b. Vehb, bir arkadaşına şu sözleri yazarak bir bıçak hediye göndermiştir: “Sana öyle bir bıçak hediye ettim ki vuslattan daha güzel, ayrılıktan daha keskindir.”¹⁸

Abbâsî döneminde hat sanatı, kâtiplerin de büyük katkıları sayesinde önemli gelişmeler kat etmiştir. Bu süreçte kamış kalemin hacmi ile ucunun kesilme biçimi ve genişlik ölçüsü belirleyici olmuştur. Nitekim dönemin kaynaklarında yazı stili için kalem -çoğul formuyla da aklâm- kelimesi kullanılmıştır. Zira hat türleri için kullanılan aklâm-ı erbaa ve aklâm-ı sitte terimleri kalemlerin ağız enlerinin birbirine nisbetine göre tayin edilmiştir. Hakeza yazı stilleri için kullanılan sülüs (üçte bir), sülüseyn (üçte iki), nısf (yarım) gibi matematiksel terimler, kalemin ucunun ölçüsüne bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Yazı stillerinin temel meselesi olan harflerin birbirine oranında ise nokta ile elif harfinin hacmi esas alınmıştır ki bu da kalem ucunun eniyle alakalı bir konudur.¹⁹

2. Devât: Kalem Mahfazası ve Hokka

Kalemler devât (ç. devâ/deven, duviyy, deveyât) adı verilen hokkalı mahfazalarda, sade veya sanatlı kutular içinde saklanıp taşınırdı.²⁰ Tomar haline getirilmiş (derc)²¹ kâğıtlar da buraya konulabilirdi.²² Bu nesne için miğleme²³ ve miğbere²⁴ tabirleri de kullanılmaktadır. Bu tabirlerin ilki kalem, ikincisi ise hibr (mürekkep) kelimelerinin ism-i alet kalıbında oluşturulmuş kelimelerdir. Dolayısıyla devâtın kimi zaman biri kalemlerin, diğeri mürekkebin konulduğu iki ayrı parçadan meydana geldiği anlaşılmaktadır.²⁵

¹⁵ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 4/273-282, 283; Tevhîdî, *el-Besâir*, 5/98-99; Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed Seâlibî, *el-İktibâs mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. İbtisâm M. es-Saffâr - Mücâhid M. Behcet (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1992), 2/73-75; Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed Seâlibî, *Âdâbü'l-Mülûk*, thk. Celîl el-Atiyye (Kahire: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2005), 140-141; Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdülber, *Behcetü'l-Mecâlis ve Ünsü'l-Mücâlis*, thk. Muhammed M. el-Hûlî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/133, 355.

¹⁶ Adrian Gully, “The Sword and the Pen in the Pre-Modern Arabic Heritage: A Literary Representation of an Important Historical Relationship”, *Ideas, Images and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam*, ed. Sebastian Günther (Leiden: Brill, 2005), 403-430.

¹⁷ Bağdâdî, *el-Küttâb*, 131; Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, 82-84, 109-110, 116-118; Nahhâs, *Sinâ'atü'l-Küttâb*, 103-104; Husrî, *Zehrü'l-Âdâb*, 2/180.

¹⁸ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'*, thk. Mahmud et-Tahhân (Riyad, 1983), 1/256-257.

¹⁹ Bağdâdî, *el-Küttâb*, 129; Nedîm, *el-Fihrist*, 1/17-21; M. Uğur Derman, “Hat”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 16/428-429.

²⁰ Osmanlı döneminde devât kelimesi *divite* dönüşmekle birlikte, daha çok *kalemdan* ve silindir biçimli oluşundan dolayı *kubur* diye tabir edilmiştir.

²¹ Ebü'l-Hüseyn Hilâl b. el-Muhassin Sâbî, *Rusûmu Dâri'l-Hilâfe*, thk. Mîhâil Avvâd (Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1986), 56, 66, 67.

²² M. Uğur Derman, “Divit”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 9/450-451; M. Uğur Derman, “Kalem”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 24/246-247. Devât konusunda daha geniş bilgi için bk. Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, 89-97; Nahhâs, *Sinâ'atü'l-Küttâb*, 106; Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer İbn Dürüstevyeh, *Kitâbü'l-Küttâb*, thk. Luvîş Şeyho (Beyrut, 1921), 93-94; Husrî, *Zehrü'l-Âdâb*, 2/257-258.

²³ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihah: Tâcü'l-Luga ve Sihahi'l-Arabîyye*, thk. Ahmed A. Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979), 5/2014; Tevhîdî, *el-Besâir*, 2/179; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 2/497.

²⁴ Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, 92; Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah Askerî, *Dîvânü'l-Meânî*, thk. Ahmed H. Besec (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/429.

²⁵ Ebü'l-Hüseyn Hilâl b. el-Muhassin Sâbî, *el-Vüzerâ: Tuhfetü'l-Ümerâ fi Târihi'l-Vüzerâ*, thk. Abdüsettar A. Ferrâc (Kahire: Mektebetü'l-A'yân, 1958), 55; Husrî, *Zehrü'l-Âdâb*, 2/258.

Erken dönem kaynaklarında birçok yerde devât ile kırtâs/papirüs (veya diğer yazı malzemeleri) birlikte zikredilmiştir. Halife, vezir, vali vb. kimseler bir şey yazmak istediklerinde hizmetinde bulunanlara devât getirmelerini emretmişlerdir.²⁶

Kâtiplerin birbirine kalem veya devât hediye ettiklerine dair çok sayıda kayıt bulunmaktadır.²⁷ Tâî (veya Habîb) adında birinin, üzerinde kendi şiirini yazmış olduğu bir kalemi Hasan b. Vehb'e hediye ettiği,²⁸ Muhammed b. Ziyâd es-Sekaffî'ye ise içerisinde uçları açılmış kalemlerin bulunduğu altınla süslenmiş abanoz bir devât ve bu devâtı benzetmelerle tasvir eden bir şiirle birlikte gönderdiği nakledilmektedir.²⁹ Hokka, kimi muhaddisler arasında ilmin sembolü olarak görülmüştür.³⁰

Kâtipler, yazı yazarken devâta doğru fazlaca uzanmalarını veya eğilmelerini önlemek için devâtın üzerine bırakıldığı bir sehpayı andıran mirfa'a adında bir eşya kullanırlardı.³¹

Abbâsî vezirleri halifenin huzuruna çıktıklarında yanlarında devât bulundurmuşlardır. Nitekim Halife Muktedir bir keresinde huzurunda bulunan Vezir Ali b. İsâ'nın bir elinde devât taşırken diğer eliyle yazı yazmasının meşakkatli olduğunu görmüş ve yazı sırasında devâtı elinde tutması için bir hizmetçi tayin etmiş ve bu uygulama gelenek halini almıştır (303/916).³² Vezirin ve bazı devlet adamlarının hizmetinde devât taşımakla görevli kişi için sâhibü'd-devât veya düvât (tk. dâvin) tabiri kullanılmıştır.³³

3. Mürekkep

Tarihi çok eskilere giden mürekkep³⁴ yazının güzel görünmesi ve uzun ömürlü olması açısından kâtipler için büyük bir önem arz etmiştir. Bu nedenle mürekkebin türleri, rengi, kalitesi, hazırlanışı, kıvamı, silinmesi, yazarken mürekkebin dağılmasını önlemek için alınacak tedbirler gibi hususlara kaynaklarda bilhassa yer verilmiştir.³⁵ Görünmez yazı için mürekkep hazırlama yöntemi ve yazının iz bırakılmadan silinmesiyle ilgili bazı eserlerin kaleme alınmış olması ise ayrıca dikkat çekicidir.³⁶

Mürekkep için Arapçada yaygın olarak iki tabir kullanılmaktadır. Bunların biri duman isinden imal edilen midâd diğeri ise madenî karışımlardan oluşan hibridir. Nedîm vezirler ve kâtipleri

²⁶ Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 7/611; Ahmed b. Ebû Ya'kûb İshak İbn Vâzih Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Halîl el-Mansûr (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2/248; Taberî, *Târîh*, 9/493.

²⁷ İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 4/283; Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, 66-67, 89; Ebû Ali Muhassin b. Ali Tenûhî, *el-Ferec ba'de's-Sidde*, thk. Abbûd eş-Şâlcî (Beirut: Dâru Sâdir, 1978), 2/82; Husrî, *Zehrü'l-Âdâb*, 3/46; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 1/255; Ebû'l-Meâlî Muhammed b. Hasan İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, thk. İhsan Abbas - Bekir Abbas (Beirut: Dâru Sâdir, 1996), 5/16-19.

²⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, thk. Muhammed el-İskenderânî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1994), 3/45; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, 1/196.

²⁹ Ebû Bekir Muhammed b. Halef İbnü'l-Merzûbân, *el-Müntehab min Kitâbi'l-Hedâyâ*, thk. Celîl el-Atiyye (Beirut: Dâru't-Talî'a, 2014), 41. Şiir için ayrıca bk. Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, 89.

³⁰ Enbiya Yıldırım, *Hüsn-i Hat ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 82.

³¹ Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, 110-112; Sâbî, *el-Vüzerâ*, 327.

³² Ebû Ali Muhassin b. Ali Tenûhî, *Nişvârü'l-Muhâdara ve Ahbârü'l-Müzâkere*, thk. Abbûd eş-Şâlcî (Beirut: Dâru Sâdir, 1995), 8/126; Sâbî, *Rusûm*, 67-68; Sâbî, *el-Vüzerâ*, 369, 371.

³³ Tenûhî, *Nişvâr*, 3/41; Sâbî, *el-Vüzerâ*, 73, 123, 195, 213, 328, 338; Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Batalyevsî, *el-İktidâb fî Şerhi Edebi'l-Küttâb*, thk. Mustafa es-Sakkâ - Hamîd Abdülmecid (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1996), 1/162; Halîl İbrahim Hançabây, *Abbâsîler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 390.

³⁴ Horst Blanck, *Antikçağda Kitap*, çev. Zehra A. Yılmaz (Ankara: Dost Kitabevi, 2000), 77-78.

³⁵ Bağdâdî, *el-Küttâb*, 130-131; Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, 98-103; Nahhâs, *Simâ'atü'l-Küttâb*, 106-107; İbn Dürüstevyeh, *el-Küttâb*, 94-95; Ebû'l-Hüseyn İshak b. İbrahim İbn Vehb, *el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân*, thk. Ahmed Matlûb - Hadîce el-Hadîsî (Bağdat, 1967), 316; Husrî, *Zehrü'l-Âdâb*, 2/256-257.

³⁶ Ebû Temîm Muiz b. Bâdis Sanhâcî, *Umdetü'l-Küttâb ve Uddetü Zevî'l-Elbâb*, thk. Necîb Mâyil-i Herevî - İsmâ Mekkiyye (Meşhed: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1989), 79-83; Lütfullah Kârî, *Nusûs Nâdire mine't-Türâsi'l-İlmî* (Kahire: Mektebetü'l-İmâm el-Buhârî, 2012), 15-26.

midâdla ve hibrle yazanlar şeklinde iki grup olarak zikreder.³⁷ Kalem kullanan herkesin üzerinde görülme ihtimali bulunan mürekkep lekesi, kâtipler için bir iftihar vesilesi sayılmıştır.³⁸

Mürekkebin kaleme rahatça alınması için hokkanın içerisine genellikle bir pamuk parçası (kürsüf) konulurdu.³⁹ Bunun hokkaya bırakılıp çıkarılması ve karıştırılması için mihrâk adlı maşaya benzeyen iki uçlu bir çubuk kullanılırdı.⁴⁰ Mürekkebin kuruyana kadar dağılmasını önlemek için yazıların üzerine özel bir toprak veya kum serpilirdi.⁴¹ Mısır, Suriye ve Irak bölgelerinin kadim uygarlıkların merkezi olması ve burada öteden beri var olan devlet geleneğine bağlı olarak mürekkebin imal edildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Fars bölgesinde siyah mürekkep imal edildiği kaydedilmektedir.⁴²

4. Parşömen, Papirüs, Kâğıt ve Benzeri Yazı Malzemeleri

Bilginin kayda geçirilmesi ve aktarımına hizmet eden yazı, belli başlı nesnelere üzerine işlenmesi suretiyle meydana gelmektedir. Müslümanlar tarih sahnesine çıktıkları esnada dünya genelinde deri (cild ç. cülûd) ve onun inceltilmiş hali parşömen (rakq ç. ruqûk), papirüs (kırtâs ç. qarâtîs, berdf ç. berdiyyât), kâğıt (kâğed ç. kevâğid, varaq ç. evrâk) gibi farklı yazı malzemeleri kullanılmaktaydı.⁴³

İslam dünyasında genellikle ilk dönemlerde parşömen, Emevîler zamanında ise papirüs kullanılmıştır. Her ikisine göre daha kullanışlı ve maliyeti düşük olan kâğıt, devlet dairelerinde kayıtların artarak yoğunlaşması, âlimler ve edipler arasında telif geleneğinin yaygınlaşmasıyla birlikte tercih edilmeye başlanmış ve 4/10. yüzyıla gelindiğinde diğer yazı malzemelerini devre dışı bırakmıştır.⁴⁴

Abbâsîler'in ilk asrının sonlarına kadar Bağdat'ta divanlarda deri kullanılıyordu. Emîn-Me'mûn mücadelesi sırasında divanların yağmalanması ile piyasaya düşen deriler yıkanmak ve kazınmak suretiyle tırs (ç. turûs) adını almış ve bu haliyle halk tarafından uzun bir süre daha kullanılmıştır.⁴⁵ Deri kullanımı ile ilgili olarak şu olay da zikredilmeye değerdir: Kûfe kadısı Ahmed b. Büdeyl, Mu'tez'in (salt. 252-255/866-869) huzuruna çıktığında kendisinden hadis yazdırması (imlâ) istenmiş; hadisi yazacak kâtip papirüs ve isli mürekkep (kırtâs ve midâd) getirince Ahmed b. Büdeyl bu yazı nesnelere yadigar olarak hadislerin deri (rakq) üzerine kahverengi oksit mürekkeple (hibr) yazılması gerektiğini söylemiştir.⁴⁶

Abbâsîler de Emevîler'in Şam'da yaptığı gibi papirüs kullanmıştır. Ancak Halife Mansûr resmî yazışmaların ve malî kayıtların sayfalara yazılmasını ve kullanılan papirüslerin de sarartılmasını veziri el-Mûriyânî'ye emretmiş ve bu uygulama gelenek halini almıştır.⁴⁷ Papirüsün Abbâsîler zamanında bir süre daha kullanıldığı şu rivayetten de anlaşılmaktadır: Mansûr hazineye ihtiyaç fazlası papirüsün biriktiğini fark edince Salih Sâhibül-Musallâ'yı çağırarak tomarı bir dirhem değerindeki papirüsün bir danike (1/6 dirhem) dahi olsa satılmasını, papirüslerin depolarda gereksiz yere beklemesinden önce bunun daha isabetli olduğunu bildirmiştir. Fakat ertesi gün Mansûr,

³⁷ Nedîm, *el-Fihrist*, 23, 24.

³⁸ Tenûhî, *Nişvâr*, 3/254; Yıldırım, *Hüsni Hat ve Hadis*, 78-79.

³⁹ Bağdâdî, *el-Küttâb*, 130; Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, 98.

⁴⁰ Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, 112-113.

⁴¹ Ceşiyârî, *el-Vüzerâ*, 203; Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, 129; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, 6/260-262.

⁴² Ebû İshak İbrahim b. Muhammed İstahrî, *Mesâlikü'l-Memâlik*, thk. M. J. De Goeje (Leiden, 1927), 155.

⁴³ Yazı malzemelerinin türleri, özellikleri ve kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Osman Amr b. Bahr Câhız, "el-Cidd ve'l-Hezl", *Resâil*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964), 2/252-254; Bağdâdî, *el-Küttâb*, 132; Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, thk. Abdullah E. et-Tabbâ' - Ömer E. et-Tabbâ' (Beirut: Müessesetü'l-Meârif, 1987), 335-336, 651; Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, 104-108.

⁴⁴ Sâbî, *Rusûm*, 126; Pedersen, *Kitabın Tarihi*, 68.

⁴⁵ Nedîm, *el-Fihrist*, 1/48.

⁴⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bagdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm: Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001), 5/84.

⁴⁷ Belâzürî, *Fütûh*, 651.

Mısır'da ileride nelerin olacağını bilemediğinden, papirüs sevkiyatının durması ve resmî işlerin aksaması ihtimaline karşılık bu düşüncesinden vazgeçmiştir. Habere yer veren Cehşiyârî, devamında Farsların deride (cild ve rakq) ısrarlarının, ülkelerinde imal edilmeyen bir yazı malzemesini kullanmak istememeleriyle alakalı olduğunu belirterek bunun Mansur'un tutumuyla benzeştiğine işaret etmiştir.⁴⁸ Halife Emîn'in öldürülmesiyle (198/813) sonuçlanan iktidar kavgasının akabinde Merv'de bulunan Me'mûn'un kâtibi Ahmed b. Yûsuf'un, halka hitaben bu kavgada Me'mûn'un haklı ve halifeliğinin meşrû olduğunu ifade eden metni bir papirüs parçasına (şibr min kırtâs) yazdığı kaydedilmektedir.⁴⁹ Mu'tasım 221/836 yılında Sâmerrâ şehrini kurup divanları buraya taşıyınca papirüs imal eden bir topluluğu da birçok meslek erbabıyla birlikte Mısır'dan oraya getirmiştir.⁵⁰

Abbâsî döneminde zaman zaman papirüs temininde güçlükler yaşanmıştır. Müstâin ile Mu'tez arasında süren taht kavgası sırasında (251-252/865-866) papirüs tedarikinde sıkıntı çekilince Bağdat valisi Muhammed İbn Tâhir, kâtiplere hitaben şöyle bir mektup yazmıştır: "Kalemleri inceltin, özlü ifadeler kullanın. Çünkü papirüs (karâtîs) yetmiyor, vesselam."⁵¹

Kâğıdın İslam dünyasında kullanılmaya başlaması ise Abbâsîler'in ilk asrına tekabül eder.⁵² Bu hususta geç döneme ait kaynaklarda Bermekîler'in rolünden bahsedilir. Hârûnürreşîd zamanında Ca'fer el-Bermekî'nin kâğıt kullanmaya başladığı ve böylece kâğıdın tedavüle girdiği,⁵³ başka bir yerde ise Fazl b. Yahyâ el-Bermekî'nin tavsiyesiyle kâğıt üretimine başlandığı⁵⁴ kaydedilir. Fazl'ın Horasan valiliği sırasındaki (178-179/794-796) idarî düzenlemeleri ve imar faaliyetlerinden bahseden Cehşiyârî ise kâğıt kullanımına geçilmesiyle ilgili herhangi bir şeyden söz etmez.⁵⁵

Nedîm, Çinlilerin kenevirden (haşîş) imal ettikleri kâğıt (varaq) ile hammaddesi keten olan Horasan kâğıdını birbirinden ayırır ve Horasan kâğıdının Emevîler mi yoksa Abbâsîler zamanında mı üretilmeye başladığı konusunun ihtilafı olduğunu işaret eder. Ayrıca kullanılan kâğıt türlerini Süleymânî, Talhî, Nûhî, Fir'avnî, Ca'ferî ve Tâhirî olarak sıralar.⁵⁶ Bu kâğıt türlerinin sırasıyla Hârûnürreşîd zamanında Horasan valisi Süleyman b. Râşid'e, Tâhirî emîri Talha b. Tâhir'e, Sâmânî hükümdarı I. Nûh b. Nasr veya II. Nûh b. Mansûr'a, Mısır papirüsleriyle özdeşleştirildiği için Firavun'a⁵⁷ ve Ca'fer el-Bermekî'ye nispetle bu şekilde adlandırıldığı belirtilmektedir.⁵⁸

İslam dünyasında kâğıdın üretildiği⁵⁹ yerler olarak Semerkant, Bağdat, Rakka, Menbic, Şam, Taberiye, Trablus gibi şehirlerin adları zikredilmektedir.⁶⁰

Semerkant'ın kâğıdıyla meşhur olduğunu söyleyen Seâlibî (öl. 429/1038), kâğıdın zamanla Mısır papirüslerini ve ilk dönemlerde yazı için kullanılan derileri saf dışı bıraktığını belirtir. Bu

⁴⁸ Cehşiyârî, *el-Vüzerâ*, 211-212.

⁴⁹ Taberî, *Târîh*, 8/507; Ebû Ali Ahmed b. Muhammed Miskeveyh, *Tecâribü'l-Ümem ve Te'âkübü'l-Himem*, thk. Ebû'l-Kâsım İmâmî (Tahran: Dâru Surûş, 2007), 4/110.

⁵⁰ Ya'kûbî, *Târîh*, 2002, 2/332; Ahmed b. Ebû Ya'kûb İshak İbn Vâzih Ya'kûbî, *el-Büldân*, thk. Muhammed E. Dannâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 65.

⁵¹ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed Seâlibî, *Hâssu'l-Hâs*, thk. Me'mûn Muhyiddin el-Cennân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 134.

⁵² Pedersen, *Kitabın Tarihi*, 67; Jonathan M. Bloom, *Paper Before Print: The History and Impact of Paper in The Islamic World* (New Haven: Yale University Press, 2001), 49-50.

⁵³ Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, thk. Halil Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/172.

⁵⁴ Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, thk. Halil Şehâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 1/532.

⁵⁵ Cehşiyârî, *el-Vüzerâ*, 281, 282-283.

⁵⁶ Nedîm, *el-Fihrist*, 1/48.

⁵⁷ Kelimedeki yazım benzerliğine dayanarak, bugünkü Afganistan'ın kuzeyinde yer alan Cûzcân'da 279-401/892-1010 yılları arasında hüküm süren, dönemin önde gelen âlim ve ediplerini himaye eden Ferîğûn hanedanına nisbetle olabilir. Bu durumda *Ferîğûnî* şeklinde okumak gerekir. İlgili hanedan hakkında bk. Tahsin Yazıcı, "Ferîğûnîler", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995).

⁵⁸ Korkis Avvâd, *ez-Zehâiru's-Şarkîyye* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 5/200; Bloom, *Paper Before Print*, 49, 56-57.

⁵⁹ Kâğıt üretimindeki aşamalar hakkında geniş bilgi için bk. Esra Demiröz, *İslâm Coğrafyasında Kâğıt Üretimi: Bir Tipoloji Çalışması* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 53-78.

⁶⁰ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 151-152.

gelişmeyi kâğıdın daha yumuşak, daha güzel ve daha ince olmasıyla açıklar. Bu değerdeki kâğıtların sadece Çin ve Semerkant'ta bulunabildiğini de açıklamalarına ekler. Öte yandan el-Mesâlik ve'l-Memâlik adlı esere atıfla, Ziyâd b. Salih⁶¹ zamanında Çin'den Semerkant'a getirilen esirler tarafından kâğıdın bu şehirde üretilmeye başladığını ve zamanla bu işi yapabilen çok sayıda kişinin yetiştiğini, bu üretimin süreklilik kazanmasıyla da şehir halkı için bir kazanç kapısının oluştuğunu ifade eder.⁶²

Yazının vuku bulan hatalardan ötürü silinmesi veya kasıtlı olarak değiştirilmesi her dönemde görülebilen bir durumdur. Parşömen üzerindeki hatalar bir süngerle kolayca silinebildiğinden buna sıkça başvurulmuş, ama mürekkebin içine nüfuz ettiği papirüsler üzerinde bunu yapmak pek kolay ve yaygın olmamıştır. Kâğıda gelince mürekkebi bütünüyle emmesi ve üzerine su değince mürekkebin yayılmasından ötürü yazıyı silmek veya kazımak papirüs ile parşömene göre çok daha zorluk arz etmiştir. Bu sebeple kâğıt, sahtekârlığa karşı diğer iki yazı malzemesinden çok daha güvenilir sayılmıştır.⁶³

Abbâsî döneminde mührağ (ç. mehâriğ) adı verilen beyaz ipek kumaş da üzerine yazı yazılan bir nesne olarak kullanılmıştır.⁶⁴ Bu kumaş muhtemelen çok önemli resmî diplomatik mektuplarda veya anlaşma metinlerinde tercih edilmiştir.

Emevîler zamanında divan kayıtları birbirinden bağımsız sayfalarda tutulmuştur. Abbâsîler'in ilk yıllarında ise Hâlid b. Bermek'in tasarrufuyla defter kullanımına geçilmiştir.⁶⁵

Kâğıt ve benzeri yazı malzemeleri, kullanıldığı yere ve makama göre farklı ebatlara sahipti. Buna ilişkin 1/2, 1/3, 1/4, 1/5 ve 1/6 olmak üzere değişik ebatların bulunduğu, halifenin tevkîfleri ve vezirlerin mütalaalarını taşıyan kâğıtların yarım boy (nişfi) ebadında olduğu kaydedilmektedir.⁶⁶

Kâğıdın istenilen ebatta hazırlanması için makas (miğaşş) kullanılmıştır.⁶⁷ Yazının aynı hizaya gelebilmesi için kâğıdın üzerine satırlar çizilmiş, bunun içinse cetvele (mişâra) ihtiyaç duyulmuştur.⁶⁸

Kâtipler, elbiselerinin yenini (kümm ç. ekmâm) toplumda yaygın olduğu biçimde bir cep olarak kullanıyorlardı. Bu yenler, çeşitli eşyaları içinde muhafaza etmeye olanak sağlıyordu. Kâtip burada yazı malzemelerini veya bir kâğıt parçasını taşırdı.⁶⁹

Sonuç

İslam dünyasında yazının gelişmesinde resmî kurumların büyük payı bulunmaktadır. İlk dört halife dönemi fetih hareketleri sonucunda Müslümanlar Sâsânîler'in mirasçısı, Bizans'ın ise komşusu haline gelmiştir. Bu iki büyük devletin teşkilatından Müslümanlar etkilenmiştir. Emevîler döneminde İslam topraklarının çok geniş bir alana yayılması Müslümanların farklı yazı malzemeleriyle tanışmasını sağlamıştır. Emevî ve Abbâsî döneminde kurumsallaşma faaliyetlerine bağlı olarak kullanışlı ve ekonomik yazı malzemeleri arayışına gidilmiştir. Abbâsîler'in kuruluş safhasında Semerkant'ta imal edilen kâğıt çok sürmeden Bağdat'ta ve daha başka şehirlerde üretilmeye başlanmıştır. İslam dünyasında kâğıdın yaygınlaşmasıyla birlikte resmî işlerin kaydının tutulması daha belirgin hale gelmiştir. İdarî, malî, askerî ve adlî kurumlarda çalışan kâtipler, yazıyı bir sanat

⁶¹ Abbâsîler'in Semerkant valisi olup Ebû Müslim el-Horasani'nin Çinlilerle savaşmak üzere [Talas'a] gönderdiği komutandır. Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ebû Tâhir İbn Tayfûr, *Târîhu Bağdâd*, thk. İsmâ M. el-Hâc Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 67.

⁶² Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed Seâlibî, *Simâru'l-Kulûb fi'l-Muzâf ve'l-Mansûb*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 543.

⁶³ Bloom, *Paper Before Print*, 49; Blanck, *Kitap*, 96.

⁶⁴ Yahyâ Vehîb Cubûrî, *el-Hat ve'l-Kitâbe fi'l-Hadâreti'l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 252-253.

⁶⁵ Ceşşiyârî, *el-Vüzerâ*, 147; Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah Askerî, *el-Evâil*, thk. Muhammed S. el-Vekîl (Kahire: Dâru'l-Beyr, 1987), 340; Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed Seâlibî, *Letâifü'l-Meârif*, thk. P. De Jong (Leiden: Brill, 1867), 15.

⁶⁶ Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, 152-153; Tenûhî, *el-Ferec*, 2/56, 79; Sâbî, *Rusûm*, 127; Kalkaşendî, *Subhu'l-Aşâ*, 6/180-181.

⁶⁷ Batalyevsî, *el-İktidâb fi Şerhi Edebi'l-Küttâb*, 1/176-177.

⁶⁸ Sûlî, *Edebü'l-Küttâb*, 119-121.

⁶⁹ İbn Tayfûr, *Bagdâd*, 159; Ceşşiyârî, *el-Vüzerâ*, 505; Tenûhî, *el-Ferec*, 1/324.

olarak icra etmeye başlamışlardır. Bu da zamanla güzel, doğru ve seri biçimde yazı yazabilme konusunda telif eserleri beraberinde getirmiştir. Öte yandan kâğıt sayesinde çeşitli ilim dallarında telif ve tercüme eserlerin çoğalmaya başlamıştır. Buna bağlı olarak 2/8. yüzyılın sonlarına doğru verrâklık mesleği ortaya çıkmıştır.

İslam tarihinde Abbâsî kâtipleri özelinde yazı malzemelerini genel hatlarıyla tasviri bir anlatımla ele aldığımız bu çalışma genişletilmeye müsait olduğu gibi, başka coğrafyalara ve dönemlere ait verilerle mukayese edilebilir. Yazı malzemelerinin İslam dünyasında ve onun dışında nasıl bir dolaşım takip ettiği de ayrı bir merak konusudur. Kaleme yüklenen sembolik anlamlar ise müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir.

Kaynakça | References

- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah. Dîvânü'l-Meânî. thk. Ahmed H. Besec. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah. el-Evâil. thk. Muhammed S. el-Vekîl. Kahire: Dârü'l-Beşîr, 1987.
- Avvâd, Korkis. ez-Zehâiru's-Şarkiyye. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. Küttâbü'n-Nebî Sallalâhu Aleyhi ve Sellem. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1978.
- Bağdâdî, Abdullah b. Abdülaziz. Kitâbü'l-Küttâb ve Sıfatü'd-Devât ve'l-Kalem ve Tasrifuhâ. thk. Dominique Sourdel. Dimaşk, Bulletin d'Etudes Orientales 14 içinde, s. 115-153., 1952.
- Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed. el-İktidâb fî Şerhi Edebi'l-Küttâb. thk. Mustafa es-Sakkâ - Hamîd Abdülmecid. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1996.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ. Fütûhu'l-Büldân. thk. Abdullah E. et-Tabbâ' - Ömer E. et-Tabbâ'. Beyrut: Müessesetü'l-Meârif, 1987.
- Beyhakî, İbrahim b. Muhammed. el-Mehâsin ve'l-Mesâvî. thk. Adnan Ali. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Blanck, Horst. Antikçağda Kitap. çev. Zehra A. Yilmazer. Ankara: Dost Kitabevi, 2000.
- Bloom, Jonathan M. Paper Before Print: The History and Impact of Paper in The Islamic World. New Haven: Yale University Press, 2001.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. "el-Cidd ve'l-Hezl". Resâil. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. 2/231-278. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. el-Mehâsin ve'l-Ezdâd. thk. Şeyh Muhammed Süveyd. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1991.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. Kitâbü'l-Hayevân. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. 8 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Bâbî, 1965.
- Cehşiyârî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdûs. Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb. thk. İbrahim Salih. Abudabi: el-Mecmau's-Sekâfî, 2009.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. es-Sihah: Tâcü'l-Luga ve Sihahi'l-Arabiyye. thk. Ahmed A. Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979.
- Cubûrî, Yahyâ Vehîb. el-Hat ve'l-Kitâbe fî'l-Hadâretü'l-Arabiyye. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Demiröz, Esra. İslâm Coğrafyasında Kâğıt Üretimi: Bir Tipoloji Çalışması. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Derman, M. Uğur. "Divit". DİA. 9/450-451. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Derman, M. Uğur. "Hat". DİA. 16/427-437. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Derman, M. Uğur. "Kalem". DİA. 24/245-247. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Gully, Adrian. "The Sword and the Pen in the Pre-Modern Arabic Heritage: A Literary Representation of an Important Historical Relationship". Ideas, Images and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam. ed. Sebastian Günther. 403-430. Leiden: Brill, 2005.
- Hamza el-İsfahânî, Ebû Abdullah Hamza b. Hasan. et-Tenbîh alâ Hudûsi't-Tashîf. thk. Es'ad Tales. Beyrut: Dâru Sâdır, 1992.
- Hançabây, Halil İbrahim. Abbâsîler Döneminde Vezirlik (295-530/908-1136). İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. el-Câmî' li-Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmî'. thk. Mahmud et-Tahhân. 2 Cilt. Riyad, 1983.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. Târîhu Medîneti's-Selâm: Târîhu Bağdâd. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001.
- Husrî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. Zehrü'l-Âdâb ve Semerü'l-Elbâb. thk. Salâhaddin el-Hevârî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2001.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. Behcetü'l-Mecâlis ve Ünsü'l-Mücâlis. thk. Muhammed M. el-Hûlî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed. el-İkdü'l-Ferîd. thk. Müfid M. Kumeyyha. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Dürüsteveyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer. Kitâbü'l-Küttâb. thk. Luvîs Şeyho. Beyrut, 1921.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. Târîhu İbn Haldûn. thk. Halîl Şehâde. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001.
- İbn Hamdûn, Ebû'l-Meâlî Muhammed b. Hasan. et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye. thk. İhsan Abbas - Bekir Abbas. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1996.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. Uyûnu'l-Ahbâr. thk. Muhammed el-İskenderânî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1994.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.
- İbn Tayfûr, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ebû Tâhir. Târîhu Bağdâd. thk. İsam M. el-Hâc Ali. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Vehb, Ebû'l-Hüseyn İshak b. İbrahim. el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân. thk. Ahmed Matlûb - Hadîce el-Hadîsî. Bağdat, 1967.
- İbnü'l-Merzûbân, Ebû Bekir Muhammed b. Halef. el-Müntehab min Kitâbi'l-Hedâyâ. thk. Celîl el-Atiyye. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 2014.

- İstahrî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed. Mesâlikü'l-Memâlik. thk. M. J. De Goeje. Leiden, 1927.
- Jean, Georges. Yazı İnsanlığın Belleği. çev. Nami Başer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Kalkaşendî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali. Subhu'l-A'sâ fi Sınâ'ati'l-İnşâ. thk. Muhammed H. Şemseddin - Yûsuf A. Tavîl. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Kârî, Lütfullah. Nusûs Nâdire mine't-Türâsi'l-İlmî. Kahire: Mektebetü'l-İmâm el-Buhârî, 2012.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay. et-Terâtübü'l-İdâriyye: Hz. Peygamber'in Yönetimi. çev. Ahmet Özel. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlim. thk. Muhammed E. ed-Dannâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Makrîzî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali. el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi-Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr. thk. Halil Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. Tecâribü'l-Ümem ve Te'âkübü'l-Himem. thk. Ebû'l-Kâsım İmâmî. 8 Cilt. Tahran: Dâru Surûş, 2007.
- Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. Sınâ'atü'l-Küttâb. thk. Bedr Ahmed Dayf. Beyrut: Dârü'l-Ulûmi'l-Arabiyye, 1990.
- Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak. el-Fihrist. thk. Eymen Fuâd Seyyid. 2 Cilt. London: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâsi'l-İslâmî, 2014.
- Pedersen, Johannes. İslam Dünyasında Kitabın Tarihi. çev. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Sâbî, Ebû'l-Hüseyn Hilâl b. el-Muhassin. el-Vüzerâ: Tuhfetü'l-Ümerâ fi Târîhi'l-Vüzerâ. thk. Abdüsettâr A. Ferrâc. Kahire: Mektebetü'l-A'yân, 1958.
- Sâbî, Ebû'l-Hüseyn Hilâl b. el-Muhassin. Rusûmu Dâri'l-Hilâfe. thk. Mîhâil Avvâd. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 1986.
- Said, Hayrullah. Mevsû'atü'l-Verrâkati ve'l-Verrâkîn fi'l-Hadâreti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye. Beyrut: Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabî, 2011.
- Sanhâcî, Ebû Temîm Muiz b. Bâdîs. Umdetü'l-Küttâb ve Uddetü Zevi'l-Elbâb. thk. Necîb Mâyil-i Herevî - İsam Mekkiyye. Meşhed: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1989.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. Âdâbü'l-Mülûk. thk. Celîl el-Atiyye. Kahire: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2005.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. el-İktibâs mine'l-Kur'âni'l-Kerîm. thk. İbtisâm M. es-Saffâr - Mücâhid M. Behcet. 2 Cilt. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1992.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. Hâssu'l-Hâs. thk. Me'mûn Muhyiddin el-Cennân. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. Letâifü'l-Meârif. thk. P. De Jong. Leiden: Brill, 1867.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. Simâru'l-Kulûb fi'l-Muzâf ve'l-Mansûb. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.
- Sûlî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ. Edebü'l-Küttâb. thk. Ahmed H. Besec. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Şeybânî, Ebû'l-Yûsuf İbrahim b. Muhammed. "er-Risâletü'l-Azrâ fi Mevâzîni'l-Belâğa ve Edevâti'l-Kitâbe". Cemheretü Resâili'l-Arab. thk. Ahmed Zeki Safvet. 4/176-212. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1962.
- Tenûhî, Ebû Ali Muhassin b. Ali. el-Ferec ba'de's-Şidde. thk. Abbûd eş-Şâlcî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1978.
- Tenûhî, Ebû Ali Muhassin b. Ali. Nişvârü'l-Muhâdara ve Ahbârü'l-Müzâkere. thk. Abbûd eş-Şâlcî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1995.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân Ali b. Muhammed. el-Besâir ve'z-Zehâir. thk. Vedâd el-Kâdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1988.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Ya'kûb İshak İbn Vâzih. el-Büldân. thk. Muhammed E. Dannâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Ya'kûb İshak İbn Vâzih. Târîhu'l-Ya'kûbî. thk. Halîl el-Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kalem". DİA. 24/243-245. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Yazıcı, Tahsin. "Ferîğünîler". DİA. 12/398-399. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Yıldırım, Enbiya. Hüsn-i Hat ve Hadis. Ankara: Otto Yayınları, 2017.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27 (Haziran / June 2022), 131-151

İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okula Yönelik Tutum ve Dini Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi Attitudes Of Imam Hatip High School Students Towards School And Examining The Relationship Between Levels Of Religious Attitudes

Eyyüp Kayacı

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Müdürlüğü

Dr., Teacher, National Education Directorate

eyyupkayaci@gmail.com / ORCID: 0000-0002-5687-1441

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 06 Mart/March 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Mayıs/May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as

Kayacı, Eyyüp. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okula Yönelik Tutum ve Dini Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (Haziran 2022), 131-151.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Eyyüp Kayacı).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Fırat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Attitudes Of Imam Hatip High School Students Towards School And Examining The Relationship Between Levels Of Religious Attitudes

Abstract: In the research conducted on IHHS students, the relationship between attitudes towards school and religious attitudes was investigated. In this context, it is questioned whether the attitudes and religious attitudes of IHHS students differ in terms of variables such as gender, class, family communication and the reason for choosing IHHS. According to this; The study sought answers to the following questions: 1. What are the attitudes and religious attitudes of IHHS students towards school? 2. Do IHHS students' levels of attitudes towards school and religious attitudes differ significantly according to gender, class, family communication and reason for choosing IHHS? 3. Is there a relationship between attitudes towards school and its sub-dimensions and religious attitudes and sub-dimensions? The research group consists of 438 students from IHHSs in the city center of Çorum. "Personal Information Form" prepared by the researcher, "Attitude Scale Towards School (ASTS)" developed by Alici and "Religious Attitude Scale" developed by Ok were used to collect study data. In the study, the Cronbach Alpha reliability coefficient for School Attitude Scale was calculated as .91 and for Religious Attitude Scale Cronbach Alpha reliability coefficient was .86. Study data were analyzed using SPSS package program. Research problems were analyzed using t-test and one-way ANOVA for independent groups. In multiple comparisons, the LSD test, which is one of the post-hoc tests, was used. The results are presented in tables form in the "Findings" section. According to the results of the study, IHHS students got an above-average score from the total ASTS ($\bar{X}=3,65$). It has been found that the score obtained from the "A Missing Entity School (AMES)" dimension of the scale is lower than the scores obtained from the "School with Personal Development Disabilities (SWPDD)" and "School Supporting Personal Development (SSPD)" dimensions. In addition, it was determined that the cognitive and relationship sub-dimensions scores of the participants along with the general religious attitude ($\bar{X}=4,11$) were higher than the emotion and behavior sub-dimension scores. It is possible to summarize the results obtained in the study and the suggestions presented in line with the results as follows: In terms of the gender variable, apart from the SSPD sub-dimension; There is no statistically significant difference between the ASTS and its sub-dimensions. It was found that the female students' attitude levels towards school were higher than male students in the SSPD dimension (Table-2). In the context of class level, no significant difference was found between the groups in the sample's ASTS and sub-dimensions (Table-3). In the context of family communication of the sample, it was observed that there was a significant difference between the general and sub-dimensions of the ASTS. It is seen that with the increase in the family communication levels of the students in ASTS and its sub-dimensions from "bad" to "normal" and "good", the scores of attitude towards school also increase (Table-4). A significant difference was found between the groups in the total dimension and sub-dimensions of ASTS according to the reasons for students' preference for IHHS. It has been found that students who choose IHHS voluntarily have higher attitudes towards school than students who choose IHHS for different reasons (score, family, teacher, environment orientation) other than their own will (Table-5). On the other hand, it was determined that the religious attitude scores of the participants did not differ significantly according to the gender variable. It was determined that only the cognitive sub-dimension scores of the participants differed significantly between the groups according to the grade level variable. In the cognitive sub-dimension, it was determined that the mean scores of the 9th, 10th and 11th grade students were significantly higher than the 12th grade students' scores. According to family communication, significant relationships were found between the general religious attitude levels of the participants and the sub-dimensions of relationship, emotion and behavior. It was determined that the score of the group indicating good family communication was significantly higher than the groups stating poor and normal communication within the family. It has been determined that there is a significant

difference in the sub-dimensions of religious attitude and relationship, emotion and behavior according to the reasons for choosing IHHS. It was determined that the religious attitudes of the students who chose IHHS voluntarily were higher than the students who preferred IHHS due to their score and family and environment. The final result of the research is about the relationship between attitude towards school and religious attitude, along with its sub-dimensions. As a result of the correlation analysis, a positive and moderately significant relationship was found between the variables of attitude towards school and religious attitude. As a result of the research, it was concluded that the students' attitude levels towards school were slightly above the average, but their religious attitude levels were at a high level. Considering the relationship between attitudes towards school and religious attitudes, it can be stated that students' attitudes towards school should be increased.

Keywords: Psychology of Religion, Attitudes Towards School, Religious Attitude, Puberty, IHHS.

İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okula Yönelik Tutum ve Dini Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Öz: Çalışmada imam hatip lisesinde (İHL) öğrenim gören öğrencilerin okula yönelik tutumları ile dini tutumlarının bazı değişkenlere göre incelenmesi ve okula yönelik tutumları ile dini tutumları arasındaki ilişkinin tespit edilmesi hedeflenmiştir. Araştırma ilişkisel tarama modeline uygun olarak yapılmıştır. Basit Örneklemeye yöntemiyle Çorum il merkezindeki İHL'lerden belirlenen çalışma grubu 438 öğrenciden oluşmaktadır. Çalışma verilerini toplamak amacıyla araştırmacının hazırladığı Kişisel Bilgi Formu, Alıcı'nın geliştirdiği Okula Yönelik Tutum Ölçeği (OYTÖ) ile Ok tarafından geliştirilen Dini Tutum Ölçeği kullanılmıştır. Çalışma verileri SPSS paket programına aktararak analizler yapılmıştır. Araştırma problemleri bağımsız gruplar için t testi ve tek yönlü varyans analizi (ANOVA) kullanılarak analiz edilmiştir. Çoklu karşılaştırmalarda post-hoc testlerinden biri olan LSD testinden faydalanılmıştır. Araştırma sonucunda katılımcılar, OYTÖ genelinden ortanın üzerinde, dini tutum ölçeğinin genelinden ise yüksek düzeyde puan almışlardır. Örneklemde okula yönelik tutum ve dini tutum düzeyleri, cinsiyet ve sınıf düzeyi değişkenlerine göre farklılaşma göstermezken ($p > .05$), aile içi iletişim ve İHL tercih sebepleri değişkenleri bakımından anlamlı bir şekilde farklılaşmaktadır ($p < .05$). Ayrıca, öğrencilerin okul tutumları ile dini tutumları arasında orta düzeyde, pozitif yönlü, anlamlı bir ilişki ($r = .35$) tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Okula Yönelik Tutum, Dini Tutum, Ergenlik, İHL.

Giriş

Tutum, günlük yaşantımızda ve eğitimde sıkça kullandığımız bir kavramdır. Lise öğrencileri, yaşamlarının önemli bir kısmını okulda geçirdikleri için onların eğitim süreçlerinde sahip oldukları tutumların önem arz ettiği düşünülmektedir. Çünkü öğrenciler tutumlarını daha çok sınıflarda edinmektedirler. Tutum, bir bireyin başka bir bireye, fikre ve düşünceye yönelmesinde duygusal bir yatkınlıktır.¹ Bireyin tutumları sahip olduğu davranış, fikir ve inançlarda kendini gösterir. Bu bağlamda tutumlar bireyin ileride yapacağı hareket veya davranışlarının belirlenmesinde önemlidir.² Kelime olarak, "tutulan yol", "davranış" anlamlarına gelen "tutum"³, esasında davranışları etkileme eğilimi şeklinde de anlaşılabilir. Söz konusu etkileme, bireyin bir psikolojik obje hakkındaki duygu, düşünce, davranış unsurlarının düzenli bir şekilde oluşmasını sağlayan eğilimdir.⁴ Tutumun bu üç unsuru birbirleriyle karşılıklı etkileşim içinde bulunmaktadır. Birinde ortaya çıkan bir değişiklik,

¹ Hershel Thornburg, "Early Adolescents' Attitudes Toward School", *The High School Journal* 69/1 (1985), 32.

² David G. Myers, *Social Psychology* (New York: The McGraw-Hill Companies Inc., 1996), 125.

³ İsmail Parlatur vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK Basımevi, 9. Basım, 1998), "tutum", 2260.

⁴ Çiğdem Kağıtçıbaşı - Zeynep Cemalcılar, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar - Sosyal Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Evrim Yayinevi, 2017), 129-131.

tutum unsurları arasındaki tutarlılığın korunması amacıyla, diğer unsurlarda da zincirleme bir değişime sebep olmaktadır.⁵ Bu durum bizi bireylerin sosyal algılarını ve davranışlarını belirleyen psikolojik özelliklerin en önemlilerinden biri olan tutumların ölçülmesiyle insan eylemlerinin tahmin edilebileceği varsayımına ulaştırmaktadır.⁶

Tutumların oluşmasında bireyin içerisinde yaşadığı sosyal çevrenin ve aldığı eğitimin önemli bir etkisi vardır. Eğitim ve çalışma alışkanlıklarının kazandırılması veya dine yönelim gibi durumlar tutum değişikliklerini gerektirebilmektedir.⁷ Uluslararası araştırmaların sonuçlarına göre okullar, öğrencilerin eğitimde hedeflenen akademik, psikolojik ve sosyal kazanımlara en ileri düzeyde ulaşabilmeleri ve aldıkları eğitimden memnuniyetlerinin sağlanması bakımından önemli kurumlardır. Öğrencilerin okul hakkındaki duygu, düşünce ve davranışları kendilerini mutlu hissetmelerine, akademik başarılarına ve gelişimlerine katkı sağlayabilir.⁸ Öğrencilerin okuldaki davranışları, arkadaşları ve öğretmenleriyle olan ilişkileri, akademik ve ders dışı etkinliklere katılımları önemli ölçüde okula karşı tutumlarını etkileyebilmektedir.⁹ Bu bağlamda öğrencilerin eğitim sürecindeki tutumları incelenerek, geliştirmiş oldukları olumlu-olumsuz tutumları belirlenmeli ve olumsuz tutumlar varsa bu tutumların iyileştirilmesi gerekmektedir. Çünkü bireylerin okula karşı tutumlarının kültürel yapılarından, aile ilişkileri ve desteğinden, okul performansından etkilendiği¹⁰ ve okul başarılarında önemli bir rol oynadığı görülmektedir.¹¹

Öğrencilerin okul tutumları üzerinde etkili olan bağımsız değişkenleri tespit etmek için yapılan araştırmalarda okulla ilgili bağlamsal özellikler değerlendirilmiştir. Örneğin, İlhan tarafından gerçekleştirilen çalışmada, öğrencilerin sınıf atmosferini değerlendirme algısının okul tutumlarına etkisinin bulunduğu tespit edilmiştir.¹² Atmaca, olumsuz okul tutumlarının öğrencilerin suç yönelimlerini anti sosyal davranışların aracılığıyla orta seviyede yordadığını bulgulamıştır.¹³ Adıgüzel ve Karadaş, ortaöğretim öğrencilerinin okula yönelik tutumları ile devamsızlık durumları arasındaki ilişkiyi incelemiş ve devamsızlığı az olan öğrencilerin okula yönelik tutumlarının devamsızlığı fazla olan öğrencilerden daha olumlu olduğunu belirlemişlerdir.¹⁴ Koç ve Dilmaç ise, lise öğrencileri üzerine yaptığı çalışmalarında, okula yönelik tutum üzerinde en etkili bağımsız değişkenin değerler olduğunu, sahip olunan değerlerin artmasıyla okula yönelik tutumun da pozitif yönde artacağını belirtmiştir.¹⁵ Araştırmalar öğrencilerde madde kullanımı, okuldan uzaklaşma ve

⁵ Hüseyin Certel, *Din Psikolojisi* (Ankara: Berikan Yay., 2014), 166.

⁶ Devrim Alıcı, "Okula Yönelik Tutum Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması", *Eğitim ve Bilim* 38/168 (2013), 319; İbrahim Aşlamacı – Emrah Eker, "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/32 (2016), 10.

⁷ Hasan Arslan, "Dinî Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2009), 79.

⁸ Züleyha Akkurt – Esra Karabağ Köse, "Öğrenci Başarısının, Öğretmen ve Aileyle İlgili Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 3.

⁹ Daniela Porumbu - Daniela Veronica Necşoi, "Relationship between Parental Involvement/ Attitude and Children's School Achievements", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 76 (2013), 709.

¹⁰ Adelinda A. Candeias et al., "Student' Attitudes and Motivation Toward Learning and School – Study of Exploratory Models About the Effects of Socio-Demographics, Personal Attributes and School Characteristics", *4th Annual International Conference on Psychology* (2010), 1-3.

¹¹ Mustafa İlhan, "Öğrencilerin Sınıf Değerlendirme Atmosferine İlişkin Algılarının Okula Yönelik Tutumları Üzerindeki Yordayıcı Rolü", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 25/1 (2017), 112; Peter James Kpolovie et al., "Academic Achievement Prediction: Role of Interest in Learning and Attitude towards School", *International Journal of Humanities Social Sciences and Education (IJHSSE)* 1/11 (2014), 73; Murat Balkıs – Gökmen Arslan, "Okul Tutum Değerlendirme Ölçeğinin Psikometrik Özellikleri: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (2016), 1.

¹² İlhan, "Öğrencilerin Sınıf Değerlendirme Atmosferine İlişkin Algılarının Okula Yönelik Tutumları Üzerindeki Yordayıcı Rolü", 122.

¹³ Taner Atmaca, "Olumsuz Okul Tutumu, Okula Yabancılaşma Ve Anti-Sosyal Davranışın Ortaöğretim Öğrencilerinin Suça Eğilimini Yordama Düzeyi", *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi* 10/19 (2019), 64.

¹⁴ Abdullah Adıgüzel – Halil Karadaş, "Ortaöğretim Öğrencilerinin Okula İlişkin Tutumlarının, Devamsızlık ve Okul Başarıları Arasındaki İlişki", *Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 10/1 (2013), 49.

¹⁵ Ayşe Koç – Bülent Dilmaç, "Ergenlerin Sahip Oldukları Değerler ile Okula Karşı Tutumları ve Okul Tükenmişliği Arasındaki Yordayıcı İlişkiler", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/2 (2020), 181.

zorbalık içeren sorunlu davranışları endişe verici bulmakla birlikte, okullarıyla olumlu sosyal bağlar geliştiren öğrencilerin akademik olarak daha iyi performans gösterdikleri ve zorbalık yapma, kavga etme, eşyalara zarar verme gibi diğer olumsuz davranışlardan kaçındıklarını ortaya koymaktadır.¹⁶

Okula yönelik tutumda olduğu gibi, bireylerin dini duygu, düşünce ve davranışlarını etkileyen dini tutum da olumlu ya da olumsuz olabilir. Kişinin dine karşı duygu, düşünce, davranış olarak olumlu yönde eğilime sahip olması olumlu dini tutum, olumsuz yöndeki eğilimi ise olumsuz dini tutumu ifade eder. Buradan hareketle dini tutumların öğrencilerin hayatında ve davranışlarında önemli bir etkisinin olduğu ifade edilebilir.¹⁷ Bu öneminden dolayı bireyin dini tutumu, yönelimi, algısı, yaşantısı, dindarlık düzeyi ve dini yaşantısı gibi birçok farklı başlık araştırmacıların ilgi alanlarına girerek çalışılmıştır. 20. yüzyılın ortalarına doğru Amerika'da Hristiyanlar üzerinde ilk örneklerine rastlanan bu çalışmalarda günden güne farklı ölçme araçları geliştirilmiş, 1980 ve sonrasında ülkemizde de öncelikli olarak dindarlık üzerine araştırmalar yapılmış ve dini tutum, algı, davranışlar üzerine Allport, Ross, Glock, Hunt, Lenski, De Jong ve Faulkner gibi araştırmacıların ölçekleri uyarlanarak araştırmalarda kullanılmıştır. Uluslararası alan yazında özellikle Hristiyan geleneğinde geliştirilen bir ölçeğin Türkçe uyarlama çalışmalarından başka Günay, Mutlu, Onay, Uysal, Taş, Yapıcı ve Ok gibi yerli araştırmacıların Türkiye'ye mahsus İslami bir kültürde dindarlığı ölçmek amacıyla gerçekleştirilen ölçek geliştirme çalışmaları yer almıştır.¹⁸

Eğitim, tutumların oluşmasına etki eden en önemli faktörlerden biridir. Dini tutumların oluşmasında da alınan din eğitiminin önemli bir etkisinin olduğu görülmektedir. Çünkü tutumların bileşenleri olan bilgi, duygu ve davranışlar da öğrenilir.¹⁹ Dolayısıyla tutumlar bireyin aldığı eğitime, sahip olduğu bilgi ve kültüre göre şekil alarak gelişmektedir.²⁰ Ülkemizde gerçekleştirilen araştırmaların sonuçları incelendiğinde, İlahiyat Fakültesi ve İHL'lerde eğitim gören veya mezun olanların dindarlık düzeylerinin ve dini tutumlarının diğer fakülte ve liselerde okuyan ve mezun olanlardan daha yüksek düzeyde çıktığı görülmektedir. Bu durum eğitim programlarının içeriğinin dini tutumlara da etki ettiğini göstermektedir.²¹ Bundan dolayı kişinin dini tutumlarının oluşma ve gelişme serüvenini anlayabilmek için, bireyin dini alandaki bilgilerini kazanmasında etkili olan ana kaynaklardan biri olan eğitim kurumlarını ve bu kurumların değer ve normlarını bilmek gerekmektedir.²² Ortaöğretim çağı, ergenlik döneminde bulunan gençler için fizyolojik, psikolojik ve sosyal olarak önemli değişim ve gelişmeler olduğu kritik bir dönemdir. Bireyin yaşamında belirli tercihler yaptığı ve önemli kararlar aldığı ortaöğretim yıllarının birçok önemli etkileri olabilir. Ergenlik döneminde özellikle zihin dünyasındaki değişimler nedeniyle gerek okula yönelik tutum ve gerekse dini tutum bireyin yaşamını şekillendirdiği için önemli görülmektedir. Son on yıllık süreçte niceliksel olarak sayıları artan İHL'lerin niteliğinin hangi düzeyde olduğu merak edilmiştir. Bu çerçevede dini içerikli dersler diğer liselere göre İHL'lerde daha ağırlıklı olarak okutulmaktadır. Dini içerikli derslerin daha yoğun olduğu bir eğitimden geçen İHL öğrencilerinin yaşama dair felsefelerinin oluşmasında okula ve dine yönelik tutumlarının önemli etkilerinin olduğu düşünülebilir. Çalışmada da bu durum merak edilmiş, İHL öğrencilerinin okula yönelik tutumları ve dini tutumları incelenmek istenmiştir.

¹⁶ Bruce G. Simons-Morton et al., "Student-School Bonding and Adolescent Problem Behavior", *Health Education Research Theory and Practice* 14/1 (1999), 99.

¹⁷ Mevlüt Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum* (Samsun: Etüt Yay., 1998), 35-54.

¹⁸ Aşlamacı – Eker, "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 11; Ok, "Dini tutum ölçeği: ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması", 530-534.

¹⁹ Arslan, "Dini Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi", 91.

²⁰ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015), 154.

²¹ Şahin Doğan, "Dini Tutumların Oluşmasına Etki Eden Sosyo-Kültürel Faktörler" *Toplum Bilimleri Dergisi* 4/8 (2010), 114-115.

²² Certel, *Din Psikolojisi*, 174.

Türkiye’de²³ ve yurt dışında²⁴ lise öğrencilerinin okula yönelik tutumları çeşitli içerik ve başlıklarda araştırılmıştır. Ancak İHL öğrencileri bağlamında öğrencilerin okula yönelik tutumlarının araştırıldığı sınırlı sayıda çalışmaya rastlanmıştır. Yine araştırmada tespit edilebildiği kadarıyla İHL öğrencilerinin dini tutum düzeyleri üzerine yapılan tek müstakil çalışma Karacoşkun’un İHL öğrencilerinin dini tutum ve davranışlarını araştırdığı çalışmadır. Bununla birlikte İHL öğrencilerinin de örnekleme yer aldığı lise öğrencilerinin dini tutum düzeylerini Çınar²⁵ peygamber tasavvuru, Aşlamacı ve Eker²⁶ okul aidiyeti Çayır²⁷ dini inanç, şüphe, Tepetam²⁸ tüketim alışkanlıkları gibi farklı değişkenlerle ilişkileri bağlamında araştırmalarda incelemişlerdir. Ancak öğrencilerin okula yönelik tutumları ile dini tutumları arasındaki ilişkinin araştırıldığı herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Böyle bir araştırmadan elde edilen bulguların alan yazındaki araştırma bulgularına katkısının olacağı düşünülmektedir.

Yukarıda ifade edilen alan yazından yararlanarak çalışmanın amacı; okula yönelik tutum ile dini tutum değişkenleri arasındaki ilişkiyi belirlemektir. Bu kapsamda İHL öğrencilerinin okula yönelik tutum ve dini tutumlarının cinsiyete, sınıf düzeyine, aile içi iletişime ve İHL tercih sebebi değişkenlerine göre farklılaşma gösterip göstermediği de alt problem olarak incelenmiştir. Bu nedenle çalışmada aşağıda verilen soruların yanıtları aranmıştır:

1. Örneklemin okula yönelik tutum ve dini tutum düzeyleri nedir?
2. Örneklemin okula yönelik tutum ve dini tutum düzeyleri cinsiyete, sınıf düzeyine, aile içi iletişime ve İHL tercih sebebi değişkenlerine göre anlamlı farklılaşmakta mıdır?
3. Okula yönelik tutum ve alt boyutları ile dini tutum ve alt boyutları arasında ilişki var mıdır?

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Çalışma İHL öğrencilerinin okula yönelik tutum ve dini tutum düzeyleri arasındaki ilişkiyi araştırmayı amaçladığı için *ilişkisel tarama*²⁹ modeline uygun olarak yapılmıştır. Çalışma öncesinde, araştırmada kullanılan ölçekleri geliştiren sorumlu yazarlardan mail yoluyla ölçeklerin kullanım izni alındıktan sonra Çorum Milli Eğitim Müdürlüğü’nden araştırma izni ve Hitit Üniversitesi’nden araştırma etik onayı alınmıştır. Etik kurul ve araştırma izni alındıktan sonra okul yönetimleri ile iletişime geçilmiş, gerekli açıklamalar yapılarak çalışmaya katılımı zorunluluk olmadığı özellikle belirtilerek veli onayı alınmıştır. Katılımcıların araştırmaya gönüllü katılmaları noktasına özellikle dikkatli edilmiş ve çalışma verileri 2021 bahar döneminde online olarak toplanmıştır.

²³ İlhan, “Öğrencilerin Sınıf Değerlendirme Atmosferine İlişkin Algılarının Okula Yönelik Tutumları Üzerindeki Yordayıcı Rolü”, 111-128; Uğur Gürgân – Seda Nur Beler, “Lise Düzeyindeki Öğrencilerin Korona Virüs Fobisinin Okula Yönelik Tutum Ve Kariyer Kaygılarına Etkisi”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2021), 35-61.

²⁴ Kpolovie et al., “Academic Achievement Prediction: Role of Interest in Learning and Attitude towards School”, 73-100; Candeias et al., “Student’ Attitudes and Motivation Toward Learning and School – Study of Exploratory Models About the Effects of Socio-Demographics, Personal Attributes and School Characteristics”, 1-18.

²⁵ Hatice Acar Çınar, “Dini Tutum ve Peygamber Tasavvuru Arasındaki İlişkiye Dair Mukayeseli Bir Araştırma: Ülkü İmam Hatip Lisesi ve Mevlana Ortaokulu Örneği”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 83-118.

²⁶ Aşlamacı – Eker, “İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 7-38.

²⁷ Celal Çayır, “Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma”, *Bilimname XXVII* (2014), 59-88.

²⁸ Sümeyra Esra Tepetam, *Lise Gençliğinin Dini Tutum Ve Davranışlarıyla Tüketim Alışkanlıkları Arasındaki İlişki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 115.

²⁹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler* (Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., 1994), 77-84; Keith F. Punch, *Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, çev. Dursun Bayrak vd. (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016), 122-125.

1.2. Evren ve Örneklem

Çalışmanın evrenini 2020-2021 öğretim döneminde Çorum ilindeki İHL öğrencileri oluşturmaktadır. Çalışma örneklemini ise, evrendeki öğrencilerden *basit örnekleme*³⁰ yöntemi ile alınan 438 öğrenci oluşturmaktadır. Toplam öğrenci sayısı en fazla olan okulun (n=603), en az öğrenciye sahip okulun ise (n=298) öğrencisi olduğu görülmektedir. Tüm okulların sınıf düzeyinde en az öğrenci sayısının 11. sınıflarda (n=451) en fazla öğrenci sayısının ise 9. sınıflarda olduğu (n=989) anlaşılmıştır.

1.3. Veri Toplama Araçları

Kişisel Bilgi Formu: Katılımcıların okula yönelik tutumları ile dini tutumlarını etkileyebileceği düşünülen demografik özellikleri içeren bağımsız değişkenler formu araştırmacı tarafından hazırlanmıştır.

Okula Yönelik Tutum Ölçeği (OYTÖ): Öğrencilerin okul tutumlarını tespit etmek için Alıcı tarafından geliştirilen “*Kişisel Gelişimin Engeli Okul (KGEO)*”, “*Kişisel Gelişimin Destekleyicisi Okul (KGDO)*” ve “*Özlenen Bir Varlık Okul (ÖBVO)*” alt boyutlarından oluşan 20 maddelik likert bir ölçektir. 3 faktörün toplamdaki varyansı 54,14’tür. Bileşenlerin varyansı ise sırasıyla %39,59, %8,40, %6,15 şeklinde hesaplanmıştır. Güvenirlik analizleri sonucunda ise alt bileşenlerin iç tutarlık kat sayıları sırasıyla 0.87, 0.81, 0.79 ve ölçeğin toplam iç tutarlık kat sayısı 0.91 hesaplanmıştır.³¹ Bu çalışma için gerçekleştirilen faktör analizi sonucundaysa OYTÖ KMO katsayısı ,934 ve Barlett testiye .00 olarak bulgulanmıştır. Yapılan geçerlik analizinin sonucunda ölçeğin üç boyutlu olduğu, alt boyut puanlarının sırasıyla %44,61, %7,35, %6 ve üç boyutun toplam varyansının %57,96 olduğu belirlenmiştir. Araştırmada Cronbach Alfa değerleri, OYTÖ toplam puanına göre .93, “KGEO” .88, “KGDO” .88 ve “ÖBVO” .81 olarak saptanmıştır. Uygulanan güvenirlilik ve geçerlik hesaplamaları sonucunda, OYTÖ’nün bu çalışma için uygun olduğu ifade edilebilir.

Dini Tutum Ölçeği: Ok’un geliştirdiği “*Dini Tutum Ölçeği*”, özellikle din psikolojisi ve din sosyolojisi bilim dallarında uygulanmak amacıyla İslami bir kültürde dini tutumu ölçen kullanışlılığı yüksek bir ölçektir.³² Her biri iki maddeden oluşan 4 alt boyuta sahip (bilis, duygu, davranis, ilişki) bir ölçektir. Açımlayıcı faktör analizleri sonucunda ölçeğin toplam varyansın %86’sını açıkladığı ve faktör yük değerlerininse .77 ile .87 arasında sıralandığı bulunmuştur. Doğrulayıcı faktör analizinden neticesinde uyum indeks değerlerinin (χ^2 (SD)=55.56(16), RMSEA=.08, CFI=.99, SRMR=.04) olduğu bulgulanmıştır. Cronbach Alfa ölçek toplamı için .90; alt boyutlarda bilis .75, ilişki .85, davranis .86 ve duygu alt boyutu .87 olarak bulunmuştur.³³ Bu çalışmada KMO katsayısı ,785 ve Barlett testiye .00 şeklinde belirlenmiştir. Yapılan geçerlik analizinin sonucunda ölçeğin dört boyutlu olduğu, alt boyut puanlarının sırasıyla %42,40, %13,17, %12,36, %10,46 ve dört boyutun toplam varyansının %78,40 olduğu belirlenmiştir. Bu araştırma için ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlık katsayıları da tekrar hesaplanmış ve Cronbach Alfa iç tutarlık katsayı .86 olarak hesaplanmıştır. Dini tutum alt boyutlarından bilis boyutu .89, ilişki boyutu .82, davranis boyutu .83 ve duygu alt boyutu .85 olarak bulgulanmıştır. Bu bulgular dini tutum ölçeğinin tutarlı bir yapısının olduğunu göstermektedir.

1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırma verileri toplandıktan sonra 438 anketin verileri SPSS 25.0 paket programına aktarılıp değerlendirilmiştir. Veri analizi neticesinde OYTÖ ve Dini Tutum ölçeğinden elde edilen puanların ortalamaları (\bar{X}), standart sapma değerleri ise (Ss) çalışmanın bağımsız değişkenleri için

³⁰ Ayhan Ural – İbrahim Kılıç, *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Detay Yay., 2005), 34.

³¹ Alıcı, “Okula Yönelik Tutum Ölçeği’nin Geliştirilmesi: Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması”, 323-326.

³² Ok, “Dini tutum ölçeği: ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması”, 535.

³³ Ok, “Dini tutum ölçeği: ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması”, 541-543.

hesaplanarak tablolaştırılmıştır. Yapılacak analizlerin parametrik testlere uygunluğunu tespit etmek amacıyla varsayımlar sınanmıştır. “Kolmogorov-Simornov” normallik testi neticesinde “(OYTÖ Toplam: Skewness (-,809), Kurtosis (.586), KGEO: Skewness (-1,069), Kurtosis (.894), KGDO: Skewness (-,982), Kurtosis (1,090), ÖBVO: Skewness (.087), Kurtosis (-,382); Dini Tutum Toplam Boyut: Skewness (-,794), Kurtosis (-,860), Biliş: Skewness (-,923), Kurtosis (.948), İlişki: Skewness (-1,386), Kurtosis (1,458), Duygu: Skewness (-,253), Kurtosis (-,254), Davranış: Skewness (-,578), Kurtosis (.055)” değerlerinin $\pm 1,5$ aralığında bulunduğu, araştırma verilerinin normal dağıldığı anlaşılmış ve katılımcıların okula yönelik tutumları ile dini tutumlarının farklı değişkenlere göre farklılaşma durumlarını belirlemek için iki değişkenli gruplarda bağımsız örneklem için “t-testi”³⁴ iki değişkenden fazla gruplardaysa “Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA)”³⁵ yapılmıştır. Ortalamalar arasındaki anlamlılık F değerine bakılarak belirlenmiştir. Farklılık olan grupların karşılaştırılması ise t puanına bakılarak yapılmıştır. F puanı anlamlı olmadığında t testi yapmaya gerek duyulmamaktadır.³⁶ Anova testi neticesinde “post-hoc” çoklu karşılaştırma testlerinden LSD testi³⁷ yapılarak ortalamalar arasındaki anlamlı farklılıklar tablolarda gösterilmiştir. İki sürekli değişken arasındaki ilişki için ise “Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Katsayısının (r)” hesaplanmalıdır.³⁸ Bu çalışmada okula yönelik tutum ve dini tutum sürekli değişkenleri arasındaki ilişki bu tarama yöntemiyle incelenmiştir. Çalışmada .05 anlamlılık düzeyidir ve elde edilen sonuçlar, “Bulgular” kısmında tablolaştırılıp verilmiştir.

2. Bulgular

Bu bölümde, öğrencilerin OYTÖ ve dini tutum ile alt boyutlarında elde ettikleri puanlar ve araştırma sorularına ilişkin gerçekleştirilen analizler sonucu ulaşılan bulgular sunulmuştur.

2.1. OYTÖ ve Dini Tutum Ölçeğine İlişkin Betimsel Bulgular

Örneklemin OYTÖ ve Dini Tutum ölçekleri ile alt boyutlarından elde ettikleri puanların ortalamaları Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1: OYTÖ ve Dini Tutum Ölçeği İle Alt Boyutlarından Alınan Puana Göre Betimsel İstatistikler

Okula Yönelik Tutum/Dini Tutum	N	\bar{X}	Ss
(KGEO)	438	3,91	,82
(KGDO)	438	3,81	,79
(ÖBVO)	438	2,77	,95
OYTÖ (Toplam)	438	3,65	,73
Bilişsel	438	4,54	,43
İlişki/Tanrı	438	4,46	,69
Duygu	438	3,50	,97
Davranış	438	3,93	,85
Dini Tutum (Toplam)	438	4,11	,54

Tablo 1’de görüldüğü gibi İHL öğrencilerinin, KGEO boyutu aritmetik ortalaması 3,91; KGDO boyutu ortalaması 3,81; ÖBVO boyutu ortalaması 2,77 ve OYTÖ toplam puan aritmetik ortalaması ise 3,65’tir.

³⁴ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi Yay., 2012), 39.

³⁵ Ali Doğan Arseven, *Alan Araştırma Yöntemi* (Ankara: Gül Yay., 1993), 141-142.

³⁶ Saim Kaptan, *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri* (Ankara: Rehber Yay., 1995), 259.

³⁷ Şeref Kalaycı, *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*, (Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2009), 131-135. Ayrıca bk. Nilgün Köklü vd. *Sosyal Bilimler İçin İstatistik* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006), 180-193.

³⁸ Salih Çepni, *Araştırma ve Proje Çalışmalarına Giriş* (Trabzon: Celepler Matbaacılık, 2010), 235-236.; Köklü vd. *Sosyal Bilimler İçin İstatistik*, 93-94.

Örneklemin dini tutum puanlarına ilişkin aritmetik ortalamalar incelendiğindeyse; bilişsel boyut 4,54; Tanrı'yla ilişki boyutu 4,46; duygu boyutu 3,50; davranış boyutu 3,93 ve dini tutum toplam puanının 4,11 olarak bulunduğu görülmektedir.

2.2. Cinsiyete Göre Okula Yönelik Tutum ve Dini Tutum Puanlarının Karşılaştırılması

Örneklemin okula yönelik tutum ve dini tutum düzeylerinin tüm alt boyutları ile birlikte cinsiyet değişkeni için sonuçları Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2: Cinsiyete Göre Örneklemin Okula Yönelik Tutum ve Dini Tutum Puanları

Okula Yönelik Tutum/Dini Tutum	Cinsiyet	N	\bar{X}	Ss	t	p
(KGEO)	Kadın	232	3,95	,87	-1,11	,27
	Erkek	206	3,87	,76		
(KGDO)	Kadın	232	3,90	,78	-2,30	,02*
	Erkek	206	3,72	,80		
(ÖBVO)	Kadın	232	2,81	,97	1,05	,29
	Erkek	206	2,72	,93		
OYTÖ (Toplam)	Kadın	232	3,70	,76	1,76	,07
	Erkek	206	3,58	,70		
Bilişsel	Kadın	232	4,52	,41	-,88	,37
	Erkek	206	4,56	,45		
İlişki/Tanrı	Kadın	232	4,50	,66	1,36	,17
	Erkek	206	4,41	,72		
Duygu	Kadın	232	3,54	,94	,88	,38
	Erkek	206	3,46	1,00		
Davranış	Kadın	232	3,98	,86	1,43	,15
	Erkek	206	3,86	,84		
Dini Tutum (Toplam)	Kadın	232	4,14	,52	1,21	,23
	Erkek	206	4,07	,57		

* p<,05

Tablo 2'deki bulgulara göre KGEO, ÖBVO ve OYTÖ toplam boyutunda cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir ilişki olmadığı görülmüştür (p>,05). KGDO boyutundaysa cinsiyete göre kız öğrenci grubu lehine anlamlı ilişki bulunduğu belirlenmiştir (p<,05). Yani, kız öğrenciler (\bar{X} =3,90) okulu kişisel gelişimin destekleyicisi olarak görme açısından erkek öğrencilerden (\bar{X} =3,72) daha olumlu tutuma sahiptirler.

Dini tutum toplam boyut ile tüm alt boyutlarında cinsiyete göre anlamlı bir ilişki olmadığı bulgulanmıştır (p>,05). Buna göre, dini tutum ile alt boyut düzeylerinde erkek ve kız öğrenciler arasında anlamlı bir farklılaşma bulunmamaktadır.

2.3. Sınıf Düzeylerine Göre Okula Yönelik Tutum ve Dini Tutum

Örneklemin okula yönelik tutum ve dini tutum seviyelerinin alt boyutlarıyla beraber sınıf düzeylerine ilişkin sonuçlarını tespit etmek için ANOVA testi yapılmış, sonuçlar Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 3: Sınıf Düzeylerine Göre Örneklemin Okula Yönelik Tutum ve Dini Tutum Sonuçları

Okula Yönelik Tutum/Dini Tutum	Sınıf	N	\bar{X}	Ss	F	P	Anlamlı Fark (LSD)
(KGEO)	9.Sınıflar	126	3,87	,82	,29	,83	-
	10.Sınıflar	105	3,92	,85			
	11.Sınıflar	103	3,97	,74			
	12.Sınıflar	104	3,90	,86			

(KGDO)	9.Sınıflar	126	3,77	,81	,73	,54	-
	10.Sınıflar	105	3,79	,84			
	11.Sınıflar	103	3,91	,80			
	12.Sınıflar	104	3,79	,73			
(ÖBVO)	9.Sınıflar	126	2,66	,92	1,23	,30	-
	10.Sınıflar	105	2,82	1,00			
	11.Sınıflar	103	2,89	,87			
	12.Sınıflar	104	2,74	,99			
OYTÖ	9.Sınıflar	126	3,59	,74	,74	,53	-
	10.Sınıflar	105	3,65	,77			
	11.Sınıflar	103	3,73	,68			
	12.Sınıflar	104	3,63	,74			
Bilişsel	9.Sınıflar	126	4,60	,39	3,38	,01*	9,10,11>12
	10.Sınıflar	105	4,55	,45			
	11.Sınıflar	103	4,55	,36			
	12.Sınıflar	104	4,43	,50			
İlişki	9.Sınıflar	126	4,51	,65	,85	,47	-
	10.Sınıflar	105	4,37	,73			
	11.Sınıflar	103	4,45	,65			
	12.Sınıflar	104	4,49	,72			
Duygu	9.Sınıflar	126	3,40	1,03	,93	,42	-
	10.Sınıflar	105	3,48	,90			
	11.Sınıflar	103	3,60	,98			
	12.Sınıflar	104	3,56	,95			
Davranış	9.Sınıflar	126	3,94	,85	,03	,99	-
	10.Sınıflar	105	3,92	,79			
	11.Sınıflar	103	3,94	,86			
	12.Sınıflar	104	3,90	,91			
Dini Tutum	9.Sınıflar	126	4,11	,54	,17	,92	
	10.Sınıflar	105	4,08	,53			
	11.Sınıflar	103	4,13	,52			
	12.Sınıflar	104	4,10	,59			

* p<,05

Tablo 3'teki bulgulara göre, katılımcıların OYTÖ genelinden (F=,74; p=.53) ve alt boyutlarından elde ettikleri puanlara göre; sınıf düzeylerine göre anlamlı bir farklılaşma bulunmadığı anlaşılmaktadır (p>.05).

Sınıf düzeyine göre örneklemin dini tutumlarını gösteren veriler incelendiğindeyse; dini tutum ölçeği toplam puanı (F=,17; p>.05) ile ilişki, duygu ve davranış boyutları için anlamlı bir farklılık bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, sınıf düzeyi değişkenine bilişsel alt boyutta grupların arasında anlamlı farklılaşma bulunduğu görülmektedir (F=3,38; p<.05). LSD testi sonucunda farklılaşmanın 9., 10., 11. sınıflar ile 12. Sınıflar arasında gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Buna göre, araştırmaya katılan örneklemin bilişsel düzeylerinin lise son sınıfta düşüş gösterdiği anlaşılmaktadır.

2.4. Aile İçi İletişime Göre Okula Yönelik Tutum ve Dini Tutum

Örneklemin tüm alt boyutlarıyla okula yönelik tutum ve dini tutum düzeylerinin aile içi iletişime göre farklılaşma durumunu anlamak amacıyla ANOVA testi uygulanmış, bulgular Tablo 4'te gösterilmiştir.

Tablo 4: Aile İçi İletişime Göre Örneklemin Okula Yönelik Tutum ve Dini Tutum Sonuçları

Okula Yönelik Tutum/Dini Tutum	Aile İçi İletişim	N	\bar{X}	Ss	F	P	Anlamlı Fark (LSD)
(KGEO)	1.Kötü	30	3,29	1,07	16,05	,00*	3>1,2 2>1
	2.Normal	146	3,77	,83			
	3.İyi	262	4,06	,73			
(KGDO)	1.Kötü	30	3,37	1,07	10,95	,00*	3>1,2
	2.Normal	146	3,67	,82			
	3.İyi	262	3,94	,71			
(ÖBVO)	1.Kötü	30	2,40	1,10	4,32	,01*	3>1,2
	2.Normal	146	2,67	,95			
	3.İyi	262	2,86	,92			
OYTÖ (Toplam)	1.Kötü	30	3,15	,94	14,18	,00*	3>1,2 2>1
	2.Normal	146	3,51	,75			
	3.İyi	262	3,78	,66			
Bilişsel	1.Kötü	30	4,55	,33	2,11	,12	-
	2.Normal	146	4,48	,50			
	3.İyi	262	4,57	,40			
İlişki	1.Kötü	30	4,08	,74	13,56	,00*	3>1,2
	2.Normal	146	4,30	,79			
	3.İyi	262	4,59	,58			
Duygu	1.Kötü	30	3,10	1,18	8,88	,00*	3>1,2
	2.Normal	146	3,32	,98			
	3.İyi	262	3,66	,91			
Davranış	1.Kötü	30	3,60	1,09	10,38	,00*	3>1,2
	2.Normal	146	3,72	,86			
	3.İyi	262	4,07	,79			
Dini Tutum (Toplam)	1.Kötü	30	3,83	,67	16,28	,00*	3>1,2
	2.Normal	146	3,96	,58			
	3.İyi	262	4,22	,48			

* p<0.05

Tablo 4'teki bulgular incelendiğinde, OYTÖ toplam boyut ve alt boyutlardan alınan puanlar örneklemin aile içi iletişimleriyle okula yönelik tutumları arasında gruplara göre anlamlı farklılaşma olduğunu göstermektedir. Farklılaşma gösteren grupları belirlemek için uygulanan LSD testi sonuçları, OYTÖ ve KGEO alt boyutunda farklılığın aile içi iletişim düzeylerini "kötü" ve "normal" şeklinde tanımlayan gruplar arasında ve iletişimlerini "kötü" ve "normal" olarak tanımlayan gruplarla "iyi" şeklinde tanımlayan grup arasında iletişimi daha iyi olan gruplar lehinedir. KGDO ve ÖBVO alt boyutlarında ise anlamlı farklılığın aile iletişim düzeyini "iyi" olarak belirten grup ile "kötü" ve "normal" olarak belirten gruplar arasında olduğu tespit edilmiştir. Yani, katılımcıların aile içi iletişimleri geliştikçe bu gelişmeye paralel olarak okula yönelik tutumları da artmaktadır.

Aile içi iletişime göre İHL öğrencilerinin dini tutumları incelendiğindeyse; dini tutumun "ilişki", "duygu", "davranış" alt boyutlarıyla toplam dini tutumdan elde edilen puan gruplar arasında anlamlı farklılaşma olduğunu göstermektedir. Dini tutum ölçeği genelinden ve "ilişki", "duygu", "davranış" alt boyutlarında gruplar arası farklılık aile içi iletişimini "iyi" olarak belirten grup ile "kötü", "normal" grupları arasında "iyi" grubu lehine çıkmıştır. "Bilişsel" alt boyutta ise anlamlı farklılık olmadığı bulgulanmıştır (F=2,11; p>,05).

2.5. İHL Tercih Sebebine Göre Okula Yönelik Tutum ve Dini Tutum Puanlarının Karşılaştırılması

Örneklemin tüm alt boyutlarıyla okula yönelik tutum ve dini tutum düzeylerinin İHL tercih sebeplerine göre farklılaşma durumlarını tespit etmek amacıyla ANOVA testi uygulanmış, ulaşılan sonuçlar Tablo 5’de sunulmuştur.

Tablo 5: İHL Tercih Sebeplerine Göre Örneklemin Okula Yönelik Tutum ve Dini Tutum Sonuçları

Okula Yönelik Tutum/Dini Tutum	İHL Tercih Sebebi	N	\bar{X}	Ss	F	P	Anlamlı Fark(LSD)
(KGEO)	1.Puan nedeniyle	123	3,73	,87	12,42	,00*	3>1,2
	2.Aile, öğretmen, çevre isteği	103	3,72	,90			
	3.Kendi isteği	212	4,11	,70			
(KGDO)	1.Puan nedeniyle	123	3,66	,90	6,14	,00*	3>1,2
	2.Aile, öğretmen, çevre isteği	103	3,71	,76			
	3.Kendi isteği	212	3,95	,73			
(ÖBVO)	1.Puan nedeniyle	123	2,65	1,00	5,11	,01*	3>1,2
	2. Aile, öğretmen, çevre isteği	103	2,60	,99			
	3.Kendi isteği	212	2,92	,87			
OYTÖ (Toplam)	1.Puan nedeniyle	123	3,49	,81	10,40	,00*	3>1,2
	2.Aile, öğretmen, çevre isteği	103	3,50	,74			
	3.Kendi isteği	212	3,81	,65			
Bilişsel	1.Puan nedeniyle	123	4,51	,42	,68	,51	-
	2.Aile, öğretmen, çevre isteği	103	4,51	,47			
	3.Kendi isteği	212	4,56	,41			
İlişki	1.Puan nedeniyle	123	4,36	,73	6,51	,00*	3>1,2
	2.Aile, öğretmen, çevre isteği	103	4,32	,77			
	3.Kendi isteği	212	4,58	,60			
Duygu	1.Puan nedeniyle	123	3,28	1,04	12,49	,00*	3>1,2
	2.Aile, öğretmen, çevre isteği	103	3,29	,98			
	3.Kendi isteği	212	3,74	,87			
Davranış	1.Puan nedeniyle	123	3,81	,87	15,90	,00*	3>1,2
	2.Aile, öğretmen, çevre isteği	103	3,62	,94			
	3.Kendi isteği	212	4,14	,73			
Dini Tutum (Toplam)	1.Puan nedeniyle	123	3,99	,60	16,91	,00*	3>1,2
	2. Aile, öğretmen, çevre isteği	103	3,93	,57			
	3.Kendi isteği	212	4,26	,46			

* p<0.05

Tablo 5’deki bulgulara göre, katılımcıların İHL tercih sebepleri değişkenine göre OYTÖ ve tüm alt boyutlarında (p<,05) anlamlı farklılıklar olduğu görülmektedir. Farklılığın yönü OYTÖ ve alt boyutlarının tamamında kendi isteğiyle İHL tercih eden öğrencilerle puanının bu okula yetmesi ve aile, öğretmen, çevre isteği ile İHL tercih eden öğrenciler arasındadır. Bu durum kendi istediği için İHL’de öğrenim gören öğrencilerin okula yönelik tutum düzeylerinin puan ve aile, öğretmen, çevre

isteği nedeniyle bu okullarda öğrenim gören öğrencilere göre olumlu yönde daha yüksek düzeyde olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Katılımcıların İHL tercih sebeplerine göre dini tutum düzeylerini gösteren veriler incelendiğinde; bilişsel alt boyutu dışında ($p>.05$) dini tutum ölçeği geneliyle diğer alt boyutlarda ($p<.05$) anlamlı farklılaşmaların olduğu görülmektedir. Farklılığın yönü dini tutum ölçeği ve ilişki, duygu, davranış alt boyutlarında “kendi isteği” ile İHL tercih eden grup ile “puan nedeniyle” ve “aile, öğretmen, çevre isteği” ile İHL tercih eden gruplar arasında çıkmıştır. Kendi isteği ile İHL tercih eden grubun puan ortalamalarının ölçeklerin tümünde en yüksek olduğu görülmektedir. Buna durum öğrencilerin İHL’yi kendi istekleriyle tercih etme düzeyleri arttıkça dini tutumlarının da pozitif yönde artacağı şeklinde yorumlanabilir.

2.6. Okula Yönelik Tutum ve Dini Tutum Arasındaki İlişki

Okula yönelik tutum ve dini tutum arasındaki ilişkiyi incelemek amacıyla “*Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi*” uygulanmış, bulgular Tablo 6’da sunulmuştur.

Tablo 6: Alt Boyutlarıyla Birlikte Okula Yönelik Tutum ve Dinî Tutum Arasındaki İlişkiye Ait Sonuçlar

Değişkenler	1	2	3	4	5	6	7	8	9
1.Kişisel Gel. Engeli Okul	1								
2.Kişisel Gel. Destekleyici Okul	,688*	1							
3.Özlenen Bir Varlık okul	,629*	,604**	1						
4.Okula Yönelik Tutum Toplam	,907*	,897**	,801*	1					
5.Bilişsel	,043	0,009	0,033	0,032	1				
6.İlişki	,171*	,184**	,177*	,202*	,194*	1			
7.Duygu	,374*	,300**	,372*	,393*	0,091	,477*	1		
8.Davranış	,241*	,218**	,205*	,255*	,129*	,470*	,560**	1	
9.Dini Tutum Toplam	,324*	,279**	,309*	,346*	,351*	,752*	,835**	,816**	1
Ortalama	3,91	3,81	2,77	3,65	4,54	4,46	3,50	3,93	4,11
Standart Sapma	,82	,79	,95	,73	,43	,69	,97	,85	,54

** $p<0.01$

Tablo 6’da görüldüğü üzere bütün boyutlar $p<0.01$ anlamlılık düzeyinde birbirleri ile pozitif yönde ilişkilidir. Öğrencilerin okula yönelik tutumları ile dini tutumları arasında pozitif yönlü, orta düzeyli anlamlı ilişki ($r=.35$) bulunmaktadır. Buradaki ilişki OYTÖ ve dini tutum ölçeklerinde yer alan alt boyutlara göre değerlendirildiğinde; okula yönelik tutumun dini tutum alt boyutlarından “duygu” boyutunda ($r=.39$) orta düzeyde, “ilişki” ($r=.20$), “bilişsel” ($r=.03$), “davranış” ($r=.26$) alt boyutlarında düşük düzeyde bir ilişkiye sahip olduğu; dini tutumun da okula yönelik tutumun alt boyutlarından KGEO ($r=.32$) ve ÖBVO ($r=.31$) boyutlarında orta düzeyde, KGDO ($r=.28$) boyutunda ise düşük düzeyli, pozitif yönlü, anlamlı ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Bulgular öğrencilerin okula yönelik tutumlarındaki artışa paralel olarak dini tutumlarının da arttığına işaret etmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Çalışmada İHL'lerde öğrenim gören öğrencilerin okula yönelik tutumları ile dini tutumları arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırmada ayrıca okula yönelik tutumla dini tutuma ait puanların cinsiyete, sınıf düzeyine, aile içi iletişim düzeyine ve öğrenim gördükleri okulu seçme nedeni değişkenlerine göre farklılaşmaların olup olmadığı da araştırılmıştır.

Çalışma sonuçlarına göre İHL öğrencileri okula yönelik tutum ölçeği toplamından ($\bar{X}=3,65$) ortanın üzeri bir puan almışlardır. Ölçeğin ÖBVO boyutundan alınan puanın KGEO ve KGDO boyutlarından alınan puanlardan daha düşük olduğu bulgulanmıştır. Bu sonuçlardan, İHL öğrencilerinin kişisel gelişim ve akademik başarı açısından okulun önemine inandıkları ancak okula ilişkin olumlu duygularının düşük düzeyde olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle İHL öğrencilerinin okula yönelik olumlu duygularını artırmak için birtakım tedbirler alınması gerekmektedir. Öğrencilerin okula ilişkin olumlu duygularının geliştirilmesi için öğrencilerin kendilerini mutlu ve güvende hissetmelerini destekleyecek, öğretmenleri ve arkadaşlarıyla ilişkilerini, iletişimlerini geliştirecek, özgüvenlerini artıracak, derslere katılımlarını artıracak, ilgilerine ve tercihlerine göre okul içi etkinliklerin yapılması faydalı olabilir. Öğrencilerin okuldan memnun olmaları, kendilerini mutlu hissetmeleri ve okullarını sevmeleri onların öğrenmeye olan motivasyonlarını ve okula olan tutum düzeylerini olumlu yönde etkileyebilir.

Katılımcıların genel dini tutumla ($\bar{X}=4,11$) birlikte bilişsel ve ilişki boyutları puanlarının duygu ile davranış alt boyut puanlarından yüksek çıktığı belirlenmiştir. Buna göre örneklemin dini konulardaki bilgi birikimlerinin ve Allah ile olan ilişkilerinin oldukça yüksek düzeyde olduğu ancak dini tutumun duygu ve davranışları üzerine etkisinin oldukça yüksek düzeyde olmasa da yüksek düzeyde olduğu görülmüştür. Ulaşılan sonuçlar, İHL öğrencilerinin dini tutumları üzerine yapılan diğer araştırma sonuçlarıyla paralellik göstermekte ve dini tutumlarının beklendiği gibi yüksek düzeyde olduğunu ortaya koymaktadır. Aşlamacı ve Eker³⁹ ile Gencer⁴⁰ de İHL öğrencilerinin okulda aldıkları dini içerikli dersler nedeniyle dini tutumlarının yüksek düzeyde olduğunu ancak duygu ve davranış boyutlarında öğrencilerin puanlarının düşük olduğu sonucunu bulgulamışlardır. Bu araştırmanın sonucu, Koç'un ergenlerin ibadet ve duaya yönelik tutumları üzerine yaptığı araştırma sonuçlarıyla da benzerlik göstermektedir. Koç, ergenlik döneminin karakteristik özelliği olarak bu dönemde devamlı ve düzenli bir ibadet etme seyrinin düşük olduğunu belirtmektedir.⁴¹ İmamoğlu ve Ferşadoğlu ise ergenlerin dini tutumları ile davranışlarını tahlil ettikleri çalışmalarında dini tutumun davranış boyutunda beklenen düzeyde olmamasının nedenini öğrencilerin deyimiyile vakitsizlik ve tembellik olarak açıklamaktadırlar.⁴²

Cinsiyet değişkeni bakımından KGDO alt boyutundan başka; OYTÖ ve alt boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılaşma bulunmamaktadır. KGDO boyutunda kız öğrencilerin tutumlarının erkek öğrencilerden yüksek düzeyde olduğu bulgulanmıştır. Kız öğrencilerin kişisel ve akademik gelişim açısından okula erkek öğrencilerden daha çok önem verdikleri ve okulu kişisel gelişimlerinin destekçisi olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Gürgân ve Beler⁴³, Alıcı⁴⁴, Demirezen⁴⁵

³⁹ Aşlamacı – Eker, "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 30.

⁴⁰ Nevzat Gencer, "Ergenlerde Rüya Motifleri ve Dinî Tutum İlişkisi", *Bilimname XI* (2020), 368.

⁴¹ Mustafa Koç, "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadete Yönelik Tutum ve Davranışlar Üzerine Bir Saha Araştırması", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004), 158.

⁴² Abdulvahit İmamoğlu – Saliha Ferşadoğlu, "Psikolojik Açıdan Ergenlerde Dini Tutum ve Davranışların Tahlili", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2013), 38.

⁴³ Gürgân – Beler, "Lise Düzeyindeki Öğrencilerin Korona Virüs Fobisinin Okula Yönelik Tutum Ve Kariyer Kaygılarına Etkisi", 57.

⁴⁴ Alıcı, "Okula Yönelik Tutum Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması", 329.

⁴⁵ İrem Kübra Demirezen, *Spora Katılan ve Katılmayan Lise Öğrencilerinde Okula Yönelik Tutum ve Akran Zorbalığına Maruz Kalma Düzeylerinin İncelenmesi: Aksaray İli Örneği* (Mersin: Mersin Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 46.

ile Gülcemal⁴⁶ farklı liselerde öğrenim gören öğrenciler üzerine yapmış oldukları çalışmalarda, kız öğrencilerin okula ilişkin tutumlarının erkeklere göre anlamlı düzeyde yüksek çıktığını bulgulamışlardır. Aşlamacı ve Eker de İHL'lerde öğrenim gören kız öğrencilerin erkeklere göre okul aidiyetlerinin yüksek olduğunu belirtmektedir.⁴⁷ Houtte ise ergenler arasında kız ve erkek öğrencilerin çalışma kültürlerinin farklı olduğunu, erkek öğrencilerin kız öğrencilere göre daha az çalışma odaklı olmaları nedeniyle kız öğrencilerin okula yönelik tutumlarının daha olumlu olduğunu söylemektedir.⁴⁸ Kız öğrencilerin kültürel nedenlerle daha çalışma odaklı olmaları, başarı noktasında daha fazla beklentiye sahip olmaları, gelecek beklentilerinde okulun önemine inanmaları ve erkek öğrencilerin davranışlarını kontrol etme noktasında daha fazla zorlanmaları nedeniyle uyum sorunları yaşamaları kız öğrencilerin okula yönelik tutumlarının erkek öğrencilerden yüksek düzeyde çıkmasında etkili olmuş olabilir.

Why boys achieve less at school than girls:
the difference between boys' and girls'
academic culture

Why boys achieve less at school than girls:
the difference between boys' and girls'
academic cultur

Sınıf düzeyi bağlamında örneklemin okula yönelik tutum ile alt boyutlarda gruplar arası anlamlı farklılaşma bulgulanmamıştır. Buna göre; farklı sınıf düzeylerindeki öğrencilerin okula yönelik tutumlarının benzer özellik gösterdiği söylenebilir. Sınıf düzeyine göre öğrencilerin okula yönelik tutumlarının araştırıldığı çalışma sonuçları farklılık göstermektedir. Alıcı, 9. ile 10. sınıf öğrencilerinin 11. ile 12. sınıf öğrencilerine göre daha pozitif tutumlar sergilediklerini bulgulamıştır.⁴⁹ Aşlamacı ve Eker, İHL'lerin 12. sınıf öğrencilerinin 10. ile 11. sınıf öğrencilerine göre okul aidiyetlerinin daha yüksek olduğunu tespit etmişlerdir.⁵⁰ Gülcemal ise 9. sınıftan 12. sınıf düzeyine kadar öğrencilerin giderek azalan bir okul tutumuna sahip olduklarını belirlemiştir.⁵¹ İHL öğrencileri genel olarak imam hatip ortaokullarından mezun olarak bu okullara gelmektedirler. Öğrencilerin İHL hakkında önceden belirli bir bilgi, duygu ve tutuma sahip olarak bu okullara gelmeleri, okula yönelik tutumlarının benzer çıkmasında etkili olmuş olabilir.

Örneklemin aile içi iletişimi bağlamında OYTÖ geneli ile alt boyutlarında alınan puanlar bağlamında anlamlı farklılaşma bulunduğu görülmüştür. OYTÖ ve alt boyutlarında öğrencilerin aile içi iletişimlerinin "kötü" seviyesinden "normal" ve "iyi" düzeyine doğru artması ile okula yönelik tutum puanlarının da arttığı görülmektedir. Araştırmalar lise öğrencilerinin eğitime ailelerinin katılımlarının, onlarla öğrenme fırsatları konusunda iletişim kurmalarının, onları desteklemelerinin⁵² ve aile ilişkilerinin tür ve kalitesinin öğrencilerin okula karşı tutumlarını olumlu yönde etkilediğini göstermektedir.⁵³ Öğrencinin kendini mutlu hissettiği, ailesiyle problemleri, okulu

⁴⁶ Ebru Gülcemal, *Okula Yönelik Tutum ve Okul Algısının Öğrencilerin Okulu Kıırma Davranışı İle İlişkisi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 114.

⁴⁷ Aşlamacı – Eker, "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 31.

⁴⁸ Mieke Van Houtte, "Why boys achieve less at school than girls: the difference between boys' and girls' academic culture", *Educational Studies* 30/2 (2004),168-171.

⁴⁹ Alıcı, "Okula Yönelik Tutum Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması", 329.

⁵⁰ Aşlamacı – Eker, "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 31.

⁵¹ Gülcemal, *Okula Yönelik Tutum ve Okul Algısının Öğrencilerin Okulu Kıırma Davranışı İle İlişkisi*, 115-116.

⁵² E. Nihal Ahioğlu Lindberg – Ayşe Nur Demircan, "Ortaöğretim Okullarında Öğrenci Görüşlerine Göre Aile Katılımı: Bir Ölçek Uyarlaması", *Anadolu Journal of Educational Sciences International* 3/1 (2013), 42; Kpolovie et al., "Academic Achievement Prediction: Role of Interest in Learning and Attitude towards School", 88.

⁵³ Candeias et al., "Student' Attitudes and Motivation Toward Learning and School – Study of Exploratory Models About the Effects of Socio-Demographics, Personal Attributes and School Characteristics", 2.

ve yaşantısı üzerine etkili iletişim kurabildiği bir aile yapısının oluşturulması okula yönelik tutuma katkı sunacaktır.

Öğrencilerin İHL tercih sebeplerine göre okula yönelik tutum toplam boyutunda ve alt boyutlarında gruplar arasında anlamlı farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Kendi istekleri dışında farklı nedenlerle (puan, aile, öğretmen, çevre yönlendirmesi) İHL tercih eden öğrencilere göre kendi isteği ile İHL'yi tercih eden öğrencilerin okula yönelik tutumlarının daha yüksek olduğu bulgulanmıştır. Bununla birlikte, öğrencilerin %28,1'inin İHL'yi puan nedeniyle, %23,5'inin aile, öğretmen ve çevrelerinin yönlendirmeleriyle ve %48,4'ünün ise kendi isteğiyle tercih ettiği görülmektedir. Örneklem içerisindeki altı İHL'den ikisine merkezi yerleştirme ile öğrencilerin puanlarına göre yerleştirilme yapılmakla birlikte diğer dört İHL'ye yerel yerleştirme yapılmaktadır. Her ne kadar sınav sisteminin sonucu olarak merkezi yerleştirmedeki puan sistemi ile aile, öğretmen ve çevrenin öğrencilerin İHL tercihlerinde etkisi olduğu görülse de öğrencilerin daha çok kendi istekleriyle bu okulları tercih etmiş olmaları ve kendi isteğiyle bu okulları tercih eden öğrencilerin okula yönelik tutumlarının yüksek düzeyde olması dikkat çekicidir. Acar, İHL'yi kendi isteğiyle tercih edenlerin oranını %60 olarak bulgulanmıştır.⁵⁴ Gencer, öğrencilerin %43,8'inin bu okulları kendi isteğiyle seçtiğini ve kendi isteğiyle İHL seçen öğrencilerin okul aidiyetlerinin diğer nedenlerle bu okulları tercih edenlere göre daha yüksek olduğunu bulgulanmıştır.⁵⁵ Aşlamacı ve Eker'in araştırma sonucu değerlendirildiğinde de İHL'leri kendisi istediği için tercih eden öğrencilerin oranlarının %40 - %55 aralığında olduğu görülmektedir.⁵⁶ Kendi tercih ettiği okulda okuyan, okulunu seven, okula mutlu giden ve okulda bulunmaktan mutluluk duyan öğrencilerin okula yönelik tutumlarının yüksek olacağı, bu durumun da öğrencilerin başarısına pozitif yansıtacağı ifade edilebilir.

Diğer taraftan cinsiyete göre katılımcıların dini tutum puanlarının anlamlı düzeyde farklılaşmadığı tespit edilmiştir. Bu konuda yapılan araştırmalar incelendiğinde farklı sonuçlara ulaşan çalışmalar olduğu görülmektedir. Aşlamacı ve Eker⁵⁷ ile Gürsu⁵⁸, kız öğrencilerin dindarlık puanlarının erkek öğrencilerin puanlarından anlamlı düzeyde yüksek olduğunu tespit etmişlerdir. Gencer⁵⁹, erkek öğrencilerin dini tutumlarının kızlardan anlamlı düzeyde yüksek olduğunu bulgulanmıştır. Sarıçam ve Güven⁶⁰, Çınar⁶¹, Ulu ve İkis⁶² ise bu araştırmada ulaşılan sonuçlara benzer şekilde öğrencilerin dini tutumlarında cinsiyet bakımından anlamlı farklılaşma tespit etmemişlerdir.

Sınıf düzeyi değişkenine göre katılımcıların yalnızca bilişsel alt boyutu puanlarının gruplar arasında anlamlı bir şekilde farklılaştığı tespit edilmiştir. Bilişsel alt boyutunda 9., 10. ve 11. sınıflardaki öğrencilerin puanlarının 12. sınıflardaki öğrencilerin puanlarından anlamlı seviyede yüksek çıktığı saptanmıştır. Gürsu⁶³ ve Çoban⁶⁴, sınıf seviyesiyle dindarlık arasında anlamlı ilişki

⁵⁴ Muhammet Cevat Acar, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dinî Sorumluluk Düzeylerinin İncelenmesi: Bingöl Örneği", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2014), 159-160.

⁵⁵ Nevzat Gencer, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Okul Aidiyet Duygusu (Çorum Örneği)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 167.

⁵⁶ Aşlamacı – Eker, "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 18-19.

⁵⁷ Aşlamacı – Eker, "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 24.

⁵⁸ Orhan Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 170.

⁵⁹ Gencer, "Ergenlerde Rüya Motifleri ve Dinî Tutum İlişkisi", 370.

⁶⁰ Hakan Sarıçam – Metin Güven, "Özgüven ve Dini Tutum", *International Journal Of Social Science* 5/7 (2012), 579.

⁶¹ Çınar, "Dini Tutum ve Peygamber Tasavvuru Arasındaki İlişkiye Dair Mukayeseli Bir Araştırma: Ülkü İmam Hatip Lisesi ve Mevlâna Ortaokulu Örneği", 102.

⁶² Mustafa Ulu – Mehmet İkis, "Lise Öğrencilerinde Saldırganlık ve Din İlişkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XLI (2016), 87.

⁶³ Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*, 176.

⁶⁴ Ramazan Çoban, *Lise Öğrencilerinde Dindarlık ve Sanal Bağlılık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Burdur Gölhisar Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 88.

tespit etmemişlerdir. Yakut⁶⁵, sınıf düzeyindeki artışa paralel olarak dindarlık düzeyinin de arttığını bulgulamıştır. Gencer ise sınıf düzeyine göre, dini tutum ile duygu alt boyutunda 10. sınıflardaki öğrencilerin lehine anlamlı farklılaşma bulgulamıştır.⁶⁶ Okula başlama yaşındaki farklılıklar nedeniyle bu sınıf seviyelerindeki öğrencilerin yaşlarının birbirine yakın olduğu ve benzer gelişim evrelerinin özelliklerini yansıttıkları ifade edilebilir. Bununla birlikte, 12. Sınıf öğrencilerinin yoğun bir üniversite sınavı hazırlık süreci içerisinde girmeleri bu sınıf düzeyindeki öğrencilerin dini tutum puanlarının düşük çıkmasında etkili olmuş olabilir.

Aile içi iletişime göre katılımcıların genel dini tutum düzeyleri ile ilişki, duygu, davranış boyutlarında gruplar arası anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Aile iletişiminin iyi olduğunu belirten grubun puanının aile içi iletişimini kötü ve normal olarak belirten gruplardan anlamlı düzeyde yüksek olduğu saptanmıştır. Araştırma bulgularımıza benzer olarak, Kafalı⁶⁷ ve Gencer⁶⁸ aile içi iletişim düzeyi geliştikçe öğrencilerin dini tutum düzeylerinin de arttığını tespit etmişlerdir. Çünkü ortaöğretim öğrencilerinin dini tutumlarında en temel referanslardan biri ailedir.⁶⁹ Aynı evi paylaşmasına rağmen aile bireyleriyle duygu, düşünce ve davranış olarak sağlıklı bir bağ ve iletişim kuramayan bireylerin hem maddi hem de manevi olarak önemli değerler kaybettiği, aile içi iletişimini geliştiren bireylerinse hayatta birçok kazanım elde ettiği ifade edilebilir.

İHL tercih sebeplerine göre, öğrencilerin dini tutum ve ilişki, duygu, davranış alt boyutlarında gruplar arasında anlamlı farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Puan ve aile, çevre isteğiyle İHL tercih eden öğrencilere göre kendi istediği için İHL tercihi yapanların dini tutumlarının daha yüksek olduğu saptanmıştır. Dini içerikli derslerin yoğun şekilde okutulduğu dersleri kendi isteği ile almak isteyen ve İHL'leri tercih eden öğrencilerin dini içselleştirmelerinin daha kolay olacağı ve tutumlarının da olumlu olacağı ifade edilebilir.

Çalışmada son olarak, alt boyutları ile birlikte okula yönelik tutum ve dini tutum arasındaki ilişki incelenmiştir. Yapılan korelasyon analizi sonucunda, okula yönelik tutumla dini tutum değişkenleri arasında orta düzey, pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Alt boyutlara göre değerlendirildiğinde; okula yönelik tutumun dini tutum alt boyutlarından duygu boyutunda orta düzeyde, ilişki, bilişsel ve davranış alt boyutlarında düşük düzeyde pozitif yönlü bir ilişkiye sahip olduğu; dini tutumun da okula yönelik tutum alt boyutlarından KGEO ve ÖBVO ile orta düzeyde ve KGDO boyutuyla da düşük düzeyli, pozitif yönde ve anlamlı bir ilişkisi bulunduğu bulgulanmıştır. Buna göre katılımcıların okula yönelik tutum düzeyleri arttıkça dini tutumlarının da arttığı veya dini tutumları arttıkça okula yönelik tutum düzeylerinin de arttığı yorumu yapılabilir. Araştırma sonucunda öğrencilerin okula yönelik tutum düzeylerinin ortanın biraz üzerinde olmakla birlikte dini tutum düzeylerinin yüksek düzeyde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Okula yönelik tutumla dini tutum ilişkisi düşünüldüğünde öğrencilerin okula ilişkin tutumlarının artırılması gerektiği ifade edilebilir.

Öğrencilerin okula yönelik tutumlarının geliştirilmesi için öğrencilerin özgüvenlerini artıracak, ders içi ve ders dışı etkinliklere katılımlarını sağlayacak bir spor takımıyla çalışmaları, kültür sanat veya bilim projeleri yapan gruplara dahil olmaları ve okulda sosyo-kültürel etkinliklerin içerisinde aktif olmaları öğrencilerin okulun tüm paydaşlarıyla iletişimini artırarak mutluluklarına pozitif etki edebilir. Ders içi ve ders dışı etkinliklere katılarak iletişimi ve kendine güven duygusu gelişen öğrencilerin okula yönelik tutum düzeylerinin ve öznel mutluluk algılarının da artacağı ifade

⁶⁵ Selahattin Yakut, *Lise Öğrencilerinde Dindarlık-Siddet Eğilimi İlişkisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 70.

⁶⁶ Gencer, "Ergenlerde Rüya Motifleri ve Dini Tutum İlişkisi", 371.

⁶⁷ Hasan Kafalı, *Lise Öğrencilerinde Dini İnanç ve Tutumların Sosyal İlişkilere Etkisi Ergani Örneği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 71-72.

⁶⁸ Gencer, "Ergenlerde Rüya Motifleri ve Dini Tutum İlişkisi", 372.

⁶⁹ Sıdıka Nur Parlak, *Ortaöğretim Öğrencilerinin Dini Tutumlarına Din Eğitiminin Etkisi (İstanbul-Tuzla Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 66.

edilebilir. Bununla birlikte kendi isteğiyle İHL tercih eden öğrencilerin okula yönelik tutumlarının ve dini tutumlarının diğer nedenlerle bu okullara gelen öğrencilere kıyasla yüksek çıkması beklendiği bir sonuç olabilir ancak merkezi yerleştirmeye, belirli bir puan alarak bu okula gelen öğrencilerin üniversiteye hazırlık sürecinde okullarının kendilerine sunduğu eğitimin yeterliliği konusunda ikileme düşmeleri puanla bu okullara yerleşen bu öğrencilerin okula yönelik tutumlarını olumsuz etkileyebilir. Öğrencilerin mevcut tutumlarını kestiremeyen okulların öğrencilerine olumlu tutum kazandırmaları mümkün görünmemektedir. Bu nedenle belirli bir puan alarak bu okullara gelen öğrencilere bu okulların müfredatları tanıtılabilir ya da İHL'den mezun olarak başarılı olmuş modellerle bu öğrencilerin bir araya gelecekleri toplantılar düzenlenebilir. Yine sağlıklı bir aile içi iletişim, öğrencilerin okullarına ve dine karşı daha yüksek düzeyde olumlu bir tutum sergilemelerinin yanında kişiliklerinin oluşumunda da etkilidir. Bundan dolayı ergenlik döneminde bulunan lise öğrencilerine karşı ailelerinin daha bilinçli, anlayışlı yaklaşımları ve iletişimlerini canlı tutmaları önerilmektedir.

Araştırma, öğrencilerin tutumlarının, tutum kavramının doğasına uygun olarak anlaşılmasının ve tutumlara odaklanılmasının zorunluluğunu desteklemektedir. Bu nedenle, dini eğitim alan İHL öğrencilerinin öğrenmeye, okula ve dine karşı tutumlarının, akademik ortamlarının değerlendirilmesi, onların tutumlarını anlamamızda bize destek sağlayabilir. Dolayısıyla araştırmaların imam hatip ortaokulları ya da dini tutumların daha da yerleştiği ilahiyat fakülteleri öğrencileriyle tekrarlanması daha tutarlı yorumlar yapılabilmesine ve ulaşılan bulguların karşılaştırılmasına yarar sağlayabilir. Ayrıca psikolojik iyi oluş, yaşam doyumu, kaygı, değerler, huzur gibi bağımlı değişkenler de eklenerek bu değişkenlerin okula yönelik tutum ile ilişkisi yeni araştırmalarda incelenebilir. Bu durumda daha kapsamlı, tutarlı ve genellenebilir sonuçlar elde edilebilir.

Kaynakça / References

- Acar Çınar, Hatice. "Dinî Tutum ve Peygamber Tasavvuru Arasındaki İlişkiye Dair Mukayeseli Bir Araştırma: Ülkü İmam Hatip Lisesi ve Mevlana Ortaokulu Örneği". Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/13 (2020), 83-118.
- Acar, Muhammet Cevat. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dinî Sorumluluk Düzeylerinin İncelenmesi: Bingöl Örneği". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4 (2014), 151-161.
- Adıgüzel, Abdullah – Karadağ, Halil. "Ortaöğretim Öğrencilerinin Okula İlişkin Tutumlarının, Devamsızlık ve Okul Başarıları Arasındaki İlişki". Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 10/1 (2013), 49-66.
- Ahioğlu Lindberg, E. Nihal– Demircan, Ayşe Nur. "Ortaöğretim Okullarında Öğrenci Görüşlerine Göre Aile Katılımı: Bir Ölçek Uyarlaması". Anadolu Journal of Educational Sciences International 3/1 (2013), 35-46.
- Akkurt, Züleyha – Karabağ Köse, Esra. "Öğrenci Başarısının, Öğretmen ve Aileyle İlgili Değişkenler Açısından İncelenmesi". Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 47 (2019), 1-16.
- Alıcı, Devrim. "Okula Yönelik Tutum Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması". Eğitim ve Bilim 38/168 (2013), 318-331.
- Altındağ, Murat. İlköğretim Okullarında Okul Yaşamının Niteliği. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Arseven, Ali Doğan. Alan Araştırma Yöntemi. Ankara: Gül Yay., 1993.
- Arslan, Hasan. "Dinî Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi". Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1 (2009), 77-96.
- Aşlamacı, İbrahim – Eker, Emrah. "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". Değerler Eğitimi Dergisi 14/32 (2016), 7-38.
- Atmaca, Taner. "Olumsuz Okul Tutumu, Okula Yabancılaşma Ve Anti-Sosyal Davranışın Ortaöğretim Öğrencilerinin Suça Eğilimini Yordama Düzeyi". Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi 10/19 (2019), 63-86.
- Balkıs, Murat – Arslan, Gökmen. "Okul Tutum Değerlendirme Ölçeğinin Psikometrik Özellikleri: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması". Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 9/1 (2016), 1-16.
- Büyükoztürk, Şener. Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı (Ankara: Pegem Akademi Yay., 2012), 39.
- Candeias, Adelinda A. et al.. "Student' Attitudes and Motivation Toward Learning and School – Study of Exploratory Models About the Effects of Socio-Demographics, Personal Attributes and School Characteristics". 4th Annual International Conference on Psychology (2010), 1-18.
- Certel, Hüseyin. Din Psikolojisi. Ankara: Berikan Yay., 2014.
- Çayır, Celal. "Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma", Bilimname XXVII (2014), 59-88.
- Çepni, Salih. Araştırma ve Proje Çalışmalarına Giriş. Trabzon: Celepler Matbaacılık, 2010.
- Çoban, Ramazan. Lise Öğrencilerinde Dindarlık ve Sanal Bağımlılık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Burdur Gölhisar Örneği). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Demirezen, İrem Kübra. Spora Katılan ve Katılmayan Lise Öğrencilerinde Okula Yönelik Tutum ve Akran Zorbalığına Maruz Kalma Düzeylerinin İncelenmesi: Aksaray İli Örneği. Mersin: Mersin Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Doğan, Şahin. "Dini Tutumların Oluşmasına Etki Eden Sosyo-Kültürel Faktörler". Toplum Bilimleri Dergisi 4/8 (2010), 107-126.
- Döş, İzzet. "Mutlu Okul". Eğitim ve Bilim 38/170 (2013), 266-280.
- Gencer, Nevzat. "Ergenlerde Rüya Motifleri ve Dinî Tutum İlişkisi". Bilimname XI (2020), 341-383.

- Gencer, Nevzat. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Okul Aidiyet Duygusu (Çorum Örneği)". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21/39 (2019), 149-172.
- Gülcemal, Ebru. Okula Yönelik Tutum ve Okul Algısının Öğrencilerin Okulu Kıırma Davranışı İle İlişkisi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Gürgân, Uğur – Beler, Seda Nur. "Lise Düzeyindeki Öğrencilerin Korona Virüs Fobisinin Okula Yönelik Tutum Ve Kariyer Kaygılarına Etkisi". Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi 8/3 (2021), 35-61.
- Gürsu, Orhan. Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Thornburg, Hershel. "Early Adolescents' Attitudes Toward School". The High School Journal 69/1 (1985), 31-38.
- Houtte, Mieke Van. "Why boys achieve less at school than girls: the difference between boys' and girls' academic culture". Educational Studies 30/2 (2004),159-173.
- İlhan, Mustafa. "Öğrencilerin Sınıf Değerlendirme Atmosferine İlişkin Algılarının Okula Yönelik Tutumları Üzerindeki Yordayıcı Rolü". Kastamonu Eğitim Dergisi 25/1 (2017), 111-128.
- İmamoğlu, Abdulvahit – Feriadoğlu, Saliha. "Psikolojik Açından Ergenlerde Dini Tutum ve davranışların Tahlili". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (2013), 19-40.
- Kafalı, Hasan. Lise Öğrencilerinde Dini İnanç ve Tutumların Sosyal İlişkilere Etkisi Ergani Örneği. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem – Cemalcılar, Zeynep. Düünden Bugüne İnsan ve İnsanlar – Sosyal Psikolojiye Giriş. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2017.
- Kalaycı, Şeref. SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri. Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2009.
- Kaptan, Saim. Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri. Ankara: Rehber Yay., 1995.
- Karasar, Niyazi. Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler. Ankara: 3A Araştırma Eğitim Danışmanlık Ltd., 1994.
- Kaya, Mevlüt. Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum. Samsun: Etüt Yay., 1998.
- Koç, Ayşe – Dilmaç, Bülent. "Ergenlerin Sahip Oldukları Değerler ile Okula Karşı Tutumları ve Okul Tükenmişliği Arasındaki Yordayıcı İlişkiler". Necmettin Erbakan Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi Dergisi 2/2 (2020), 175-185.
- Koç, Mustafa. "Ergenlik Döneminde Dua ve İbadete Yönelik Tutum ve Davranışlar Üzerine Bir Saha Araştırması". Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/6 (2004), 147-178.
- Köklü, Nilgün vd.. Sosyal Bilimler İçin İstatistik. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006.
- Kpolovie, Peter James et al.. "Academic Achievement Prediction: Role of Interest in Learning and Attitude towards School". International Journal of Humanities Social Sciences and Education (IJHSSE) 1/11 (2014), 73-100.
- Myers, David G.. Social Psychology. New York: The McGraw-Hill Companies Inc., 1996.
- Ok, Üzeyir. "Dini tutum ölçeği: ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması". Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi 8/2 (2011), 528-549.
- Parlak, Sıdıka Nur. Ortaöğretim Öğrencilerinin Dini Tutumlarına Din Eğitiminin Etkisi (İstanbul-Tuzla Örneği). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Parlatır, İsmail vd.. Türkçe Sözlük. Ankara: TDK Basımevi, 9. Basım, 1998.
- Peker, Hüseyin. Din Psikolojisi. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015.
- Porumbu, Daniela - Necşoi, Daniela Veronica. "Relationship between Parental Involvement/ Attitude and Children's School Achievements". Procedia - Social and Behavioral Sciences 76 (2013), 706-710.
- Punch, Keith F. Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar. çev. Dursun Bayrak vd. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016.
- Sarı, Mediha. "Lise Öğrencilerinde Okula Aidiyet Duygusu". Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 13/1 (2013), 147-160.

- Sarıçam, Hakan – Güven, Metin. “Özgüven ve Dini Tutum”. *International Journal Of Social Science* 5/7 (2012), 573-586.
- Simons-Morton, Bruce G. et al. “Student-School Bonding and Adolescent Problem Behavior”. *Health Education Research Theory and Practice* 14/1 (1999), 99-107.
- Tepetam, Sümeyra Esra. *Lise Gençliğinin Dini Tutum Ve Davranışlarıyla Tüketim Alışkanlıkları Arasındaki İlişki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ulu, Mustafa – İkis, Mehmet. “Lise Öğrencilerinde Saldırganlık ve Din İlişkisi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XLI (2016), 75-96.
- Ural, Ayhan – Kılıç, İbrahim. *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Detay Yay., 2005.
- Yakut, Selahattin. *Lise Öğrencilerinde Dindarlık-Şiddet Eğilimi İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Yorulmaz, Özlem. “Relationship Between Religiosity and Happiness in Turkey: Are Religious People Happier?”. *Çankırı Karatekin University Journal of The Faculty of Economics and Administrative Sciences* 6/1 (2016), 801-818.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27 (Haziran / June 2022), 153-168

Vahyin Dilini Vahiyle Özdeşleştirme Çabalarına Din Felsefesi Bağlamında Eleştirel Bir Değerlendirme

A Critical Assessment Of Efforts To Identify The Revelation With The Language Of The Revelation In The Context Of Religious Philosophy

Nusret TAŞ

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı

Dr., Ministry of National Education

nusrettas21@gmail.com / ORCID: 0000-0002-4108-7697

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Mart/March 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 01 Haziran/June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as

Taş, Nusret. "Vahyin Dilini Vahiyle Özdeşleştirme Çabalarına Din Felsefesi Bağlamında Eleştirel Bir Değerlendirme". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (Haziran 2022), 153-168.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Nusret Taş).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Fırat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

A Critical Assessment Of Efforts To Identify The Revelation With The Language Of The Revelation In The Context Of Religious Philosophy

Abstract: The aim of this study is to critically evaluate the efforts of some Muslim scholars and thinkers, known for their scientific studies in different fields such as grammar, fiqh, theology, hadith, tafsir and philosophy, to identify the language of revelation with revelation, in the context of philosophy of religion. Some of the questions to be answered in this study are:

- Is it correct to accept the language of revelation as identical with revelation?
- Do those who try to identify the language of revelation with revelation have any religious or mental evidence?
- What are the religious evidences of those who try to identify the language of revelation with revelation? What is the source of this evidence? What is the degree of consistency and validity of these evidences?
- What are the rational proofs of those who try to identify the language of revelation with revelation? What is the source of this evidence? What is the degree of consistency and validity of these evidences?
- If the language of the revelation is sacred as the revelation, shouldn't the language of many tribes be considered sacred, not just the language of a tribe like the Arabs? Because, according to the Qur'an, a prophet are sent to every community living in different times and places and speaking different languages. In addition, it is revealed to every prophet in the language of his people. In that case, is it correct to sanctify the language of only one tribe on the grounds that it is the language of revelation, and to regard it as superior to the languages of other tribes?
- Is it acceptable for God to make the language of one people superior to the languages of other peoples because of the language of revelation?
- Since God is the god of all people, and therefore of different tribes speaking every language, would it be in accordance with his justice to bless the language of only one tribe?

In this study, the works of scholars and thinkers whose views on the subject critically evaluated are taken into account. In addition, scientific articles, encyclopedia articles, books and book chapters written by some researchers who are thought to be related to the subject are also used. In this study, a subject-centered literature review is conducted. The data are collected, classified, analyzed and mutually evaluated. In the introductory part of the study, theories about the emergence, development and differentiation of language in general are emphasized. In this context, both the expressions of the holy books on the subject and the examples from the philosophical theories are discussed. In this context, the evidence put forward by those who blessed the language of revelation by identifying it with revelation itself is tried to be determined and evaluated. Here, there are views that both bless and oppose Arabic. Finally, the narrative and rational justifications of those who defend this theory are evaluated. According to the data obtained within the scope of the study, some Muslim scholars and thinkers who belong to different scientific traditions such as language, literature, tafsir, kalam, fiqh, hadith and philosophy have made an effort to sanctify the language of revelation as revelation. However, they had difficulty in justifying their views on the subject. For this reason, the effort to identify the language of revelation with revelation has not been generally accepted in the Islamic world. The main reason for those who bless the Arabic language is that the language of Mohammad and the Qur'an is Arabic. However, there is no statement in the Qur'an to support this claim. On the contrary, it is possible to come across many verses to refute this claim. "Islam is the last and most perfect religion; Hz. Mohammad is the last and greatest prophet; Since the Qur'an is the last and most perfect revelation, the language of the last revelation must be superior to and more perfect than other

languages." It cannot be said that the inference in the form is a mental or conscientious inference that is free from religious and nationalistic feelings. Claims that it is the most perfect language and alphabet to bless the Arabic language and alphabet are also baseless. As a matter of fact, the Arabic alphabet lacks the ability to meet every sound. For example, there are no letters such as "X, P, Ç, V, G, J" in the Arabic alphabet. Therefore, the words in which these letters are included cannot be recorded in accordance with their pronunciation. For example, the name of "Plato" is written as "Eflâtûn".

Keywords: Language of Revelation, Arabic Language, I'jaz, Sacred, Philosophical Thought.

Vahyin Dilini Vahiyle Özdeşleştirme Çabalarına Din Felsefesi Bağlamında Eleştirel Bir Değerlendirme

Öz: İslam düşünce tarihinin ilk dönemlerinde vahyin dilini vahiyle özdeşleştirme ve kutsama amacını taşıyan birtakım çabalara tanık olunmaktadır. Bir şekilde bu çaba içinde olanlar arasında İmam Şafî (öl. 820) gibi fakihler, İbn Kuteybe (öl. 889) ve İbn Fâris (öl. 1004) gibi dil bilginleri, el-Bâkılânî (öl. 1013) gibi kelimciler, en-Nisâbü'rî (öl. 1014) gibi hadisçiler ve Fahreddin er-Râzî (öl. 1210) gibi tefsirciler yer aldığı gibi İhvân-ı Safâ (X. yüzyıl) gibi İslam felsefecileri de yer almaktadır. Bu düşünceyi savunanlar, genel olarak Arap diline atıf yapan bazı Kur'ân ayetlerini zorlama yoruma tabi tutmakta, ayrıca sıhhat derecesi tartışmalı olan ve hadisçilerin çoğunluğu tarafından güvenilir olarak kabul edilen bazı hadis rivayetlerini kullanmaktadırlar. İslam felsefecileri arasında yer alan ve akıl ile vahyi uzlaştırma gayretinde olan İhvân-ı Safâ ise konuyla ilgili düşüncelerini temellendirmek için hem Kur'ân ayetlerini zorlama yoruma tabi tutmakta hem de varlık düzeniyle ilgili bazı felsefi düşünce teorilerine başvurmaktadır. Bu çalışmanın amacı, genel olarak vahyin dilini de vahiy gibi kutsamaya çalışan isimleri anılan Müslüman âlim ve düşünürlerin konuyla ilgili görüşlerini din felsefesi bağlamında eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmaktır.

Anahtar Kelimeler: Vahyin Dili, Arap Dili, İcâz, Kutsal, Felsefi Düşünce.

Giriş

Düşünce tarihinde Aristoteles'ten bu yana insan, "nâtık", yani mantıklı düşünen ve konuşan bir canlı olarak tanımlanmaktadır. Onu diğer canlılardan ayıran en önemli nitelik, onun nâtık özelliğidir. Zira onun düşüncelerini dışa yansıttığı en önemli araç, dildir. Onun dış dünya ile kurduğu olumlu veya olumsuz iletişimin temelinde dil faktörü yer almaktadır. İnsan, duygu ve düşüncelerini, dil vasıtasıyla dışa yansıtabilmekte, yazı vasıtasıyla da hazır bulunmayanlara ve sonraki nesillere aktarabilmektedir.

Araştırmacılar tarafından dil, farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Bu tanımlardan bazılarında göre dil, birçok kullanımı olan karmaşık, sosyal bir üründür.¹ Dil, düşünme ve düşünceleri aktarma vasıtasıdır.² Platon, nesnelere bilgisine ulaşmak için ad, tanım ve imge araçlarına ihtiyaç olduğunu, bu anlamda dilin, nesnelere özlerini aktarmanın aracı olduğunu söyler.³ Bu tanıma benimseyen İbn Haldun da dilin, eşyanın ne anlama geldiğini ifade etme aleti olduğunu ifade etmektedir.⁴ Cürcânî'ye göre dil, toplumların görüş ve arzularını ifade etmek için kullandıkları alettir.⁵ Ahmet Cevizci'ye göre dil, belirli standart anlamları olan sözcüklerden ve konuşma formlarından meydana gelen yapıdır.⁶

Dil, kullanma yoluyla gelişmekte, olgunlaşmakta ve sistemleşmektedir. Dillerin gelişmesi, zenginleşmesi ve farklılaşmasının, yaşanan coğrafyaların farklılığı ve toplumun soyut düşünme

¹ Frederic Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, trc. Zeki Özcan (Bursa: Alfa Yayınları, 1999), 81.

² Pelin Önder Erol, "Bir Toplumsal Göstergibilim Olarak Dil", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar dergisi* 7/31 (2014): 208; Bedia Akarsu, *Wilhel Von Humboldt'ta Dil-Kültür Bağlantısı* (İstanbul: Evrim Matbaacılık, 1984), 36-37.

³ Platon, *Mektuplar*, trc. İrfan Şahinbaş (İstanbul: MEB Yayınları, 1999), 47.

⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Derviş el-Cüveydî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996), 545; Ramazan Demir, "Mukaddime Adlı Eserin Çevirisinde İbn Haldun'un Dil Teorisi", *Usûl* 11/1 (2009): 98.

⁵ Seyit Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, trc. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 195.

⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 234.

yeterliliğiyle doğrudan bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Zira insanlar, yaşadıkları çevrede gözlemlediği her eşyaya farklı bir isim koymakta, söz konusu eşyaların nitelik ve işlevleriyle bağlantılı olarak yeni kelimeler türetmektedirler. Yine varlığın anlamı, karşılaşılan problemlerin çözüm yolları üzerine yapılan düşünme eylemiyle birlikte soyut anlamları ifade eden birtakım kelimeler ortaya çıkmaktadır. Bu da dilin gelişmesi ve zenginleşmesine olanak tanımaktadır. Buna karşılık kullanılmayan bir dil, zamanla zayıflamakta ve ortadan kalkmaktadır.⁷ Bu nedenle dil, canlı bir varlık olarak kabul edilmektedir. Zira o da diğer canlı varlıklar gibi doğmakta, gelişip olgunlaşmakta, zayıflayıp ortadan kalkmaktadır.

Dillerin ilk ciddi gelişimlerin, Hz. Nuh'tan sonra meydana geldiği savunulmaktadır. Örneğin Tevrat'a göre Hz. Nuh döneminde meydana gelen tufandan sonra yeryüzündeki tüm milletler, Hz. Nuh'un Sam, Ham ve Yafes adlı oğullarının soylarından çoğalmış ve yeryüzüne dağılmışlardır.⁸

Eski Ahit, Yeni Ahit ve Kur'an'ın dili, Hz. Nuh'un oğullarından Sam'a nispet edilen Sami dilleriyle tedvin edilmiştir. Eski Ahit, İbranice, Yeni Ahit Aramice veya onun bir türevi olan Süryanice, Kur'an ise Arapça yazılmıştır. Bu dillerin tamamı, Sami dil grubunda yer almaktadır. Bazı rivayetlere göre Arapçanın kaynağı, Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'in neslidir. Bazılarına göre ise Arapça kelimesi, Ya'rub adlı ilk Arap kralının adından gelmektedir.⁹ İbn Hazm, Arapçanın İsmail ve soyunun; İbranicenin İshak ve soyunun, Süryanicenin ise onların babası olan Hz. İbrahim'in dili olduğunu, dolayısıyla Süryanicenin, Arapça ve İbraniceden daha eski ve onların kaynağı olduğunu iddia etmektedir.¹⁰

Nitekim dil bakımından aralarındaki yakınlık ve benzerlikten hareket eden bazı müsteşrikler, Hz. Muhammed'in, Kur'an'ı oluştururken Tevrat ve İncil'den yararlandığını iddia etmişlerdir.¹¹ İlk dönem müfessirlerden İbn Abbas ve onun öğrencisi Mücahid de Kur'an'daki bazı kelimelerin Süryanice kökenli olduğunu ifade etmişlerdir.¹² Suyûtî gibi bazı İslam âlimleri de Kur'an'ın muhtevasının Hz. Muhammed'den önce gönderilen kutsal kitaplarda yer aldığını dile getirmişlerdir.¹³

Arapçanın, Sami dil grubundaki en gelişmiş ve kapsamlı dil olduğu ifade edilmektedir.¹⁴ Onun gelişip yayılmasının en büyük nedeni, İslam Peygamber'inin ana dili olması; ayrıca Allah'ın kelamı, dolayısıyla kutsal kitap olarak kabul edilen Kur'an'ın dili olmasıdır. İslam dinin temel kaynakları olan hadislerin ve Kur'an ayetlerinin Arapça olması, Arapçanın farklı coğrafyalara yayılmasında büyük bir katkı sunmuştur.

1. Dilin Kaynağına Dair Teoriler

Genel dil teorileri çalışmalarına göre diller, vahiy, ilham, uzlaşma, taklit veya meleke gibi çeşitli yollarla ortaya çıkmıştır. Bazı düşünürler, insanın doğuştan dile sahip olduğunu (tevkîfî), bazıları ise dilin sonradan öğrenildiğini (ıstılâhî) savunmuştur. Örneğin Yunan düşünürlerden Demokritos'un, dillerin, anlaşma ve uzlaşma neticesinde meydana geldiği; Sofistler ve Platon'un, bu ilişkinin doğal olduğu, Sokrates'in ise bir kısmının doğal, bir kısmının da uzlaşmaya dayalı ıstılâhî olduğuna dair görüşü savunduğu nakledilmektedir.¹⁵ Bununla birlikte insanın potansiyel olarak dil öğrenme yetileriyle donatılmış şekilde doğduğunu, fakat bu yetilerini bilfiil hale getirmek için çaba

⁷ Dilin işlevleriyle ilgili bk. Abdülcelil Candan, "Kur'an Neden Arapça İndirildi?", *EKEV Akademi Dergisi* 10/26 (2006): 35.

⁸ Bk. Eski Ahit, Yaratılış, 10: 1-32.

⁹ Mutlu Türkmen, Kur'an-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes'te "Brk", "Sbh" ve "Kds" Köklerinin Semantik İncelenmesi (Yayılanmamış Doktora Tezi, Ankara Ün. SBE, 2007), 111.

¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. A. Muhammed Şâkir, 2. Bs (Beyrut: Daru'l-Âfaki'l-Cedide, 2008), 1: 31-32.

¹¹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, trc. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 31.

¹² Türkmen, *Semantik İnceleme*, 115-116.

¹³ Türkmen, *Semantik İnceleme*, 125-126.

¹⁴ Candan, "Neden Arapça", 35.

¹⁵ M. Edip Çağmar, "İhvân-ı Safâ'nın Dil ile İlgili Görüşleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2004): 122-123; Kadir Süzen, *İhvân-ı Safâ'da Dilin Menşesine Dair Görüşler ve Dil Teorisi* (Yayılanmamış Y. Lis. Tezi, Binali Yıldırım Ün. SBE, 2019), 5.

sarf etmesi gerektiğini savunanlar da vardır. Örneğin J. Locke, insanın, doğa tarafından sözcük adını verdiğimiz düzenli sesleri çıkarabilecek organlarla donatıldığını ifade etmektedir.¹⁶ Fakat bu organları işlevsel hale getirmek için elbette bir çabaya ihtiyaç bulunmaktadır.

Platon'un Kratylos diyalogunda dilin kaynağı ile ilgili tartışmada doğalcılığı savunan Kratylos'a göre nesnelere, özlere göre ayırt edilmek için adlandırılır.¹⁷ Uzlaşmacılığı savunan Hermogenes'e göre ise nesnelere adları ile özlere arasında zorunlu bir ilişki yoktur; çünkü nesnelere özlere, herkes için başkadır. Bu nedenle varılan uzlaşmaya göre bir nesneye verilen ad, doğru veya yanlış kabul edilmektedir.¹⁸

Din merkezli yaklaşımlar ise dillerin ilahî kaynaklı olduğunu savunmaktadırlar. Fakat dillerin kaynağıyla ilgili tartışmalar, beraberine kutsal dil teorilerini ortaya çıkartmıştır. Böylece her din mensubu, kendi inançlarına göre bir kutsal dil teorisini savunmaya yönelmişlerdir.¹⁹ Söz konusu iddialara, "Arapçanın Kutsiyetine Dair Teorilerin Kaynağı" başlığı altında değineceğiz.

2. Müslüman Düşünürlerin Savunduğu Başlıca Dil Teorileri

Müslüman düşünürler, dilin kaynağı konusunda genel olarak vahiy ve ilhamı esas alan tevkîfi teoriyi, uzlaşma ve anlaşmayı esas alan ıstılâhî (vaz'î) teoriyi ve bunların arasını bulmaya çalışan birleştirici teoriyi savunmuşlardır. Mu'tezilî kelimacılar, dil yeteneğinin sonradan geliştiğini, yani ıstılâhî teoriyi; Eş'arî kelimacılar, zahirîler ve fakihler ise "Âdem'e isimlerin tümünü öğretti..."²⁰ anlamındaki ayetten hareketle dilin doğuştan geldiğini, yani Allah tarafından insana öğretildiğini, dolayısıyla tevkîfi teoriyi savunmuşlardır.²¹

Eş'arî, İbn Hazm ve İbn Fâris gibi düşünürlerin savunduğu vahiy ve ilhamı esas alan teoriye göre dil, tevkifidir. "Allah, Âdem'e isimlerin tümünü öğretti..."²² anlamındaki ayette de işaret edildiği üzere dil, Yüce Allah tarafından öğretilmiştir.²³ İbn Fâris, dilin belli bir süreç içerisinde vahyedildiğini savunmaktadır.²⁴

İbn Hazm, Allah, "Bütün isimleri Âdem'e öğrettim" dediğine göre 'Âdem'e öğretilen dil, en az kapalı, en açık ibareli, en veciz, en zengin ve bütün dillerin en mükemmeli olmak zorundadır' görüşünü savunmaktadır. Onun düşüncesine göre Hz. Âdem'e insanların konuştuğu bütün dillerin öğretilmiş olması mümkün olduğu gibi onun çocuklarının yeryüzüne dağılımları sonucunda dillerin farklılaşarak çoğalması da mümkündür. İkinci ihtimal kesin değildir. Fakat ayete göre birinci önerme kesindir.²⁵

Vahiy ve ilham teorisinin zıddı olan uzlaşma ve anlaşma teorisini savunanlar, dilin ortaya çıkışını, insanlar arasındaki uzlaşma ve anlaşmaya bağlamaktadırlar. Rivayetlere göre İslam dünyasında bu teorinin ilk savunucuları, Mu'tezilî düşünürler olmuştur.²⁶ Nitekim onlara göre dil,

¹⁶ John Locke, "İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme", trc. Meral Delikara Topçu (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 11.

¹⁷ Platon, *Kratylos*, trc. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 433e-435a vd.

¹⁸ Platon, *Kratylos*, 384d vd., 433e vd.

¹⁹ Nejdet Gürkan, "Kur'an'ın Anlaşılabilirliği Bağlamında İslam Geleneğinde Dil Olgusu ve 'Beyân' Kavramı", *Marife* 10/2 (2010): 70; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an* (Lübnan: Dâru İbn Kesir, 1996), 1: 129; Suyûtî, *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ* (Kahire: Daru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, t.y.), 1: 30; Ragıp Özden, *Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış* (Ankara: Alaaddin Kural Basımevi, 1944), 9 vd.; Umberto Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Anlayışı*, trc. Kemal Atakay (İstanbul: Literatür Yayınları, 2004), 64 vd.; Gordon W. Hewes, *Dilin Doğuşuna İlişkin Kuramlar*, trc. H. Boynukara - B. C. Tanrıtanır (Van: Yüzcüncü Yıl Ün. FEF Yay., 1993), 8; Çağmar, "İhvân-ı Safâ", 122.

²⁰ Bakara, 2/31.

²¹ Çağmar, "İhvân-ı Safâ", 122 vd.; Süzen, *İhvân-ı Safâ'da Dilin Menşesine Dair Görüşler*, 11 vd.

²² Bakara, 2/31. Benzer ifadeler için bk. Eski Ahit, Yaratılış, 2: 19-20.

²³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1: 28-29; Suyûtî, *el-Müzhir*, I: 30; İbn Fâris, *es-Sâhibî fi Fikhi'l-Luga ve Süneni'l-Arab fi Kelâmihâ* (Kahire: el-Mektebetü's-Selâfiyye, 1910), 5; Gürkan, "Beyân' Kavramı", 71; İbn Teymiyye, *el-İman* (Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 1992), 103-104.

²⁴ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 6.

²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1: 31.

²⁶ İsmail Durmuş, "İbn Hazm", *DİA* (İstanbul: TDVİA, 1999), 20: 59; Gürkan, "Beyân' Kavramı", 71.

bütünüyle uzlaşma (ıstılâhî) yolla ortaya çıkmaktadır. Dil, vahye değil akıl ve mantık üzerinde uzlaşmaya dayanmaktadır.²⁷

Dilin kaynağıyla ilgili teorilerden biri de Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (öl. 1027) savunduğu birleştirici dil teorisidir. İsferâyînî, dilin Yüce Allah tarafından öğretildiğini savunmakla birlikte uzlaşma teorisini de kabul etmektedir. Ona göre bazı yönlerden tevkîfî, bazı yönlerden ıstılâhî, bazı yönler de ise her iki teori isabetlidir.²⁸ Allah, insanların kendi aralarında anlaşabileceği kadar dilin zaruri kısmını öğretmiştir. Diğer kısımlar ise ıstılâhî olarak gelişmektedir.²⁹ Küçükkaya'ya göre Allah tarafından vahiy ve ilham yoluyla Hz. Âdem'e öğretilen dil, zamanla, ihtiyaç ve imkânlar doğrultusunda gelişip farklılaşmıştır.³⁰

El-Bâkılânî ve Gazzâlî gibi düşünürler, esas itibarıyla tevakkuf teorisini benimsemişlerdir. Bununla birlikte her üç teorinin de doğru kabul edilmesinin imkân dâhilinde olduğunu kabul etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle onlardan yalnız birini kabul etmek yerine farklı yönlerden her üçünü de kabul etmemizin mümkün olduğunu savunmuşlardır.³¹

3. Arapçayı Kutsayanların Dayandıkları Gerekçeler

Arapça kökenli olan Kutsiyet kelimesi, "temiz ve pak olmak" anlamındaki "kuds" kelimesinden gelmektedir. "Kutsallık nispet etme" anlamındaki takdîs ve "kutsallık nispet edilmiş" anlamındaki mukaddes kelimeleri de aynı kökten türemiştir.³² Bu kelime, Eski Ahit ve Yeni Ahit'te Arapçadakine benzer şekilde "kutsamak, kutsanmak, kutsallaştırmak, takdis etmek, kutsal kabul etmek" gibi anlamlara gelmektedir.³³ Bu kelimenin Kur'ân'daki anlamlarının da benzer bir içerikte olduğu görülmektedir.³⁴

Rivayetlere göre birçok toplumda dillerin üstünlüğü tezini savunanlar olmuştur. Örneğin Hindular, tanrıların dilinin Sanskritçe, Ortodoks Yahudiler ve Eski Hristiyan yazarlar, Âdem'in dilinin İbranice, bazı Müslümanlar ise Âdem'in dilinin Arapça olduğunu iddia etmişlerdir.³⁵ Hatta bütün peygamberlere gelen vahyin Arapça olduğu, her peygamberin bunu kendi kavminin diline tercüme ettiğine dair rivayetler nakledilmiştir.³⁶ İbn Abbas'a isnat edilen bir rivayet şöyledir: "Hz. Âdem'in çenette konuştuğu dil Arapça idi. Allah'a karşı isyan edince Allah kendisinden Arapçayı aldı ve Süryanice konuşmaya başladı. Tevbe edince Allah Arapçayı kendisine iade etti."³⁷

Calinos'un (Galen), Yunancayı "en kutsal dil", diğer dilleri ise "eşek anırması" olarak tasvir ettiği nakledilmiştir. Bazı Hristiyanlar, Süryanicenin sıradan bir dil değil, ruh ve meleklerin dili olduğunu iddia etmişlerdir. Kabir sorularının Süryanice yapılacağını iddia edenler olmuştur. Yahudi Arap fanatikleri, meleklerin sadece Arapçadan anladıklarını iddia etmişlerdir. Bazı Yahudiler, Hz. Muhammed'in peygamberliğini reddederken onun İbranice konuşan İsrailoğullarından olmamasını

²⁷ Vasıf Mustafa Vediti, *İbn Hazm ve Mevkifuhu mine'l-Felsefe ve'l-Mantık* (Abu Dabi, 2000), 269; Suyûtî, *el-Müzhir*, 1: 20-21.

²⁸ Ramazan Demir, *Arap Dilbilimcilerine göre Dillerin Kaynağı Meselesi* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Ün. SBE, 2008), 74.

²⁹ Suyûtî, *el-Müzhir*, 1: 20.

³⁰ Hüseyin Küçükkalay, *Kur'an Dili Arapça* (Konya: Deniz Kuşları Matbaası, 1996), 15-16.

³¹ Süzen, *İhvân-ı Safâ'da Dilin Menşesine Dair Görüşler*, 17 vd.

³² Kürşat Demirci, "Kutsiyet", *DİA* (Ankara: TDVİA, 2002), 26: 495.

³³ Örnek olarak bk. Eski Ahit, Çıkış, 15: 17; 19: 6; Levililer, 7: 6; 11: 44; 12: 4; 19: 30; 20: 3; Sayılar, 18: 29; Yeni Ahit, Romalılar, 12: 13; Matta, 27: 52; Selanikliler, 4: 3-4; 4: 7; İbraniler, 9: 12; Elçilerin İşleri, 3: 14. Ayrıca bk. Türkmen, *Semantik İnceleme*, 250-251, 270.

³⁴ Örnek olarak bk. Bakara, 2/130, 287; Cuma, 62/1; Taha, 20/12; Maide, 5/21. Ayrıca bk. Türkmen, *Semantik İnceleme*, 288 vd.

³⁵ Bk. Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Anlayışı*, 64 vd.; Hewes, *Dilin Doğuşuna İlişkin Kuramlar*, 8; Çağmar, "İhvân-ı Safâ", 122; Gürkan, "Beyân' Kavram", 70; Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 129; Suyûtî, *el-Müzhir*, I: 30; Özden, *Dil Türeyişi*, 9 vd.

³⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 129.

³⁷ Suyûtî, *el-Müzhir*, 1: 30.

gerekçe göstermişlerdir. Yine bazı Hristiyanlar, Kur'ân'ın vahiy olduğunu reddederken onun dilinin Süryanice değil de Arapça olmasını gerekçe göstermişlerdir.³⁸

Dillerin üstünlük yarışına katılarak Arapçanın en üstün dil olduğunu ileri süren ve bunu kanıtlamaya çalışan bazı Müslüman âlimler, görüşlerini temellendirmek için iki temel gerekçe ileri sürmektedirler. Bunlardan birincisi, peygamber olduğuna inandıkları Hz. Muhammed'in ana dilinin Arapça olmasıdır. İkincisi ise ona indirilen vahiy ürünü olduğuna inandıkları Kur'ân'ın dilinin Arapça olmasıdır. Bu görüşü savunanlar, görüşlerini kanıtlamak için bazı ayetleri zorlama yorumuna tabi tutmaktadırlar. Ayrıca uydurma olduğu değerlendirilen bazı hadis rivayetlerini de kanıt olarak kullanmaktadırlar. Hatta bu rivayetlere dayanarak Arapçanın bu dünyadaki üstünlüğüyle yetinmeyip onu cennet ehlinin dili ilan etmekten de geri durmamaktadırlar.

Bu görüşü savunanlardan bazıları, Arapçayı sevmeyi Allah ve peygamberini sevmekle eş tutmuş, dolayısıyla Arapçayı din ile özdeşleştirme yoluna gitmişlerdir. Örneğin "Allah'ı seven onun peygamberini de sever. Peygamber'i seven Arapları, Arapları seven de Arapçayı sever."³⁹ "Arapları üç sebeple seviniz: birincisi, ben Arabım. İkincisi, Kur'ân Arapçadır. Üçüncüsü ise cennet ehlinin dili Arapçadır."⁴⁰ "Araplar zillet görse İslam da zillet görür."⁴¹ gibi asılsız rivayetler, bu düşünceyi beslemiştir. Bu konuda hızını alamayıp "zaruret olmadan keferle lisanıyla konuşan herhangi bir kişinin ta'zir edilmesi, yani cezalandırılması gerektiğine" dair fetva verenler de olmuştur.⁴²

Arapçanın kelime dağarcığındaki eşanlamlı ve mecaz zenginliğinden yola çıkarak onun diğer dillere üstünlüğünü savunan İbn Fâris, "Allah, Arapçayı beyanla tahsis etmiştir. Bu durum, diğer dillerin Arapçadan eksik ve onun altında olduğunu göstermektedir."⁴³ diyerek Arapçayı bir araç olmaktan çıkartıp kutsal bir konuma yerleştiren anlayışın gerekçesini dillendirmiştir.

Bazıları, Arapçanın, Kur'ân'ın mahiyetinin bir parçası olduğunu iddia etmişlerdir.⁴⁴ Böylece Arapçayı dinin bir parçası şeklinde tasavvur etmiş ve bu algılarını dine bir hizmet gayesiyle savunmuşlardır. İbn Kuteybe, el-Bâkılânî ve İmam Şafî gibi meşhur âlimler de dili bir araç görme yerine onun dinin bir parçasıymış gibi davranarak Arapçayı kutsama fikrini pekiştirmişlerdir.⁴⁵ Örneğin İbn Kuteybe, Kur'an'ın Arapça indirilmesini, Arapçanın üstün bir dil olduğuna işaret olarak değerlendirmiştir.⁴⁶ El-Bâkılânî, Kur'ân'ın Arapça inmesi ile ic'câz arasında bağ kurmuş ve Arapça inmeseydi ic'câz yönünün anlaşılma sorunu ortaya çıkabilir, bu da karşıtların elini güçlendirebilirdi iddiasını ortaya atmıştır.⁴⁷ İmam Şafî ise "Dil bakımından faziletli olmaya en layık olan insanlar, Nebi'nin dilini konuşan kimselerdir. Onun dilini konuşanların başka dil konuşanlara bir harfte bile tabi olması caiz değildir."⁴⁸ ifadesini kullanmıştır. Bu düşünceyi, Arapçayı konuşanları diğer dilleri konuşanlardan üstün bir konuma getirme çabasının açık bir yansıması olarak yorumlamak durumunayız.

³⁸ Candan, "Neden Arapça", 38; Ayrıca bk. M. Said Hatipoğlu, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureysliliği", *AÜ İlahiyat Fak. Dergisi* 28 (1978): 135.

³⁹ Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzül-Kadîr* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1972), 1: 178-179.

⁴⁰ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir (Beirut, 1990), 4: 97; el-Münâvî, *Feyzül-Kadîr*, 1: 178-179; Candan, "Neden Arapça", 39; Gürkan, "Beyân Kavram", 74.

⁴¹ el-Münâvî, *Feyzül-Kadîr*, 1: 348-349.

⁴² Candan, "Neden Arapça", 38.

⁴³ Detaylı bilgi için bk. Gürkan, "Beyân Kavram", 72.

⁴⁴ Gürkan, "Beyân Kavram", 73.

⁴⁵ Mustafa Öztürk, "Kur'ân'da Yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması ve eş-Şafî'nin Dogmatik Dil (Arapça) Tanımlaması Üzerine", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda eş-Şafî'nin Rolü*, thk. M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Kitabiyat, 2000), 204.

⁴⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vil-i Müşkili'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru't-Türâs, 1973), 22-23; Numan Konaklı, "İc'câzül-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür", *Marmara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi* 43/2 (2012): 67-68.

⁴⁷ Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *İc'câzül-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2009), 51-70; Mehmet Emin Yurt, "İc'câzül-Kur'ân İliminin Mahiyeti, Tanımı ve Genel Hatlarıyla Tarihsel Süreci", *İğdır Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, 9 (2017): 213-214.

⁴⁸ Muhammed b. İdris eş-Şafî, *er-Risâle*, thk. A. Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebi, 1940), 46; Ayrıca bk. Gürkan, "Beyân Kavram", 74.

Arapçanın diğer dillerden üstünlüğünü savunanlar, “Yüce Allah, her peygambere sadece Arapça vahiy gönderir. O peygamber, (Arapça aldığı bu) vahyi, kendi kavminin lisanına çevirir ve ona göre açıklar.”⁴⁹ iddiasını ileri sürmektedirler. Endülüslü fakih İbnü'l-Arabî, “Dillerin anası ve en şerefli, Arapçadır”⁵⁰ der. Fahreddin er-Râzî, Fussilet, 41/3'te geçen “Arapça Kur'ân” ifadesinin tefsirinde Yüce Allah'ın, övmek amacıyla Kur'ân'ı “Arapça” olarak nitelendirdiğini, bunun da Arapçanın diğer dillere üstünlüğünü gerektirdiğini iddia etmektedir. Ardından Arapçanın üstünlüğünü kanıtlama adına onun birtakım niteliklerini sıralamaya çalışmaktadır.⁵¹

Sahabenin ardından gelen tabiin neslinden tefsir âlimi Mücahid, Arap dilini bilmeyenlerin tefsir yazmalarının doğru olmadığını ifade etmektedir. İmam Malik'e göre Arapçayı bilmeden tefsir yazanlara bazı müeyyideler (cezalar) uygulanmalıdır.⁵² Çağdaş tefsircilerden M. Reşid Rıza, Arapçanın İslam coğrafyasında zorunlu ders olarak okutulmasını önermektedir. M. Hamidullah ise Peygamber'in dili olması hasebiyle Arapçanın bütün Müslümanların ana dili olduğu görüşünü savunmaktadır.⁵³

Bazı dil ve edebiyat bilgini, fakih, müfessir, muhaddis ve kelimcilerin yanı sıra İslam felsefecileri olarak kabul edilen İhvân-ı Safâ'nın da Arapçayı kutsayanlar kervanına katılması, vakianın vahametini ortaya koyması bakımından dikkat çekmektedir. Zira İhvân-ı Safâ, genel anlamda akla dayalı düşünme eylemi olan felsefeyi önemsemekte, din ile felsefeyi, diğer bir ifadeyle akıl ile vahyi uzlaştırma çabasına girmektedir. Örneğin felsefeyi hikmet, filozofu da hakîm olarak tabir ederek felsefi etkinliği peygamberlikten sonra insanlığın en değerli etkinliği, filozofları da peygamberlerden sonra insanların en değerlisi olarak tasvir etmektedir.⁵⁴ Bununla birlikte varlık âlemini bir bütün olarak görmekte, kendilerine tabi olanlara, hiçbir din, mezhep, kitap ve ilim konusunda taassup içinde olmamalarını tavsiye etmektedirler.⁵⁵

İhvân-ı Safâ Risaleleri incelendiğinde yukarıda değinilen tutum ve söylemlerine rağmen bazı konularda akla dayalı felsefi düşünme ilkelerini ve taassuptan sakınmaya dayalı tavsiyelerini dikkate almadıklarına tanık olmaktadır. Bazı konularda nakle dayalı verileri yorumlarken felsefi düşünce ilkelerini hesaba katmaya gerek duymamakta, hatta söz konusu yorumlarını kanıtlamak için felsefi düşünce ilkelerini birer araç olarak kullanmaktadır.⁵⁶ Nitekim Arap dilini kutsama çabalarında da onların bu tutumlarına tanık olmaktadır.

İhvân-ı Safâ, dil ve yazı sanatının ortaya çıkması, gelişip yaygınlaşması ve farklılaşarak yaygınlaşması konusundaki tezlerini, varlık sistemiyle ilgili kabul ettikleri teorinin üzerine temellendirmektedirler. Onların düşüncesine göre Yüce Yaratıcı dışındaki varlıklar, rûhânî ve cismânî olmak üzere ikiye ayrılır. Ezeli ve ebedi olan Yüce Yaratıcı, rûhânî veya cismânî olmadığı için akıl veya duyusal yollarla algılanamaz.⁵⁷ Rûhânî varlık âlemi, akıl yoluyla, üç boyutlu cisimler âlemi

⁴⁹ Hatipoğlu, “Hilâfetin Kureyşliliği”, 134.

⁵⁰ Hatipoğlu, “Hilâfetin Kureyşliliği”, 134.

⁵¹ <http://islamilimleri.com/Tefsir/Tefsir/index.htm> (E.T. 10.03.2022)

⁵² Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Lübnan: Dâru'l-Me'ârif, 1989), 1: 293-294.

⁵³ Candan, “Neden Arapça”, 37.

⁵⁴ Bk. İhvânü's-Safâ, *Resâilu İhvânî's-Safâ* (Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992), 1: 427-428; İhvânü's-Safâ, *Resâilu İhvânî's-Safâ* (Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992), 3: 30, 43; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, trc. Komisyon (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1: 303-304; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, trc. Komisyon (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 3: 35, 41.

⁵⁵ İhvânü's-Safâ, *Resâilu İhvânî's-Safâ* (Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992), 4: 41-42; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, trc. Komisyon (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 4: 39.

⁵⁶ Bk. Nusret Taş, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: KDY Akademi, 2021), 217-221.

⁵⁷ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 1: 158, 266-267, 272; İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 4: 513, 516; İhvânü's-Safâ, *Risâletü'l-câmîa', el-câmîa'tu'l-câmîa'*, thk. Arif Tamir (Beyrut: Menşûrâtu Uveydât, 1995), 5: 9-10, 205-206; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, trc. Komisyon (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 5: 18, 201-202.

ise duyular yoluyla algılanabilmektedir.⁵⁸ Nurların Nuru (Nûru'l-Envâr) olan Yüce Yaratici,⁵⁹ varlık âlemini kendi nurundan feyezân ettirerek yaratmıştır.⁶⁰ Varlık sistemi, 1'den 9'a kadar olan tekil sayılar sistemiyle uyumlu olarak dokuz mertebedir.⁶¹

İhvân-ı Safâ, insanlık tarihinde dil sistemlerinin de varlık âlemindeki bu sayısal düzenle uyumlu bir şekilde ortaya çıkıp geliştiğini iddia etmektedir. Onların düşüncesine göre Yüce Yaratici, Hz. Âdem ve eşini yaratıp cennet denilen mekâna yerleştirdiğinde onlara, varlık mertebeleriyle uyumlu olarak 9 harften oluşan bir dil sistemi öğretilmiştir. Hz. Âdem ve eşi cennetten kovulunca Hint ülkesine yerleşmiştir. Bu nedenle insanlık tarihindeki en eski dil, 9 harfli alfabeden oluşan Hint dilidir.⁶²

"Ben mutlaka yeryüzünde bir halife yaratacağım..." "Âdem'e tüm isimleri öğretti..." "Âdem'e secde edin!"⁶³ anlamındaki ayetlerden hareket eden İhvân'a Yüce Yaratici, Hz. Âdem'i yarattığında onu nâtik, yani ayırt edebilen anlamında akleden ve fasih konuşan anlamında mütekelim bir varlık kılmıştır. Onu yeryüzünün halifesi, yani yöneticisi kılmıştır. Hikmetin gereği olarak onu kutsal ruhuyla desteklemiş, ayakları üzerinde dik duran, anlayan, öğrenen, konuşan, düşünen hikmet sahibi varlık haline getirmiştir. Ona tüm şeylerin isimlerini ve özelliklerini öğretmiştir. Ona, tüm şeyleri düşünebilme ve aklıyla onları kuşatabilme yeteneğini bağışlamıştır. Onun için büyük küçük, iyi kötü her şeyi, isimlerle anılan farklı şekillerde 9 sembol (harf) içerisinde bir araya getirmiştir. Bütün hesapları, 1'den 9'a kadar olan tekil sayılar sisteminde birleştirdiği gibi bütün varlığın isimlerini de 9 sembolde (harfte) bir araya getirip bütün anlamları bunlara yüklemiştir. İşte ayette bahsedilen "Âdem'e öğretilen simler", Yüce Allah'ın Âdem'e öğrettiği bu 9 sembol, yani harflerdir. İlk zamanlarda Hint ehli, bu 9 sembolü (sayı ve harfleri) kullanırlardı.⁶⁴

Süryanice konuşan Âdem, bu harflerle her şeyin isimlerini ve özelliklerini olduğu gibi biliyordu. Onun ve çocukları zamanında yazı yazma veya kitap telif etme yoktu. İnsanların sayısı ve ihtiyaçları az olduğu için az sayıdaki sayılar ve harfler kendilerine yetiyordu. İsimleri ve bilgilerini hafızlarında tutabiliyorlardı.⁶⁵ Ardından insanlar çoğalarak farklı bölgelere ve kıtalara dağıldılar. Birbirleriyle irtibatları kesildi. Onların birbirleriyle irtibatını sağlama, hem zamanındakilerle hem de kendilerinden sonrakilere tecrübelerini paylaşırma ihtiyacı, ayrıca kendilerine gönderilen peygamberlerin kalbine indirilen her şeyi ezberleyememe durumlarından dolayı ilahi hikmet, sayı ve harflerden oluşan yazı sanatını (kitabet) zorunlu kıldı. İnsanlar, Yüce Allah'ın ortaya çıkardığı yazı sanatını benimsediler, öğrendiler, onda maharet kazanıp onu geliştirdiler. Peygamberler, sanatkarlar ve âlimler vasıtasıyla yeryüzü mamur hale geldi, öncekilerin haberleri sonrakilere nakledildi. Başlangıçta sayısı 9 olan harfler, yazı sanatının gelişmesiyle birlikte yavaş yavaş artarak zamanla 28 sayısına ulaştı ve orada durdu. Çünkü bu sayı tam sayılardandır. Bir veya iki kez eşit şekilde

⁵⁸ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 1: 146; İhvânü's-Safâ, *Resâilu İhvânî's-Safâ* (Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992), 2: 26 vd.; İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 3: 36, 56-57, 196-197, 209-211, 237, 342, 352, 361 vd.; İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, trc. Komisyon (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 2: 28 vd.

⁵⁹ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 3: 342; Nûru'l-Envâr kavramı, daha sonra İslam İsrâk Felsefe Ekolünün kurucusu olarak kabul edilen Sühreverdî el-Maktûl tarafından felsefi düşünce sisteminin temel kavramı olarak kullanmıştır. Bk. Şihâbüddin Sühreverdî, *El-Elvâhü'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, trc. Ahmet Kamil Cihan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 29-30, 150-152; Şihâbüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, thk. Henry Corbin, 2. Bs (Tahran: Müessesetü'l-Ebhâs, 1995), 108 vd.; Ayrıca bk. Mahmut Meçin, "Sühreverdî'nin Tanrı Tasavvuru: Nuru'l-Envar", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 3 (2015): 54 vd.

⁶⁰ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 2: 52 vd., 127-129, 143-149; İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 3: 36, 56-57, 196-198, 342, 344 vd.

⁶¹ 1. Yüce Allah, 2. Faal Akıl, 3. Küllî Nefis, 4. İlk Heyûlâ, 5. Tabiat (Suret/Form), 6. Mutlak Cisim, 7. Felekler, 8. Dört Öge (Ateş, Su, Hava, Toprak), 9. Müvelledattır (Madenler, Bitkiler, Hayvanlar). Bk. İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 1: 52 vd.; İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, III: 56-57, 196-198, 361-362.

⁶² İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 3: 149.

⁶³ Bakara, 2/30-34.

⁶⁴ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 3: 141-142.

⁶⁵ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 3: 142-143.

bölünebilen tam sayılar, eksik veya fazla sayılardan üstündür. Bu nedenle her ondalık sayı basamağında (6, 28, 496, 8028) sadece bir tane bulunmaktadır.⁶⁶

İhvân-ı Safâ'nın iddiasına göre Hz. Âdem'e öğretilen dilin harf sayısı, cismani âlemdeki 9 gezegen ve onların küre sayısı ile uyumlu olması için 9 olarak takdir edilmiştir. Hz. Âdem, cennetten indirildiğinde Hint ülkesine yerleşmiştir. Bu nedenle ilk alfabe, Âdem'in cennette öğrendiği ve kendisiyle birlikte cennetten getirdiği 9 harfe dayanan Hint ehlinin kullandığı alfabadir.⁶⁷ Zamanla gelişen ve harf sayısı çoğalan bu alfabe, tam sayılar sistemi ve Ay'ın menzil sayısı ile uyumlu olma hikmetine binaen 28 harfli Arap dili alfabetiyle kemale ermiştir. İhvân, Arap dili yazma sanatının, bu sanatın son aşaması ve mükemmeli olma durumunu, Hz. Muhammed'in son peygamber, İslam'ın da son ve mükemmel din olmasına benzetmektedir.⁶⁸

Arapça konuşan ilk kişinin Sam oğlu Ya'rûb olduğuna dair rivayeti nakleden⁶⁹ İhvân, "hikmet, beşerin gücü oranında ilaha benzeme sanatıdır" şeklindeki söze atıf yaparak Arap yazı sanatını 28 harf üzerine şekillendiren kişiyi, hikmetle hareket eden hakîm (bilge) olarak tanımlamaktadır. İhvân, bunu kanıtlamak için bazı örnekler vermektedir. Onlara göre 28 olan Ay'ın konaklarının 14'ü kuzey burçlarında, 14'ü ise güney burçlarındadır.⁷⁰ Alfabenin başlangıcı, 9 harfli Hint alfabeti, sonu ise 28 harfli Arap alfabetidir. İnsanlar çoğalıp yeryüzüne dağılınca Allah'ın kendisine ilhamla desteklediği bilge biri veya vahiy ile desteklediği bir peygamber, yazı sanatının temelini oluşturan alfabeği şekillendirdi. Sonra bunu kendisine yakın olan değerli kişilere öğretti. Böylece bu sanat, adım adım gelişerek bütün dünyaya yayıldı.⁷¹

Arapçanın az bilinen, şaşırtıcı ve şerefli hikmetler barındırdığını iddia eden İhvân'a göre onun dışındaki diller, okuma ve anlam bakımından ondan daha fazla ihtilafa yol açan karmaşık bir nitelik taşımaktadır.⁷² Tam dil, Arap dilidir. Fasih söz Arap sözüdür. Bunun dışındakiler eksiktir. Arap dilinin diğer diller içindeki şekli, insanın diğer canlılar arasındaki şekli gibidir. İnsan türü, yaratılan en son ve en mükemmel tür olduğu gibi Arap dili de diğer diller içindeki en mükemmel dil, onun yazı sanatı da en son yazı sanatıdır. Bu dil düzeni oluştuktan sonra onu ortadan kaldıracak, değiştirecek, ona ilave yapacak veya eksiltecek herhangi bir şey ortaya çıkmamıştır.⁷³ Yazmanın en doğrusu, en tam olanı ve en güzeli, harflerin konumu ve birbirleriyle ölçülü, oranlı olanıdır. Arap dili yazı sanatı, bu nitelikleri bakımından dillerin en mükemmelidir. Bizim ilim öğrenme dışında Arapçadan başka bir dile ve ondan başka bir yazıyla yazmaya ihtiyacımız bulunmamaktadır.⁷⁴

Bu konuda sınırları biraz daha zorlayan İhvân, Arap dilini, İslam diniyle özdeşleştirme yoluna gitmektedir. "Müşrikler hoşlanmasa da bütün dinlere üstün kılmak üzere resulünü hidayet ve hakk din ile gönderen odur." (Tevbe, 9/33) ayetinden hareketle "İhtilaf ortadan kalktığında İslam dini, bütün dinlere; Arap dili de bütün dillere galip gelecektir. Allah'ın dediği gibi din yalnız bir tane olacaktır. Kur'ân, Yüce Allah'ın indirdiği kitapların en değerlisi (eşref) ve en sağlamıdır (ahkâm). Bu nedenle Peygamber'in dini (İslam) bütün dinlerden, dili de (Arapça) diğer dillerden üstündür. Dilleri farklı olan milletlerden hiç kimse, Arapçayı başka bir dile çevirmeyi, tercüme etmeyi beceremezler. Zira Arapçadaki kısalık (ihtisâr) ve özülük (îcâz) nedeniyle onun başka bir dile dönüştürülmesi imkânsız kılmaktadır. Bu, gizli bir durum değildir..."⁷⁵

⁶⁶ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 3: 112-113, 143.

⁶⁷ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 3: 148.

⁶⁸ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 3: 142-143.

⁶⁹ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 3: 151.

⁷⁰ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 3: 143-144.

⁷¹ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 3: 149-150.

⁷² İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 3: 152.

⁷³ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 3: 144.

⁷⁴ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 3: 145.

⁷⁵ İhvânü's-Safâ, *Resâil*, 1992, 3: 164-165.

4. Değerlendirme

Genel anlamda vahyin dilini vahiy gibi kutsamaya, özel olarak da Müslümanlar tarafından son vahyin ürünü olarak kabul edilen Kur'ân'ın tedvin dili olan Arapçayı kutsayanların iki temel dayanakları olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi naklî veriler, ikincisi ise akllî çıkarımlardır. Biz de bu iki gerekçe bağlamında bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

4.1. Naklî Gerekçelerin Değerlendirilmesi

Arapçayı kutsayanların temel gerekçesi, Allah'ın son peygamber olarak seçtiğine inandıkları Hz. Muhammed'in ana dilinin, ayrıca Allah'ın gönderdiği son vahyin ürünü olduğuna inandıkları Kur'ân'ın dilinin Arapça olmasıdır. Oysa hiçbir ayette onların ileri sürdüğü bu gerekçeyi destekleyen tek bir ifadeye rastlamak mümkün değildir. Bilakis bu iddialarını çürütecek çok sayıda ayete rastlamak mümkündür. Örneğin aşağıda anlamları verilen bazı ayetler, söz konusu tezi çürütmektedir.

“Ant olsun, biz, Allah'a kulluk yapmaları ve tağuttan sakınmaları için her ümmete resul (elçi) gönderdik...”⁷⁶

“Ant olsun, senden önceki topluluklara da (elçiler) gönderdik.”⁷⁷

“Onlara açıklasın (beyan etsin) diye her elçiyi yalnızca kendi halkının diliyle gönderdik.”⁷⁸

“Sana bu zikri (vahyi) indirdik ki insanlara kendilerine indirileni beyan edesin (açıklayasın). Umulur ki düşünürler.”⁷⁹

“Biz Kur'ân'ı A'cemce (yabancı bir dilde) indirseydik diyeceklerdi ki ayetlerini anlayacağımız bir dilde açıklanmalı değil miydi? Arap olana Arapça olmayan bir dilde mi?”⁸⁰

“Aynı şekilde, Mekke (Ümme'l-Kurâ) ve çevresindekileri uyarasın (inzâr) diye sana Arapça bir Kur'ân indirdik.”⁸¹

“Düşünesiniz diye biz onu Arapça bir Kur'ân kıldık.”⁸²

Bu ayetlerden anlaşıldığına göre Kur'ân'ın Arap diliyle tedvin edilmesinin tek amacı, Hz. Muhammed'in Arapça konuşan bir kavim içinde yaşaması, dolayısıyla ilk etapta kendisinin, ardından onun vasıtasıyla vahye muhatap olacak kavmin, verilen mesajı anlaması ve kavramasıdır. Nitekim her bir topluluğa peygamber gönderildiği ve hepsine de kendi kavminin diliyle vahyedildiği ifade edilmektedir. Örneğin Tevrat'ın İbranice, İncil'in de Süryanice veya onun bir alt dili olan Aramice diliyle tedvin edildiği inkâr edilememektedir. Eğer Arapça diğer dillerden bir üstünlüğe sahip olsaydı vahiyler, farklı kavimlerin farklı dilleriyle gelmez, sadece Arap diliyle gelecekti. Bu durumda “Tüm vahiyler önce Arapça inmiş, ardından vahye muhatap olan peygamber, onu kendi diline çevirtmiştir” anlamındaki rivayetin de asılsız olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira Hz. Muhammed'in, kendisine vahyedilen ayetleri yalanlayacak sözler söylediğini iddia etmek, onu tutarsızlık ve çelişkiyle itham etmek anlamına gelmektedir. Oysa vakıa, bu ve benzeri rivayetlerin tamamen uydurma olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu durumda Kur'ân'ın Arapça tedvin edilmesinin asıl sebebinin, Arapçanın mükemmelliği veya kutsallığı değil, tabii şartların gereğidir. Nitekim yukarıdaki ayetlerde sadece Hz. Muhammed'e indirilen vahyin onun kavminin diliyle indirilmediği, bilakis her bir ümmete (kavme) bir peygamber gönderildiği ve onlardan her birine gönderilen vahyin dilinin de onların kavminin dili olduğu beyan edilmektedir. Bunun tek gerekçesi de doğal olarak kendisine vahyedilen peygamberin vahiy yoluyla

⁷⁶ Nahl, 16/36.

⁷⁷ Hicr, 15/10.

⁷⁸ İbrahim, 14/4.

⁷⁹ Nahl, 16/44.

⁸⁰ Fussilet, 41/44.

⁸¹ Şûrâ, 42/7.

⁸² Zuhruf, 43/3.

aldığı mesajı muhataplarına açıklaması, muhatapların da açık bir şekilde o mesajı anlaması olarak belirtilmektedir. Hatta ayette, eğer Kur'ân (vahiy dili) Arapça değil de muhatapların anlamadığı Arapça dışındaki bir dilde olsaydı doğal olarak ilk muhatapların buna itiraz edeceklerine dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın Arapça olması, Arapçanın mükemmel ve kutsal oluşundan değil, Hz. Muhammed ve onun kavminin kendilerine gönderilen mesajları anlama zaruretindedir.

Kur'ân'da Arapçayı kutsayanları haklı çıkaracak herhangi bir ayet bulunmadığı gibi Hz. Muhammed'in Arapçayı kutsadığına dair hadisçiler tarafından sahih kabul edilen herhangi bir rivayet de söz konusu değildir. Arapçayı ve Arap kavmini üstün gösterip kutsayan rivayetlerin de zayıf ve uydurma olduğu değerlendirilmektedir.⁸³ Buna karşılık dil, renk, ırk ve cinsiyete dayalı her türlü ayrımcılığı reddeden rivayetlerin sayısı az değildir. Bununla birlikte siyer kitaplarında nakledildiği üzere Hz. Muhammed zamanında yaşayıp ona iman eden ve Arap olmayan Habeşistanlı Bilal, Rûm diyarından Süheyb ve Fars kökenli Selman gibi çok sayıda sahabeler vardır.⁸⁴ Ancak Hz. Muhammed tarafından onlara ana dillerini konuşma yasağı konulduğuna veya Arapçayı öğrenme ve onunla konuşma emri verildiğine dair herhangi bir rivayet söz konusu değildir. Yine Hz. Muhammed'in farklı bölgelerdeki Arap olmayan devlet yöneticilerine İslam'a davet mektuplarını gönderdiği ve söz konusu mektupları gönderirken muhatapların dilini kullandığı bilinmektedir.⁸⁵ Eğer Hz. Muhammed, Arapçanın kutsiyetini inansaydı ve bunu savunsaydı bu mektupları da Arapça yazdırırdı.

4.2. Aklî Çıkarımların ve Felsefi Teorilerin Değerlendirilmesi

Arap dilinin diğer dillere üstünlüğünü savunan Müslümanlar, aynı zamanda farklı kavimler ve diller başta olmak üzere bütün varlık âlemini yaratan, düzenleyen ve yönetenin Yüce Allah olduğunu kabul etmektedirler. Buna rağmen Arap dilini diğer dillerden üstün tutma görüşünü savunmaktadırlar. Oysa bu görüş, kendi içinde tutarsızlık ve çelişiklik arz etmektedir. Zira tüm dilleri Yaratan Allah ise ve hiçbir dili diğerinden üstün yarattığını beyan etmemişse hatta dillerin farklılığını kendi ayetlerinden saymışsa⁸⁶ böyle bir görüşü savunmak, tutarsızlık ve çelişkiye düşmek anlamına gelmektedir. Hatta Allah'ın ayetlerini birbirine üstünlük yarışına girişmek, dolayısıyla haddi aşmak anlamına gelmektedir.

Vahyin dili gerekçesine dayanarak Arap dilinin diğer dillere üstünlüğünü savunmak, bizzat Kur'ân'a aykırı bir tutum sergilemek anlamına gelmektedir. Zira Kur'ân'ın Allah'ın kelamı (vahiy) olarak nitelendirdiği Suhûf, Tevrat, Zebur ve İncil'in dilinin Arapça olmadığı bilinmektedir.⁸⁷ Rivayetlere göre Hz. İbrahim'e gönderilen Suhûfun dilinin Süryanice, Hz. Musa'ya gönderilen Tevrat'ın ve Hz. Davud'a gönderilen Zebur'un dilinin İbranice, Hz. İsa'ya gönderilen İncil'in dilinin Süryanice veya ondan türeyen Aramicedir.⁸⁸ Bu durumda neden Kur'ân dili olan Arapça değil, başta Süryanice olmak üzere İbranice ve Aramiceyi de mükemmel ve kutsal dil kabul etmemiz gerekmektedir. Oysa Kur'ân, geçmişteki her bir kavme kendi dilleriyle konuşan bir peygamber gönderildiğini beyan etmektedir. Bu durumda vahiy gönderilen tüm dilleri mükemmel ve kutsal kabul etmemiz gerekmektedir. Nitekim Kur'ân veya sahih kabul edilen hadislerde, gönderilen peygamberlerin dillerinin mükemmel ve kutsal olduğuna dair herhangi bir rivayet olmadığı gibi

⁸³ el-Münâvî, *Feyzül-Kadîr*, 1: 178-179, 348-349.

⁸⁴ İsmail Yiğit, "Mevâli", *DİA* (Ankara: TDVİA, 2004); Mehmet Efendioğlu, *Arap Olmayan Sahâbiler* (Yayınlanmamış Y. Lis. Tezi, Marmara Ün. SBE, 1991); Mehmet Efendioğlu, "Arap Olmayan Sahâbilerin Hadis Rivâyetindeki Yeri", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 16/1 (2018): 7-32.

⁸⁵ Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987); Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in (sav) altı orijinal diplomatik mektubu*, trc. Mehmet Tazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013); Mehmet Ali Kapar, "Hz. Peygamber'in Diplomatik Münasebetlerine Genel Bir Bakış", *İslâmî Araştırmalar*, 5 (1987): 70-78.

⁸⁶ Bk. Rûm, 30/22.

⁸⁷ Bk. <https://tr.isecosmetic.com/wiki/Septuagint> (E.T. 10.03.2022)

⁸⁸ Candan, "Neden Arapça", 37-38.

sağlıklı işleyen hiçbir beşeri akıl ve vicdandan böyle bir gerekçeyi onaylamasını beklemek mümkün görünmemektedir.

Kur'ân'ın tedvin edildiği Arapça, aslında Arapçanın Kureyş lehçesidir. Oysa bu lehçe dışında onlarca farklı Arapça lehçesi olduğu bilinmektedir.⁸⁹ Kanaatimize göre Kureyş lehçesiyle birlikte diğer tüm lehçeleri kutsamak, hatta bununla da yetinmeyip Müslüman olan veya olmayan tüm Arapları da bu kapsama almak, İslam diniyle alakalı bir tutum değil, Arap milliyetçiliğine dayalı bir tutumdur.

Konuyla ilgili iddialarını, ayetlerle birlikte felsefi teorilerle de temellendirmeye çalışan İhvân-ı Safâ'nın görüşleri, özel olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir. Zira onların iddiası daha büyüktür. Ancak iddialarını ikna edici kanıtlarla destekleyememektedirler. Dolayısıyla onların Arap dili ve yazı sanatının mükemmelliğiyle ilgili iddialarının herhangi bir tutarlılık ve geçerliliğinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. İhvân, iddiasını, "İslam en son ve en mükemmel din; Hz. Muhammed en son ve büyük peygamber; Kur'ân da en son ve en mükemmel vahiy olduğuna göre gönderilen son vahyin dili de diğer dillerden üstün ve onlardan daha mükemmel olmalıdır" çıkarımına dayandırmaktadır. Bu çıkarsamanın, dinî ve kavmiyetçi duygulardan arınmış aklî veya vicdanî bir çıkarsama olduğu söylenemez. Zira "İhtilaflar sona erdiğinde Allah'ın dini bütün dinlere, Kur'ân'ın dili olan Arapça da bütün dillere galip gelecektir." şeklindeki ifadelerini, dini, Arap kavmiyetçiliğinin aracı haline getirme olarak yorumlamamız mümkündür.

İhvân'ın, Arap dilini ve alfabesini kutsamak için onun alfabe sayısını cismânî âlemdeki düzenle uyumlu olarak gösterme çabası da aklî bir kanıt olmaktan uzaktır. Nitekim önce Hz. Âdem'e öğretilen eşyaların adlarını kapsayan dilin, 9 gezegenle uyumlu olmak üzere 9 harfli olduğunu iddia etmektedir. Ardından bu alfabenin geliştirilerek Ay'ın konak sayısı veya çift rakamlı tam sayılardan biri olan 28 sayısıyla uyumlu olması için 28 harfte karar kıldığını iddia etmektedir. Bu durumda "neden gezegenlerin sayısı terk edilip Ay'ın konak sayısı tercih edildi? Madem 28 harfli alfabe mükemmel idi neden Yüce Allah Hz. Âdem'e kusurlu olan 9 alfabeli bir dili öğretti de 28 harfli bir dili öğretmedi?" gibi sorular cevapsız kalmaktadır. Arap dili ve alfabesini, canlılar arasındaki kusursuz suretiyle insana benzetme çıkarımı da kanıtlanabilir ikna edici bir nitelikten yoksundur.

İhvân'ın "Arapça dili ve alfabesi kemale ermiş, mükemmel bir alfabedir. İlmi entelektüel çalışmalar hariç Arapça dışındaki bir dili öğrenme ve onunla yazmaya muhtaç değiliz. Hiç kimse artık Arapçaya bir şey ekleyemez veya ondan bir şey eksiltemez. Arapça belagat özelliklerinden dolayı Arapça yazılan/konuşulan bir şey, başka bir dile asla çevrilemez" tarzındaki ifadeleri de geçerlilikten yoksun iddialardan öteye geçememektedir. Nitekim dilin canlı bir varlık gibi zaman ve şartlara göre gelişip gerilediği bilinen bir hakikattir. Kullanılan sözcükler, varlığını devam ettirmekte, az kullanılan veya kullanılmayan sözcükler de unutulup yok olmaktadır. Bununla birlikte yeni karşılaşılan nesnelere yeni adlar vermek üzere yeni sözcükler türetilmektedir. Bu durum, Arapça için de geçerliliğini korumaktadır. Örneğin İhvân'ın yaşadığı X. yüzyıldan günümüze kadar Arapçaya hiçbir yeni sözcük eklenmediği veya hiçbir sözcüğün unutulup hafızalardan silinmediği iddia edilemez. Mesela son yüzyılda siyaset, ekonomi, basın, medya, spor, sanat, bilim ve teknoloji gibi alanlarda kullanılan Arapça sözcüklerinin çoğunun, İhvân-ı Safâ döneminde kullanılan sözcükler olduğunu söyleyemeyiz.

İhvân'ın Arap alfabesinin mükemmelliğiyle ilgili iddiası da bizzat kendileri tarafından çürütülmektedir. Zira Arap alfabesinde "X, P, Ç, V, G, J" gibi harfler bulunmamaktadır. Dolayısıyla doğal olarak İhvân-ı Safâ Risalelerinde bu harflerin içinde yer aldığı kelimeler, telaffuzuna uygun bir şekilde kayda geçirilememiştir. Örneğin Risâlelerde "Platon"un ismi, "Eflâtûn"; "Pythagoras"ın ismi "Fisâğuras"; "Plotinos"un ismi "Eflûtîn"; "Galen"ın ismi "Câlinûs"; "Ptolemios"un ismi "Batlamyûs"

⁸⁹ Mustafa Sadık er-Râfî, *İ'cazû'l-Kur'ân ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1973), 63; Candan, "Neden Arapça", 42.

olarak yazılmıştır. Aynı şekilde “Almagest” kelimesi “el-Mecisti”; “Çin” kelimesi “Sîn”; “Pers” kelimesi “Fars” şeklinde yazılmıştır. Bu örnekleri, İhvân-ı Safâ’nın savunduğu “Arapça alfabenin, hiçbir kusuru olmayan kemale ermiş mükemmel bir alfabe olduğuna dair iddianın” farkında olmadan bizzat kendileri tarafından çürütüldüğünü gösteren basit örnekler olarak yorumlamamız mümkündür.

Sonuç

Dil, edebiyat, tefsir, kelim, fıkıh, hadis ve felsefe gibi farklı ilmi geleneklere mensup olan bazı Müslüman âlim ve düşünürlerin vahyin dilini, vahiy gibi kutsama çabası içine girdiklerini, ancak bu görüşlerini temellendirmede zorlandıklarını, bu nedenle de söz konusu görüşün İslam dünyasında genel olarak ciddiye alınmadığını söylemek mümkündür. Arapçayı kutsayanlar, esas itibarıyla son peygamber olarak gönderildiğine inandıkları Hz. Muhammed’in ana dilinin Arapça olmasını, yine son vahiy olarak kabul ettikleri Kur’ân’ın Arapça tedvin edilmesini gerekçe olarak göstermektedirler. Bunun için bazı ayetleri zorlama yoruma tabi tutmakta, ayrıca uydurma olarak değerlendirilen bazı hadis rivayetlerini nakledip yorumlamaktadırlar. Ancak Kur’ân’da yer alan birçok ayet ve muteber kabul edilen hadis kitaplarında yer alan birçok hadis rivayeti, onların konuyla ilgili tezlerini çürütmektedir. Konuyla ilgili iddialarını felsefi teorilerle desteklemeye çalışan İhvân-ı Safâ’nın da iddialarını felsefi ilkeler bağlamında temellendirmeyi başardığını söylemek mümkün görünmemektedir.

Kanaatimize göre hem dinî hem de aklî bakımdan tüm insanlar, yaratılış bakımından eşit olduğu gibi insanlardan meydana gelen kavimler ve topluluklar da eşittir. Dolayısıyla birer iletişim aracı olan onların dilleri de eşit değerdedir. Belli bir dilin, diğer dillere üstünlüğünü iddia edenler, aslında o dili konuşan kavmin, diğer kavimlerden üstünlüğünü savunmakta, dolayısıyla ırkçılık yaptıkları izlenimini vermektedirler.

Kaynakça | References

- Akarsu, Bedia. Wilhel Von Humbold'ta Dil-Kültür Bağlantısı. İstanbul: Evrim Matbaacılık, 1984.
- Bâkullânî, Muhammed b. Tayyib el-. İ'câzû'l-Kur'ân. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2009.
- Candan, Abdülcelil. "Kur'ân Neden Arapça İndirildi?" EKEV Akademi Dergisi 10/26 (2006): 33-50.
- Cevizci, Ahmet. Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cürcânî, Seyit Şerif. Kitâbu't-Ta'rîfât. Trc. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çağmar, M. Edip. "İhvân-ı Safâ'nın Dil ile İlgili Görüşleri". İslâmî Araştırmalar Dergisi 17/2 (2004): 119-127.
- Demir, Ramazan. Arap Dilbilimcilere göre Dillerin Kaynağı Meselesi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2008.
- Demir, Ramazan. "Mukaddime Adlı Eserin Çevirisinde İbn Haldun'un Dil Teorisi". Usûl 11/1 (2009): 95-116.
- Demirci, Kürşat. "Kudsiyet". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 26/495-496. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Durmuş, İsmail. "İbn Hazm". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 20/58-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Eco, Umberto. Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Anlayışı. Trc. Kemal Atakay. İstanbul: Literatür Yayınları, 2004.
- Efendioglu, Mehmet. Arap Olmayan Sahabiler. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Y. Lisans Tezi, 1991.
- Efendioglu, Mehmet. "Arap Olmayan Sahâbilerin Hadis Rivâyetindeki Yeri". Hadis Tetkikleri Dergisi 16/1 (2018): 7-32.
- Fazlurrahman. Ana Konularıyla Kur'ân. Trc. Alparslan Açıkgeç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Ferre, Ferederick. Din Dilinin Anlamı. Trc. Zeki Özcan. Bursa: Alfa Yayınları, 1999.
- Gürkan, Nejd. "Kur'ân'ın Anlaşılabilirliği Bağlamında İslam Geleneğinde Dil Olgusu ve 'Beyân' Kavramı". Marife 10/2 (2010): 67-96.
- Hamidullah, Muhammed. el-Vesâiku's-Siyâsiyye. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987.
- Hamidullah, Muhammed. Hz. Peygamber'in (sav) altı orijinal diplomatik mektubu. Trc. Mehmet Tazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Hatipoğlu, M. Said. "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği". AÜ İlahiyat Fak. Dergisi 28 (1978): 121-213.
- Hewes, Gordon W. Dilin Doğuşuna İlişkin Kuramlar. Trc. H. Boynukara - B. C. Tanrıtanır. Van: Yüzüncü Yıl Üni. FEF Yay., 1993.
- İbn Fâris. es-Sâhibî fi Fikhi'l-Luga ve Süneni'l-Arab fi Kelâmihâ. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1910.
- İbn Haldûn. Mukaddime. Thk. Derviş el-Cüveydî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996.
- İbn Hazm. el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm. Thk. A. Muhammed Şâkir. 2. Bs. Beyrut: Daru'l-Âfaki'l-Cedide, 2008.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. Te'vil-i Müşkili'l-Kur'ân. Kahire: Dâru't-Türâs, 1973.
- İbn Teymiyye. el- İman. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l Arabî, 1992.
- İhvân-ı Safâ. İhvân-ı Safâ Risâleleri. C. I. Ed. Abdullah Kahraman. Trc. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ. İhvân-ı Safâ Risâleleri. C. II. Ed. Abdullah Kahraman. Trc. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- İhvân-ı Safâ. İhvân-ı Safâ Risâleleri. C. III. Ed. Abdullah Kahraman. Trc. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. İhvân-ı Safâ Risâleleri. C. IV. Ed. Abdullah Kahraman. Trc. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- İhvân-ı Safâ. İhvân-ı Safâ Risâleleri. C. V. Ed. Abdullah Kahraman. Trc. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- İhvânû's-Safâ. Resâilu İhvânî's-Safâ. C. I-IV. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992.
- İhvânû's-Safâ. Risâletü'l-câmia', el-câmia'tu'l-câmia'. Thk. Arif Tamir. Beyrut: Menşûrâtu Uveydât, 1995.
- Kapar, Mehmet Ali. "Hz. Peygamber'in Diplomatik Münasebetlerine Genel Bir Bakış". İslâmî Araştırmalar. 5 (1987): 70-78.
- Konaklı, Numan. "İ'câzû'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür". Marmara Üni. İlahiyat Fak. Dergisi 43/2 (2012): 251-290.
- Küçükkalay, Hüseyin. Kur'an Dili Arapça. Konya: Deniz Kuşları Matbaası, 1996.
- Locke, John. "İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme". Trc. Meral Delikara Topçu. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Meçin, Mahmut. "Sühreverdî'nin Tanrı Tasavvuru: Nuru'l-Envar". İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 3 (2015): 49-70.
- Münâvî, Muhammed Abdurraûf el-. Feyzü'l-Kadîr. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1972.
- Nisâbü'rî, Hâkim en-. el-Mustedrek ale's-Sahîhayn. Thk. Mustafa Abdulkadir. Beyrut, 1990.
- Önder Erol, Pelin. "Bir Toplumsal Göstergibilim Olarak Dil". Uluslararası Sosyal Araştırmalar dergisi 7/31 (2014): 207-214.
- Özden, Ragıp. Dil Türeyişi Teorilerine Toplu Bir Bakış. Ankara: Alaaddin Kırıl Basımevi, 1944.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'ân'da Yabancı Kelime Bulunup Bulunmadığı Tartışması ve eş-Şâfiî'nin Dogmatik Dil (Arapça) Tanımlaması Üzerine". Sünnî Paradigmanın Oluşumunda eş-Şâfiî'nin Rolü. M. Hayri Kırbaoğlu. 181-204. Ankara: Kitabiyat, 2000.

- Platon. Kratylos. Trc. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. Mektuplar. Trc. İrfan Şahinbaş. İstanbul: MEB Yayınları, 1999.
- Râfî, Mustafa Sadık er-. İ'câzû'l-Kur'ân ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1973.
- Râzî, Fahreddin er-. Fussilet Suresi Tefsiri. Erişim 10 Mart 2022.
<http://islamlimleri.com/Tefsir/Tefsir/index.htm>
- Suyûtî. el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân. Lübnan: Dâru İbn Kesir, 1996.
- Suyûtî. el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ. Kahire: Daru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, t.y.
- Sühreverdî, Şihâbüddin. El-Elvâhü'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları). Trc. Ahmet Kamil Cihan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Sühreverdî, Şihâbüddin. Hikmetü'l-İşrâk. Thk. Henry Corbin. 2. Bs. Tahran: Müessesetü'l-Ebhâs, 1995.
- Süzen, Kadir. İhvân-ı Safâ'da Dilin Menşesine Dair Görüşler ve Dil Teorisi. Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, SBE, Y. Lisans Tezi, 2019.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris eş-. er-Risâle. Thk. A. Muhammed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Taş, Nusret. İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi. İstanbul: KDY Akademi, 2021.
- Türkmen, Mutlu. Kur'ân-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes'te "Brk", "Sbh" ve "Kds" Köklelerinin Semantik İncelenmesi. Ankara: Ankara Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2007.
- Vedi', Vasıf Mustafa. İbn Hazm ve Mevkifuhu mine'l-Felsefe ve'l-Mantık. Abu Dabi, 2000.
- Yiğit, İsmail. "Mevâlî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29/424-426. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Mikipedia. Erişim 10 Mart 2022. <https://tr.isecosmetic.com/wiki/Septuagint>
- Yurt, Mehmet Emin. "İ'câzû'l-Kur'ân İlminin Mahiyeti, Tanımı ve Genel Hatlarıyla Tarihsel Süreci". İğdır Üni. İlahiyat Fak. Dergisi. 9 (2017): 191-226.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh. el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân. Lübnan: Dâru'l-Me'ârif, 1989.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27 (Haziran / June 2022), 169-185

Ma'rûf el-Kerhî'nin Sûfi Şahsiyeti ve Tasavvufun Menşesindeki Rolü
The Sufi Personality of Ma'rûf al-Karkhî and His Role in Sufism's Origin

Soner ERASLAN

Arş. Gör., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Res. Assist., Inonu University, Faculty of Theology, Department of Sufism
soner.eraslan@inonu.edu.tr / ORCID: 0000-0002-4293-9265

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Mart/March 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Mayıs/May 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as

Eraslan, Soner. "Ma'rûf el-Kerhî'nin Sûfi Şahsiyeti ve Tasavvufun Menşesindeki Rolü". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (Haziran 2022), 169-185.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Soner Eraslan).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Fırat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

The Sufi Personality of Ma'rûf al-Karkhî and His Role in Sufism's Origin

Abstract: The problem of the origin of religious sciences has been discussed by both Islamic scholars and orientalist from sectarian, cultural, social and many different aspects. Sufism is one of the main sciences that are the subject of these discussions in terms of its source. Some Western researchers; they regarded the religion of Islam as inadequate in the face of the complexity of sufism. They claimed that the science of sufism was inspired by different religions and traditions such as Christianity Gnosticism, Buddhism, Persian and Indian. Another discussion on the origin problem of sufism is that it is of Shia origin. Some early sufis have been scrutinized on the aforementioned issues due to their social environment and teachings. The scope of the study will be created specifically for Ma'rûf al-Karkhî (d. 200/815). The relevant issue will be evaluated from this aspect. Because Ma'rûf attracts attention as an extremely important sufi because he is at the center of the science of sufism. As a matter of fact, Sarî al-Saqatî, who is the first person to mention states and authorities in the records, states that he acquired all his knowledge through Ma'rûf. Sarî, on the other hand, influenced Junayd because he was the uncle and teacher of Junayd, known as "seyyidü't-taife". Therefore, the life and teachings of Ma'rûf have spread to the foundation of sufism. Besides, it has made him a shareholder in the formation of the theoretical background of sufism. Ma'rûf's reconciliation of Sufism with truths can be considered as an example. The subject of the article is the sufi life of Ma'rûf al-Karkhî, who is at the center of these discussions, and his role in the origin of sufism because his family is a member of the Sâbiî or Christianity religion and he is a Muslim at the hands of Imam Alî al-Riḍā (d. 203/819). Ma'rûf is in contact with other religions because of his family. In addition, he is in close contact with Alî al-Riḍā in the chain of isnad, which includes seven imams, whom Shiite circles call "golden circle". Therefore, the fact that he is one of the leading figures in the history of sufism increases the importance of the subject in his eyes. Therefore, while the life of Ma'rûf will be examined through the history of sufism, the history of sufism will be mentioned from the specificity of Ma'rûf. Because, in contrast to the normative sciences, the sufi field is dominated by the experiences and teachings of the sufis. When considered for sufis, knowledge of genealogy, death and birth is secondary. Rather, they consider situations such as life, behavior, forms of worship, words and teachings more important. As such, the experiences and teachings of each of the early sufis are extremely important in terms of understanding the science of sufism. In the science of sufism, in which written literature was formed in a relatively late period, the subject, content and methodology of this science, especially the terminology, were obtained from the biographies mentioned in the Sufi's *tabaqât*. In this study, the role of Ma'rûf al-Karkhî in the origin of sufism will be mentioned, taking into account the aforementioned characteristics of the *tabaqât*. But before that, a brief biography of Ma'rûf will be given. Because the life of Ma'rûf contains clues of his role in the origin of sufism. The biography of Ma'rûf created in the article will be built on the narrations declared in the *Tabaqâtu's-sûfiyya* of Abu Abdurrahman es-Sulamî (d. 412/1021). The narrations about Ma'rûf's mystical life will be evaluated by comparing the opinions of some Islamic scholars and orientalist on the subject. While doing this, besides the descriptive method based on historical, geographical and literal data, content analysis methods were applied by examining and criticizing the data. When the previous small-scale studies on Ma'rûf are examined, it is seen that the sufi aspect has been brought to the fore. However, it is seen that sufism is not evaluated on the axis of its origin problematic. In this study, the narrations about Ma'rûf in classical and modern literature will be compiled and a monographic study will be presented, specific to the origin problematic of sufism. Reynold Alleyne Nicholson and names like Arthur John Arberry, who had similar thoughts with him, added Christianity to the sources of mysticism from the life of Ma'rûf al-Karkhî. However, there are some orientalist who reject this idea. Louis Massignon is among the leading figures opposing this idea. According to him, the origin of the science of Sufism was founded on the following principles: "i, the Qur'an; ii, religious sciences such

as hadith, fiqh, nahiv; iii, the terminology of the first mutakallims, and iv, the scientific language that became the language of science and philosophy in the East, consisting of Greek, Persian and other languages in the first six centuries Gregorian.” In this case, an opinion emerges from Massignon's views that the origin of sufism is based on Islamic dynamics. Another issue discussed in the article is the relationship between sufism and Shia, built specifically for Ma'rûf al-Karkhî. The meetings between Imam Alî al-Riḏâ and Ma'rûf al-Karkhî and the relations between them will be mentioned with the quotations from various books and tabaqât type works. However, some Shiite and Sunni sources are of the opinion that they did not meet. The names that will be the subject of this study are some early and modern figures such as Taqî ad-Dîn Ibn Taymiyyah (d. 728/1328), Abdulhussein Zarrinkoub (d. 1923-1999), Kamil Mostafa Al-Sheybi, Mehmet Ali Büyükkara. Their assessments that the two of them did not meet will be included in their works. There may be different reasons for the names in question to adopt this view, in contrast to many tabaqât and works written before them. However, it is seen that especially Ibn Taymiyyah wanted to eliminate these narrations with the aim of defending the Sunni thought and apologetic concerns. Thus, Sunni doctrine and Shiite thought will not be able to establish any connection and interaction will not occur. In addition, people who adopt Shiite thought such as Kamil Mostafa Al-Sheybi and Abdulhussein Zarrinkoub are among those who say that there is no possibility of meeting Ma'rûf and Imam Alî al-Riḏâ. Because in such a case, Imam Alî al-Riḏâ entrusted the "tariqa / esoteric" aspect of religion to Ma'rûf al-Karkhî. He, on the other hand, will be deemed to have represented only the "Imamat" and the outward aspect of religion.

Keywords: Sufism, Origin of Sufism, Christianity, Shia, Ma'rûf al-Karkhî, Alî al-Riḏâ.

Ma'rûf el-Kerhî'nin Sûfi Şahsiyeti ve Tasavvufun Menşesindeki Rolü

Öz: Bu çalışmanın konusu, bazı İslâm âlimleri ve oryantalistler tarafından tartışılmalan tasavvuf ilminin menşei probleminin Ma'rûf el-Kerhî özelinde değerdendirilmesidir. Reynold A. Nicholson gibi oryantalistlerin bir kısmı tasavvufun giriftliği karşısında İslâm dinini yetersiz görmüş, bu ilim dalının Hristiyanlık Gnostisizmi, Budizm, Fars ve Hint gibi farklı din ve geleneklerden mülhem olduğunu iddia etmiştir. Kimi düşünürler ise tasavvuf ilminin menşei Şîlik çerçevesinde tartışmışlardır. Sözelimi Sünnî kanat içerisinde Takıyüddin İbn Teymiyye gibi bazı isimler ve Şîf doktrinini benimseyen Abdülhüseyin Zerrînkûb ve Kâmil Mustafa eş-Şeybî gibi şahsiyetler Ma'rûf el-Kerhî ile İmam Ali Rıza'nın görüşme ihtimalleri üzerine birtakım mütalaalarda bulunmuşlardır. Zira Ma'rûf'un ailesinin farklı bir dine mensup olması ve kendisinin İmam Ali er-Rızâ elinden Müslüman olması onu bu tartışmaların merkezine sevk etmiştir. Çalışmanın amacı Ma'rûf özelinde tasavvufun menşei hususunda serdedilen görüşlerin değerdendirilip erken ve klasik dönem sûfi literatürü ışığında tetkik edilmesidir. Çalışmanın kapsamı ise Ma'rûf hakkında erken ve klasik dönem sûfi literatüründe nakledilen fragmanlar ve bazı İslâm âlimleri ve oryantalistlerin konu hakkındaki savları ile sınırlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tasavvufun Menşei, Hristiyanlık, Şîlik, Ma'rûf el-Kerhî, Ali er-Rızâ.

Giriş

Dinî ilimlerin menşei problemi gerek İslâm âlimleri gerekse oryantalistler tarafından mezhepsel, kültürel, sosyal ve birçok farklı yönden tartışılmıştır. Tasavvuf alanı, kaynağı açısından tartışmalara konu olan başlıca ilimlerdenendir. Bazı Batılı araştırmacılar; tasavvufun karmaşıklığı karşısında İslâm dinini yetersiz görmüş, Hristiyanlık Gnostisizmi, Budizm, Fars ve Hint gibi farklı din ve geleneklerden esinlenerek ihdas edildiğini belirtmiştir. Tasavvuf ilminin menşei problemindeki diğer bir tartışma ise onun Şîa kökenli olduğu hususundadır. Bazı erken dönem sûfilere, sosyal çevreleri ve öğretileri sebebiyle sözü geçen hususlarda mercek altına alınmıştır.

Makalenin konusu, ailesinin Sâbilik veya Hıristiyanlık dinine mensup olması ve kendisinin İmam Ali er-Rızâ (öl. 203/819) elinden Müslüman olması hasebiyle bu tartışmaların merkezinde yer edinen Ma'rûf el-Kerhî'nin (öl. 200/815) sûfi yaşantısı ve tasavvufun menşesindeki rolüdür. Ma'rûf'un ailesinden ötürü diğer dinlerle temas halinde olması, Şîî çevrelerin silsile-i zeheb olarak isimlendirdikleri yedi imamın yer aldığı isnad zincirindeki Ali er-Rızâ ile yakın bir münasebette bulunması ve tasavvuf tarihinin önde gelen simalarından olması konunun önemini artırmaktadır. Binaenaleyh tasavvuf tarihi üzerinden Ma'rûf'un yaşantısı irdelenirken, Ma'rûf özelinden de tasavvuf tarihine değinilecektir. Zira normatif ilimlere mukabil tasavvuf alanını, sûfilerin yaşantı ve öğretileri domine etmektedir.

Sûfiler için düşünüldüğünde künye bilgileri, ölüm ve doğum ile ilintili malumâtlar ikincildir. Onlar daha ziyade yaşantı, davranış, ibadet şekilleri, söz ve öğretiler gibi durumları elzem olarak görürler. Hal böyle olunca tasavvuf ilminin anlaşılması hususunda özellikle ilk dönem sûfilerinin her birinin yaşantı ve öğretileri son derece ehemmiyet arz etmektedir. Yazılı edebiyatın nispeten geç bir dönemde oluştuğu tasavvuf ilminde, terminoloji başta olmak üzere bu ilmin mevzuu, mesâili, metodolojisi gibi meseleler, sûfi tabakâtlarında zikredilen biyografilerden edinilmiştir. Bu çalışmada, tabakâtın sözü geçen özellikleri göz önünde bulundurularak Ma'rûf el-Kerhî'nin tasavvufun menşesindeki rolüne değinilecektir. Fakat bundan önce Ma'rûf'un kısaca biyografisine yer verilecektir. Zira Ma'rûf'un yaşantısı tasavvufun menşesindeki rolünün ipuçlarını barındırmaktadır. Makalede oluşturulan Ma'rûf biyografisi, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (öl. 412/1021) Tabakâtu's-sûfiyye'sinde beyan edilen rivayetler üzerine inşa edilecektir. Ma'rûf'un tasavvufi yaşantısı hakkında tabakât ve menâkıbnâmelerde aktarılan rivayetler ile bazı İslâm âlimleri ve oryantalistlerin konu hakkındaki görüşleri mukayese edilerek değerlendirilecektir. Bu yapılırken tarihî, coğrafi ve literal verilere dayanılarak betimleme yönteminin yanında verilerin incelenerek kritik edilmesi ile içerik analizi yöntemlerine başvurulmuştur. Ma'rûf hakkında yapılan önceki küçük çaplı çalışmalar incelendiğinde sûfi yönünün ön plana çıkarıldığı fakat tasavvufun menşei problemiği ekseninde değerlendirilmediği görülmektedir.¹ Bu çalışmada klasik ve modern literatürde Ma'rûf hakkında yer alan rivayetler derlenecek ve tasavvufun menşei problemiği özelinde monografik bir çalışma sunulacaktır.

1. Ma'rûf el-Kerhî'nin Sûfi Şahsiyeti

Tabakât müellifleri içerisinde Ma'rûf'tan ilk bahseden ve kendinden sonraki birçok tabakât yazarının Ma'rûf hakkında serdettikleri rivayetlerin temelini oluşturan kişi Sülemî'dir. Ma'rûf hakkındaki bilgileri isnad zinciri ile aktaran Sülemî, Ma'rûf'un asıl adının Ebû Mahfûz Ma'rûf b. Feyrûz el-Kerhî olduğunu bildirmiş, bunun yanında Ma'rûf b. Feyruzân, Ma'rûf b. Alî gibi rivayetlerin de olduğunu nakletmiştir.² Kendini yedirilen ve konaklatılan bir köle ve misafir olarak tanımlayan Ma'rûf, dünyaya karşı edindiği tavrı açıkça ortaya koymaktadır.³ Sülemî ise onu şeyhlerin ulularından ve önde gelenlerinden biri olarak vasfetmiş; vera' ve fütüvvetle bilinen biri şeklinde tanıtmıştır. Onun İslâm'la tanışması İmam Ali er-Rızâ vesilesiyle gerçekleşmiş; Müslüman olduktan sonra İmam'a

¹ Ahmed Subhi Furat, "Ma'ruf el-Kerhî", *İslam Medeniyeti*, (1968), 14-17; Hamide Türk, *Ma'ruf el-Kerhî: Hayâtı, Tasavvufi Görüşleri ve "Menâkıbu Ma'ruf El-Kerhî" İsimli Eser* (Selçuk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 18-25; Yaşar Aydın, "Menakıbu Ma'ruf el-Kerhî", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/ (1986), 141-144.

² Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin es-Sülemî, *Tabakatü's-sufiyye*, thk. Nureddin eş-Şerîbe (Kahire : Mektebetü'l-Hancı, 1969), 83.

³ Ebû Nuaym Ahmed b Abdullah b İshak İsfahani el-İsfahâni, *Hilyetü'l-evliya ve Tabakatü'l-asfiya*, thk. Mustafa Abulkâdir Atâ (Beyrut: Dârul-Fikr, 1997), 8/364.

hâciblik yaparak onun hizmetinde bulunmuştur.⁴ Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072), Sülemî'nin aksine Ma'rûf'u Ali er-Rızâ'nın azatlı kölesi olarak tanıtmıştır.⁵ Ma'rûf, Serî es-Sakatî'nin (öl. 251/865) hocası olup Davud et-Tâî (öl. 165/781)⁶ ile İbn Semmâk'ın (öl. 183/799) sohbetinde bulunmuştur. İbn Semmâk'ın tavsiyesiyle Ali er-Rızâ'nın hizmetinde bulunmanın dışında bütün meşguliyetlerini ve malını terk etmiştir.⁷

Bir topluluk (eş-şîatü) İmam'ın kapısına dayanınca izdiham yaşanmış ve bu kalabalık İmam'ın hâcibi olan Ma'rûf'un kaburgalarının kırılmasına, akabinde de vefatına sebebiyet vermiştir.⁸ Ma'rûf'un vefat tarihi hakkındaki rivayetleri zikreden Hatib el-Bağdâdî (öl. 463/1071); bunların hicrî 200, 201 ve 204 şeklinde nakledildiğini söylemiş fakat doğru olan tarihin 200 olduğunu ve kabrinin Bağdat'ta Babu'd-deyr mezarlığında bulunduğunu belirtmiştir.⁹ Bu makam dua ve taleplere vesile kılınarak şifa ve bereket temennisi ile ziyaret edilmektedir.¹⁰ Nitekim Sülemî, Ma'rûf'un kabri hakkında şu rivayeti nakletmektedir: "Ma'rûf'un kabri tecrübe edilmiş bir ilaçtır."¹¹ İbnü'l-Mülakkîn (öl. 804/1401), Ma'rûf'un kabrinde İhlas suresinin ilk ayetini okuyan kimsenin dileğine kavuşacağını belirterek Ma'rûf'un kabrini ziyaret ettiğini ve bunu bizzat tecrübe ettiğini söyler.¹² Bunun yanında Ma'rûf el-Kerhî, yeğeni Yakup'a "Evlâdım! Allah'tan bir şey istersen benim adıyla iste."¹³ sözü ile Serî'ye "Allah'tan bir şey dileyeceksen bana yemin ederek, Marûf'un hürmetine, diyerek iste."¹⁴ şeklindeki telkinleri onun kendisi ile tevessülde bulunulabilecek biri olduğunu göstermektedir. Binaenaleyh aktarılan rivayetler erken dönem tasavvufunda Ma'rûf özelinden tevessülde bulunmanın ilk örneklerini ortaya koymaktadır.

Sülemî'nin Ma'rûf'tan naklettiği rivayetler, bir bütünlük içerisinde ele alındığında onun Ma'rûf'u neden "vera" ve fütüvvet"¹⁵ ehli olarak nitelendirdiğini gösterir. Sözelimi Ma'rûf, -aynı zamanda Hz. Peygamber'in duası olan- şu ifadeyle niyazda bulunmaktadır: "Allah'ım, perçemlerimiz senin elindedir. Onun kontrolünü bize bırakma! Şayet böyle yapacaksan velimiz ol ve bizi doğru yol üzerine hidayete erdir."¹⁶ Bu rivayet Allah'a tam teslimiyeti ortaya koyar. Ma'rûf, muhabbetin insanlardan öğrenilen bir şey değil, Allah'ın mevhibe ve fazlından ibaret olduğunu belirtir.¹⁷ Ona göre Allah, kulu için hayır murat ederse amel; şer dilerse de cedel ve tembellik kapılarını açar.¹⁸ Ma'rûf,

⁴ es-Sülemî, *Tabakât*, 85; Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hazarâtü'l-kuds*, thk. W. Nassau Lees (Calcutta : W. N. Lees Press, 1859), 42; Lamiî Çelebi, *Evliya Menkabeleri = Nefahatü'l-üns*, thk. Süleyman Uludağ - Musafa Kara, çev. Lamiî Çelebi (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 161; Ebü'l-Mevahib. Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali Mısıri Şa'rani, *et-Tabakâtü'l-kübra*, thk. Ahmed Abdulhalim - Tefîk Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dinâye, 2005), 104.

⁵ Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul : Dergah Yayınları, 2016), 99.

⁶ Sülemî, *Tabakât*, 85.

⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 99-100.

⁸ Sülemî, *Tabakât*, 85; Câmî, *Nefehât*, 42; Lâmiî Çelebi, *Evliyâ Menkabeleri*, 161.

⁹ Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit el-Bağdadi, *Tarihu medineti's-selam* (Tunis : Darü'l-Garbi'l-İslami, 2015), 15/274-275.

¹⁰ es-Sülemî, *Tabakât*, 85; Şa'rani, *et-Tabakâtü'l-kübra*, 105; Ebü Hafs Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed İbnü'l-Mülakkîn, *Tabakâtü'l-evliya* (Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 214.

¹¹ Sülemî, *Tabakât*, 85. Evliyâ Çelebi, Ma'rûf'un kabrinde duanın kabulünün yanında aşağıdaki beytin yazıldığı mektupların, muhakkak sahibine ulaşacağını söyler:

Umarım mektubumu vâsıl ede minnî ileyh,

Hazret-i Ma'rûf-ı Kerhî rahmetullahi aleyh

Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Akkırman - Belgrad - Gelibolu - Manastır- Özü - Saraybosna - Slovenya - Tokat - Üsküp*, thk. Seyyit Ali Kahraman (İstanbul : Yapı ve Kredi Bankası, 2010), 1/1.

¹² İbnü'l-Mülakkîn, *Tabakâtü'l-evliya*, 214-218.

¹³ el-İsfahâni, *Hilye*, 6/364; Attar, *Tezkire*, 361.

¹⁴ Sülemî, *Tabakât*, 83.

¹⁵ es-Sülemî, *Tabakât*, 84; Ebü'l-Hasan Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul : Dergah Yayınları, 2016), 212; Attar, *Tezkire*, 357.

¹⁶ Sülemî, *Tabakât*, 87; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, 99.

¹⁷ Sülemî, *Tabakât*, 89; Câmî, *Nefehât*, 43; Lâmiî Çelebi, *Evliyâ Menkabeleri*, 162; Attâr, *Tezkire*, 161.

¹⁸ Sülemî, *Tabakât*, 87, 90; İsfahâni, *Hilye*, 8/361; Attâr, *Tezkire*, 360; Şa'rani, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 105; İbnü'l-Mülakkîn, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 215.

amel işlemeyen cennet talebinin günah olduğunu dile getirir. Allah'ın emirlerini yerine getirmeyip mâlâyânî ile meşgul olan kişiye ise O'nun buğzedeceğini söyler. Bunun gibi başka bir rivayette de sebep olmaksızın şefaahat beklenmesini gurur; itaat edilmeyenden rahmetin umulmasını da cehalet ve ahmaklık olarak betimler.¹⁹ Ona göre taat, saf aşk ve hüsn-i muamele ile kalpten dünya sevgisi çıkarılarak gerçekleştirilmelidir.²⁰ Aksi takdirde yapılan hiçbir secde sahih olamayacaktır.²¹ Kişi böyle yaparak tevekkül ederse Allah, onun derdini döktüğü melcei, öğretmeni ve dostu olacaktır.²² Zira Ma'rûf, evliyâyı "tek endişeleri Allah olan, Allah için çabalayan ve Allah'a yönelen kimseler" olarak tanımlar.²³ Sülemî'nin, fütüvvetin önde gelen isimleri arasında zikrettiği Ma'rûf, cömertliği şöyle açıklar: "Cömertlik, ihtiyaç duyulan ve sıkışık olunan anda îsârda bulunmaktır."²⁴ Ma'rûf, vefanın hakikatini ise "Özü, gaflet uykusundan uyandırmak ve boş şeylerle uğraşmamak" şeklinde tarif etmektedir.²⁵ Görüldüğü üzere Ma'rûf'un hayat hikâyesi derlenirken tasavvufun temel kavramları da tanımlanmaktadır.

Ebû Nuaym el-İsfahânî (öl. 430/1038), Ma'rûf'un biyografisini aktarmaya onun tasavvuf tanımı ile başlamıştır: "Tasavvuf; dünyevî tasarlardan kurtulmak, kirlerden arınmaktır."²⁶ Kuşeyrî'nin Ma'rûf'tan aktardığı tasavvuf tarifi, İsfahânî'nin naklettiği tanımı açıklar mahiyettedir: "Tasavvuf, hakikatleri almak ve halkın elinde bulunandan ümit kesmektir."²⁷ Ferîdüddin Attâr en-Nîsâbü'rî (öl. 618/1220), Tezkire'sinde Ma'rûf'tan naklettiği tasavvufun tanımı ise şöyledir: "Tasavvuf, hakikatleri almak, dakik şeyleri dile getirmek, halkın elinde ve avucunda bulunan şeylere bel bağlamamaktır." Ma'rûf'un yapmış olduğu tasavvuf tanımının bir başka açılımı şu sözünde görülmektedir: "Allah'a giden yol şöyledir: 'Kimseden bir şey isteme, kimsenin senden isteyeceği bir şeye sahip olma!'"²⁸ İki nakil birleştirildiğinde Ma'rûf'un Allah'a giden yolu O'nun dışındaki her şeyden yüz çevirmek olarak belirttiği ve bunu tasavvufla özdeşleştirdiği görülür.

Ebû Nuaym, Sülemî'nin aksine Ma'rûf'un İmam'ın elinden Müslüman olmasına değinmemektedir. Sülemî'nin önde gelen talebelerinden olan Ebû Nuaym'ın bu rivayete ulaşmaması imkân dâhilinde değildir. İsfahânî muhtemel bir Sünnî-Şîî spekülasyonundan çekinmiştir. Ebû Nuaym, naklettiği şu rivayetle Ma'rûf'un zühd anlayışını yeme-içme hususunun ötesine taşıdığına ışık tutar: "Benim için bir kadını görmekle bir duvarı görmek arasında fark yoktur." Onun bu sözleriyle cinselliğe karşı da benzer bir zühd anlayışı benimsediği görülmektedir.²⁹ Ma'rûf'un "Dişi bir koyun dahi olsa gözlerinizi ona bakmaktan sakının!"³⁰ sözü de bu minvaldedir. Her iki rivayet birleştirildiğinde onun koyu bir zühd anlayışına sahip olduğu ve bu konuda telkinlerde bulunduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Ali el-Cüllâbî el-Hücvirî (öl. 465/1072) ise Ma'rûf'u şöyle tanıtmıştır: "Rızâ dergâhına yapışan, İmam Ali er-Rızâ tarafından beslenip yetiştirilen Ebû Mahfûz b. Feyrûz (r.a.) eski şeyhlerden ve onların önde gelenlerinden idi. Fütüvvetle tanınmış, vera' ve inâbe ile anılmıştır." Ayrıca Hücvirî, Ahmed b. Hanbel'in biyografisini anlatırken Ma'rûf'un sohbetinde bulunduğunu belirtir.³¹ Hücvirî, Ma'rûf'un başlangıçta tasavvuf ilmine yabancı olduğunu, İmam vesilesiyle "ilmin fen ve şubelerinde sûffiler zümresinin önderi" olduğunu ifade eder. Hücvirî, Ma'rûf'un sadece şu sözünü aktarmaktadır:

¹⁹ Sülemî, *Tabakât*, 89; İsfahânî, *Hilye*, 6/537; Attâr, *Tezkire*, 360.

²⁰ Sülemî, *Tabakât*, 89; İsfahânî, *Hilye*, 8/367.

²¹ Sülemî, *Tabakât*, 89; İsfahânî, *Hilye*, 8/367; İbnü'l-Mülakın, *Tabakâtü'l-evliyâ'*, 215.

²² Sülemî, *Tabakât*, 87; İsfahânî, *Hilye*, 8/306; Attâr, *Tezkire*, 361.

²³ Sülemî, *Tabakât*, 90.

²⁴ Sülemî, *Tabakât*, 89; İsfahânî, *Hilye*, 8/367; Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 213; Attâr, *Tezkire*, 360.

²⁵ Sülemî, *Tabakât*, 88; Attâr, *Tezkire*, 360.

²⁶ İsfahânî, *Hilye*, 8: 360; Attâr, *Tezkire*, 360.

²⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 368.

²⁸ Attâr, *Tezkire*, 360.

²⁹ İsfahânî, *Hilye*, 8/366; Kuşeyrî, *Kuşeyrî risâlesi*, 99.

³⁰ Sülemî, *Tabakât*, 88.

³¹ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 216.

“Fütüvvet ehlinin üç alameti vardır. Sadakatsizlik olmadan vefâ, cömertlik yapmadan methetmek ve istemeden vermek”. Hücvirî, akabinde bu rivayeti açıklar ve söz konusu özelliklerin hakikatte Allah’a ait hasletler olduğunu, O’nun dışındakilerde ise ödünç olarak bulunduğunu söyler.³²

Ferîdüddin Attâr en-Nîsâbü’rî, Farsça tasavvuf literatürünün zirve isimlerindedir. Edebî kişiliğini tabakât yazımında da göstererek sûfî biyografilerini daha müşahhas bir şekilde sunmuştur.³³ Attâr, eserinde Ma’rûf’u anlatırken şu veciz takdimi ile onun biyografisini özetlemektedir: “Vuslat nesiminin hem-demi, Celâl hâriminin mahremi, tarikatta baş örnek, hakikat yolunda rehber, şeyhliğin esrarına âşinâ, vaktin kutbu Ma’rûf el-Kerhî tarikat öncüsü, çeşit çeşit latifelere mazhar, kerâmet ve riyâzetleri çok olup fütüvvet ve takvada harika idi. Muazzam bir lütfa ve kurba mazhar olmuştu. Üns ve şevk makamında nihayete ermiştir.”³⁴ Daha önce Müslüman olduğunu “Hanîf din üzere olmak” şeklinde aktaran Kuşeyrî’ye ilave olarak Attâr, Ma’rûf’un İslâm’ı tercih etme durumunu şöyle zikreder: “Allah Resulü Muhammed dini üzereyim.”³⁵

Attâr, Tezkire’sinde Ma’rûf hakkında son olarak şunu söylemektedir: “Ma’rûf, ne cennet özlemi ne de cehennem korkusu için Allah’a ibadet etti. O, sadece O’na duyduğu özlemden dolayı ibadet etti ve O da onu en yüksek makama yüceltip aralardaki perdeleri kaldırdı. Mukaddes ve mücerreb ilaç işte budur.” Bu nakil aynı zamanda Ma’rûf’un duasının ve kabrinin dualara icabet edilmesine vesile olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun yanında Râbia el-Adeviyye (öl. 185/801) ile özdeşleşen korku ve ümit olmaksızın Allah’a muhabbet beslemek Ma’rûf’ta da kendini gösterir.

2. Ma’rûf el-Kerhî Özelinde Tasavvufun Menşei Sorunu

Ma’rûf el-Kerhî’nin ailesinin Hıristiyan yahut Sâbiî olması ve İslâm’ı İmam Ali er-Rızâ’nın elinden benimsemiş olması özellikle tasavvufun menşei problemi tartışmalarında Ma’rûf’u merkezî bir konuma oturtur. Bu durum, tasavvuf tarihi üzerinden Ma’rûf’u değerlendirmeyi iktiza ederken, Ma’rûf özelinden de tasavvuf tarihine değinmeyi gerektirmektedir. Binaenaleyh bazı oryantalistlerin Ma’rûf özelinden tasavvufun menşei sorgulamaları üzerinde durduk. Bunun yanında birtakım Şîî müelliflerin, Ma’rûf-Ali Rızâ münasebetine temaslarını irdeledik.

Görüldüğü kadarıyla Ma’rûf’un neden ve nasıl İslâm’ı benimsediği, ailesinin buna tepkisi gibi konulara ilk değinen kişi Ebû Ali ed-Dekkâk’tan (öl. 405/1015) rivayetle Kuşeyrî olmuş ve konu hakkında şöyle söylemiştir: “Ma’rûf’un anne babası Hıristiyan’dı. Ma’rûf daha küçük bir çocukken onu öğretmenlerden birine teslim etmişlerdi. Öğretmen ona ‘Allah için üçüncüsüdür.’ dedikçe Ma’rûf, ‘Hayır! O, tektir.’ diyordu. Bu sebeple öğretmen onu dövmüş, Ma’rûf da mektepten kaçmıştı. Bunun üzerine anne babası ‘Keşke oğlumuz geri dönse de biz de onun dini her ne olursa olsun kabul etsek.’ demişlerdi. Ma’rûf, İmam Ali Rızâ’nın huzuruna varıp onun elinden İslâm’ı kabul etti. Ardından evine dönen Ma’rûf, kapıyı çaldı ve içerden ‘Kimdir o?’ sorusunu ‘Gelen, Ma’rûf’tur.’ diyerek cevapladı. ‘Hangi dini benimsedin?’ dediklerine ‘Hanîf dinini’ dedi ve bunun üzerine annesi ve babası Müslüman oldular.”³⁶ Kuşeyrî, bu rivayetiyle Sülemî’nin muğlak bıraktığı bilgilere başka bir boyut kazandırmış, Ma’rûf’un sosyal hayatına dair ilk malumâtı serdetmiştir.

Hatib el-Bağdâdî (öl. 463/1071), diğer tabakâtın aksine Ma’rûf’un ailesinin Sâbiî olduğunu ve Vâsit dolaylarındaki Nehrevân köyüne mensup olduklarını söylemektedir. Aşağıda detaylı olarak yer vereceğimiz Reynold Alleyne Nicholson’ın (d. 1868 – öl. 1945) Ma’rûf’un Müslüman olmazdan önceki hayatı hakkındaki düşünceleri muhtemelen bu rivayet üzerine kurulmuştur. Bağdâdî, bunun yanında

³² Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 213.

³³ Nedim Tan, Attâr’ın dinî bilgiyi edebiyatla süsleyerek eşsiz bir şekilde nasıl aktardığına işaret etmektedir. Tan, *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye’den Kalanlar*, 123.

³⁴ Attâr, *Tezkire*, 357.

³⁵ Attâr, *Tezkire*, 358; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 99.

³⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 99.

Ma'rûf'un küçüklüğünden beri namaz kıldığını ve ailesine de namaz kılmalarını telkin ettiğini belirtir.³⁷

Attâr ise Ma'rûf'un cenazesi kaldırılacakken Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların "O, bizdendir." diyerek tartıştıklarını aktarır. Akabinde Ma'rûf'un "Benim cenazemi kim kaldırırsa ben ondanım." şeklindeki vasiyeti hatırlatılınca Yahudi ve Hıristiyanlar cenazesini kaldırmak için ona yönelmişlerse de başaramamışlar fakat Müslümanlar buna güç yetirmişlerdir.³⁸ Daha erken dönemlerdeki tabakât türü eserlerde rastlayamadığımız bu nakil iki türlü değerlendirilebilir. Birincisi Ma'rûf'un Müslüman olmadan önce Hıristiyan olması hasebiyle diğer din müntesiplerince de benimsenmesidir. İkincisi ise Ma'rûf'un insanlara olan muamelesinin "dinler üstü" diye tabir edilebilecek kadar geniş yüreklilikte olmasıdır.

Ma'rûf'un ailesinin Hıristiyan olması ve kendisinin küçüklüğünden beri koyu bir dindarlığı benimsediği aktarılmıştı. Bunun yanında Ma'rûf'un evlilik hakkındaki görüşleri yukarıda farklı tabakâttan nakillerle ortaya konulmuş ve genellikle evlilik karşıtı bir anlayışı benimsediği görülmüştü. Bu durumun küçüklüğünde temas halinde bulunduğu Hıristiyanlığın ruhbanlığından bakiye bir özellik olabilme ihtimali de akıllara gelmektedir. Dolayısıyla evliliğe karşı tutumunun buradan kaynaklandığı söylenebilir. Fakat İbn Mülakkîn'in naklettiği bir rivayette birisi Ma'rûf'u rüyasında görmüş ve ona şöyle demiştir: "Cenâb-ı Allah bana cenneti bahşetti. Lakin dünyadan evlenmeden göçtüğüm için içimde bir hasret kaldı."³⁹ Her ne kadar rüyada da olsa Ma'rûf'un bu sözünden evlenmediğine dair bir pişmanlık içinde olduğu görülmektedir. Yukarıda Ma'rûf'un kadınlar ve evlilikten bilinçli olarak kaçındığını nakledildi. Acaba Ma'rûf'un evlilik hakkındaki bu tutumu Hıristiyanlık ruhbanlığından kalma bir gelenek midir, koyu zühd anlayışının bir yansıması mıdır, yoksa dönem sûfilerinin benimsediği Allah'a yakınlaşma yollarından biri midir? Bu soruların tasavvuf-evlilik/cinsellik hususunda yapılacak araştırmalar dâhilinde tartışılması gerekmektedir. Böylece tasavvuf genelinde ve sûfiler özelinde daha detaylı yanıtlara ulaşılabilir.

er-Risâle'de Ma'rûf hakkında nakledilen en önemli rivayetlerden biri de Ebû Ali ed-Dekkâk'tan nakledilmiştir. Dekkâk'ın naklettiği cümle tasavvuf tarihi ve sûfî silsileleri ile ilgili şu rivayetidir: "Ben tasavvuf yolunu Nasrâbâdî'den, Nasrâbâdî Şiblî'den, Şiblî Cüneyd'den, Cüneyd Serî'den, Serî Ma'rûf'tan, Ma'rûf da Davud et-Tâî'den almıştır. Davud et-Tâî ise tâbiînden olan birçok zevatla görüşmüştür."⁴⁰ Böylece tasavvuf ilmi, tâbiîne dolayısıyla sahâbe ve Hz. Peygamber'e dayandırılmıştır. Ma'rûf'un içinde bulunduğu sûfî silsilesinde İmam Ali er-Rızâ'nın bulunmaması dikkat çekicidir. Zira Ma'rûf; Davud et-Tâî'den etkilenmesine karşın asıl ilmi Ali er-Rızâ'dan elde etmiştir.

Kuşeyrî'nin naklettiği rivayette Ma'rûf, İmam ile aynı silsilede yer almasa da ikisinin birlikte bulunduğu farklı varyantlar mevcuttur. Söz konusu silsile Ali er-Rızâ, Mûsâ el-Kâzım (öl. 183/799), Ca'fer es-Sâdık (öl. 148/765), Muhammed el-Bâkır (öl. 114/733), Ali Zeynelâbidîn (öl. 94/712), Hz. Hüseyin (öl. 61/680) ve Hz. Ali (öl. 40/661) şeklindedir.⁴¹ "Silsiletü'z-zeheb" de denilen yedi imamın bir silsilede yer almaları durumu Ma'rûf kanalı ile Sünnî düşüncede yer edinmiştir. Tasavvuf ile Şîî paradigmanın kesiştiği nokta da burasıdır. Bu silsile bazı tarikatlar tarafından kabul görmüşse de birtakım Sünnî ve Şîî âlimler tarafından çeşitli gerekçelerle reddedilmiştir. Her iki taraftan da bilhassa apolojik tutumlar sebebiyle ikilinin görüşmelerinin gerçekleşmediğini savunanlar bulunmaktadır.

³⁷ Bağdâdî, *Târîhu medîneti's-selâm*, 15: 265.

³⁸ Attâr, *Tezkire*, 362. Bunun gibi Süleyman Şeyhî'nin (ö. 1235/1819), *Bahrü'l-velâye*'de serdettiği rivayete göre Ma'rûf'un cenazesi bizzat yerinden kalkıp Müslümanlara doğru yönelmiştir. Bk. Köstendilli Süleyman Şeyhi, *Bahrü'l-velâye : 1001 Sufî*, çev. Sezai Küçük - Semih Ceyhan (İstanbul : Mavi Yayıncılık, 2007), 70-71.

³⁹ İbnü'l-Mülakkîn, *Tabakâtü'l-evliyâ*, 218.

⁴⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 385.

⁴¹ Reşat Öngören, "Ma'rûf-i Kerhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28/67.

3. Tasavvufun Menşei Bağlamında Mühtedi Bir Sûfî Olarak Ma'rûf el-Kerhî ve Diğer Dinlerden Etkilendiği İddiası

Özelde tasavvuf ilminin, genelde İslâm dininin farklı kaynaklardan türediğini iddia eden birçok yazar ve çalışma bulunmaktadır.⁴² Onların bir kısmına göre tasavvuf; son derece karmaşık bir ilim olması hasebiyle menşei cihetinden başka din ve kültürlerden etkilenmeksizin inşa edilemez. Bu iddiada bulunanlardan bazıları tasavvuf ilminin İran-Hint geleneklerinden, bazıları ise fetihlerle birlikte tanınan Yeni Platoncu, Gnostik, Stoacı ve Hermetik akımları içinde barındıran Hıristiyan ruhbanlarından edinildiğini belirtmişlerdir.⁴³ Görüldüğü kadarıyla teorilerini oluştururlarken tasavvuf tarihindeki süreci göz ardı etmiş; gerekli irtibatları kurmakta zorlanmış ve genellikle bazı spekülasyonlar etrafında şekillendirmişlerdir.⁴⁴

Tasavvufun menşei problemi başlıca bir çalışma konusudur. Çalışmanın kapsamı Ma'rûf el-Kerhî özelinde oluşturularak ilgili konu bu minvalde tartışılacaktır. Zira Ma'rûf tasavvuf ilminin merkezinde bulunması hasebiyle son derece mühim bir sûfî olarak dikkatleri celp etmektedir. Nitekim kayıtlarda hal ve makamlardan ilk bahseden kişi olan Serî es-Sakatî,⁴⁵ bütün bildiklerini Ma'rûf vesilesiyle edindiğini belirtir.⁴⁶ Serî ise seyyidü't-tâife olarak bilinen Cüneyd'in dayısı ve hocası olması hasebiyle Cüneyd'e tesir etmiştir. Dolayısıyla Ma'rûf'un yaşantı ve öğretileri tasavvuf ilminin temeline sirayet etmiş ve teorik arka planının oluşmasında onu pay sahibi kılmıştır. Ma'rûf'un tasavvuf ile hakikatleri bağdaştırması buna örnek sayılabilir.⁴⁷

Marûf el-Kerhî ve ailesinin Hıristiyan yahut Sâbiî olduğunu ve sonradan Müslüman olduklarını çeşitli rivayetler doğrultusunda yukarıda belirtmiştik. Fakat Ma'rûf'un nasıl Müslüman olduğu ile ilgili tafsilatlı açıklamaların bulunması, Hıristiyanlıktan İslâm'a geçtiği ihtimalini yükseltmektedir. Hal böyle olunca birtakım oryantalistlerde Ma'rûf el-Kerhî'nin Hıristiyanlık düşüncesini İslâm'a taşıması ile birlikte tasavvuf ilminin ihdas edildiği ve haliyle bu ilmin başka bir kaynaktan mülhem olabileceği düşüncesi ortaya çıkmıştır. Zira kendisi tasavvuf ilminin kilit isimlerinden biridir ve ismi birçok tasavvuf silsilesinde yer almaktadır.

Reynold Alleyne Nicholson, bu tavrın tebellür ettiği önde gelen araştırmacılar arasındadır. The Mystics of Islam (İslâm Sûfîleri) adlı eserinde yirmi üç yıllık birikimi ışığında bu konuya değineceğini açıklar.⁴⁸ Akabinde tasavvuf ilminin ne kadar karmaşık olduğundan ve menşeinin bulunmasının zorluğundan bahseder.⁴⁹ Nicholson'un düşüncesine göre tasavvuf ilmi Hıristiyanlık Gnostisizmi, Budizm, Fars ve Hint gibi din ve geleneklerden derlenmiştir.⁵⁰ Nicholson, Ma'rûf ile ilgili olarak şöyle söylemektedir:

"Elimizde pek az kesin delil bulunmakla birlikte, ilk sûfî düşüncesinde yer alan marifet nazariyesinin işgal ettiği önemli mevki Hıristiyan gnostisizmi ile irtibat fikrini uyandırmaktadır.

⁴² "Arthur C. Gobineau (1816-1882), Ernest Renan (1823-1892), Edward H. Palmer (1840-1882), Friedrich Delitzsch (1850-1922) ve Max Horten (1874-1945) İran tesirinde; Alfred von Kremer (1828-1889), Ignâc Goldziher (1850-1921), Max Horten (1874-1945), Richard Hartmann (1881-1965) ve Robert C. Zaehner (1913-1974) Hint tesirinde; Adalbert Merx (1838-1909), Arent Jan Wensinck (1882-1939), Margaret Smith (1884-1970) ve Tor Andrae (1885-1947) Yahudi-Hıristiyanlık tesirinde ve Edward H. Whinfield (1836-1922) ve Reynold A. Nicholson ise tasavvuf ilminin Neo-Platonizm tesirinde kaldığını belirtirler." Detaylı bilgi için bk. Hikmet Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", *Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 15-18.

⁴³ Reynold Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 14-15.

⁴⁴ Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", 46.

⁴⁵ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 208.

⁴⁶ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 100.

⁴⁷ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 368.

⁴⁸ Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfîleri = The Mystics of Islam*, çev. Kemal Işık vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014), 89.

⁴⁹ Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, 45.

⁵⁰ Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, 45-62.

Sûflîliği 'ilahi hakikatlerin idraki' şeklinde tarif eden ve bu tarifi, bu eserin girişinin ilk sayfasında nakledilen Ma'rûf el-Kerhî'nin ailesinin, Basra ile Vâsıt arasındaki Babil ovalarında oturan Sâbiîlerden olduğu rivayeti, dikkate değer bir husustur."⁵¹

Nicholson'un Ma'rûf'un ailesinin Sâbiî dinine mensup olması rivayetini baz alarak onun irfan ile ilgili görüşlerini Hıristiyan Gnostisizmine dayandırması iki din arasında nasıl bir irtibat kurduğu düşüncesini akıllara getirmektedir. Anlaşılan o ki bu durum; Şinasi Gündüz'ün ifade ettiği üzere ilk dönem oryantalistlerinin Sâbiîliği "Vaftizci Yahya Hıristiyanları" şeklinde yanlış tanımlamalarından kaynaklanmaktadır.⁵² Nicholson, muhtemelen Ma'rûf hakkında yukarıda zikredilen diğer rivayetlere rastlamışsa da bu rivayetleri kullanma hususunda seçici davranmıştır. Zira yukarıda zikrettiğimiz, Ma'rûf'un cenazesinin kaldırılması hususundaki rivayetler yahut onun ruhbanlığı andıran koyu zühdüne dair nakiller daha ilgi çekicidir ve Hıristiyanlıkla irtibatlandırmaya oldukça müsaittir. Görüldüğü kadarıyla Nicholson'un Ma'rûf hakkındaki düşünceleri kendi perspektifinden ele alınmış subjektif bir yapıya sahiptir. Nitekim Attâr'ın Tezkire'sini İngilizceye tercüme eden⁵³ ve tasavvuf alanında birçok çalışmaya imza atan Arthur John Arberry (öl. 1969), Nicholson'un tasavvuf hakkındaki teorilerine de temas etmiştir. Onun bu görüşlerini dokuz maddede sıralayan Arberry, Ma'rûf hakkındaki düşüncesini herhangi bir değerlendirme yapmaksızın şöyle dile getirir:

"Hicrî ikinci yüzyılın sonlarına doğru sufizme yeni bir fikir akımı girmeye başladı. İslâmî olmayan ve karakter olarak teosofik olan bu fikirler, Ma'ruf el-Kerhî'nin söylemlerinden anlaşılır."⁵⁴

Ma'rûf'un ruhbanlarla olan münasebetinden ortaya çıkan sonuçlar, Nicholson'un iddiasının aksi doğrultusundadır. Ma'rûf'un kendisini İslâm'a davet ettiği bir rahibin, onun ardından "Dünyada onun gibisi yoktur. Beni başka kelimelerle davet etseydi İsa Mesih zamanından beri benim ve atalarımın üzerine olduğu dini terk ederdim." şeklindeki sözleri de bu minvaldedir.⁵⁵ Bir başka rivayet ise kendisine bir kap su ile gelenlerin getirdikleri kaplara bakarak onların maruz kaldıkları hastalıkları söyleyen rahip ile Ma'rûf arasında geçen olaydır. Rivayete göre Ma'rûf hastalanmış, yanındakilerden birisi ondan aldığı bir kap suyu rahibe götürmüş ve suya bakan rahip kabın sahibiyile tanışmak istemiştir. Bu vesileyle Ma'rûf'un yanına gelmiş, ondan son derece etkilenmiş ve Ma'rûf'un da telkini ile Müslüman olmuştur.⁵⁶ Binaenaleyh Ma'rûf'un rahiplerle karşılaşması esnasında etkileşimden söz etmek uzak bir ihtimaldir. Fakat rahiplerin Ma'rûf'un hallerinden etkilendikleri aşikârdır.

Şarkiyatçılar arasındaki en meşhur isimlerden ve bu alanın son temsilcilerinden biri olarak bilinen Louis Massignon (1883-1962), tasavvuf ilminin menşei hususunda Nicholson'dan farklı düşünmektedir. Sözelimi ona göre tasavvuf ilminin menşei şu hususlar üzerine bina etmiştir: "i, Kur'an-ı Kerim; ii, hadis, fıkıh, nahiv gibi dinî ilimler; iii, ilk mütekellimlerin ıstılahları ve iv, Doğuda, milâdî ilk altı asırda Yunanca, Farsça ve diğer dillerden oluşan, bilim ve felsefe dili haline gelen bilimsel dil."⁵⁷ Massignon'un zikredilen görüşlerinden tasavvuf ilminin menşei İslâmî dinamiklere dayandırdığı yönünde bir düşünce hâsıl olmaktadır. Nitekim o, tasavvuf ilmini İslâm'ın zühd

⁵¹ Nicholson, *İslâm Sûfleri*, 50.

⁵² Şinasi Gündüz, "Sâbiîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008), 35/342.

⁵³ Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî Attar, *Muslim Saints and Mystics: Episodes From The Tadhkirat al-Avliya*, çev. John Arberry Arthur (London: Routledge and Kegan Paul, 1983).

⁵⁴ Arthur J. Arberry, *An Introduction To The History Of Sufism: The Sir Abdullah Suhrawardy Lectures For 1942* (London: Longmans Green and Co.Ltd., 1942), 44. Nicholson'un hocası ve aynı zamanda arkadaşı olan Edward Granwille Browne ise Ma'rûf'u zâhidâne ve biçimci dindarlığı aşip samimi, tutkulu, ödül yahut ceza arzusuyla değil Tanrı'yı O'nun için talep edenlerden biri olarak tanıtır. Edward Granwille Browne, *A Literary History of Persia* (London: T. Fiher Unwin, 1902), 424.

⁵⁵ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Alî b Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Ma'rûfi'l-Kerhi ve Ahbaruh* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1985), 85.

⁵⁶ İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Ma'rûf*, 164.

⁵⁷ Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 22; Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşeiine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", 39.

anlayışının devamı şeklinde değerlendirmektedir.⁵⁸ Massignon, Nicholson'a göre daha detaylı ve kapsamlı çalışmalarda bulunmuştur. Özellikle Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922) hakkında kaleme aldığı çalışmalarında tasavvufun menşeyini irdelemiştir. Hallâc-ı Mansûr'un eserlerinde yer alan zikir, tevhid, kabz, bast, üns gibi kavramları inceleyen Massignon, kendinden önceki şarkiyatçıların yaptığı gibi tasavvuf ilmine kaynak arayışında bulunmuştur.⁵⁹ Massignon'un ulaştığı sonuç, tasavvuf ilminin bölgesel etmenlerden kaynaklandığı yönünde olmuş, özellikle Kur'an-ı Kerim ve sünnet üzerine yoğunlaşmıştır.⁶⁰

Massignon, Ma'rûf'u dinî ilimler açısından merkezî bir konumda mevkilendirir. Onun resmettiği Ma'rûf perspektifinde İbn Hanbel'in taltifine mazhar olmuş; Halef b. Hişâm, Bezzâr, Zekeriya b. Yahya el-Mervezî ve Yahya b. Ebî Tâlib gibi muhaddisler onun talebeliğini yapmıştır. Bunun yanında başta Serî es-Sakatî olmak üzere Bağdat tasavvuf ekolü kendilerini Ma'rûf'a nispet etmişlerdir.⁶¹ Görüldüğü üzere Nicholson ile Massignon'un özelde Ma'arûf el-Kerhî'ye, genelde tasavvufun menşei problemine yaklaşımları farklılık arz etmektedir.

4. Ma'rûf el-Kerhî ve İmam Ali er-Rızâ İlişkisinde Tasavvuf-Şî'a Münasebeti

İmam Mûsâ el-Kâzım'ın vefatıyla birlikte Medine'de bulunan⁶² en büyük oğlu İmam Ali er-Rızâ'ya⁶³ Şîi cemaatin ekseriyeti tabi olmuştur.⁶⁴ Alioğulları ile arasını iyi tutmaya gayret eden halife Me'mûn (öl. 218/833), Ali er-Rızâ'yı veliyet ilan etmiştir.⁶⁵ Böylece Ali er-Rızâ istemeden de olsa kendini dönemin siyasetinin ortasında bulmuştur. Fakat Ali er-Rızâ'nın beklenmedik ölümü Me'mûn'u hüzne boğmuş ve eski adı Tûs olan bölgenin adını Meşhed olarak değiştirerek İmam'ı oraya defnettirmiştir.⁶⁶ Ali er-Rızâ'nın Ehl-i beyt'ten olmasının yanı sıra siyasal olarak da etkinlik kazanması hayatının yakından takip edilmesine sebebiyet vermiştir. Ma'rûf ile münasebetinin detaylarını bu vesileyle daha yakından görebilmekteyiz.

İmam Ali er-Rızâ ile Ma'rûf el-Kerhî'nin görüşmelerini ve aralarında vaki olan münasebetleri çeşitli kitap ve tabakât türü eserlerden nakillerle zikretmiştik. Fakat birtakım Şîi ve Sünnî kaynaklar bu görüşmenin gerçekleşmediği kanaatindedir. Çalışmamızın bu bölümünde Takıyüddin İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Abdülhüseyin Zerrînkûb (öl. 1923-1999), Kâmil Mustafa eş-Şeybî ve Mehmet Ali Büyükkara'nın ikilinin görüşmediklerine dair değerlendirmelerine yer vereceğiz.

İbn Teymiyye, Şîi paradigmaya karşı apolojik bir üslupla kaleme aldığı Minhâcû's-sünne'sinde Şîi ve Sünnî düşüncesini ayrıştırırken İmam Ali er-Rızâ ile Marûf el-Kerhî'nin görüşme ihtimallerini değerlendirir. Bu bağlamda eserinin farklı bölümlerinde konuya değinen İbn Teymiyye, ilk olarak şöyle söylemektedir:

⁵⁸ Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşeyine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", 38.

⁵⁹ Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşeyine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", 38.

⁶⁰ Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşeyine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", 39.

⁶¹ Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, thk. Osman Türer - Cengiz Gündoğdu, çev. Mehmed Ali Aynî (İstanbul : Ataç Yayınları, 2006), 108.

⁶² Mehmet Ali Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet : Musa Kazım ve Ali Rıza Dönemi Şiiliği ve Abbasiler* (İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2010), 194.

⁶³ Doğum yeri Medine'dir. Doğum tarihi olarak hicrî 148, 151, 153 yahut 158 yılları esas alınmıştır. 153 yılı nispeten daha çok öne çıkmaktadır. Bk. Ahmed Saim Kılavuz, "Ali er-Rızâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2/436.

⁶⁴ Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet*, 234-235.

⁶⁵ Nahide Bozkurt, "Me'mun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004), 29/102.

⁶⁶ Kılavuz, "Ali er-Rızâ", 2/437.

“Bazıları ‘Ma’rûf el-Kerhî, İmam Rızâ’nın azatlı kölesidir.’, ‘O, İmam Rızâ’nın elinden Müslüman olmuştur.’ ve bazısı da ‘(Tasavvuf) silsileleri onunla muttasıldır.’ demişlerdir. Hâlbuki zikrettikleri bu şeylerin hepsi bu durumu bilenlerin ittifakıyla yalandır.”⁶⁷

İbn Teymiyye, “Bu iddialar ehlince yalandır.” diyerek reddettiği bu rivayetleri eserinin ilerleyen bölümlerinde tafsilatlı olarak açıklar. Eserin üslubu gereği müellif, râfızî olarak nitelendirdiği Şîf düşünceye mensup birinin sorularını cevaplayıp iddialarını çürütmektedir. Bu iddiaların bir kısmı dinî ilimlerin Şîf kaynaklı olduğu yönündedir. Sözelimi kelâm,⁶⁸ fıkıh⁶⁹ ve tasavvuf⁷⁰ gibi ilimler bunlardan bazılarıdır. İbn Teymiyye, diğer ilimlerle ilgili açıklamaları yaptıktan sonra konu tasavvufa gelmiş ve haliyle Ma’rûf ile İmam Rızâ’nın münasebetlerini mütalaa etmiştir. Râfızî’nin “Tasavvuf/Tarikat ilmi Hz. Ali’ye nispet edilir. Sûfilerin hepsi hırkayı Hz. Ali’ye dayandırır.” sözünün gerçeği yansıtmadığını belirten yazar, bu iddiaya iki şekilde cevap vermiştir. Bunlardan ilki, Hz. Ebû Bekir’in ümmetin en hayırlısı olduğu, imanın hakikatlerini ve irfanın hallerinin en ulvisine sahip olduğu yönündedir. Fakat Şîf düşünce arasında bu gerçeği kimsenin benimsemediğini belirtir.⁷¹ İddia karşısında sunduğu diğer argüman ise daha tafsilatlıdır. İbn Teymiyye, hırkanın -ki silsile kastedilir- birden çok yola isnad edildiğini, en meşhur olanın ise Hz. Ömer ve Hz. Ali yoluyla elde edildiğini vurgular. Hz. Ömer’den gelen isnad zinciri Üveys el-Karanî ve Ebû Müslim el-Horasânî şeklindeyken Hz. Ali’ye dayanan isnad Hasan el-Basrî → Ma’rûf el-Kerhî → Serî es-Sakatî → Cüneyd-i Bağdâdî olarak zikredilir.⁷² İbn Teymiyye, isnad zincirlerini serdettikten sonra tenkit etmeye koyulur ve şöyle söyler:

“Ma’rûf yoluyla gelen isnad kesinlikle kopuktur. Her ne kadar Ma’rûf el-Kerhî’nin Ali er-Rızâ b. Mûsâ ile görüştüğü söylense de bu kesinlikle batıldır. Ebû Nuaym gibi yazarlar bunun muttasıl ve sağlam bir isnad olduğunu zikretmemişlerdir. Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Ma’rûf el-Kerhî’nin faziletlerini anlattığı kitabında da bu durum yoktur. Ma’rûf, Kerh’ten ayrılmamıştır. Ali b. Mûsâ’yı halife Me’mûn kendinden sonra gelecek olan veliaht ilan etmiştir. (Abbasîlerin) siyah renkli sembollerini yeşile çevirmiş, Ali er-Rızâ vefat edince tekrar siyaha döndürmüştür. Ma’rûf’un Ali b. Mûsâ ile görüşmesi mümkün değildir. Görüşüklerine yahut ondan bir şey aldığına dair güvenilir bir nakil de yoktur. Aksine Ma’rûf’un onunla görüştüğü, onun kapıcısı olduğu ve onu eliyle Müslüman olduğu bilinmemektedir. Bunların hepsi yalandır!”⁷³

Yukarıdaki pasajda İbn Teymiyye kat’i bir şekilde Ma’rûf ile Ali er-Rızâ’nın görüşmediklerini aktarmaktadır. Fakat gerçekten durum böyle midir? İbn Teymiyye’nin sunduğu argümanları tahlil ettiğimizde durum daha iyi anlaşılacaktır. Minhâcü’s-sünne’nin apolojik bir eser olması ve bazen cedelci bir üslup benimsemesi yer serdedilen delillerin tahkikten uzak olmasına sebebiyet vermektedir. Zira onun asıl maksadı Şîf doktrinini dinî düşüncenin merkezinde yer edinme ihtimalini bertaraf etmektir. Bunun yansımasını Ma’rûf ve İmam’ın münasebetinde görmek mümkündür.

İbn Teymiyye’den iktibas edilen söz konusu pasajda Ebû Nuaym’ın Hilye’sinde Ma’rûf el-Kerhî’nin İmam Ali er-Rızâ ile görüşmedikleri belirtilmişti. Lakin Hilye’ye bakıldığında aksi doğrultuda bir rivayete de rastlanmamaktadır.⁷⁴ Binaenaleyh bir meselenin bir eserde zikredilmemesi o meselenin yok sayılması için yeter sebep değildir. Bununla birlikte söz konusu olayın birçok eserde zikredilmesi yine bu görüşü desteklemektedir. Zira güvenilir addedilen ilk dönem eserlerin çoğunda bu durum zikredilmiştir.

⁶⁷ Takıyyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünneti’n-nebeviyye* (Riyad: Câmîatü’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986), 4/61-62.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Minhâc*, 8/5.

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Minhâc*, 7/529.

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Minhâc*, 8/43.

⁷¹ İbn Teymiyye, *Minhâc*, 8/43.

⁷² İbn Teymiyye, *Minhâc*, 8/44.

⁷³ İbn Teymiyye, *Minhâc*, 8/44.

⁷⁴ İsfahânî, *Hilye*, 8: 360-368; İsfahânî, *Allah Dostlarının Dünyası*, 6: 523-538.

İbn Teymiyye, yukarıdaki pasajda Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) Menâkıbu Ma'rûfî'l-Kerhî ve ahbâruh eserini referans göstererek Ma'rûf'un Kerh'ten ayrılmadığını dolayısıyla İmam'la görüşmediklerini belirtmektedir. Fakat durum böyle midir? İbnü'l-Cevzî, Menâkıb'ında üslubu gereği bazen aktardığı ancak şüphe duyduğu rivayetleri değerlendirip tetkik etmektedir.⁷⁵ İbnü'l-Cevzî'nin söz konusu eserinde Ma'rûf'un İmam elinden Müslüman olduğu rivayet edilmektedir.⁷⁶ Fakat İbnü'l-Cevzî söz konusu rivayet hakkında bir değerlendirmede bulunmamıştır. Aksi istikamette bir görüş beyan etmediğinden İbnü'l-Cevzî'nin Ma'rûf ile İmam'ın görüştükları düşüncesini benimsediğı fikri doğmaktadır.

Edebiyat, tarih, din ve tasavvuf gibi birçok alanda araştırmalarda bulunan Abdülhüseyin Zerrînkûb (1923-1999) da Ma'rûf ile İmam Ali er-Rızâ'nın görüşme ihtimalini tartışanlardandır. Zerrînkûb öncelikle Ma'rûf'un adının Şiî tabakâta anılmadığını zikreder. Hal böyle olunca Ma'rûf hakkında aktarılan bilgilere temkinli yaklaşılmasını belirtir. Ona göre Attâr gibi bazı isimler bu hikâyeyi aktarsalar da durumun tarihî bir gerçekliğı yoktur. Bunun yanında Ma'rûf'un sadece İmam Ali er-Rızâ ile değıl İmam Ca'fer es-Sâdık (öl. 148/765) ile görüştüğüne dair rivayetlerin de bulunduğunu dile getirip Şiî âlimlerin bu görüşleri kabul etmediklerini söyler. Fakat Ca'fer es-Sâdık'ın vefat tarihinin çok daha erken bir zaman dilimine rast gelmesinden dolayı Ma'rûf el-Kerhî'nin Ma'rûf el-Harbûz adında bir şahısla karıştırılma ihtimalini öne sürerek bu rivayeti de bertaraf eder. Zerrînkûb, İmam Ali er-Rızâ ile ilintili olan rivayetleri de benzer bir yöntemle eleştirmektedir. Ma'rûf'un vefatının hicrî 200 yahut 201; İmam Ali er-Rızâ'nın da 202 yahut 204 yıllarına denk düştüğünü ve vefat tarihlerinin bu kadar yakın olmasının sorun oluşturduğunu beyan eder. Zerrînkûb'a göre Ma'rûf imamlarla değıl olsa olsa Davud et-Tâî'nin ashabı ile görüşmüştür.⁷⁷

Zerrînkûb'un eleştirileri tetkik edildiğinde güvenilir kaynaklar tarafından rivayet zincirleri ile nakledilen bilgilerin indi delillerle reddedilme çabası görülmektedir. Öncelikle bir rivayetin Şiî tabakâta yer almaması o olayı yaşanmamış saymaya yeterli değıldir. Ayrıca yazarlarının Sünnî düşüneyi benimsendiğı Farsça kaleme alınmış birçok eserde İmam Ali er-Rızâ ile Ma'rûf'un görüştükları hadisesine yer verilmektedir. Bunun yanında hiçbir Sünnî eserde Ma'rûf ile Ca'fer es-Sâdık'ın görüştüklarıne dair bir rivayet yer almamaktadır. Ma'rûf el-Kerhî'nin Ma'rûf el-Harbûz adında bir şahısla karıştırılabileceğı ihtimali de mesnetsiz bir argümandır. Zira Zerrînkûb bu iddiayı bir ihtimale binaen serdetmektedir. Ayrıca Ma'rûf ile İmam Ali er-Rızâ'nın vefat yıllarının yakın olması görüşmeleri hususunda herhangi bir mâni teşkil etmemektedir.

Kâmil Mustafa eş-Şeybî'ye bakıldığında ise Şiî düşüncenin Ma'rûf ile İmam Ali er-Rızâ'nın görüşmelerine neden ihtimal vermediğı daha açık bir şekilde görülür. Onun es-Sıla beyne't-tasavvufi ve't-teşeyyu' isimli eserindeki ilgili bölüm bu perdeyi aralamamıza yardımcı olmaktadır.⁷⁸ eş-Şeybî'nin naklettiğine göre İmam Ali er-Rızâ hicrî ikinci yüzyılın müceddididir. Marûf el-Kerhî ise zahitliğı itibarıyla dönemin müceddidi sayılmaktadır. Fakat asıl dikkatleri celbeden konu bundan sonra serdedilmektedir. eş-Şeybî'nin iddiasına göre Ma'rûf ile İmam'ın görüşmeleri şöyle bir ihtimali barındırmaktadır: İmam Ali er-Rızâ dinin tarikat/bâtını yönünü Marûf el-Kerhî'ye tevdi etmiş, kendisi ise yalnızca imameti ve dinin zâhir yönünü temsil etmiştir.⁷⁹ Böylece İmam er-Rızâ'dan sonra gelecek olan başta Muhammed el-Cevâd olmak üzere bütün imamlar zâhirî hal üzeredirler. Başka bir

⁷⁵ Ma'rûf'un ölümü hususunda yaptığı değılendirmeler bu kabildendir. İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Ma'rûf*, 183.

⁷⁶ İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbu Ma'rûf*, 51.

⁷⁷ Abdülhüseyin Zerrînkûb, *Cüsticu der Tasavvuf-i İnan* (Tahran : Müessese-i İntişarat-ı Emir Kebir, 1988), 114-115.

⁷⁸ Kâmil Mustafa'nın Süfler ile Şiî geleneğın giyim kuşam (hırka ve murakka), sohbet âdâbı ve silsile usulü hakkındaki benzerliklere dair görüşleri için bk. Şeybi, "Sufilerin Erkânı ve Bunların Şiîlikle Benzerliğı", 417-437. Bunun yanında tasavvuf ve Şiî düşüneyi uzlaştırma çabasına giren Seyyid Haydar Âmulî (ö. 787/1385), Şiîliğin bâtinî yönü ile ilgilenen kimseleri süflikle özdeşleştirdiğı değılendirmeleri bulunmaktadır. Onun bu ilişkilendirmedeki çıkış noktalarının başında *esrâr*, *velâyet*, *imâmet*, *şariat-hakikat*, *bâtın-zâhir*, *avâm-havâs* gibi kavramlar gelmektedir. Süleyman Gökbulut, "Seyyid Haydar Âmulî ve Câmi'u'l-Esrâr ve Menba'u'l-Envâr Adlı Eserinde Tasavvuf Şiîlik İlişkisi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 37 (2016), 45-71.

⁷⁹ Kâmil Mustafa Şeybi, *es-Sılatu beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'* (Beyrut : Dârü'l-Endelüs, 1982), 1/241.

anlatımla imamette bir bölünmüşlük meydana gelecektir. İrfânî imam Ma'rûf olmuş iken siyasî lider İmam Ali er-Rızâ'dır.⁸⁰ eş-Şeybî ilerleyen bölümlerde Şîî imamların otoritelerinin sarsılma ihtimalinden çekindiğinden olsa gerek İmam Ali er-Rızâ ile Ma'rûf'un coğrafi, tarihî ve aklı birtakım gerekçelerle görüşme ihtimallerinin muhal olduğunu dile getirir.⁸¹ İbn Teymiyye'de karşılaştığımız apolojik tutumun bir benzerine Kâmil eş-Şeybî'de de rastlamaktayız. Birincisi Sünnî düşüncenin Şî'a etkisinden korunması amacıyla İmam Ali er-Rızâ ile Ma'rûf'un görüşmediği savında bulunurken diğeri de benzer bir tavır ile ikilinin görüşemeyeceğini belirtmektedir. Aynı konunun farklı ideolojik görüşlerden dolayı benzer şekilde yorumlandığı görülmektedir.

Mehmet Ali Büyükkara, İmam Ali er-Rızâ ile Ma'rûf'un görüşmelerini Me'mûn'un İmam'ı veliaht olarak ataması, böylece hilafetini meşrulaştırıp kuvvetlendirmesi ve Ali er-Rızâ'nın bu uğurdaki yolculukları üzerinden değerlendirir. Me'mûn'un bu kararı İmam'a Merv'den Medine'ye gönderilen bir mektupla bildirilmiştir.⁸² Me'mûn'un ısrarlı teklifini sıcak karşılayan Ali er-Rızâ, hicrî 201 yılında Medine'den yolculuğa çıkmıştır.⁸³ Büyükkara, İmam'ın yolculuğu sırasında Kûfe ve Bağdat'a uğrama ihtimalini tartışıp bu konudaki rivayetleri aktarmaktadır. Bir rivayete göre İmam, Kûfe'nin güney-batısındaki Kadisiyye bölgesine uğramıştır. Burada Şîî düşüncüyü benimseyen kimselerle bir araya gelmiştir. Diğer bir rivayet ise Ahmet el-Bezantî kanalı ile nakledilmektedir. O, İmam'ın Kûfe'ye uğramadan doğrudan Basra'ya geçtiğini belirtmektedir. Zira İmam'ın yol güzergâhını Me'mûn belirlemiştir. Büyükkara, Râvendî'den naklettiği rivayetle bu düşüncesini destekler ve İmam'ın Kûfe'ye uğramadığına dair benzer ifadeleri Bağdat için de serdedir.⁸⁴ Birtakım tarihî ve coğrafi çıkarımlara dayanan Büyükkara, İmam Ali er-Rızâ'nın tasavvufu ile irtibatı bağlamında Ma'rûf el-Kerhî ile görüşmelerinin ispatının mümkün olmadığını söyler.⁸⁵ Fakat diğer yandan - yukarıda belirttiğimiz üzere- yalnızca sûfi tabakâtı değil birçok güvenilir tarihî ve coğrafi alanda kaleme alınmış eserler ikilinin görüştüğünü belirtmektedir.

Sonuç

Tasavvufun menşei problemi gerek oryantalistler gerekse de İslâm âlimleri tarafından tartışılmalıdır. Bazı kesimler diğer din ve geleneklerin tesirinde kaldığı kanaatindeyken bir kısım araştırmacılar ise tasavvufu Şîî düşüncenin uzantısı olarak değerlendirmişlerdir. Ma'rûf el-Kerhî'nin Hristiyanlık yahut Sâbiî dinine mensup olması ve kendisinin İmam Ali er-Rızâ elinden İslâm'ı benimsemesi onun bu tartışmaların merkezinde yer almasına sebebiyet vermiştir. Böylece tasavvufun menşeinin bir sûfi üzerinden tartışılması mümkün olmuştur. Binaenaleyh bir sûfinin hayatının tasavvufun teşekkül sürecine nasıl ışık tutabileceği görülmektedir.

Çalışma esnasında karşılaşılan bir diğer husus ise tasavvuf ilminin başlıca kaynağı sayılan ve sûfilerce tevsiki icma düzeyinde olan tabakât türü eserlerdeki rivayetlerin diğer âlimler tarafından tartışılıyor olmasıdır. Sözgelimi Ma'rûf ile Ali er-Rızâ'nın görüştüğü olgusuna tabakât türü eserlerin neredeyse tümünde rastlanırken bazı Sünnî ve Şîî âlimler bunun gerçekleşmediğini savunmaktadır. Bu durum şu soruyu beraberinde getirmektedir: Sûfi literatüründe aktarılan rivayetlerin objektifliği nasıl ölçülebilir? Kaleme alınan her eserin metin tenkidine tabi tutulması elzemdir. Fakat sûfi yazarların tabakâtı incelendiğinde aktardıkları rivayetleri isnad zincirleri ile naklettikleri ve eserlerini hadis usulü üzere oluşturdukları görülmektedir. Hal böyle olunca eserlerin kaleme alınış tarihleri ve yöntemleri göz önüne alındığında sûfilerin Ma'rûf hakkında naklettikleri rivayetlerin tarihî gerçekliğe daha yakın olduğu kanaati hâsıl olmuştur. Bu hususta Kuşeyrî'nin Ma'rûf'un

⁸⁰ Şeybî, *es-Sıla*, 1/242.

⁸¹ Şeybî, *es-Sıla*, 1/243.

⁸² Mektubun tam metni için bk. Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet*, 269-297.

⁸³ Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet*, 298-299.

⁸⁴ Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet*, 298-299.

⁸⁵ Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet*, 390-391.

ağzından aktardığı İmam Ali er-Rızâ ile olan diyalogu ikilinin görüştüğüne dair en açık rivayettir. Sünnî âlimlerle Şîî dünyada imam olarak kabul gören isimlerin görüşmelerine Ma'rûf ile İmam Ali er-Rızâ öncesinde de –sözelimi Ebû Hanife'nin İmam Zeyd b. Ali, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık ile görüşmesi- rastlanmaktadır. Bu durumun tasavvuf tarihi açısından ifade ettiği anlamların ötesinde Sünnî-Şîî paradigmalardan kesişim/ayrışım çizgisi noktasında daha da öne çıkmaktadır. Dolayısıyla tasavvuf ilmi özelinde Sünnî paradigmaya Şîî düşünceden herhangi bir tedâhülün olma imkânı nasıl saptanabilir? Başka bir ifade ile hem Sünnî hem de Şîî düşünce açısından kabul gören imamların Şîâ taraftarlarınca tekelleştirilmesi mümkün müdür? Görüldüğü kadarıyla ikilinin görüşmediği yönünde fikir beyan eden yazarların ise bu düşüncelerini çoğunlukla apolojik gayeler üzerine inşa ettikleri tespit edilmiştir. Nicholson'un Ma'rûf hakkında beyanda bulunduğu tasavvuf ilmini Hıristiyanlık öğretilerinden edinip İslâm'a entegre ettiği fikri ise Massignon tarafından nakzedilmiştir.

İkilinin görüşüp görüşmedikleri yönündeki tartışmaların yanında sûffilerin yaşantı ve öğretilerinin, tasavvuf ilminin sınırlarını belirlemedeki ehemmiyeti bir kere daha gözler önüne serilmektedir. Zira tasavvuf ilminde ricâl, diğer dini ilimlere mukabil daha çok ön plana çıkmıştır. Konunun ehemmiyetine mukabil sûfi biyografileri üzerine yapılan çalışmalar yeterli seviyede değildir. Hal böyle olunca tasavvuf araştırmacılarının bu konuya eğilmeleri gerektiği dikkatleri celbetmektedir.

Kaynakça | References

- Arberry, Arthur J. An Introduction To The History Of Sufism : The Sir Abdullah Suhrawardy Lectures For 1942. London : Longmans Green and Co.Ltd., 1942.
- Attar, Ebû Hâmid Feridüddin. Tezkiretü'l-evliyâ. çev. Süleyman Uludağ. Bursa : İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- Attar, Ebû Hâmid Feridüddin Muhammed b Ebî Bekr İbrâhîm-i Nisâbü'rî. Muslim Saints and Mystics : Episodes From The Tadhkirat al-Avliya. çev. John Arberry Arthur. London : Routledge and Kegan Paul, 1983.
- Aydınlı, Yaşar. "Menakıbu Ma'rûf el-Kerhî". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/ (1986), 141-144.
- Bağdadi, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit el-. Tarihi medineti's-selam. Tunis : Darü'l-Garbi'l-İslami, 2015.
- Bozkurt, Nahide. "Me'mun". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. C. 29. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.
- Browne, Edward Granwille. A Literary History of Persia. London : T. Fiher Unwin, 1902.
- Büyükkara, Mehmet Ali. Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet : Musa Kazım ve Ali Rıza Dönemi Şiiliği ve Abbasiler. İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2010.
- Câmi, Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed. Nefehâtü'l-üns min hazarâtü'l-kuds. thk. W. Nassau Lees. Calcutta : W. N. Lees Press, 1859.
- Evliya Çelebi. Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi : Akkırman - Belgrad - Gelibolu - Manastır-Özü - Saraybosna - Slovenya - Tokat - Üsküp. thk. Seyyit Ali Kahraman. İstanbul : Yapı ve Kredi Bankası, 2010.
- Furat, Ahmed Subhi. "Ma'ruf el-Kerhî". İslam Medeniyeti, 14-17.
- Gökbulut, Süleyman. "Seyyid Haydar Âmulî ve Câmi'u'l-Esrâr ve Menba'u'l-Envâr Adlı Eserinde Tasavvuf Şiilik İlişkisi". Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 37 (2016), 45-71.
- Gündüz, Şinasi. "Sâbilik". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. C. 35. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- Hucvîrî, Ebü'l-Hasan Ali b Osman b Ali. Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-mahcûb. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul : Dergah Yayınları, 2016.
- İbn Teymiyye, Takiyüddîn Ahmed. Minhâcüs-sünneti'n-nebeviyye. Riyad : Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b Alî b Muhammed Bağdâdî. Menakıbu Ma'rûfî'l-Kerhi ve Ahbaruh. Beyrut : Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1985.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Siraceddin Ömer b. Ali b. Ahmed. Tabakâtü'l-evliya. Beyrut : Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İsfahâni, Ebû Nuaym Ahmed b Abdullah b İshak İsfahani el-. Hilyetü'l-evliya ve Tabakatü'l-asfiya. thk. Mustafa Abulkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997.
- İsfahânî, el-İsfahâni, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak. Allah Dostlarının Dünyası: Hilyetu'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ. çev. Hüseyin Yıldız vd. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.
- Kılavuz, Ahmed Saim. "Ali er-Rızâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. C. 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Kuşeyrî, Abdulkerim el-. Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul : Dergah Yayınları, 2016.
- Lamiî Çelebî. Evliya Menkıbeleri = Nefahatü'l-üns. çev. Lamiî Çelebî. thk. Süleyman Uludağ - Musafa Kara. İstanbul : Marifet Yayınları, 1995.
- Massignon, Louis. Doğu Devrinde İslam Tasavvufu. çev. Mehmed Ali Aynî. thk. Osman Türer - Cengiz Gündoğdu. İstanbul : Ataç Yayınları, 2006.
- Nicholson, Reynold. Tasavvufun Menşei Problemi. çev. Abdullah Kartal. İstanbul : İz Yayıncılık, 2018.
- Nicholson, Reynold A. İslam Sûfleri = The Mystics of Islam. çev. Kemal Işık vd. İstanbul : Büyüyenay Yayınları, 2014.
- Öngören, Reşat. "Ma'rûf-i Kerhî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. c. 28. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b Hüseyin es-. Tabakatü's-sufiyye. thk. Nureddin eş-Şerîbe. Kahire : Mektebetü'l-Hanci, 1969.
- Şâ'rani, Ebü'l-Mevahib. Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali Mısri. et-Tabakâtü'l-kübra. thk. Ahmed Abdulhalim - Tevfik Ali Vehbe. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dinâye, 2005.
- Şeybi, Kâmil Mustafa. es-Sılatu beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'. Beyrut : Dârü'l-Endelüs, 1982.
- Şeybi, Kâmil Mustafa. "Sufilerin Erkanı ve Bunların Şiilikle Benzerliği". çev. Ali Çoban. Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim] 12/3 (2008), 417-437.
- Şeyhi, Köstendilli Süleyman. Bahrü'l-velâye : 1001 Sufî. çev. Sezai Küçük - Semih Ceyhan. İstanbul : Mavi Yayıncılık, 2007.
- Tan, M. Nedim. Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri: Râbia el-Adeviyye'den Kalanlar. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Türk, Hamide. Ma'rûf el-Kerhî: Hayâtı, Tasavvufî Görüşleri ve "Menâkıbu Ma'rûf El-Kerhî" İsimli Eser. Selçuk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Yaman, Hikmet. "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme". Akademiar: Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi 1 (2016), 15-48.
Zerrinkûb, Abdülhüseyin. Cüsticu der Tasavvuf-i İnan. Tahran : Müessese-i İntişarat-ı Emir Kebir, 1988.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27 (Haziran / June 2022), 187-215

Metin Tenkidinde Stemmatik (Soy-Ağacı) Yöntemi Üzerine Teorik Bir İnceleme*

A Theoretical Examination On The Stemmatic (Genealogical) Method In Textual Criticism

Abdullah Demirci

Öğr. Gör. Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Lecturer Dr., Kırklareli University, Faculty of Theology
abdullahdemirci@klu.edu.tr / ORCID: 0000-0002-0781-8142

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Mart/March 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Haziran/June 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as

Demirci, Abdullah. "Metin Tenkidinde Stemmatik (Soy-Ağacı) Yöntemi Üzerine Teorik Bir İnceleme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (Haziran 2022), 187-215.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Abdullah Demirci).

Yayıncı / Published by

Fırat Üniversitesi/ Fırat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

* Bu makale, Prof. Dr. Mürteza Bedir danışmanlığında 2021 yılında tamamladığımız "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin en-Nevâzil İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (İcârât Bölümünden Eserin Sonuna Kadar)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır./ This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Ebü'l-Leys es-Semerkandî's en-Nevâzil: Commentary and Criticism (From chapter İcârât and onwards)", (PhD Dissertation under supervision of Prof. Dr. Mürteza Bedir, İstanbul University, İstanbul/Turkey, 2021).

A Theoretical Examination On The Stemmatic (Genealogical) Method In Textual Criticism

Abstract: Textual criticism (examination) seeks to generate the most accurate version of an author's manuscript based on available copies. Textual criticism became prominent in the contemporary sense during the 19th and 20th centuries. Textual criticism studies, which were conducted extensively first in the West and then in the Islamic world, resulted in the development of several approaches aiming to identify the best version of the text under examination. Among the most prominent examples of these are the genealogical (stemmatic) method in the West and the best text method in the Islamic world. In the best text method, which is known as the most widespread examination method in textual criticism activities, which gained momentum from the mid-19th century in the Islamic world, the examiner identifies a master copy which he thinks is the closest to the text of the author and exhibits the most solid text by taking certain criteria into consideration. Apart from obvious mistakes, the examiner does not make any changes in the master (umm) copy he selects, and does not include other copies in the text, only referring to different variants of the text. The principle of "adherence to the master copy" adopted in the method aims to limit interference in the text and prevent unnecessary and erroneous processes by the examiner. The genealogical method, which is among the most widely used methods in the West, dates back to the 16th century. The method became conceptual and largely completed its development, particularly in the years following the first half of the 19th century. This method, which is regarded by experts as being among "the most systematic and detailed methods", is based on the idea that there is a genealogical relationship between texts. Although many have contributed to the genealogical method, which has been widespread for a long time, the work of Karl Lachmann in particular, one of the leading German textual critics, is of great importance. The fact that the method is also known as the Lachmann method is related to his successful application of the method's principles. However, Lachmann went no further than to put the procedures he created within the method into effect. The first individual to formulate the theoretical foundation of the method was Paul Mass. Mass systematically discussed the genealogical method for the first time in his work titled *Textkritik*. The proposal of the genealogical method in the general sense is to group the copies of a certain text by the mistakes they contain and construct the lost text based on the existing copies. The method, which has the purpose of removing the said mistakes from the text constructed from families of copies detected on the basis of common mistakes, aims to reach the actual text by constructing virtual copies from existing ones. There are two main phases in the method. These are enumeration (*recensio*) and examination (*examinatio*). In the enumeration phase, first, copies are compared with each other, and a genealogical tree diagram of the copies is created. From the copies in the diagram, collective virtual copies are constructed based on the groups they belong to. Among these collective sub-copies, the "exemplary" copy is created, meaning the ideal copy. Although the virtual copy serving as the source of all of the copies is constructed a result of the first phase, in which the preferences of the textual critic are largely excluded and an assessment of the situation is aimed, whether this produces the actual text is a subject that needs to be studied. Therefore, in the second phase titled examination (*examinatio*), the text that was constructed in the previous phase is subjected to a detailed examination and corrected, fixed and restored to be as close as possible to the original. The present article discusses the genealogical method, which is not adequately recognized in the Islamic world and, therefore, not used in classical works. Although the method has two aspects as theoretical and practical, the present study encompasses the theoretical aspect. In the article, it is aimed to describe and assess the genealogical method, as well as its definition, historical context, phases, and comparison to traditional textual critique methods based on primary sources. As a result of the study, a set of findings and detections were produced. The most important of these is that all original copies are actively used in the process of textual criticism, no matter the amount, without excluding any of them.

Although this characteristic makes the examination process more difficult and long-term, it allows to present the aspects likely to be included in the text in footnotes in the widest and most detailed manner possible unlike other textual criticism methods. As a result of this, it was observed that the genealogical method is more suitable in the detection and correction of certain mistakes that would probably be overlooked in various textual criticism methods that merely base the examination on a few copies. The method aims to reach a version of the text that is as error-free as possible based on an emphasis on "common mistakes". Due to these features, the genealogical method can be used more effectively in the criticism of many texts compared to other methods. Taking the presence of positive and negative aspects into consideration, it was determined that the genealogical method is a strong alternative to other textual criticism methods followed in the criticism of classical works, particularly in the field of Basic Islamic Sciences. Certain criticisms have been directed at the genealogical method. One of the most important of these is in relation to the method's presupposition that "the author will not make mistakes and copyists will not make decisions of their own on copies". The possibility that the common mistakes used to form the genealogical tree of copies have actually been present in the actual copy or later intermediate copies prevents the process of grouping manuscripts. Another criticism is in relation to the fact that the diagrams produced are bifurcated. The fact that the initial division in the diagrams happens over two branches places the method that presupposes at least three branches under suspicion. One of the most significant criticisms directed at the method is that "mixed" copies duplicated from numerous originals cannot be used in the process of creating a genealogical tree. Although these criticisms involve elements that place suspicion on the method to a certain degree, it is observed that these matters are also largely present in other methods, as well. Additionally, even if the said criticisms are regarded to be absolutely accurate -which they are not-, it can be said that ultimately, the method is inadequate not for all texts, but for some. Therefore, this method can be used in the criticism of many texts just as (or even more effectively than) other textual criticism methods.

Keywords: Islamic Law, Textual Criticism, Verification, Stemmatic, Genealogical, Stemma/Genealogy.

Metin Tenkidinde Stematik (Soy-Ağacı) Yöntemi Üzerine Teorik Bir İnceleme

Öz: Stematik/soy-ağacı yöntemi, özellikle Batıda metin tenkitçiliği sahasında oldukça yaygın kullanılan bir metot haline gelmiştir. Temeli XVI. yüzyıla kadar uzanan ve XIX. yüzyılın ilk yarısını takip eden yıllarda tekamül seyrini büyük ölçüde tamamlayan bu yöntem, yazmalar arası soya bağlı bir ilişkinin bulunduğu fikrine dayanmaktadır. Bu makalede tespit (recensio) ve inceleme (examinatio) olmak üzere iki aşamadan oluşan soy-ağacı yöntemi, teorik planda temel kaynaklar referans alınarak incelenmiştir. Her yöntemde olduğu gibi soy-ağacı yöntemine de birtakım eleştiriler yöneltilmiştir. Ancak yöntemi kuşkulu hale getiren unsurların diğer yöntemlerde de fazlasıyla yer aldığı görülmektedir. "Ortak hata" vurgusunu temele alarak metnin mümkün olduğunca hatalardan arındırılmış versiyonuna ulaşmak, diğer yöntemlerden farklı olarak tüm asıl nüshaları tahkik çalışmasına bilfiil dâhil etmek, her ne kadar tahkik faaliyetini daha zor ve uzun vadeli yapsa da dipnotta metne dâhil olması muhtemel vecihleri en geniş ve kapsayıcı bir şekilde okuyucuya sunmak, birçok metnin tenkitli neşrinde diğer yöntemlere nazaran daha etkin bir biçimde kullanılabilir olmak ve birkaç nüshayı esas almakla yetinen metin tenkidi yöntemlerinde muhtemelen fark edilemeyecek birtakım hataların tespit ve onarılmasında daha elverişli olmak gibi özellikler soy-ağacı yöntemini, özellikle Temel İslam Bilimleri sahasında klasik eserlerin tenkitli neşrinde takip edilen diğer metin tenkidi yöntemlerine güçlü bir alternatif yapma yolunda oldukça etkili olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Metin Tenkidi, Tahkik, Stematik, Soy-ağacı, Stemma/Şecere.

Giriş

Modern anlamda metin tenkidi/tahkik faaliyetleri XIX.-XX. yüzyıllarda yaygınlık kazanmıştır. Temelde klasik bir eseri, ilk haline en yakın sürüm ile okuyucuya sunmayı hedefleyen bu ilmi çalışmadan en yüksek verimi almak için Batı'da ve İslam dünyasında birtakım yöntemler geliştirilmiştir. Bu yöntemlerin özellikle Batı'da son iki yüzyılda en yaygın olanı soy-ağacı (stemmatik) yöntemidir. Belirli bir rivayete/metne ait nüshaları, hatalarına göre gruplandırma ve mevcut nüshalardan yola çıkarak kayıp metni inşa etme aşamaları içeren yöntem, nüshalar arası soy bağıının varlığından hareket etmektedir. Soy-ağacı yöntemi, birçok uzman tarafından "en sistematik ve detaycı" yöntemler arasında gösterilmektedir. Yöntemin ilkelerini başarılı bir şekilde ilk defa pratiğe döken isim Karl Lachmann'dır. Teorik izahını yapan ve ona son şeklini veren ise *Textkritik* adlı çalışması ile Paul Maas'dır. Bu iki isim, soy-ağacı yönteminin gelişmesinde ve günümüzde kazandığı şöhrette önemli rol üstlenmişlerdir.

Paul Maas'ın çalışması Arap dünyasında pek ilgi görmemiştir. Nitekim araştırmalarımıza göre eser üzerine bundan yaklaşık altmış sene evvel Mısır'da yapılan bir tercüme hariç herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Türkiye'de ise özellikle Temel İslam Bilimleri'nde *Kitâbü'n-Nevâzil*'in son yarısına yönelik tenkitli neşir eksenli ele aldığımız doktora çalışmamız hariç yöntemin pratik yönüyle ilgili bir çalışmaya rastlayamadık. Yöntem, teorik açıdan Salahattin Polat'ın Metin Tenkidi eserinde ele alınmıştır. Ayrıca Maas'ın söz konusu eseri ilk defa Mürteza Bedir tarafından Türkçe'ye kazandırılmıştır. Bu makalede teorik yönü itibarıyla soy-ağacı yöntemi, tez çalışmamızda olduğu gibi İslam klasiklerine ait bir esere uygulandıktan sonra karşılaştırmalı olarak ve daha açık bir biçimde yeniden ele alınmıştır. Ayrıca elinizdeki makale "*Metin Tenkidinde Stemmatik (Soy-ağacı) Yöntemi Üzerine Pratik Bir İnceleme: Kitâbü'n-Nevâzil Örneği*" başlıklı çalışmamız için giriş bölümü mahiyetinde olduğundan her iki çalışmanın bütüncül bir yapıya bürünmesi açısından önemlidir.

Yöntemin, İslam-Arap dünyasında yaygınlaşması bir yana büyük ölçüde tanınmıyor veya uygulanmıyor olması tahkik sahasında önemli bir boşluğun oluşmasına sebebiyet vermektedir. Bundan dolayı yöntemin özellikle İslam kültürüne ait eserler üzerinde uygulanmasına katkı sağlaması adına soy-ağacı yöntemi üzerinde yapılan teorik ve pratik çalışmaların yaygınlık kazanması gerekmektedir. Bu amaçla çalışmamızda *Textkritik*'te yonteme ait genel ilkeler sade bir dille ve açıklayıcı örnekler ile yeniden ele alınmış, kapalı ifadeler izah edilmiştir. Bunun yanında yöntemin temel özellikleri diğer bazı yöntemler ile mukayese edilerek çalışmanın özgün tarafını ortaya koymuştur.

Çalışmamızda ilk olarak metin tenkidi kavramı üzerinde durulmuştur. Akabinde metin tenkidinin tarihsel arka planı ve genel olarak yöntemleri ele alınmıştır. Daha sonra makalenin ana konusu olan soy-ağacı yönteminin sırasıyla tarihi seyri, mahiyeti ve ayrı başlıklar altında aşamaları incelenmiştir. Son olarak yonteme yöneltilen eleştiriler sunulmuş ve bunların kısa değerlendirmeleri yapılmıştır.

1. Metin Tenkidi Kavramı

Metin tenkidi kavramı, özellikle yazmaları/nüshaları en doğru metin ile okuyucuya sunmayı hedefleyen ilmi faaliyet için de kullanılmaktadır.¹ Türkiye'de 1940 yılında kaleme aldığı makalede bu kavramı, söz konusu faaliyet için kullanan ilk isim Ahmet Ateş'tir.² Kavramda geçen "tenkit" kelimesi Arapça kökenli olup n-k-d (نقد) fiilinden türemiş bir mastardır. Kelimenin manalarına bakıldığında bir şeyin iyisini kötüsünden ayırmak, iyi ve kötü yönlerini açıklamak, değerlendirmek gibi anlamları

¹ Salâhüddîn Münecid, *Kavâ'idü tahkiki'l-mahtûât* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1987), 9.

² Ahmet Ateş, "Metin Tenkidi Hakkında", *Türkiyat Mecmuası* 7-8/1 (1940-1942), 253-267; Polat, Salahattin, *Metin Tenkidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 23.

ifade ettiği görülmektedir.³ Bu kelime Arapça olsa da aslında batı dillerinde mevcut bir kavramı karşılamak üzere yeni bir mana kazanmıştır. *Textual criticism/Text kritik*'in çevirisi olan bu kavramın⁴ araştırma alanımıza yönelik anlamı, el-yazma bir eseri ilgili düzeltmeler yapılarak orijinal haline en yakın metne çevirmekten ibarettir. Bu anlamı karşılamak için “metin tenkidi” kavramı yanında “tenkitli neşir” terimi de kullanılmaktadır.

Son yüzyılda tahkik sahasında yapılan çalışmaların önde gelenlerine bakıldığında Arap müelliflerin yukarıdaki anlamda “tenkit” kavramını pek kullanmadıkları görülür. Ancak bu kavram, batı eserlerinin tercümelerinde kullanılmıştır. Örneğin, Alman bilim adamı Paul Maas'ın eserini 1962 yılında Arapçaya tercüme eden Abdurrahmân el-Bedevî (1917-2002) ve 1931-1932 yıllarında Alman şarkiyatçı Bergstrasser'ın Kahire Üniversitesi'nde verdiği konferansları 1982 yılında Arapçaya çeviren öğrencisi Muhammed Hamdî el-Bekrî, çevirilerinde *tahkik* kavramı yerine “nakd” terimini kullanmışlardır.⁵ Bunun yanında Ahmed Şâkir, İmam Tirmizî'nin *Sünen*'ine yaptığı tahkik çalışmasının mukaddimesinde bu faaliyeti “tashih” kavramıyla ifade etmiştir.⁶ Farsça'da da tashih kelimesi öne çıkmıştır.

İngilizce *textual criticism*, Almanca *textkritik*, Fransızca *critique textuelle* terimleriyle⁷ ifade edilen metin tenkidi kavramı için bu alanda telif çalışmaları yapan Arap müellifler tarafından *tahkik* terimi kullanılmaktadır.⁸ Muhakkikler, ilk dönem İslam kültüründe söz konusu faaliyet için kullanılmayan tahkik teriminin çağdaş bir terim olduğu görüşündedir.⁹ Tahkik, rubâ'î bir fiil olan “حَقَّقَ” fiilinden türemiş bir mastar olup sözlükte ispat etmek, doğrulamak, sağlamlaştırmak, tashih etmek gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹⁰ İstilahî anlamına gelince birçok tanımdan söz edilebilir.¹¹ Ancak burada *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*'nda yer alan tanım verilecektir: “Yazma bir metni, mevcut tek nüshasına veya nüshalarına dayanılarak müellifin kaleminden çıkmış haline ulaşılmaya çalışılması ve neşre hazır hale getirilmesine *tahkik* denir”.¹²

Muhakkikin ana hedefi, geçirdiği süreçlerde birtakım bozulmalara ve değişmelere maruz kalan bir yazma esere ait metni, restore etmek suretiyle mümkün olduğunca müellifin kaleminden veya ağzından (*imlâ*) çıkmış, başka bir ifadeyle orijinal versiyonuna en yakın haline ulaştırmak ve onu ihya etmek üzere bilimsel tetkiklerden geçirdikten sonra ilim dünyasına sunmaktır.¹³ Tahkik

³ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “nkd”, 3/425; Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mektebü tahkîkî't-türâs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), “nkd”, 322.

⁴ Polat, *Metin Tenkidi*, 23-24. Ayrıca bkz. Salahattin Polat, “Çok anlamlı, Çok Boyutlu ve Disiplinler Arası Bir Kavram: Metin Tenkidi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (Haziran 2008), 7-9; Suat Donuk, “Fazla Sayıda Yazma Nüshası Bulunan Hacimli Bir Eserin Nüsha Ailesinin ve Tenkitli Metnin Kurulması Hakkında Değerlendirmeler: Kühû'l-ahbâr Örneği”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 21/1 (Aralık 2018), 116; Abdullah Çuman, “Tenkit”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/462.

⁵ Bkz. Paul Maas, *en-Nakdüt-târîhî*, çev. Abdurrahman Bedevî (Küveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1981); Gotthelf Bergstrasser, *Usûlü nakdî'n-nüsûs ve neşri'l-kütüb*, çev. Muhammed Hamdî el-Bekrî (Riyad: Dâru'l-Merrîh, 1982); Abdullah b. Abdîrahîm el-'Useylân, *Tahkîku'l-mahtûtât beyne'l-vâkı' ve'n-nehci'l-emsel* (Riyad: Mektebetül-Melik Fehd, 1994), 19.

⁶ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978), 1/16.

⁷ Abdülhâdî el-Fadlî, *Tahkîku't-türâs* (Cidde: Mektebetü'l-İlm, 1982), 31; Çuman, “Tenkit”, 40/462.

⁸ Nitekim bu alanda yazılan ve çalışmamızın bu bölümünde sık kaynak gösterilen eserlerin isimlerinde ekseriyetle bu kavram yer almaktadır. Tahkik ile ilgili yazılan eserler için bkz. Abbâs Hânî Cerrah, “Mâ üllife fi menâhici't-tahkîk”, *Mecelletü Mecma'î'l-lügati'l-'Arabiyye*, 82/2. Tahkik ve tenkid kavramlarının karşılaştırılması ve tahkik teriminin tercih edilmesiyle ilgili bkz: Heyet, *Muhâdarât fi tahkîki'n-nüsûs*, ed. Mahmûd el-Mısri (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 30.

⁹ Muhyî Hilâl es-Sirhân, *Tahkîku mahtûtâti'l-'ulûmi's-şer'iyye* (Bağdat: Matba'atü'l-İrşâd, 1984), 171.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “hkk” 10/49; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, “hkk”, 874.

¹¹ Örnek olarak bkz. Abdüsselam Muhammed Hârûn, *Tahkîku'n-nüsûs ve neşruhâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 42; Abdülmecîd Diyâb, *Tahkîku't-türâsi'l-'Arabî menhecühû ve tetavvuruhû* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1993), 133; Polat, *Metin Tenkidi*, 25.

¹² Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 19.

¹³ Bergstrasser, *Usûlü nakdî'n-nüsûs*, 39; Muhammed Altuncî, *el-Minhâc fi te'lîfi'l-bühûs ve tahkîki'l-mahtûtât* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1986), 172; Fehmî Sa'd - Talâl Meczûb, *Tahkîku'l-mahtûtât beyne'n-sazarıyyeti ve't-tatbîk* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1993), 19; İyâd Hâlid et-Tabbâ', *Menhecü tahkîki'l-mahtûtât* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003), 19.

faaliyetinde amaç en doğru metni değil, müellif metnine en yakın metni inşa etmektir.¹⁴ Nitekim karinelere bakmaksızın metne daha uygun olacağı düşünülen bir ibareyi diğerine tercih etmek son derece yanıltıcı olabilir. Bundan dolayı Mâlikî fakihlerden Kâdî 'Iyâd (öl. 544/1149), metinde/rivayette müellif hataları dahil hiçbir hatanın değiştirilmemesi gerektiğini, önceki alimlerin kahir ekseriyetinin takip ettiği yöntemin bu olduğunu ve rivayeti işittikleri veya kendilerine ulaştığı gibi hiç değiştirmeden naklettiklerini ifade etmiştir.¹⁵ Büyük hadis alimi İbnü's-Salâh (öl. 643/1245) da bu görüşte olduğunu açıkça belirtmiştir.¹⁶ Ahmet Ateş de tahkikteki amacın kusursuz ve mükemmel bir metin çıkarmak değil, müellifin elinden çıkmış metni inşa etmek olduğunu özenle vurgular.¹⁷ Yukarıda verdiğimiz tanımda da bu kritik esasın vurgulanması için "müellifin kaleminden çıkmış haline" ifadesi kullanılmıştır.

2. Metin Tenkidinin Tarihsel Arka Planı

Muhakkikler, İslam dünyasında tahkik/metin tenkidi çalışmalarının ilk örneklerine oldukça erken dönemde rastlandığını ifade etseler de bu konuda Batı dünyasının hem pratikte hem de teoride en azından bilimsel disiplin bağlamında öncü olduğunu belirtmektedirler.¹⁸ Batı kültüründe metin tenkidi (*textual criticism*) çalışmalarının, çok erken dönemlerde uygulamalı olarak başlayıp XVI. yüzyılda ilk teorik eserleri kaleme alınarak devam ettiği kabul edilmektedir.¹⁹ Metni düzeltmek ve orijinal haline ulaşmak anlamında kullanılan metin tenkidi faaliyeti antik Yunan'a kadar götürülmüştür. Kağıt ve yazı malzemelerinin bulunmasını müteakip milattan önce yaklaşık VI. yüzyıldan itibaren birçok metin yazıya dökülmüş ve farklı metin tenkitleri yapılmıştır.²⁰ Kaynaklarda IX. yüzyıldan sonra klasik metinler üzerine yapılan çalışmaların yoğunlaşmasının yanı sıra özellikle XV. yüzyılda ilk matbaanın kurulmasıyla Avrupa bilim adamlarının Yunan ve Latin klasiklerini hızlı bir şekilde yayımlamaya başlamasının, metin tenkidi faaliyetinin gelişimi açısından oldukça önemli adımlar olduğu ifade edilmektedir.²¹ Bu sürecin sonunda Angelo Poliziano'nun (1454-1494), soy-ağacı yöntemini tespit etme yönünde ilk teşebbüsü gerçekleştirdiği ve Rönesans döneminde metin tenkidi kavramının daha da belirginleştiği kabul edilmektedir.²²

Metin tenkitçileri metin tenkidi faaliyetlerinin teorik yönünün ilk defa kaleme alındığı dönemden yaklaşık üç asır sonra (XIX. yüzyılın ortalarına doğru) bu çalışmaların bilimsel bir disipline dönüştüğü görüşündedir.²³ Eski Ahit (*Old Testament*) ve Yeni Ahit/İncil (*New Testament*) olarak bilinen iki metinden müteşekkil Kitâb-ı Mukaddes'in (Kutsal Kitap) en doğru edisyonunu ortaya çıkarma çalışmalarının söz konusu dönüşümde önemli rol oynadıkları varsayılmaktadır. Bu varsayımı bilimsel metin tenkidinin kurucusu kabul edilen Alman bilim adamı Johann Jakob Griesbach (1745-1812)'in Kutsal Kitap üzerinde ciddi çalışmalarının bulunması desteklemektedir.²⁴

¹⁴ Hârûn, *Tahkîku'n-nüsûs*, s. 102; Mutâ' et-Tarâbişî, *fî Menheci tahkîkil'l-mahtûtât* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1983), 11-12; Altuncî, *el-Minhâc*, 172; 'Useylân, *Tahkîku'l-mahtûtât*, 36.

¹⁵ 'Iyâd b. Mûsâ el-Kâdî 'Iyâd, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâyeti ve takyîdi's-semâ'*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru't-Türâs, 1970), 185-186.

¹⁶ Osman b. Abdîrrahman İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Nureddin 'Itri (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986), 197.

¹⁷ Ateş, "Metin Tenkidi Hakkında", 7-8/255-256.

¹⁸ Müneccid, *Kavâ'idü tahkîki'l-mahtûtât*, 7; Fadlî, *Tahkîku't-türâs*, 20; Altuncî, *el-Minhâc*, 143.

¹⁹ Bergstrasser, *Usûlü nakdi'n-nüsûs*, 11; Eymen Fuâd es-Seyyid, *el-Kitâbü'l-'Arabîyyü'l-mahtût ve 'ilmü'l-mahtûtât* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısıryye'l-Lübânîyye, 1997), 2/545; Polat, *Metin Tenkidi*, 58.

²⁰ Polat, *Metin Tenkidi*, 62-65.

²¹ Bergstrasser, *Usûlü nakdi'n-nüsûs*, 11; Fadlî, *Tahkîku't-türâs*, 9; Sirhân, *Tahkîku mahtûtâti'l-'ulûmi's-şer'iyye*, 179-180; Ahmed Muhammed Harrât, *Muhâdarâtün fî tahkîki'n-nüsûs*, (Cidde: Dâru'l-Menârâ, 1984), 15; Ramadân Abdüttevâb, *Menâhicü tahkîki't-türâs beyne'l-kudâmâ ve'l-muhdesîn* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1985), 15; 'Useylân, *Tahkîku'l-mahtûtât*, 110-111.

²² Polat, *Metin Tenkidi*, 69.

²³ Bergstrasser, *Usûlü nakdi'n-nüsûs*, 11; Müneccid, *Kavâ'idü tahkîki'l-mahtûtât*, 7-8; Fadlî, *Tahkîku't-türâs*, 10; Sa'd - Meczûb, *Tahkîku'l-mahtûtât*, 6; Sâdık b. Abdîrrahman el-Çaryânî, *Tahkîku nusûsi't-türâs fî'l-kadîmi ve'l-hadis* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2006), 65; Polat, *Metin Tenkidi*, 74.

²⁴ Polat, *Metin Tenkidi*, 74.

Bu süreçte aralarında *stemmatik/soy-ağacı* yönteminin de bulunduğu farklı metin tenkidi yöntemleri gelişme ve teorik alt yapıya sahip olma şansını yakalamıştır. Kuramsal bir hüviyete büründüğü XIX. yüzyılın ilk yıllarından günümüze kadar geçen yaklaşık iki asır boyunca metin tenkidi, büyük gelişmelere sahne olmuştur.²⁵

İslam dünyasında metin tenkidi/tahkik, yazılı bir eseri muhafaza etmek, tarihi süreç içerisinde birtakım bozulmalara uğramışsa bunları düzeltmek ve metnin orijinal haline mümkün olduğunca ulaşmaya çalışmak amaçlarını kapsamaktadır. Bu anlamda uzmanlar, vahiy kâtiplerinin Hz. Peygamber'den (s.a.s) işittikleri ve onun emriyle kaleme aldıkları Kur'ân-ı Kerim ayetlerini yine ona tekrar tekrar okumak suretiyle kontrol etmelerini (*'ard*),²⁶ tam anlamıyla olmasa da tahkik faaliyetinin İslam kültüründeki ilk örnekleri arasında göstermektedirler.²⁷

Tüm sözlü kültür toplumlari gibi güçlü hafızalara sahip olan İslam öncesi Arap toplumu, bilgi ve rivayetleri bazı istisnalar dışında ezber yoluyla muhafaza etmekteydiler. İslam sonrası toplumun da büyük ölçüde bu sözlü kültürü devam ettirdiği kabul edilmektedir.²⁸ Kur'ân-ı Kerim'in ezber yanında yazılı olarak da muhafaza edilmesini müteakip Hz. Ali'nin *Sahîfetü Ali b. Ebî Tâlib*'i ile Hemmâm b. Münebbih'in *es-Sahîfetü's-sahîha*'sı gibi örnekler bir yana yaklaşık I. (VII.) yüzyılın sonlarında hadisleri tedvin faaliyetleri başlamıştır.²⁹ İslam kültüründe asıl metin tenkidi yöntemlerinin hadis tedvin dönemiyle birlikte uygulanmış olması, muhakkikler tarafından teyit edilen bir bilgidir.³⁰ Hadis uleması, sünneti korumak adına metinlerdeki bozulmaları önlemek ve varsa bozulmaları tamir etmek için ileri seviyede yöntemler ve kavramlar geliştirmiştir.³¹

Fuat Sezgin (1924-2018), İmam Buhârî'nin, (v. 256/870) *Sahîh*'ini oluştururken şifahi malzeme yanında birkaç filolojik kaynaktan da istifade ettiği düşüncesi üzerinde durmuştur.³² Eserde Buhârî'nin *Sahîh*'ine ait farklı rivayetlerin, metin tenkitli nüshalarının hazırlanmasını amaçlayan ve el-Yûnînî'nin (öl. 701/1302)³³ bunları nihai şekline kavuşturmasını konu alan metin tenkidi faaliyeti incelenmektedir. Bu faaliyet İslam kültüründe metin tenkidinin ileri bir seviyede olduğunu göstermektedir.³⁴

1447 yılında başladığı kabul edilen Matbaa döneminden yaklaşık iki asır sonra yani XVII. yüzyılın sonlarıyla XVIII. yüzyılın başlarında İslam dünyasında matbaaların peyderpey kurulduğu kabul edilmektedir.³⁵ Uzmanlar, Mısır'ın tenkitli neşir konusunda diğer İslam coğrafyalarından daha verimli olduğunu vurgulamaktadırlar.³⁶ Ancak Osmanlı resmi matbaa müessesesinin (Matbaa-i

²⁵ Fadlî, *Tahkîku't-türâs*, 10-11; Sirhân, *Tahkîku mahtûtâtî'l-'ulûmî's-ser'iyye*, 180-181; Polat, *Metin Tenkidi*, 78.

²⁶ Muhammd b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır (Cidde: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), "Fedâilü'l-Kur'ân", 7; Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdül-Bâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1954), "Fedâil", 98; Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *Edebü'l-küttâb*, thk. Muhammed Behce el-Eserî (Kahire: el-Matba'atü's-Selefiyye, 1341), 165.

²⁷ Sirhân, *Tahkîku mahtûtâtî'l-'ulûmî's-ser'iyye*, 177; Ğaryânî, *Tahkîku nusûsî't-türâs*, 15-16; Heyet, *Muhâdarât fi tahkîki'n-nusûs*, 44-45; M. Suat Mertoğlu, "Vahiy Kâtibi", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/447.

²⁸ Hârûn, *Tahkîku'n-nusûs*, 11; Diyâb, *Tahkîku't-türâsî'l-'Arabî*, 19; Heyet, *Muhâdarât fi tahkîki'n-nusûs*, 47.

²⁹ Mehmet Efendioğlu, "Tedvin", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/267.

³⁰ Abdüttevâb, *Menâhicü tahkîki't-türâs*, 25-26; Diyâb, *Tahkîku't-türâsî'l-'Arabî*, 30-31; 'Useylân, *Tahkîku'l-mahtûtât*, 17-18; Ğaryânî, *Tahkîku nusûsî't-türâs*, 21; Heyet, *Muhâdarât fi tahkîki'n-nusûs*, 46.

³¹ Diyâb, *Tahkîku't-türâsî'l-'Arabî*, 52 ve sonrası. Bu yöntem ve kavramlar için ayrıca bkz. Fadlî, *Tahkîku't-türâs*, 17-18; Abdüttevâb, *Menâhicü tahkîki't-türâs*, 17-44; Ğaryânî, *Tahkîku nusûsî't-türâs*, 12 ve sonrası; Heyet, *Muhâdarât fi tahkîki'n-nusûs*, 48-53; Polat, *Metin Tenkidi*, 86-114.

³² Fuat Sezgin, *Buharinin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956), 6.

³³ Fatma Kızıl, "Yûnînî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/595.

³⁴ Harrât, *Muhâdarâtün fi tahkîki'n-nusûs*, 16; Abdüttevâb, *Menâhicü tahkîki't-türâs*, 13-14; Ahmet Şevkî Binbîn, "İlmü'l-mahtûtât ve't-tahkîk'ü'l-'ilmî", *Mecelletü mecma'î'l-lüğati'l-'Arabîyye* 68/2 (1993), 244.

³⁵ Mahmûd Muhammed Tanâhî, *Medhal ilâ târihi neşri't-türâsî'l-'Arabî* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984), 28-30.

³⁶ Tarâbîşî, *fi Menheci tahkîki'l-mahtûtât*, 7; Tanâhî, *Medhal ilâ târihi neşri't-türâsî'l-'Arabî*, 83-90 ve sonrası; Diyâb, *Tahkîku't-türâsî'l-'Arabî*, 90-95; 'Useylân, *Tahkîku'l-mahtûtât*, 37; Ğaryânî, *Tahkîku nusûsî't-türâs*, 69-70; Polat, *Metin Tenkidi*, 143.

amire) ve sonra gelişen özel matbaa ve neşirciliğin de ciddi manada metin tenkidi yaklaşımına sahip olduğunu söyleyebiliriz.³⁷

Bergstrasser'in Kahire Üniversitesi'nde verdiği konferanslar bir yana³⁸ İslam dünyasında metin tenkidi/tahkik konusunda ilk yazan kişinin Ahmed Muhammed Şâkir (öl. 1892-1958) olduğu kabul edilmektedir. 1937 yılında neşrettiği İmam Tirmizî'nin (öl. 279/892) *Sünen* adlı eserine yazdığı mukaddimesinde Şâkir, söz konusu eseri tahkik ederken kullandığı yöntemi açıklamıştır.³⁹ Bunun gibi neşrettikleri klasik eserlerde uyguladıkları metin tenkidi yöntemlerini ele alan başka muhakkikler de vardır.⁴⁰ Tahkik ilmine dair ilk müstakil eser kaleme alan kişi ise 1954 yılında neşrettiği *Tahkîku'n-nüsûsi ve neşruhâ* adlı kitabıyla Mısırlı âlim Abdüsselâm Hârûn'dur (1909-1988).⁴¹ Bundan bir sene sonra Suriyeli âlim Salâhuddîn el-Müneccid (1920-2010) metin tenkidiyile ilgili bir kitap telif etmiştir.⁴² İslam dünyasında telif ettikleri eserlerle tahkik sahasında müstakil eser verme geleneğini başlatan Hârûn ve Münecid'den sonra söz konusu alanda çok sayıda kitap ve makale yazılmıştır.⁴³

Türkiye'de metin tenkidi çalışmalarında Alman müsteşriklerin öncü olduğu görülmektedir. Nitekim Türkiye'de Batılı anlamda Doğu dilleri filolojisini kuran Alman müsteşrik Hellmut Ritter (öl. 1892-1971), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde uzun yıllar ders vermiş ve metin tenkidi sahasında çeşitli çalışmalarda bulunmuştur.⁴⁴ Alman şarkiyatçısı Oskar Rescher (Osman Reşer) (öl. 1883-1972) de Ritter ile yakın ilişki içinde olmuş ve yaptığı çalışmalarla Türkiye'de metin tenkidine yön vermiştir.⁴⁵ Divan edebiyatı araştırmacısı Ali Nihad Tarlan,⁴⁶ Ritter'in asistanı olan Ahmet Ateş,⁴⁷

³⁷ Bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu - Hatice Aynur, "Yazmadan Basmaya Geçiş: Osmanlı Basma Kitap Geleneğinin Doğuşu (1729-1848)", *Osmanlı Araştırmaları* 22/22 (Aralık 2003), 219-255; Kemal Beydilli, "Matbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/105-110; Turgut Kut, "Dârüttbâa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/10-11.

³⁸ Fadlî, *Tahkîku't-türâs*, 27; 'Useylân, *Tahkîku'l-mahtûtât*, 19; Seyyid, *el-Kitâbü'l-'Arabîyyü'l-mahtût*, 2/547; Abdüsettar el-Halvecî, *el-Mahtûtât ve't-türâsi'l-'Arabî* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısıryye'l-Lübna'niyye, 2002), 93; Tabbâ', *Menhecü tahkîki'l-mahtûtât*, 9-10.

³⁹ Şâkir, genel bir değerlendirme yaptıktan sonra sayfa 61'den itibaren sünende takip ettiği yöntemi açıklamaktadır. Bu mukaddimeyi yaklaşık 60 yıl sonra Ebu Ğudde müstakil bir şekilde özel bir ilgi ve düzenle basmıştır. Bkz. Ahmed Şâkir, *Tashîhu'l-kütüb ve sun'u'l-fehârisi'l-mu'ceme*, nşr. Abdül-Fettâh Ebû Ğudde, (Kahire: Mektebetü's-sünne, 1414).

⁴⁰ Bergstrasser, *Usûlü nakdi'n-nüsûs*, 11-13; Münecid, *Kavâ'idü tahkîki'l-mahtûtât*, 9-10; Fadlî, *Tahkîku't-türâs*, 27; Sirhân, *Tahkîku mahtûtâtî'l-ulûmi's-ser'iyye*, 183-184; Altuncî, *el-Minhâc*, 144; Tabbâ', *Menhecü tahkîki'l-mahtûtât*, 10-11. 1951 yılında İbn Asâkir'in *Târihu Medîneti Dimeşk* adlı kitabı tahkik edilirken bazı genel tahkik kurallarına değinilmiştir. Bkz. Alî b. el-Hasen İbn 'Asâkir, *Târihu Medîneti Dimeşk*, thk. Salahuddîn el-Müneccid (Dimeşk: Matbû'âtü'l-mecma'î'l-'ilmîyyi'l-'Arabî, 1952), 1/48 ve sonrası. 1952 yılında İbn Sina'nın eş-Şifâ' adlı çalışmasını tahkik eden heyet de birtakım ilkeler ortaya koymuştur. Bkz. el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sina, *eş-Şifâ'* (Kahire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1952). 1944 yılında Muhammed Mendür, Aziz Süryal 'Atıyye'nin tahkik ettiği *Kavânînu'd-devânîn* adlı kitabını eleştirirken yazdığı bir makalede tahkik esaslarına değinmiştir. Bkz. Muhammed Mendür, "Havle Usûli'n-neşr", *Mecelletü's-sekâfeti'l-Mısıryye* 277/277 ve 280/280 (1944). Ayrıca bkz. Ali Bulut, "Selâhaddin el-Müneccid ve Tahkik İlmindeki Yeri", *Doğu Araştırmaları* 11 (Ocak 2013), 79-80.

⁴¹ Münecid, *Kavâ'idü tahkîki'l-mahtûtât*, 10; Abdüttevâb, *Menâhicü tahkîki'l-türâs*, 59; Altuncî, *el-Minhâc*, 145; 'Useylân, *Tahkîku'l-mahtûtât*, 20; Halvecî, *el-Mahtûtât ve't-türâsi'l-'Arabî*, 4; Fethî Neklâvî - Hulusî Kılıç, "Hârûn, Abdüsselâm Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 16/256.

⁴² Abdüttevâb, *Menâhicü tahkîki'l-türâs*, 59; 'Useylân, *Tahkîku'l-mahtûtât*, 21; Halvecî, *el-Mahtûtât ve't-türâsi'l-'Arabî*, 94-95; Ali Bulut, "Selâhaddin el-Müneccid ve Tahkik İlmindeki Yeri", 78; Ali Bulut, "Müneccid, Salâhuddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 2(Ek)/336.

⁴³ Fadlî, *Tahkîku't-türâs*, 27-28; Polat, *Metin Tenkidi*, 149-153. Fadlî, tahkikle ilgili makalelerin yayımlandığı geniş bir liste vermektedir. Bkz. Fadlî, *Tahkîku't-türâs*, 48-50.

⁴⁴ Salaheddin Münecid, *el-Müsteşriküne'l-İlmân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1978), 1/185-186; Özcan Taşçı, "Ritter, Hellmut", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/133.

⁴⁵ Sedat Şensoy, "Reşer, Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/10-11.

⁴⁶ Güney Kut, "Tarlan, Ali Nihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/108-110.

⁴⁷ Nihad Çetin, "Ateş, Ahmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/55-57.

Fars dili ve edebiyatı uzmanı Tahsin Yazıcı⁴⁸ ve Arap, Fars ve Türk dili ve edebiyatı âlimi Nihat Çetin⁴⁹ gibi bilim adamları metin tenkidinin Türkiye'deki önemli isimlerindendir.⁵⁰

Türkiye'de metin tenkidi yöntemiyle ilgili ilk bilimsel makale Ahmet Ateş tarafından kaleme alınmıştır. Ardından Yusuf Ziya Kavakçı, *İslam Araştırmalarında Usul* adlı kitabında metin tenkidine değinmiştir. Bu konuda müstakil eser yazarlardan biri *Metin Tenkidi* adlı kitabıyla Salahattin Polat'tır. 2011 yılında Mürteza Bedir, *Stemmatik Tenkitli Neşir Metninde Soy-ağacı Yaklaşımı* adlı çalışmasında bu yöntemin en önemli temsilcisinin kitabını ve yöntemi yorumlayan iki makaleyi derleyip tercüme etmiştir. 2017 yılında TDV İslam Araştırmaları Merkezi, İkinci Klasik Dönem Projesi Kapsamında İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu adı altında tenkitli neşir ile ilgili bir eser yayımlamıştır. Yine 2017 yılında Dr. Mahmûd Mısırî editörlüğünde kendisinin yanını sıra Dr. Fahrettin Kabâve, Dr. Feysal el-Hafyân ve Dr. Hasan Osmân'ın makalelerini içeren *Muhâdarâtun fi tahkiki'n-nüsûs* adlı kitap, bu ilim ile uğraşan araştırmacıların hizmetinde sunulmuştur.

3. Metin Tenkidi Yöntemleri

Stemmatik/soy-ağacı yönteminin diğer metotlarla karşılaştırılabilmesi için farklı metin tenkidi yöntemlerinden kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Tahkik alanında yazılmış kaynaklara bakıldığında metin tenkidi faaliyetlerinde kullanılan ve belli oranda birbirleriyle bağlantılı birtakım yöntemlerin olduğu görülmektedir. Bunları, *Soy-ağacı Yöntemi*, *Gruplandırma Yöntemi*, *Analitik Yöntem*, *Kopya Metni Yöntemi*, *En İyi Metin Yöntemi* ve *Metnin Tüm Nüshalarını Kullanmayı Esas Alan Yöntem* olmak üzere altı başlık altında toplamak mümkündür.⁵¹

Soy-ağacı yöntemi ile benzerlik arz eden *gruplandırma* yönteminde yazmalar birtakım kriterlere göre gruplara ayrılır ve bunların soy-ağacı şeması çıkarıldıktan sonra kayıp metinler inşa edilir.⁵² *İstatistiksel* yöntem olarak da adlandırılan *analitik* yöntemde nüsha ilişkilerinin şema yaparak değil, istatistiksel verilere göre belirlendiğini ifade eden Polat, yöntemde temel prensibin kanıtların nitelik değil, nicelik bakımından değer kazandığına vurgu yapar.⁵³ Örneğin metinde bir kelimenin belli bir biçimde kaç defa geçtiği tespit edilir ve sayısal ağırlık hangi kelimeyi destekliyorsa o seçilir. Polat'a göre *analitik* yöntemin esasları "kanıtlar sayılmamalı, tartılmadır" kuralına ters düşmektedir ve yöntemde kullanılacak matematiksel formlar ve karmaşık mantıksal ve istatistiksel işlemler matematik, istatistik ve bilgisayar programcılığı gibi alanlarda uzman olmayı gerektirir ki bu metin tenkidi faaliyetlerinin neredeyse durmasına yol açabilir.⁵⁴

İslam dünyasında yaygın olarak kullanılan *kopya metni (copy-text)* yönteminde metnin yazmaları arasında muhakkikin belirlediği birtakım kriterlere göre orijinal metne en yakın olduğu düşünülen nüshanın seçilmesi ön gören görülmektedir.⁵⁵ Yöntemde seçilen nüsha yine belli başlı esaslara dayanılarak diğer nüshalar ile karşılaştırılır ve en doğru olduğu düşünülen metin, seçmeci bir yöntemle inşa edilir.⁵⁶ *En iyi metin (best text)* yönteminde ise muhakkik, belli kriterleri göz önüne alarak daha önce ulaştığı nüshalar arasından müellifin metnine en yakın olduğunu ve en sağlam

⁴⁸ Mehmet Kanar, "Yazıcı, Tahsin", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/359-360.

⁴⁹ Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Çetin, Nihad Mazlum", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/290-291.

⁵⁰ Ayrıca bkz. Polat, *Metin Tenkidi*, 155; Şükrü Özen, "Metin Tenkidi Üzerine Bazı Tespitler ve Öneriler", Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantıları İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi, Çamlıca Sabahattin Zaim Kültür Merkezi (2009), 454.

⁵¹ Paul Maas, *Metin Tenkidi*, çev. Mürteza Bedir (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 51; Müneccid, *Kavâ'idü tahkiki'l-mahtûtât*, 14; Fadlî, *Tahkiku't-türâs*, 148-149; Tabbâ', *Menhecü tahkiki'l-mahtûtât*, 54; Ğaryânî, *Tahkiku nusûsi't-türâs*, 28; Polat, *Metin Tenkidi*, 229.

⁵² Polat, *Metin Tenkidi*, 270.

⁵³ Polat, *Metin Tenkidi*, 275.

⁵⁴ Polat, *Metin Tenkidi*, 275.

⁵⁵ Örnek olarak bkz. Tabbâ', *Menhecü tahkiki'l-mahtûtât*, 54; Ğaryânî, *Tahkiku nusûsi't-türâs*, 28, 109; Polat, *Metin Tenkidi*, 279.

⁵⁶ Tabbâ', *Menhecü tahkiki'l-mahtûtât*, 54; Ğaryânî, *Tahkiku nusûsi't-türâs*, 28, 109; Polat, *Metin Tenkidi*, 279.

metni sunduğunu düşündüğü bir ana nüsha belirler.⁵⁷ Bu yöntemin bir önceki yöntemden farkı ise ana nüsha üzerinde seçmeci bir metin inşa etme metodunun uygulanmamasıdır. Muhakkik, seçtiği ana (*ümm*) nüshada bariz hatalar var ise değiştirir, diğer nüshaları metne dahil etmez. Metnin değişik varyantlarına dipnotta işaret etmekle yetinir.⁵⁸ Arap ülkelerinde XIX. yüzyılın ortalarından itibaren hız kazanan metin tenkidi/tahkik faaliyetlerinde çoğunlukla bu son yöntem kullanılmaktadır.⁵⁹

Günümüzde Arap ve İslam âleminde muhakkiklerin ekseriyeti *en iyi metin* yöntemini takip etse de *seçmeci* yöntemi (*en-nassu'l-muhtâr* veya *menhecü't-tercîh*) takip edenlerin sayısı da az değildir.⁶⁰ Arap dünyasında tahkik uzmanlarının seçmeci yöntemi tenkit etmesi ve nüshalar arası telifki bir nevi müellifin metnini tahrif manasına geldiğini ifade etmeleri bu yöntemin söz konusu coğrafyada tercih edilmemesinin sebepleri arasında gösterilebilir.⁶¹ Bu yöntemde telifik denmesi, farklı nüshaları karıştırmanın yanı sıra mevcut nüshalarda örneği olmayan yeni bir metin inşa etmekten kaynaklanmaktadır. Abdüsselam Hârûn'un da işaret ettiği gibi bu yöntemde temel amaç muhakkikin metne müdahalesini en aza indirmektir.⁶² Bundan dolayı birçok muhakkik, belli kriterlere dayalı olarak seçilen ve müellifin metnine en yakın olduğu düşünülen metni sunan ana (*ümm*) nüshada sadece bariz hataları sınırlı işlemler kullanarak düzeltmeyi öngörmüştür.⁶³ Aksi takdirde bu işlem sonucunda muhakkikin metne müdahalesinin yanı sıra nüshalar arasında telif yapmasının önu açılacak ve buna bağlı olarak metin tenkidi faaliyeti müellifin değil, muhakkikin metnini oluşturma işlemine dönüşecektir.⁶⁴ Üstelik her muhakkik aynı uzmanlık seviyesine ve tecrübeye sahip olmadığı için telifik işlemde birçok yanlış tercih yapılacaktır.⁶⁵ Polat, *en iyi metin* yönteminin tahkik sahasında kadim ve önder isimlerin tercih etmesini, diğer yöntemlere göre daha kolay ve hızlı olmasının yanı sıra batıda takip edilen ciddi metin tenkidi faaliyetlerinin hafife alınmasını veya takip edilmemesini, söz konusu yöntemin Arap dünyasında hala yaygınlığını en üst seviyede korumasının ana nedenleri arasında zikretmektedir.⁶⁶

En iyi metin yönteminin, metne müdahaleyi kısıtlamak ile muhakkikin gereksiz ve hatalı işlemlerinin önüne geçmeyi amaçladığı görülmektedir. Müneccid, seçmeci yöntemin muhakkike daha fazla özgürlük ve esneklik sağladığını ifade etmektedir.⁶⁷ Bu ifadeden en iyi metin yönteminde muhakkikin özgürlüğünü kısıtlayacak derecede bir metne/nüshaya bağlılığın söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu yöneme yöneltilen diğer bir eleştiri ise neşrin tashih sahasını daraltmak ile ilgilidir.⁶⁸ Bu eleştiriye göre söz konusu yöntemde tahkikte sağlam bir zemin oluşturulması

⁵⁷ Barbara Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, çev. Mürteza Bedir (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 51, 53. Bordalejo'nun orijinal tezi için bkz. Barbara Bordalejo, *The Phylogeny Of The Order In The Canterbury Tales* (New York: New York University, Department of English, Doktora Tezi, 2003), 44-45.

⁵⁸ Müneccid, *Kavâ'idü tahkiki'l-mahtûtât*, 16; Fadlî, *Tahkiku't-türâs*, 148-149; Polat, *Metin Tenkidi*, 279. Ayrıca bkz. Harrât, *Muhâdarâtün fi tahkiki'n-nusûs*, 30; Altuncî, *el-Minhâc*, 165; Diyâb, *Tahkiku't-türâsi'l-'Arabî*, 226; Tabbâ', *Menhecü tahkiki'l-mahtûtât*, 54; Maas, *Metin Tenkidi*, 50-52.

⁵⁹ Metin tenkidi alanında yazılan birçok eserde de bu yöntem tercih edilmiştir. Bkz. Hârûn, *Tahkiku'n-nüsûs*, 79; 'Useylân, *Tahkiku'l-mahtûtât*, 151-153; Tabbâ', *Menhecü tahkiki'l-mahtûtât*, 54; Ğaryânî, *Tahkiku nusûsi't-türâs*, 28.

⁶⁰ Diyâb, *Tahkiku't-türâsi'l-'Arabî*, 226; Ğaryânî, *Tahkiku nusûsi't-türâs*, 109; Polat, *Metin Tenkidi*, 277. Taha Hüseyin editörlüğünde 1949 yılında tenkitli neşri yapılan İbn Sina'nın eş-Şifâ' adlı kitabında takip edilen yöntem, seçmeci (*en-nassu'l-muhtâr*) yöntemdir. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*, 38. İsam Tenkitli Neşir Kılavuzu da müellif nüshası, müellif tarafından/müellife okunmuş nüsha ve müellif nüshasıyla mukabele edilmiş nüsha türlerinden biri bulunmadığı takdirde seçmeci yöntemi (tercih yöntemini) benimsemiştir. Bkz. Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*, 136.

⁶¹ Müneccid, *Kavâ'idü tahkiki'l-mahtûtât*, 17; 'Useylân, *Tahkiku'l-mahtûtât*, 151; Tabbâ', *Menhecü tahkiki'l-mahtûtât*, 54-55; Ğaryânî, *Tahkiku nusûsi't-türâs*, 28.

⁶² Hârûn, *Tahkiku'n-nüsûs*, 79.

⁶³ Hârûn, *Tahkiku'n-nüsûs*, 79; Diyâb, *Tahkiku't-türâsi'l-'Arabî*, 226.

⁶⁴ Heyet, *Muhâdarât fi tahkiki'n-nusûs*, 162-163.

⁶⁵ 'Useylân, *Tahkiku'l-mahtûtât*, 151-153; Tabbâ', *Menhecü tahkiki'l-mahtûtât*, 54; Ğaryânî, *Tahkiku nusûsi't-türâs*, 28.

⁶⁶ Polat, *Metin Tenkidi*, 277. Burada geçen "Arap dünyasında batıda takip edilen yöntemlerin hafife alınması" iddiasını daha önce Salâhuddîn el-Müneccid, *Kavâ'idü tahkiki'l-mahtûtât* adlı eserinin ön sözünde dile getirmiştir. Bkz. Müneccid, *Kavâ'idü tahkiki'l-mahtûtât*, 7.

⁶⁷ Müneccid, *Kavâ'idü tahkiki'l-mahtûtât*, 17.

⁶⁸ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 53.

amaçlansa da muhakkikin sadece bir nüshaya bağlı kalması diğer yöntemlerle giderilmesi mümkün olan hataların metinde yer almasına yol açacaktır. Ayrıca Bordalejo, Maas'ın neşir için tek bir nüshaya bağlı kalmanın, nesnellikten uzaklaşmaya sebep olacağı yönündeki eleştirisini aktarmaktadır.⁶⁹

Variorum yöntemi olarak da bilinen *metnin tüm nüshalarını kullanmayı esas alan* yöntemdir.⁷⁰ Bu yöntemde muhakkikin ulaşabildiği tüm nüshaları ayrı bölümler halinde veya ana metnin hamisinde (dipnotta) göstermek suretiyle metin tenkidi işlemine kullandığını ifade eden Polat, nüshalar arasında çok önemli farklar olduğunda veya tüm nüshaların bir arada verilmesinde bir fayda gözetildiğinde bu yöntemin kullanılmasına sıcak bakıldığını söylemektedir.⁷¹

4. Metin Tenkidinde Stematik (Soy-ağacı) Yöntemi

4.1. Yöntemin Tarihi Seyri

Lachmann metodu, şematik metot, yazma aileleri yöntemi, tarihsel tashih/historical editing gibi isimlerle de ifade edilen soy-ağacı yöntemi (*genealogical method/stemmatiks*), birçok uzman tarafından "en sistematik ve detaycı" yöntemler arasında gösterilen bir yöntemdir.⁷² Eski tenkitli neşir metotları arasında gösterilen soy-ağacı yönteminin,⁷³ Batıda son iki yüzyıldan günümüze kadar ağırlıklı olarak kullanılan metot haline geldiği ifade edilmektedir.⁷⁴

Henüz XVI. yüzyılın başlangıcında yazmalar arası soya bağlı bir ilişkinin bulunduğu ifade edilmesi,⁷⁵ soy-ağacı yöntemi fikrinin erken dönemlerde bilindiğine işaret etmektedir. Özellikle Desiderius Erasmus (1466-1536) ve İtalyan Scaliger (1484-1558) gibi bilim adamlarının yöntemin gelişmesinde oldukça önemli katkıları olmuştur.⁷⁶ Önde gelen Alman metin tenkitçilerinden Karl Lachmann'ın (1793-1851) bu yöntem üzerindeki çalışmaları, tarih boyu geliştirilen diğer yöntemlerden farklı olarak metin tenkidinde soy-ağacı yönteminin ilim dünyasında kabul görmesini sağlamıştır.⁷⁷

Bordalejo, stemmatik yaklaşımın tarihine değindiği tez çalışmasında soy-ağacı yöntemine Lachmann'dan önce bazı isimlerin de katkıda bulunduğunu, ancak Lachmann'ın söz konusu yöntemi 1850 yılında neşrettiği *Lucretius* adlı eserinde çok iyi bir şekilde uyguladığına işaret etmektedir.⁷⁸ Salemans, Lachmann'ın söz konusu yöntem hakkında herhangi bir teorik anlatım kaleme almadığını vurgulamaktadır.⁷⁹ Lachmann, geliştirdiği işlemleri pratiğe dökmekle yetinmiştir. Yöntemin teorik alt yapısını formüle eden ilk isim ise Paul Maas'dır (1880-1964).⁸⁰ O, soy-ağacı metodunu ilk kez 1927 yılında neşredilen *Klasik Bilimine Giriş* adlı eserinde *Textkritik (Metin Tenkidi)* başlığı altında sistematik bir şekilde ele almıştır.⁸¹ Eskiden beri bilinen soy-ağacı yönteminin ilkelerini başarılı bir şekilde pratiğe döken Lachmann ile yöntemin teorik izahını yapan ve son şeklini veren Maas'ın,⁸² soy-ağacı yönteminin gelişmesinde ve günümüzde kazandığı şöhrette önemli rol üstlendikleri söylenebilir.

⁶⁹ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 55.

⁷⁰ Polat, *Metin Tenkidi*, 280.

⁷¹ Polat, *Metin Tenkidi*, 280.

⁷² Paul Maas, *Nakdün-nass*, (mukaddime), çev. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vekâletü'l-matbû'ât, 1981), 13; Sirhân, *Tahkîku mahtûtâti'l-ülûmi's-şer'iyye*, 182; Diyâb, *Tahkîku't-türâsi'l-Arabî*, 200; Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 47-48; Polat, *Metin Tenkidi*, 230.

⁷³ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 47.

⁷⁴ Polat, *Metin Tenkidi*, 230.

⁷⁵ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 47.

⁷⁶ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 47; Polat, *Metin Tenkidi*, 230.

⁷⁷ Maas, *Metin Tenkidi*, 47; Polat, *Metin Tenkidi*, 69-70.

⁷⁸ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 47.

⁷⁹ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 47.

⁸⁰ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 54; Maas, *Metin Tenkidi*, (önsöz), 8; Sirhân, *Tahkîku mahtûtâti'l-ülûmi's-şer'iyye*, 182.

⁸¹ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 54; Diyâb, *Tahkîku't-türâsi'l-Arabî*, 199.

⁸² Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 48.

4.2. Yöntemin Mahiyeti ve Aşamaları

En sistematik yöntemler arasında gösterilen⁸³ soy-ağacı yönteminin genel manada sunduğu öneri, belirli bir rivayete/metne ait nüshaları, hatalarına göre gruplandırmak ve mevcut nüshalardan yola çıkarak kayıp metni inşa etmektir.⁸⁴ Bir metnin farklı yazmalarında bulunan hataların, nüshalar arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak için anahtar görevi üstlendiğini benimseyen bu yöntem, hataları tespit ederek nüsha şemasını çıkarmayı sonra da mümkün olduğunca hatalardan arınmış bir metin inşa etmeyi amaçlamaktadır.⁸⁵ Yöntem şu şekilde işlemektedir: müellifin kaleme aldığı veya imlâ usulüyle talebelerine yazdırdığı bir metnin orijinali veya orijinal nüsha vasfını haiz nüshaları bulunmuyorsa nüshalar için belli ölçütleri uygulayarak nüsha şeması oluşturulur. Kritik hatalar göz önünde bulundurularak gruplara ayrılan nüshaların, birbiriyle karşılaştırılmak suretiyle müşterek kaynakları olan kayıp üst metinler inşa edilir. Her bir grubun oluşturulan kayıp/sanal metni, diğer grupların inşa edilmiş sanal metinleriyle karşılaştırılır ve en iyimser senaryoda müellif nüshası, bu mümkün değilse müellif nüshasına en yakın olan emsal nüsha; en kötü senaryoda ise alt emsal nüsha veya mevcut nüshaların müşterek asıl nüshası inşa edilir.

Yöntemde nüshalarda bulunan hatalar, bunlar arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için anahtar görevi üstlenmektedir.⁸⁶ Nitekim hataları esas alarak inşa edilen emsal nüsha, doğal olarak bu hataları ihtiva etmeyecektir. Bordalejo, bu ince hususu şu şekilde ifade etmektedir: "... çünkü bir metnin şahitlerini (nüshalarını) gruplandırmak için sadece ve sadece hataların kullanılabilceğini kabul ettiğimiz taktirde, tanım gereği, bizim varsaydığımız emsal-nüsha bu hatalardan arınmış olmalıdır".⁸⁷

Yöntemin detaylı anlatımına gelince bunu yapmak için temel kaynağımız Paul Maas'ın kaleme aldığı *Textkritik* adlı çalışmasıdır. Orijinal dili Almanca olan bu çalışma ilk olarak 1958 yılında Barbara Flower tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir.⁸⁸ Daha sonra 1963'te Abdurrahman Bedevî, çalışmayı yine Almanca aslından Arapçaya çevirmiştir.⁸⁹ Son olarak eser, 2011 yılında Mürteza Bedir tarafından İngilizce tercümesinden Türkçeye tercüme edilmiştir.⁹⁰ Çalışmamızın bu bölümünde yöntemi ele alırken başvurduğumuz temel kaynak Maas'ın eserinin Mürteza Bedir tarafından yapılan tercümesidir. Gerekli görüldüğü yerlerde Bedevî'nin tercümesine de başvurulmuştur.⁹¹

Soy-ağacı yönteminde iki ana aşama söz konusudur.⁹² Bunlar *recensio* ve *examinatio* aşamalarıdır. Maas, Latince bir kelime olan *recensio* (*İng. recensio*) terimini, yazmaları nüsha şeceresinde/stemmada göstermek ve metne esas olacak nüshayı/metni tespit veya inşa etmek anlamında kullanmaktadır.⁹³ İkinci aşama olan *examinatio* (*İng. examination*) aşamasında ise birinci aşamada seçilen/inşa edilen metnin orijinal metni verip vermediğini, hatalar içerip içermediğini

⁸³ Maas, *Nakdü'n-nass*, (mukaddime), 13; Diyâb, *Tahkîku't-türâsi'l-'Arabî*, 200.

⁸⁴ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 47; Binbîn, "İlmü'l-mahtûtât ve't-tahkîkû'l-'ilmî", 238.

⁸⁵ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 55.

⁸⁶ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 55.

⁸⁷ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 55.

⁸⁸ Paul Maas, *Textual Criticism*, çev. Barbara Flower (Oxford: Clarendon Press, 1958).

⁸⁹ Paul Maas, *Nakdü'n-nass*, çev. Abdurrahman Bedevî (Kuvveyt: Vekâletü'l-matbû'ât, 1981). Ancak "Indicative Errors and Stematic Types/Gösterge Hatalar ve Stematik Türleri" başlığından itibaren kitabın sonuna kadar olan kısmında Yunan ve Latin klasiklerinden elde edilen örnekler üzerinde durulduğu ve bunların sadece uzmanlar tarafından anlaşılabilceği gerekçesiyle Bedevî, tercümesinde kitabın söz konusu bölümlerini ele almamıştır. Bkz. Maas, *Nakdü'n-nass*, 278.

⁹⁰ Paul Maas, *Metin Tenkidi*, çev. Mürteza Bedir (İstanbul: Küre Yayınları, 2011).

⁹¹ Bu makale, "Metin Tenkidinde Stematik (Soy-ağacı) Yöntemi Üzerine Pratik Bir İnceleme: *Kitâbü'n-Nevâzil* Örneği" başlıklı makalemiz için temel bilgi edindirmeyi amaçladığından burada soy-ağacı yönteminin, *Kitâbü'n-Nevâzil* üzerinde uygulanan kısımları ele alınacaktır. Yöntemin daha detaylı bilgisi için ilgili ana kaynaklara başvurulması gerekmektedir.

⁹² Maas, *Metin Tenkidi*, 11; Fadlî, *Tahkîku't-türâs*, 150-151.

⁹³ Maas, *Metin Tenkidi*, 11.

inceleme/kontrol etme ve farklı varyantlar arasında belli kriterlere göre tercih yapma işlemleri söz konusudur.⁹⁴ Maas'a göre bu son aşamanın kendi içerisinde ikinci bir boyutu daha vardır. Şöyle ki şayet seçilen metin orijinali vermiyorsa asıl metni tahmin (*divinatio/divination*) yoluyla inşa etme yoluna gidilir.⁹⁵ Yöntemin söz konusu iki ana aşamasının daha iyi anlaşılması için her biri ayrı başlıklar altında ele alınacaktır.

4.2.1. Birinci Aşama: Tespit (*Recensio*)

Tespit aşamasının oldukça zor ve karmaşık olduğu, uzun zaman ve aşırı titizlik gerektirdiği gözlemlenmiştir. Bu aşamada elde edilen metnin aslı inşa etme yolunda oldukça mühim olduğunu vurgulayan Maas'ın⁹⁶ bu ifadesinden soy-ağacı yönteminin ikinci aşamasının büyük ölçüde bu aşamaya bağlı olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Öyle ki burada yapılacak hataları, yöntemin başarısız olmasını tetikleyen başlıca nedenler arasında göstermek mümkündür. Nitekim hata üzerine bina edilen bilgi ve sonuçların hatalı veya en azından şüpheli olacağı kaçınılmazdır. Bu aşamada iki önemli işlem gerçekleştirilir. İlki nüshaları birbirleriyle karşılaştırmak suretiyle soy-ağacı şemasını oluşturmak, diğeri ise oluşan şemadaki nüshaların, ait oldukları gruplara göre, müşterek kayıp/sanal nüshalarını inşa etmektir.⁹⁷ Birinci işlemi gerçekleştirmek için yapılacak ilk işlem, tenkidi yapılacak eserin günümüze ulaşan tüm nüshalarını; değilse olabildiğince çok nüshasını elde etmektir. Çünkü her nüshanın bizi, aynı veya diğerlerinden farklı bir koldan gelen kayıp bir metne ulaştırması imkan dahilindedir.⁹⁸

Elimizdeki nüshaların, asıllarından elde edilmiş sayısı bilinmeyen birçok ara nüshadan istinsah edildiğini ifade eden Maas, muhakkikin ilk görevinin nüshaların şemasını çıkarmak olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁹ İşte nüshaların şemasını çıkarma işlemi, az önce ifade edilen kayıp ara nüshalara; akabinde mümkünse bunların yine kayıp olan asıllarına/orijinallerine ulaşmak için uygulanan bir yöntemdir. Maas'a göre metin tenkidi, "asla en yakın olabilecek metni oluşturma işidir".¹⁰⁰ Tahkik sonucu elde edilen metnin asla yakınlık derecesi eserden esere değişmektedir. Bazı kitapların tenkit faaliyetinde elde edilen ara nüshalar direkt müellif nüshasını (*Arp. ümm/asıl, İng. autograph*) inşa ederken bazılarında muhakkik, buna en yakın başka bir ifadeyle asıl nüshadan sonraki ilk ideal nüshaya (*archetype*)¹⁰¹ ulaşır. Bazı durumlarda da müellif nüshası dahil üst ara nüshaların kayıp olmasından dolayı ancak daha alt kategorilerdeki ara nüshalar elde edilir. Bu da mümkün değilse en azından elimizdeki nüshaların müşterek kaynağı olan nüshayı bulmak hedeflenir.¹⁰²

Bir kısmı soy-ağacı çıkarma işlemiyle doğrudan bağlantılı olan aşağıdaki ilkelerin bazıları, soy-ağacı yöntemine özel olmayıp diğer metin tenkidi yöntemlerinde de belli seviye ve aşamalarda dikkate alınmaktadır. Bu ilkeleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1) İslam kültüründe eserlerin farklı telif türleri vardır. Bunların en yaygın olanları yazma (kitabeta) ve imla yöntemleridir.¹⁰³ Hicrî üçüncü yüzyılda (IX. yüzyıl) yaygınlık kazanan imla usulünde müellif/âlim, yazdırmak istediği metni/bilgileri kendi eliyle kaleme aldığı kitabına bakarak veya

⁹⁴ Maas, *Metin Tenkidi*, 11.

⁹⁵ Maas, *Metin Tenkidi*, 11.

⁹⁶ Maas, *Metin Tenkidi*, 14.

⁹⁷ Maas, *Metin Tenkidi*, 11.

⁹⁸ Maas, *Metin Tenkidi*, 13. Tahkiki yapılacak metnin nüshalarının farklı coğrafyalarda yer alan kütüphanelerden getirilmesi önem arz etmektedir. Aynı coğrafyada istinsah edilen nüshaların en azından bir kısmının, aynı koldan veya aynı müşterek nüshadan istinsah edilmiş olması böyle olmayan nüshalara göre her zaman daha olasıdır. Bkz. Polat, *Metin Tenkidi*, 259.

⁹⁹ Maas, *Metin Tenkidi*, 11.

¹⁰⁰ Maas, *Metin Tenkidi*, 11.

¹⁰¹ Maas, *Metin Tenkidi*, 14.

¹⁰² Polat, *Metin Tenkidi*, 233.

¹⁰³ Seyyid, *el-Kitâbü'l-'Arabiyyü'l-mahtû*, 75 ve sonrası.

ezbere talebelerine okumak suretiyle aktarırdı.¹⁰⁴ İster soy-ağacı yönteminin ister diğer yöntemlerin işleyişiyle ilgili olarak müellif hattıyla yazılan metin ile imlâ usulüyle yazılan metin arasında herhangi bir fark yoktur.¹⁰⁵

2) Metin tenkidine tabi tutulmak istenen kitabın tek bir nüshasının bulunması durumunda Maas, soy-ağacı yönteminin ilk aşaması olan tespit aşamasının, bu “tek şahidi (nüshayı), mümkün olan en doğru ve sağlıklı bir biçimde tasvir etmek ve şifresini çözmekten ibaret” olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁶ Elimizde ilgili eserin tek bir nüshası varsa -ki bu müellif nüshası da olabilir- bu durumda söz konusu yöntemin birinci aşamasında gerçekleştirilmesi gereken nüshaların soy-ağacını çıkarma faaliyetine gerek kalmayacaktır. Nitekim soy-ağacından asıl maksat müellif nüshasını veya ona en yakın emsal nüshayı inşa etmektir. Bunlardan birisi elimizdeyse şema yapmanın bir anlamı kalmaz. Maas gibi birçok uzmana göre müellifin okuduğu veya ona okunan nüsha ile müellif nüshasıyla mukabele görmüş nüsha, müellifin kendi eliyle kaleme aldığı veya talebelerine imlâ usulüyle yazdırdığı nüshaya denk kabul edilmektedir.¹⁰⁷

3) Soy-ağacı yönteminde muhakkiki emsal nüshaya (*archetype*) veya bir alt kademedede yer alan alt emsal nüshaya (*hyparchetypes*)¹⁰⁸ yahut herhangi bir alt kayıp metne ulaştıracak nüsha gruplarının sayısının en az üç olması ayrı bir öneme sahiptir.¹⁰⁹ Bu konuda Maas şöyle demektedir:

“İlk bölünmenin en az üç kola yol verdiği durumda, emsal-nüshanın metni (daha sonra ayrıca ele alınacak birkaç istisna dışında) her yerde kesin bir yolla inşa edilebilir. Eğer ilk bölünme iki kol olarak gerçekleştiyse, emsal-nüshanın metni (yine daha sonra ayrıca açıklanacak bazı istisnalar dışında) belirli bir noktaya kadar inşa edilebilir; bu nokta, aralarında seçim yapacağımız farklı okumaların (*variant*) hiçbir yerde ikiden fazla olmaması durumudur”.¹¹⁰

Bu açıklamaya göre kesin bir metnin inşası elimizdeki nüshaların en az üç koldan türemiş olmasına bağlıdır. Çünkü ancak bu durumda yöntemin sayısal çoğunluk ilkesi uygulanabilir. Şayet metnin nüshaları iki kola ayrılmış ise bu durumda söz konusu ilke âtil kalacak ve faraziyelerle inşa edilecek metin, Maas’ın ifadesiyle “kuşkulu” hale gelecektir.¹¹¹ Maas’a göre bu son durumda takip edilecek yöntem seçme ve tahmin yoluyla metnin inşasıdır.¹¹² Ancak bu şekilde inşa edilen metin, nüshaların ittifakıyla oluşan metne göre daha az güvenilir olup “kuşkulu olmaya devam eder”.¹¹³

4) Soy-ağacı şeması çıkarma işleminin mantığı gereği şemada kullanılan nüshaların tamamının tek bir asıdan istinsah edilmiş olma zorunluluğu vardır. Maas bu ilkeyi şu şekilde açıklar: “Rivayet zincirinde oluşan ilk bölünmeden itibaren yapılan istinsahların (kopyalar), her biri sadece tek bir örnek-nüshaya yol vermiştir, yani hiçbir müstensih birden fazla örnek-nüshayı birleştirmiş değildir”.¹¹⁴

Maas’ın “bulaştırılmış nüsha”¹¹⁵ terimini kullandığı bu tür karma nüshalarda müstnesih, istinsah aşamasında birden fazla bilinmeyen asıdan/nüşhadan istifade etmiş veya farklı asılları mukabele edip en doğru metin inşa etmeye (*seçmecî yöntem*) çalışmıştır. Bu yöntemler sonucu

¹⁰⁴ Seyyid, *el-Kitâbü'l-'Arabîyyü'l-mahtût*, 85-86; Aydın, Abdullah, “İmlâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/225-226.

¹⁰⁵ Maas, *Metin Tenkidi*, 11; Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*, 31-32; Aydın, “İmlâ”, 22/225-226.

¹⁰⁶ Maas, *Metin Tenkidi*, 13.

¹⁰⁷ Maas, *Metin Tenkidi*, 13; Hârûn, *Tahkîku'n-nusûs*, 37; Müneccid, *Kavâ'idü tahkîki'l-mahtûtât*, 13; Harrât, *Muhâdarâtün fi tahkîki'n-nusûs*, 34; Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*, 31; Heyet, *Muhâdarât fi tahkîki'n-nusûs*, 309.

¹⁰⁸ Maas, *Metin Tenkidi*, 17.

¹⁰⁹ Maas, *Metin Tenkidi*, 14.

¹¹⁰ Maas, *Metin Tenkidi*, 14.

¹¹¹ Maas, *Metin Tenkidi*, 18.

¹¹² Maas, *Metin Tenkidi*, 27.

¹¹³ Maas, *Metin Tenkidi*, 15-16, 27.

¹¹⁴ Maas, *Metin Tenkidi*, 14.

¹¹⁵ Maas, *Metin Tenkidi*, 18.

ortaya çıkan karma nüshaların (buna “kirlenmiş nüsha” da denilmektedir)¹¹⁶ mensup olduğu aileyi tespit etmek oldukça zor olacaktır.¹¹⁷ Bu sebeple Bergstrasser, karma olduğu tespit edilen nüshaların özellikle şema oluşturma aşamasında kullanılmayacağını vurgulamaktadır.¹¹⁸ Karma metin problemi, soy-ağacı yönteminin günümüze kadar devam eden en köklü problemleri arasında gösterilmekte olup Bordalejo, buna henüz tatmin edici bir çözümün bulunmadığını itiraf etmektedir.¹¹⁹

5) Şema çıkarma veya sanal metni inşa işlemleri esnasında asıl nüshaların kullanılacağına işaret eden Maas, aslı bulunan tali/kopya nüshaların elenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹²⁰ Ancak bu kuralın bazı istisnaları olabilir. Maas bu ilkeyi şu ifadeler ile açıklamaktadır: “Bir şahit (nüsha), eğer yaşayan bir örnek-nüshaya veya kendisinin yardımı olmadan inşa edilebilecek bir örnek-nüshaya münhasıran bağlıysa (şahitlik sıfatı açısından) kıymet-i harbiyesi yoktur”.¹²¹ Açıklamadan anlaşıldığına göre bir nüshanın elenip elenmemesi, onun metni inşa sürecine katkı sağlayıp sağlamamasına bağlıdır. Dolayısıyla asılda okunmayacak kadar deforme olmuş veya kapalı yazılmış ifadeler yahut eksik bölümler var ise daha okunaklı yazılan ve tam olan kopya nüshalardan istifade edilebilir. Maas, bir nüshanın kopya olduğunun tespitiyle ilgili şunları söylemektedir: “Eğer bir şahit (J) diğer bir yaşayan şahidin (F) tüm hatalarını gösteriyorsa ve ilave olarak en az bir tane de kendine ait bir hata içeriyorsa, bu durumda J'nin F'den kopyalandığını varsaymamız gerekir”.¹²² Elbette ki burada kronolojik olarak asıl nüshanın, kopya nüshadan daha erken tarihte istinsah edilmiş olması gerekir.¹²³

6) Müellifler bilerek ve isteyerek hata yapmazlar. Maas bu ilkeyi “kural olarak hiçbir yazar karışıklığı, salt karışıklık olsun diye arzulamaz” şeklinde ifade etmektedir.¹²⁴ Müellifin yazdığı eserde kasten hata yapmayacağı ön kabulü, muhakkik tarafından ortaya konulması istenen nihai metnin inşa edilmesinin mümkün olup olmamasıyla bağlantılıdır. Ancak bu ilkedden “müellif asla hata yapmaz” sonucunun çıkarılması doğru değildir. Nitekim Maas, metindeki bozukluk ve karışıklığın kaynağını iki etkene bağlamaktadır. Bunlardan birisi bizzat müellif, diğeri ise metin üzerinde sonradan oluşan bozulmalardır.¹²⁵ Hatanın müelliften kaynaklanacağı gerçeğinin vurgulandığı bu ayırmada Maas, ilgili bozukluk ve karışıklığın en azından ilk etapta müellif harici etkenlere bağlamıştır. Maas bu hususta şöyle demektedir: “O halde bir tahminde bulunurken varsaymamız gereken şey, karışıklığın yazar tarafından muhtemelen kabul ve kastedilmiş olamayacağı gerçeğidir”.¹²⁶ Maas'ın bu açıklamalarından yola çıkarak müellifin, metnini mana ve gramer yönlerinden doğru bir şekilde kaleme aldığını kabullenmenin bir zorunluluk olduğu söylenebilir. Metin inşasında en azından müellifin, manasız ve dil gramerlerine uymayan ifadeler kullanmayacağı gibi asgari düzeyde kaçınılması gereken birtakım hatalardan uzak durduğu varsayımından hareket edilmesi oldukça önemlidir.

7) Maas, müstensihlerin bilerek veya bilmeyerek “kendilerine has” hatalar yapacağını ifade eder.¹²⁷ Aslında birçok müstensih, yetkinliğini gösterebilmek için istinsah ettiği metni orjinalinde olduğu gibi; herhangi bir ilave veya eksiklik olmaksızın aktarmayı amaçlar.¹²⁸ Ancak tarih boyunca

¹¹⁶ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 68.

¹¹⁷ Maas, *Metin Tenkidi*, 18; Bergstrasser, *Usûlü nakdi'n-nüsûs*, 26.

¹¹⁸ Bergstrasser, *Usûlü nakdi'n-nüsûs*, 26.

¹¹⁹ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 68.

¹²⁰ Maas, *Metin Tenkidi*, 13.

¹²¹ Maas, *Metin Tenkidi*, 13.

¹²² Maas, *Metin Tenkidi*, 15.

¹²³ Maas, *Metin Tenkidi*, 15.

¹²⁴ Maas, *Metin Tenkidi*, 21.

¹²⁵ Maas, *Metin Tenkidi*, 21.

¹²⁶ Maas, *Metin Tenkidi*, 21.

¹²⁷ Maas, *Metin Tenkidi*, 14.

¹²⁸ Binbîn, “İlmü'l-mahtûtât ve't-tahkîkü'l-'ilmi”, 248.

müstensihler, farklı sebeplerden dolayı istinsah ettikleri metinlerde birçok hata yapmışlardır.¹²⁹ Öyle ki Hârûn, *tashîf* ve *tahrîf* kavramlarıyla ifade edilen müstensih hatalarının, nüshaların başına gelen “en büyük felaket” olduğunu dile getirmektedir.¹³⁰ Müstensihlerin bilerek ve isteyerek metinde ilave ve hata yapmayacağıyla ilgili bir görüşü aktarmak yerinde olacaktır.

Salahattin Polat, kaçınılması mümkün olmayanlar hariç müstensihlerin kasten metinde bir değişikliğe gitmeyeceğini ifade etmektedir.¹³¹ Ne kadar dikkat ederse etsin bir müstensihin, kasten veya insan olmanın getirdiği zaaftan ötürü birtakım önüne geçilemeyen ve tenkit işiyle uğraşan uzmanlar tarafından çerçevesi çizilmiş sınırlı hatalar yapacağı söylenebilir. Ancak Polat, bu hataların kapsamını daraltarak müstensihin metinde kasten bir hataya sebebiyet vermeyeceğini vurgulamaktadır. Sehven harf, kelime, cümle, paragraf veya sayfa düşmesi, satır ya da satırlar atlama, ibareleri iki defa yahut yanlış yazma gibi hatalar dışında müstensihlerin başka hatalar yapmayacağı ön kabulünün benimsenmesi gerektiğini ifade eden Polat, müstensihlerin metinde kasten değişikliğe gitmiş olmalarının mümkün ancak bir ihtimal olduğunu ve bu varsayımın birtakım karineler ile kanıtlanmadığı sürece göz ardı edilmesinin soy-ağacı yöntemi açısından önemli olduğunu savunmaktadır.¹³²

Soy-ağacı/stemmatik yönteminin tespit aşamasında uygulanan iki işlemden ilki, mevcut nüshaların soy-ağacını/şeceresini çıkarmaktır. Yazmaların birbiriyle olan irtibatlarını gösteren şemaya *stemma* (soy-ağacı, şecere) denir.¹³³ Maas’a göre şema fikri soy bilimden alınmış olup nüshaların birbirleriyle olan ilişkileri, insanın atalarıyla olan ilişkisine benzetilmiştir.¹³⁴

Tahkik alanında yazılmış eserlere bakıldığında nüshaların birbirleriyle olan alt-üst asıl-fer’ ilişkilerini tespit etmek için yapılan şema çıkarma yönteminin sadece soy-ağacı yöntemine has bir özellik olmadığı gözlemlenmektedir. Örneğin *en iyi metin* yönteminde mevcut nüshaların aile şecereleri oluşturulur.¹³⁵ Nitekim uzmanlar, tahkikte tek bir nüshaya veya farklı aileleri olan metinlerde tek bir aileye mensup nüshaların kullanılmasının oldukça yanlış bir yöntem olduğunu ifade etmektedirler.¹³⁶

Soy-ağacı yöntemini diğerlerinden ayıran en önemli özellik nüshalardaki hatalardan yola çıkarak kayıp metinleri inşa etme işlemidir.¹³⁷ Ancak örneğin Arap ve İslam dünyasında takip edilen yöntemde aileler gruplandırıldıktan sonra yöntemin mantığına uygun olarak bir asıl/ümm nüsha seçilir ve tahkik işleminde kullanılacak nüshaların farklı ailelerden olmasına özen gösterilir.¹³⁸ Dolayısıyla burada önemli olan şema çıkarma yöntemi ve özellikle sonrasında takip edilen yöntemlerdir.

¹²⁹ ‘Useylân, muhakkiklerin en çok yaptığı hataları ve takip ettikleri hatalı yöntemleri detaylı bir şekilde ele almıştır. Bkz. ‘Useylân, *Tahkîku’l-mahtûtât*, 47-81. Tahrif sebepleri için ayrıca bkz. Bergstrasser, *Usûlü nakdi’n-nüsûs*, 75-88; Diyâb, *Tahkîku’t-türâsi’l-‘Arabî*, 19. Ayrıca Bergstrasser, özellikle Arap müstensihlerin Arapça dilinin yazım stili gereği yabancı müstensihlerden daha fazla hataya düştüğünü ifade etmektedir. Bergstrasser, *Usûlü nakdi’n-nüsûs*, 18. Tanâhî ise kendi tecrübesine dayanarak müstensihlerin yaptığı tashif ve tahrifler için on sebep açıklamıştır. Bkz. Tanâhî, *Medhal ilâ târîhi neşri’t-türâsi’l-‘Arabî*, 299-314. Abdüttevâb da tahrif ve tashif üzerinde durmuştur. Bkz. Abdüttevâb, *Menâhicü tahkîki’t-türâs*, 124-148. Altuncî, *el-Minhâc*, 167 ve sonrası.

¹³⁰ Hârûn, *Tahkîku’n-nüsûs*, 65.

¹³¹ Polat, *Metin Tenkidi*, 234.

¹³² Polat, *Metin Tenkidi*, 234, 236.

¹³³ Maas, *Metin Tenkidi*, 28.

¹³⁴ Maas, *Metin Tenkidi*, 28. Maas, yöntemin anlaşılmasını kolaylaştırmak için yöntemi bir nehre benzetmektedir. Bu tasvir için bkz. Maas, *Metin Tenkidi*, 28.

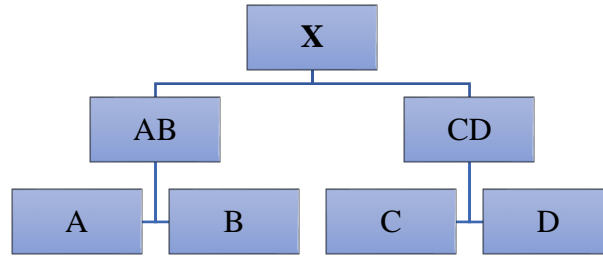
¹³⁵ Abdüttevâb, *Menâhicü tahkîki’t-türâs*, 72-73; Diyâb, *Tahkîku’t-türâsi’l-‘Arabî*, 219-221; Sa’d - Talâl, *Tahkîku’l-mahtûtât*, 28; ‘Useylân, *Tahkîku’l-mahtûtât*, 131-132; Ğaryânî, *Tahkîku nusûsi’t-türâs*, 80; Heyet, *Muhâdarât fi tahkîki’n-nüsûs*, 132-133.

¹³⁶ Binbîn, “İlmü’l-mahtûtât ve’t-tahkîkü’l-‘ilmî”, 238; Hilâl Nâcî, *Muhâdarâtun fi tahkîki’n-nüsûs* (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1994), 37; Tabbâ’, *Menhecü tahkîki’l-mahtûtât*, 28; Abdullah Muhammed Şâmî, *Usûlü menhecü’l-bahs’il-‘ilmî* (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2012), 50.

¹³⁷ Bkz. Maas, *Metin Tenkidi*, 15.

¹³⁸ Müneccid, *Kavâ’idü tahkîki’l-mahtûtât*, 13; Fadlî, *Tahkîku’t-türâs*, 104.

Nüshaların soy-ağacı şemasını çıkarma yönteminde temelde iki veya daha fazla nüshanın tesadüf kabul edilemeyecek derecede birbirlerine benzemelerinin, başka bir ifadeyle “diğer tüm nüshalardan ayrı olarak ortak hususi hatalar”¹³⁹ içermelerinin, söz konusu nüshaların aynı asıldan elde edildiğine dair kuvvetli bir kanıt teşkil ettiği kabul edilir.¹⁴⁰ Örneğin elimizdeki A, B, C ve D nüshalarından A ve B’nin, pek çok zaman aynı yerlerde aynı hataları, eksikleri veya ilaveleri tekrar etmesi, bunların aslının (AB) bir olduğunu düşünmek için yeterli bir olgudur. Aynı benzerlikler bu ikisinden farklı olarak C ve D’de de var ise C ve D’nin aslının (CD) da bir olduğuna hükmedilir. Böylece A ile B’nin ve C ile D’nin inşa edebileceği birbirinden farklı iki kayıp nüsha (AB ve CD) elde edilir. Bu iki ara kayıp nüshanın inşa edilmesinden sonra ise bunların müşterek kayıp asılları (X) inşa edilmeye çalışılır.¹⁴¹ Bu işlem aşağıdaki örnek şemada göstermiştir:



Yukarıdaki örnekle yöntemin işleyişinin anlatılması amaçlanmış olsa da soy-ağacı yöntemi sorgulayan bir makale yazar Witkam’ın da dediği gibi bu zannedildiği gibi kolay değildir.¹⁴² Hatta Bergstrasser, kesin olarak sorunsuz ve hatasız bir soy-ağacı şeması çıkarmanın çok nadir olduğunu ifade ederken¹⁴³ Witkam, yöntemi tümünden reddetmemekle birlikte bunun uygulamada neredeyse imkansız olduğundan bahseder.¹⁴⁴

Uzmanlara göre nüshaların birbirleriyle olan benzerliklerinde başka bir ifadeyle aralarındaki soy bağlarında, nüshalar arası ortak ziyadeler veya eksikler son derece önemlidir.¹⁴⁵ Ancak bu bağı en açık şekilde yansıtan benzerlikler nüshalardaki ortak hatalardır. Maas, soy-ağacı yönteminde nüsha ilişkileri çerçevesinde hatalara (*errors*) sık sık vurgu yapar.¹⁴⁶ Maas’a göre stemmatik amaçlı kullanılabilmesi mümkün hatalar, “ayırıcı hatalar” (*errores separativi*) ve “bağlayıcı/birleştirici hatalar” (*errores coniunctivi*) olmak üzere iki türdür.¹⁴⁷ Bir nüshanın diğer nüsha/nüshalardan bağımsız olduğunu, farklı asıldan elde edildiğini ortaya koyan hatalar ayırıcı hatalardır.¹⁴⁸ Buna mukabil iki veya daha fazla nüshanın belirli bir hatayı, “birbirlerinden bağımsız olarak yapmış olmaları ziyadesiyle ihtimal dışı” ise bu durumda söz konusu hata, bağlayıcı hata kategorisinde değerlendirilir.¹⁴⁹

Nüshaların soy-ağacı şemasının çıkarılma işleminde etkili kanıtlar kabul edilen bu tür hatalardan ayırıcı olanları, nüshaların aynı asıldan gelmediğini veya aynı aileye üye olmadığını gösteren ve müstensihler tarafından tahmin yoluyla giderilmiş olmaları pek mümkün gözükmeyen hatalar olarak değerlendirilir.¹⁵⁰ Örneğin A ve B nüshalarında yer alan bir paragraf, C ve D

¹³⁹ Maas, *Metin Tenkidi*, 15.

¹⁴⁰ Müneccid, *Kavâ'idü tahkiki'l-mahtûtât*, 14.

¹⁴¹ Maas, *Metin Tenkidi*, 15 ve sonrası.

¹⁴² Jan Just Witkam, *Stemma (Soy Ağacı) Şeması Oluşturmak: Kurgu mu Gerçek mi?*, çev. Mürteza Bedir (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 98.

¹⁴³ Bergstrasser, *Usûlü nakdi'n-nüsûs*, 49.

¹⁴⁴ Witkam, *Stemma (Soy Ağacı) Şeması Oluşturmak: Kurgu mu Gerçek mi?*, 98.

¹⁴⁵ Bergstrasser, *Usûlü nakdi'n-nüsûs*, 23.

¹⁴⁶ Örnek olarak bkz: Maas, *Metin Tenkidi*, 14-15.

¹⁴⁷ Maas, *Metin Tenkidi*, 33-34.

¹⁴⁸ Maas, *Metin Tenkidi*, 33.

¹⁴⁹ Maas, *Metin Tenkidi*, 34.

¹⁵⁰ Maas, *Metin Tenkidi*, 33.

nüshalarında bulunmuyorsa veya A ve B’de iki cümlenin/paragrafın sıralamasıyla C ve D nüshalarındaki sıralama farklıysa yahut A ve B’de bulunan bir ifade C ve D’de farklı bir şekilde yer almışsa bu nüshaların, aralarındaki ayırıcı hatalara dayanarak iki farklı asıldan türetildiğine hükmedilir.

Bağlayıcı/birleştirici hatalar ise nüshaların aynı asıldan geldiğini ve aynı aileye üye olduğunu gösteren hatalardır. İki nüshada geçen bazı paragrafların sıralamasının aynı olması veya müstensih hatası kabul edilemeyecek kadar çok yerde aynı cümlelerin düşmesi yahut benzer hatalı ifadelerin kullanılması gibi örnekler bağlayıcı hatalardır. Burada önemli olan söz konusu hataların müstensihlerin çokça yaptıkları hata türlerinden olmamasıdır.¹⁵¹ Nitekim Maas’ın yukarıda geçen “birbirlerinden bağımsız olarak yapmış olmaları ziyadesiyle ihtimal dışı”¹⁵² ifadesi buna işaret etmektedir. Şöyle ki örneğin müstensihlerin sıklıkla yapmış oldukları bir kelimeyi sehven iki defa yazma hatasının iki nüshada bulunması, bunların aynı asıldan türediğini göstermek için yeterli bir kanıt değildir.

Maas’a göre ayırıcı ve bağlayıcı hata türleri iç içedir. O bunu şu şekilde ifade etmektedir: “... Bu birleştirici hata diğer yandan aynı zamanda bir ayırıcı hata olmak zorundadır... Çoğu birleştirici hata, ayırıcı bir güce sahip değildir, ama çoğu ayırıcı hata aynı zamanda birleştirici hata olarak kullanılabilir”.¹⁵³ Dolayısıyla bir hata her iki türü de kapsayabilir. Örneğin bir önceki hata türünde verdiğimiz örnekte ilgili hatalar, A ve B nüshaları için ayırıcı hatalardır. Çünkü bunlar ile C ve D’den farklı oldukları ispat edilmiş olur. Bu hatalar aynı zamanda A ve B nüshalarının aslının müşterek olduğunu gösterdikleri için bağlayıcı hatalardır.

Şema çıkarırken iki türüyle de belirleyici hatalar kullanılır. Karma ve kopya nüshalar elendikten sonra geri kalan tüm nüshalar kademeli olarak birbirleriyle karşılaştırılır akabinde bunların bağlayıcı ve ayırıcı hatalara göre aile şemaları yapılır. Soy-ağacı oluşturma aşamasında dikkate alınmayacak bazı hata türleri de vardır. Nitekim “stemmatik amaçlı kullanılabilen” hatalardan bahseden Maas,¹⁵⁴ bu amaçla kullanılmayacak hata türlerinden birisine kısaca değinmektedir.¹⁵⁵ Bu tür hataları “belirleyici olmayan hatalar” kavramıyla ifade eden Polat, müstensihlerin en çok düştüğü kelime, cümle veya satır düşürme ve bir kelimeyi iki defa yazma gibi hataları bu tür hatalara örnek göstermektedir.¹⁵⁶

Mevcut nüshaların soy-ağacı oluşturulduktan sonra tespit aşamasında ikinci işlem, oluşturulan soy ağacında yer alan her bir grup nüshanın müşterek aslının nüshaların çoğunluğunun uyumuna göre inşa edilmesidir.¹⁵⁷ Burada önemli olan husus aynı grup içerisinde yer alan nüshaların birbirleriyle karşılaştırılma aşamasında sayısal çoğunluğa bakılmasıdır. Elbette ki sayısal çoğunluk bize her zaman doğru metni vermeyecektir. Maas, yöntemin ikinci aşaması olan inceleme (*examinatio*) aşamasında bir önceki aşamada inşa edilen metnin, aslı temsil edip etmediğini keşfetmek amacıyla test edilmesi gerektiğini vurgular.¹⁵⁸ Dolayısıyla yöntemin birinci aşaması, muhakkik tercihlerinin devreye girdiği aşama değildir. Bir nevi durum tespiti yapılan bu aşamada temel amaç, elimizdeki nüshaların kayıp metinlerini belli düzeyde inşa etmektir. Düzeltme ve tercih işlemleri bir sonraki aşama olan *examinatio* aşamasında yapılır.¹⁵⁹ Örneğin bu aşamada aynı ailede yer alan A, B ve C nüshalarının kayıp müşterek metni olan X nüshası oluşturmak isteniyorsa tümünün veya ikisinin ittifak ettiği yerler X’in metnini bize verecektir. Şayet A, B ve C nüshalarından her biri

¹⁵¹ Maas, *Metin Tenkidi*, 36.

¹⁵² Maas, *Metin Tenkidi*, 34.

¹⁵³ Maas, *Metin Tenkidi*, 36.

¹⁵⁴ Maas, *Metin Tenkidi*, 33.

¹⁵⁵ Maas, *Metin Tenkidi*, 34.

¹⁵⁶ Polat, *Metin Tenkidi*, 237.

¹⁵⁷ Maas, *Metin Tenkidi*, 16-17.

¹⁵⁸ Maas, *Metin Tenkidi*, 20.

¹⁵⁹ Maas, *Metin Tenkidi*, 11.

farklı bir ifade veriyorsa bu durumda bir sonraki aşamada belirtilen kriterleri uygulayana dek tevakkuf edilir.

4.2.2. İkinci Aşama: İnceleme (*Examinatio*)

İşleme muhakkik tercihlerini büyük oranda dahil etmeksizin elimizdeki nüshalardan müşterek kayıp nüshaları, bunlardan da en ideal nüsha anlamında kullanılan emsal nüshayı inşa ettikten sonra metni, detaylı bir incelemeye tabi tutmak suretiyle orijinal haline en yakın olacak şekilde düzeltme, onarma ve tamir etme (*examinatio*) aşamasına geçilir.¹⁶⁰ Aşamayı incelemeyen önce inşa edilen veya nihai versiyonuna kavuşturulacak metinlerin ifade ettikleri kesinlik derecelerine değinmek yerinde olacaktır. Maas'ın ilk aşamada ele aldığı bilgilerden yola çıkarak yöntemin tespit/*recensio* aşamasında nüshaların ittifak ettikleri yerler, kesin bir bilgi sunma vasfına sahiptir.¹⁶¹ Ancak inceleme/*examinatio* aşamasında tahmin ve yargıların dahil olduğu durumlarda bu ikinci aşama, "yüksek düzeyde bir kesinliğe" ulaştırmamaktadır.¹⁶² Buna göre muhakkikin yapacağı tercihler ile metne müdahil olmasından dolayı bu aşamada ulaşılan verilerin, bir önceki aşamada elde edilen verilere oranla daha düşük bir kesinlik seviyesine sahip olduğu söylenebilir.

Bir nevi durum tespitinin yapıldığı yöntemin birinci aşamasında tenkitçinin önünde farklı düzeylerde kesinlik ifade eden inşa edilmiş birtakım metinler/sanal nüshalar yer alacaktır. Maas, bu aşama sonucu ortaya çıkması muhtemel üç metin/nüşadan söz etmektedir. Tespit süreci (*recensio*) "yaşayan tek bir nüsha" veya "baştan sona kesin olarak inşa edilebilen emsal-nüsha" ya da "farklı vecihler taşıyan nüsha" türlerinden birisine ulaştırmaktadır.¹⁶³ İşte yöntemin ikinci aşaması olan inceleme (*examinatio*) aşamasında bir önceki aşamadan istifade edilerek ortaya çıkarılan söz konusu nüsha türleri, orijinal nüshayı hatasız bir şekilde sunup sunmadıkları incelenecektir. Tespit aşamasında elde edilen metin "tasuvvuru mümkün en iyi aktarım" ise Maas, böyle bir niteliğe sahip nüshaya asıl gözüyle bakılması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁶⁴ Bu durumda biraz sonra ele alacağımız ve tahmin eksenli bir aşama olan *divinatio* aşamasına gerek kalmayacağını söylemek mümkündür. Ancak Polat, böyle bir durumun teoride mümkün olduğunu kabullenmekle beraber pratikte çoğunlukla gerçekleşmeyeceğini ifade eder.

Maas, soy ağacı yönteminin inceleme (*examinatio*) aşamasında iki boyuttan bahseder. O, bu konuda şöyle der: "... Bir sonraki görevimiz bu rivayeti inceleyip onun aslı veriyor olarak görülüp görülemeyeceğini ortaya çıkarmaktır (*examinatio* aşaması). Aslı vermediği kanıtlanırsa bu durumda aslı tahmin yoluyla inşa etmemiz gerekiyor (*divinatio* aşaması)..."¹⁶⁵ İfadelerden de anlaşılacağı üzere tespit sürecinde elde edilen metinde herhangi bir bozulma söz konusu değilse metin üzerinde tahmin yürütmenin yolu kapanmış demektir. Ancak durum böyle değilse o zaman "bozukluk ve karışıklığın giderilmesi"¹⁶⁶ anlamında kullanılan tahmine başka bir ifadeyle inşa edilen sanal nüsha/nüşhalarda yer alan hataları giderme ve farklı vecihler arasında tercih yapma işlemine başvurulur.

Hataları giderme ve farklı vecihler arasında tercih yapma işlemlerinde uygulanacak esaslara geçmeden önce inceleme aşamasından sonra oluşacak nihai metnin ne seviyede güvenilir olup olmadığına değinmek yerinde olacaktır. Maas, inceleme aşaması sonunda elde edilen metnin dört seviyeden birinde değerlendirileceğini vurgulamaktadır.¹⁶⁷ Metnin birinci seviyede olması için

¹⁶⁰ Maas, *Metin Tenkidi*, 20.

¹⁶¹ Maas, *Metin Tenkidi*, 17.

¹⁶² Maas, *Metin Tenkidi*, 25.

¹⁶³ Maas, *Metin Tenkidi*, 20.

¹⁶⁴ Maas, *Metin Tenkidi*, 20.

¹⁶⁵ Maas, *Metin Tenkidi*, 11.

¹⁶⁶ Maas, *Metin Tenkidi*, 21.

¹⁶⁷ Maas, *Metin Tenkidi*, 21.

“tasavvuru mümkün en iyi aktarım” vasfını haiz olması gerekir. Bu durumda metin asıl olarak kabul edilir ve en sağlam metin versiyonu inşa edilmiş sayılır. Metnin “tasavvuru mümkün diğer rivayetler kadar iyi bir rivayet” olması durumunda ikinci seviyeden söz edilebilir. Bir metnin üçüncü seviyede değerlendirilebilmesi için “tasavvuru mümkün diğer bir rivayetten daha kötü” olmasına rağmen aralarındaki seviye farkının “hoşgörülebilir” olması gerekir. Maas’a göre her iki seviyede elde edilen metin kuşkuludur ve doğruluğu hakkında tereddüt edilmelidir. Metnin bozulduğuna hükmedilen son seviyede ise metin bir önceki sevide olduğu gibidir ancak söz konusu fark “hoşgörülemez” düzeydedir.¹⁶⁸

Tespit aşamasında belli bir düzeyde inşa edilen metnin, inceleme sürecinde bozulmalara uğradığı veya farklı vecihlere imkan tanıdığı anlaşılırsa, metni tashih etme ve vecihler arası tercih yapma işlemine gidilir. Bu işlem tahmine dayalı olacağından nihai metnin olabildiğince kuşkulardan uzak olmasını sağlamak için tashih ve tercih kavramlarıyla ilgili birtakım esasların bilinmesi önem arz etmektedir. Birçok tahkik uzmanı, muhakkikte bulunması gereken bazı şartlar ve uyulması gereken belli başlı ilkeler ele almıştır.¹⁶⁹ Metni onarma işlemi tahkik faaliyetinin en önemli parçalarından birisini teşkil ettiğinden yola çıkarak uzmanların “muhakkik ihtisas sahibi olduğu alanda tahkik yapmalı” yönündeki önerileri,¹⁷⁰ bu işlemin en az hata ile tamamlanabilmesine yönelik olduğu söylenebilir. Yine muhakkik, tahkik ettiği eserin müellifine ait yöntem ve üslubun yanı sıra metin içeriğine hakim olmalı ve gerekli yargılamaları (tashih ve tercihleri) bunları dikkate alarak yapmalıdır.¹⁷¹ Muhakkikin tenkitli neşrini yapmak istediği eserin diline yüksek seviyede vakıf olması gerektiği ayrıca vurgulanmaktadır.¹⁷² Uzmanların bunlar gibi belli başlı kriterleri öne çıkarmaları, zaten tarihi süreç içerisinde birçok farklı etkenden dolayı çeşitli hatalara ve değişikliklere maruz kalan metnin, özellikle onarım safhasında daha da bozulmuş olarak ortaya çıkmasının önüne geçmeyi amaçladığı söylenebilir.

Uzman Arap muhakkiklerden Beşşâr Ma’rûf hatasız, başka bir ifadeyle *tahrîfve tashîften* uzak bir şekilde istinsah edilmiş Arapça el yazmalarının nadiren bulunduğunu ve müstensihlerin metinde çeşitli nedenlerden dolayı eğitim ve öğretimi olumsuz etkileyecek derecede birçok hatalar yaptıklarını ifade etmektedir.¹⁷³ Hatalar kasıtlı ve kasıtsız olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁷⁴ Kasıtlı birçok hata türü söz konusu olmakla birlikte özellikle özel isimlere övücü lakaplar veya rahmet ve dua ibareleri eklemek, bazı fiil ve isimlere ilgili kelimeye dönen zamirler eklemek veya var olan zamirleri düşürmek, okunması zor olan kapalı ifadelerin yerlerini boş bırakmak yahut kolayıyla değiştirmek, kullanımı az olan kelimeleri yaygın eşanlamlılarıyla değiştirmek ve yabancı dilde yazılan ifadeleri metnin ana diline çevirmek gibi hatalar en fazla karşılaşılan hata türleridir.¹⁷⁵ Özel isimleri, rakamları, benzer harf ve kelimeleri karıştırma, kelime, cümle veya paragrafların sıralamasında yapılan hatalar, noktasız kelimelere yanlış noktalar eklemek, kelime, cümle veya paragraf düşürmek, sayfa atlamak, tekrar edilmesi gereken kelime veya cümleleri tekrar etmemek, aynı kelime veya cümleleri birden fazla kez yazmak, metin kenarlarında (hâşiye) veya satır aralarındaki ifadeleri metne dahil etmek, aynı mecmua içerisinde yer alan iki farklı eserin tek eser olduğunu zannedip

¹⁶⁸ Maas, *Metin Tenkidi*, 21.

¹⁶⁹ Örnek olarak bkz. Fadlî, *Tahkîku’t-türâs*, 37-38; Sirhân, *Tahkîku mahtûtâtî’l-’ulûmî’s-şer’iyye*, 192-193; Altuncî, *el-Minhâc*, 154; Harrât, *Muhâdarâtün fi tahkîki’n-nusûs*, 41 ve sonrası.

¹⁷⁰ Bergstrasser, *Usûlü nakdi’n-nusûs*, 51, 58-59; Hârûn, *Tahkîku’n-nusûs*, 101-102; Fadlî, *Tahkîku’t-türâs*, 37-38; Sirhân, *Tahkîku mahtûtâtî’l-’ulûmî’s-şer’iyye*, 192-193; Altuncî, *el-Minhâc*, 154; ‘Useylân, *Tahkîku’l-mahtûtât*, 42; Yusuf Mer’âşlî, *Usûlü kitâbeti’l-bahsi’l-’ilmî ve tahkîki’l-mahtûtât* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2003), 231.

¹⁷¹ Maas, *Metin Tenkidi*, 20; Bergstrasser, *Usûlü nakdi’n-nusûs*, 58; Hârûn, *Tahkîku’n-nusûs*, 101.

¹⁷² Bergstrasser, *Usûlü nakdi’n-nusûs*, 58; Fadlî, *Tahkîku’t-türâs*, 37; Sirhân, *Tahkîku mahtûtâtî’l-’ulûmî’s-şer’iyye*, 193.

¹⁷³ Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf, *Dabtu’n-nass ve’t-ta’lîku ‘aleyh* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1982), 7.

¹⁷⁴ Maas, *Metin Tenkidi*, 14; Altuncî, *el-Minhâc*, 167-168; Abdüttevâb, *Menâhicü tahkîki’t-türâs beyne’l-kudâmâ ve’l-muhdesîn*, 126.

¹⁷⁵ Hata türleri hakkında bkz. Hârûn, *Tahkîku’n-nusûs*, 65 ve sonrası; Altuncî, *el-Minhâc*, 167 ve sonrası; Abdüttevâb, *Menâhicü tahkîki’t-türâs beyne’l-kudâmâ ve’l-muhdesîn*, 124 ve sonrası.

ikisini ayırmaksızın tek bir metinmiş gibi istinsah etmek gibi hatalar ise kasıtlı olmayan hatalara örnek gösterilebilir.

Uzman metin tenkitçileri, hataları düzeltme ve farklı vecihler arasında tercih yapma işlemlerinde birtakım ilkeler ortaya koymuşlardır. Aşağıda soy-ağacı yönteminde de büyük ölçüde benimsenen bu ilkelerin en önemli olanlarına değinilecektir.

1) *En Sağlam Nüshaları Dikkate Almak*: Tahkik alanında yazılan birçok kaynakta doğru metne ulaşmanın yegâne kaynakları olan nüshaların seviyelerinden ve taşıdıkları değerden bahsedilmektedir.¹⁷⁶ Bunun tahkik faaliyetinde ve özellikle metin onarımı ve tercih işlemleriyle önemli bir bağı olduğu açıktır. Diyâb muhakkikin hedefinin, müellifin kaleminden çıkan metnin tashif ve tahrife maruz kalmayan versiyonuna en yakın olanına ulaşmak olması gerektiğini önemle vurgulayarak¹⁷⁷ mümkün olduğunca sağlam nüshalara başvurmanın önemine işaret etmektedir. Ramazan Abdüttevâb'ın, birçok yazması bulunan eserlerin en önemli nüshalarını belirlemek için önerdiği kriterler,¹⁷⁸ muhakkikin sağlam ve güvenilir nüshalara dayanması gerektiğinin bir göstergesi olarak görülebilir.

2) *Farklı Ailelere Dayanan Nüshaları Dikkate Almak*: Tenkitli neşri yapılacak eserin en değerli nüshalarının, sırasıyla müellif nüshası, müellife okunmuş nüsha veya müellif nüshasıyla karşılaştırılmış nüsha olduğu konusunda ittifak vardır.¹⁷⁹ Bu tür nüshalardan herhangi birisi yok ise ilk etapta mevcut nüshaların tamamı muhakkik için önemlidir. Nitekim bu durumda nüshaların tamamından yararlanılarak bunların şemasının/soy-ağacının çıkarılması gerekir.¹⁸⁰ Bu ilkenin ciddi bir şekilde uygulandığı en önemli yöntemlerden biri hiç şüphesiz soy-ağacı yöntemidir. Nitekim Maas, yöntemin birinci aşamasında (*tespit/recensio*) ağırlıkla bu konuyu işlemektedir.¹⁸¹ Nüshaların soy-ağacının gösterildiği bu aşamada ortaya çıkan nihai/en üst metin, farklı ailelerden inşa edilen sanal metinlerin oluşturduğu bir metindir. Bu da metin inşasında farklı aileleri dikkate alan tahkik faaliyetinin önemli örneklerinden birini teşkil etmektedir.

Tahkikin ve dolayısıyla metin inşasının, ne kadar çok yazmaya sahip olursa olsun sadece bir aile üzerinden yapılmasının metinde ciddi bozulma ve yanlışlara neden olacağı gözlemlenmiştir. Nitekim her bir grup nüsha yalnızca kendi kaynaklarını oluşturur.¹⁸² Dolayısıyla her grup, sadece bir sanal nüshayı inşa eder ve böylece diğer grup nüshalarında yer alan farklı vecihler tahkik işlemi gündeme gelmez. Böyle bir yöntemin izlenmesi ise tahkik sürecine dahil edilen eserlere ait metinlerin inşasında eksikliklere hatta bozulmalara yol açabileceği kuvvetle muhtemeldir.

3) *Çoğunluğu Temsil Eden Nüshaları Dikkate Almak*: Bu ilke mutlak olmayıp örneğin aynı grup içinde yer alan 100 nüsha, bunların kendisinden türemiş olduğu asıl nüshadan daha değerli olduğu söylenemez. Hatta bu örneği kullanan Maas'a göre bu asıl nüsha, diğer 100 nüshanın tamamından daha değerlidir.¹⁸³ Maas, nüshaların "kalitesine" ve diğer özelliklerine bakmaksızın çoğunluğu temsil eden yazmaların ifadelerini tercih etmeyi öngören görüşü, "bunların tümü tamamen keyfi yargılar olup hiçbir zaman yöntemlerin temellendirilmesi yönünde bir çaba olmamıştır"¹⁸⁴ ifadesiyle eleştirmektedir. Bütün bunlardan mutlak sayısal çoğunluğun tercih sebebi sayılamayacağı anlaşılmaktadır. Ancak soy-ağacı yönteminin *tespit/recensio* aşamasında inşa edilen sanal

¹⁷⁶ Örnek olarak bkz. Bergstrasser, *Usûlü nakdi'n-nüsûs*, 15; Hârûn, *Tahkîku'n-nüsûs*, 37; Diyâb, *Tahkîku't-türâsi'l-'Arabî*, 211.

¹⁷⁷ Diyâb, *Tahkîku't-türâsi'l-'Arabî*, 211.

¹⁷⁸ Abdüttevâb, *Menâhicü tahkîki't-türâs*, 66.

¹⁷⁹ Sadece birkaç örnek için bkz. Hârûn, *Tahkîku'n-nüsûs*, 37; Müneccid, *Kavâ'idü tahkîki'l-mahtûtât*, 13; Fadlî, *Tahkîku't-türâs*, 104; 'Useylân, *Tahkîku'l-mahtûtât*, 122.

¹⁸⁰ Müneccid, *Kavâ'idü tahkîki'l-mahtûtât*, 14.

¹⁸¹ Bkz. Maas, *Metin Tenkidi*, 13 ve sonrası.

¹⁸² Maas, *Metin Tenkidi*, 16.

¹⁸³ Maas, *Metin Tenkidi*, 28.

¹⁸⁴ Maas, *Metin Tenkidi*, 28.

metinlerde sayısal çoğunluğun önemine vurgu yapılmıştır.¹⁸⁵ Dolayısıyla sayısal çoğunluğun bir tercih sebebi olması için diğer ilkeleri de göz önünde bulundurarak bütüncül bir tercih yönteminin benimsenmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Yoksa nüshaların aileleri belirlenmeden, soy-ağacı çıkarılmadan ve asıl nüshaların tali nüshalardan ayıklanmadan yapılan sayısal çoğunluğa dayanan bir tercih, Maas'a göre keyfilikten uzak değildir. Ayrıca yukarıda verilen "100 nüsha" örneğinden anlaşılacağı üzere örneğin A grubunda yer alan sayıca fazla olan yazmalar ile B grubunda yer alan tek bir nüshanın değeri müşterek kaynak nüshayı inşa etme işleminde aynıdır. Çünkü Polat'ın da benzer bir örnekte işaret ettiği gibi sayıca fazla olan nüshalar bize A'nın metnini verirken B'nin metnine ulaşmanın tek yolu o tek kalan nüshadır.¹⁸⁶ A ve B'nin müşterek kaynağını inşa etme sürecinde sayıca fazla olan nüshalar, diğer grupta yer alan tek nüsha değerindedir. Bu örnekten yola çıkarak mutlak olarak sayısal çoğunluğun tercih sebebi olmasının soy-ağacı yönteminde söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.

4) *Eski Nüshaları Dikkate Almak*: Birçok tahkik uzmanı en eski tarihli nüshanın öneminden bahsederken nüshaların ehemmiyetine göre yapılan sıralamalarda bu özelliği ön plana çıkarır.¹⁸⁷ Hârûn, müellif nüshası, müellif nüshasından istinsah edilmiş nüsha veya bundan istinsah edilen nüsha türlerinden birinin olmadığı durumda tahkik işlemi için tercih edilecek nüshada eski tarihli olma vasfının aranması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁸⁸

Eski nüshanın değeri "nüsha müellife ne kadar yakınsa o kadar az hataya sahiptir" ilkesiyle bağlantılır.¹⁸⁹ Teorik olarak bir metin, ne kadar birbirine dayalı nüshalardan çoğaltılırsa o kadar hataya maruz kalacaktır. Çünkü her müstensih, ne kadar titiz davranırsa davranışın mutlaka az veya çok miktarda asılda olmayan ve kendisinden kaynaklanan yeni hataları metne ilave edecektir. Onun ele aldığı nüshayı kendisine asıl kabul eden başka bir müstensih de bu süreci yaşayacak ve kendine has yeni hatalar ekleyecektir. Böylece her istinsah ameliyesinde asılda olmayan hatalar çoğalıp metin tahribata uğrayacaktır.¹⁹⁰

Bu ilke bazı eleştiriler olsa da bunlar, bir nüshanın yalnızca eski tarihli olma özelliğinden kaynaklanan tercihine yönelik olmalıdır. Nitekim eski nüshalara ayrı bir önem atfeden birçok muhakkik, bunun mutlak olmadığından bahsetmektedir.¹⁹¹ Bergstrasser eski nüshanın önemine işaret ettikten sonra geç tarihli nüshanın, eski tarihli olana tercih edildiği iki örnek vermekte ve yazmanın sırf eski tarihli olmasının yeterli olmadığını, buna ilaveten bazı kriterlerin de göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁹² Ayrıca teoride eski nüshanın daha az hataya sahip olduğu gözükse de aradaki tüm ikincil nüshaları eleyip direkt eski tarihli sağlam bir nüshadan istinsah edilmiş yeni tarihli bir nüsha bulunabilir ve bu nüsha, hatalarla dolu eski tarihli nüshadan çok daha değerli olabilir.¹⁹³ Bundan dolayı Maas, yöntemin ön gördüğü gerekli adımlar atılmadan sırf kronolojiye bakılarak bir nüshayı asıl veya tercihe şayan kabul etmenin doğru olmadığını vurgulamaktadır.¹⁹⁴ Hatta "en eski nüsha anlayışını" eleştiren Binbîn'in ifadelerinden en eski

¹⁸⁵ Maas, *Metin Tenkidi*, 14, 16.

¹⁸⁶ Polat'ın verdiği örnek için bkz. Polat, *Metin Tenkidi*, 242.

¹⁸⁷ Bergstrasser, *Usûlü nakdi'n-nüsûs*, 15; Hârûn, *Tahkîku'n-nüsûs*, 37; Müneccid, *Kavâ'idü tahkîki'l-mahtûtât*, 13; Fadlî, *Tahkîku't-türâs*, 105; Tarâbîşî, *fi Menhaci tahkîki'l-mahtûtât*, 70; Abdüttevâb, *Menâhici tahkîki't-türâs*, 66; Diyâb, *Tahkîku't-türâsi'l-'Arabî*, 211; Seyyid, *el-Kitâbü'l-'Arabîyyü'l-mahtût*, 2/549.

¹⁸⁸ Hârûn, *Tahkîku'n-nüsûs*, 37. Benzer ifadeler için bkz. Müneccid, *Kavâ'idü tahkîki'l-mahtûtât*, 13.

¹⁸⁹ Harrât, *Muhâdarâtün fi tahkîki'n-nüsûs*, 35.

¹⁹⁰ İlgili örnek için bkz. Harrât, *Muhâdarâtün fi tahkîki'n-nüsûs*, 35.

¹⁹¹ Bergstrasser, *Usûlü nakdi'n-nüsûs*, 15-16; Hârûn, *Tahkîku'n-nüsûs*, 38; Müneccid, *Kavâ'idü tahkîki'l-mahtûtât*, 13-14.

¹⁹² Bergstrasser, *Usûlü nakdi'n-nüsûs*, 15-16.

¹⁹³ Müneccid, *Kavâ'idü tahkîki'l-mahtûtât*, 13-14; Fadlî, *Tahkîku't-türâs*, 104; Harrât, *Muhâdarâtün fi tahkîki'n-nüsûs*, 38; Abdüttevâb, *Menâhici tahkîki't-türâs*, 67.

¹⁹⁴ Maas, *Metin Tenkidi*, 28.

nüshanın, tenkitli neşri yapılacak eserin yazmaları arasında müellife en yakın olan değil; soy-ağacı yöntemi sonucunda inşa edilen sanal metnin oluşturduğu nüsha olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹⁵

Maas'a göre bir nüshanın eski olması sadece bunun, daha geç tarihe sahip bir nüshadan istinsah edilmemiş olduğunu gösterir.¹⁹⁶ Yoksa sırf bu özellikten dolayı nüshaya ek bir değer katılmaz. Soy-ağacı yönteminde sadece "bağımlı ve bağımsız" nüshalar vardır.¹⁹⁷ Bu iki ifadeyi Maas şu şekilde açıklamaktadır: "... yani yaşayan yazma nüshalara dayanan ya da onlardan bağımsız veya onların yardımı olmadan inşa edilebilecek nüshalardan söz edebiliriz".¹⁹⁸ Bundan dolayı soy-ağacı yönteminde öncelikle bir nüshayı değerlendirirken bunun, elimizde bulunan bir nüshadan kopyalanmış, başka bir ifadeyle tali nüsha olup olmadığı ve metin inşasına hizmet edecek nüsha ilişkileri dikkate alınır. Sırf eski tarihli olmasından dolayı tercih edilmemesi gereken bir nüsha, diğer kriterlerin katılmasıyla en güvenilir nüsha haline gelebilir. Örneğin hem eski tarihli hem de sağlam bir nüsha, böyle olmayan nüshalara kıyasla çok daha değerlidir.

5) *Tam Nüshaları Dikkate Almak*: Tam nüshanın eksik nüshadan daha değerli olduğu görüşü ifade eden ilke¹⁹⁹ de mutlak değildir.²⁰⁰ Nitekim sırf bir nüshanın örneğin ilk on varağının eksik olması, böyle olmayan nüshayı daha sağlam yapmaz. Dolayısıyla tüm kriterleri bir arada bulundurarak değerlendirme yapmak gerekir. Bundan dolayı Maas, mutlak olarak "en tamam" nüshayı esas almanın doğru olmadığını ifade etmektedir.²⁰¹ Dolayısıyla eksik bölümleri bulunan nüshaların böyle olmayan kısımları, metin inşası aşamasının dışında tutulmamalıdır.

6) *Farklı Coğrafyalardan Gelen Nüshaları Dikkate Almak*: Tahkik alanında ilk eserlerden birini kaleme alan Müneccid, muhakkikin tenkitli neşrini yapmak istediği eserin nüshalarını imkan ölçüsünde dünyanın farklı yerlerinde bulunan çeşitli yazma eser kütüphanelerinden temin etmesi gerektiğini ifade etmektedir.²⁰² Nüshaların farklı coğrafyalardan temin edilmesi yönündeki ilkenin gerekçesini açıklayan Polat, bu vasıftaki nüshaların birbirinden bağımsız olacağını ve bunların ittifak etmelerinin metnin sıhhatine işaret edeceğini belirtmektedir.²⁰³ Buna göre aynı coğrafyada yazılan nüshaların aynı asıllardan çoğaltılmış olma ihtimalleri, farklı coğrafyalardaki nüshaların bu şekilde çoğaltılmış olma ihtimallerinden daha yüksektir. Farklı bölgelerden toplanıp bir araya getirilen nüshaların metinde ittifak etmeleri, müşterek nüshayı inşa etme faaliyetinde değerli bir kanıt olarak kabul edilmektedir.

7) *"En Kısa" ve "En Zor/Garip" İfadeyi Dikkate Almak*: Bazı metin tenkitçileri, metnin farklı vecihlerinden hangisinin tercih edilmesi gerektiği yönünde "en zor/garip ifade tercih edilir"²⁰⁴ veya "en kısa ifade tercih edilir",²⁰⁵ gibi birtakım kurallardan bahsetmektedir. Ancak bu kuralları belirleyenler bile bunların mutlak olmadığını ısrarla belirtmişlerdir.²⁰⁶ Metin içinde yapılacak tercihlerin kalitesi, büyük ölçüde muhakkikin bu alandaki yeteneğine, tecrübesine, metne ve özellikle yazarın üslubuna vakıf olma seviyesine bağlıdır.²⁰⁷

¹⁹⁵ Binbîn, "İlmü'l-mahtûtât ve't-tahkîkü'l-ilmî", 238.

¹⁹⁶ Maas, *Metin Tenkidi*, 41.

¹⁹⁷ Maas, *Metin Tenkidi*, 41.

¹⁹⁸ Maas, *Metin Tenkidi*, 41.

¹⁹⁹ Bergstrasser, *Usûlü nakdi'n-nüsûs*, 15; Abdüttevâb, *Menâhicü tahkîki't-türâs*, 66-69; Diyâb, *Tahkîku't-türâsi'l-'Arabî*, 211; 'Useylân, *Tahkîku'l-mahtûtât*, 133; Seyyid, *el-Kitâbü'l-'Arabîyyü'l-mahtût*, 2/549.

²⁰⁰ 'Useylân, *Tahkîku'l-mahtûtât*, 133.

²⁰¹ Maas, *Metin Tenkidi*, s. 28.

²⁰² Müneccid, *Kavâ'idü tahkîki'l-mahtûtât*, 12. Harrât da farklı coğrafyalardan temin edilen nüshaların önemine değinmekte ve diğer coğrafyalarda araştırma yapmadan kendi ülkesindeki tek bir nüshayla yetinen bir araştırmacının sıkıntılı hikayesini anlatmaktadır. Bkz. Harrât, *Muhâdarâtün fi tahkîki'n-nüsûs*, 22.

²⁰³ Polat, *Metin Tenkidi*, s. 259.

²⁰⁴ Maas, *Metin Tenkidi*, s. 22; Tarâbişi, *fi Menheci tahkîki'l-mahtûtât*, 71; Abdüttevâb, *Menâhicü tahkîki't-türâs*, 123; Tabbâ', *Menheci tahkîki'l-mahtûtât*, 54.

²⁰⁵ Polat, *Metin Tenkidi*, 259; Heyet, *Muhâdarât fi tahkîki'n-nüsûs*, 145.

²⁰⁶ Abdüttevâb, *Menâhicü tahkîki't-türâs*, 123; 'Useylân, *Tahkîku'l-mahtûtât*, 159-160; Polat, *Metin Tenkidi*, 260.

²⁰⁷ Maas, *Metin Tenkidi*, 21; Müneccid, *Kavâ'idü tahkîki'l-mahtûtât*, 16; 'Useylân, *Tahkîku'l-mahtûtât*, 170-171.

4.3. Yönteme Yöneltilen Eleştiriler

Bu başlık altında özellikle soy-ağacı yöntemini hedef alan bazı eleştiriler ve bu eleştiriler hakkında kısa değerlendirmeler ele alınacaktır.

Dom Henri Quentin'e (1872-1935) aittir.²⁰⁸ Bordalejo'nun çalışmasında yer verdiği eleştiri, yöntemin ön kabullerinden biri olan müellifin hata yapmayacağı ve müstensihlerin, nüshalar üzerinde kendilerinden tasarruf etmeyecekleri kuralına yöneliktir. Quentin'e göre yazar kendi nüshasında dahi hata yapabilir. Aynı durum müstensihler için de geçerlidir. Nüshaların soy-ağacını çıkarmak için kullanılan ortak hataların en baştan beri asılda var olduğu ihtimali, yazmaları gruplara ayırma işleminin önüne geçmektedir.²⁰⁹ Nitekim bu durumda hataların kaynağı tek olacağından gruplandırma diye bir işlem gerçekleştirilmeyecektir. Dolayısıyla Quentin, ortak hataları temel alan yöntemin güvenilir bir zemin oluşturmadığını öne sürmektedir.²¹⁰ Quentin'in eleştirisinden anlaşılacağı üzere yöntemin söz konusu ön kabulü, sağlam bir alt yapıya sahip değildir ve bu vasıfta olan bir alt yapıya dayanan yöntem de sağlıklı sonuçlar vermeyecektir.

Quentin'in bu eleştirisi Bordalejo'nun ifadesiyle tenkitli neşri yapılan asıl metnin geri getirilip getirilemeyeceği sorunuyla ilgilidir.²¹¹ Kayıp olan asıl metnin (müellif nüshasının) kusursuz bir şekilde inşa edilmesinin mümkün olmadığını öne süren Quentin, bunu amaçlayan Lachmann yöntemini bu açıdan eleştirmiştir.²¹² Halbuki Lachmann yöntemi bunu amaçlamamaktadır. Nitekim Bordalejo, Lachmann'ın geliştirdiği soy-ağacı yönteminin müellif nüshasını inşa etme gibi bir hedefinin olmadığını, bunun yerine aslın veya müellif nüshasının mümkün olduğunca hatalardan arındırılmış bir sürümünü inşa etme hedefi taşıdığını ifade etmektedir.²¹³

Bir diğer itiraz ise Joseph Bédier'den (1864-1938) gelmiştir. Bédier, soy-ağacı yönteminde üretilen şemaların (soy-ağaçlarının) pek çoğunda çift dal sorununu dile getirmektedir.²¹⁴ Birçok şemada nüshaların iki dala bölündüklerine başka bir ifadeyle bu şemalarda ilk bölünmenin iki kol üzerinden gerçekleştiğine değinen Bédier, bu durumun yöntemi kuşkulu hale getirdiğini vurgulamaktadır.²¹⁵ Maas, ilk bölünmenin en az üç kol üzerinden meydana geldiği durumda emsal nüshanın metninin, kesin bir yolla inşa edilebileceğinden bahsetmektedir.²¹⁶ Bu bölünme iki kol şeklinde gerçekleştiyse metin, belirli bir noktaya kadar inşa edilebilir olsa da kuşkulu olmaya devam eder.²¹⁷ Bu aktarımlardan anlaşılacağı üzere Bédier'in eleştirisi, iki dal üreten şemalarda metin inşasının güvenli bir zemine oturmayacağıyla ilgilidir.

Bédier'in eleştirdiği durum yani mevcut nüshaların sadece iki asılda türemiş olması, her ne kadar emsal nüsha inşasında sayısal çoğunluk ilkesini işlevsiz kılsa da yöntem, bu durum karşısında yetersiz kalmaz. Nitekim Maas, ilk bölünmenin iki kol olarak gerçekleşmesi durumunda yöntemin yetersiz kaldığını söylememekte; metnin "üst düzey kesinliği" yitirdiğini kabul etmekle beraber emsal nüshanın belirli bir noktaya kadar inşa edilebilirliğinden bahsetmektedir.²¹⁸ Ayrıca Polat'ın aktardığına göre sonraki araştırmalar, birçok örnekten yola çıkarak nüshaların iki dallı şemalar ürettiği sonucuna varan Bédier'in, yöntemi yanlış uyguladığını, bundan dolayı da yanlış sonuçlar elde ettiğini ortaya koymuştur.²¹⁹

²⁰⁸ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 49.

²⁰⁹ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 49.

²¹⁰ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 50.

²¹¹ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 50.

²¹² Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 50.

²¹³ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 50.

²¹⁴ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 50-51.

²¹⁵ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*, 50.

²¹⁶ Maas, *Metin Tenkidi*, 14.

²¹⁷ Maas, *Metin Tenkidi*, 14, 18.

²¹⁸ Maas, *Metin Tenkidi*, 14, 25.

²¹⁹ Polat, *Metin Tenkidi*, 269.

Giorgio Pasquali'nin (1885-1952) eleştirisi birden fazla asıldan kopyalanmış nüshaların yöntemi zora sokmasıyla ilgilidir.²²⁰ Bir müstnesih, farklı kaynaklardan nüshasını oluşturabilir, hatta müellifin kendisi eserini iki sürüm halinde ortaya çıkarabilir. Bu durumda tek bir emsal nüshadan bahsedilemeyeceğinden soy-ağacı yöntemi kullanılarak inşa edilen metin, seçmeci yöntemle türetilmiş ve soy-ağacını belirlemenin oldukça güç olduğu bir metinden ibaret olacaktır.²²¹ İşte bu ihtimal, yani birden fazla kaynağı birleştiren nüshaların varlığı, Maas'ın yöntem için geliştirdiği ve "kopyaların (nüshaların) her biri sadece tek bir örnek-nüshaya yol vermiştir, yani hiçbir müstensih birden fazla örnek-nüshayı birleştirmiş değildir" ifadeleriyle anlattığı ilkeye²²² ters düşmektedir.

Pasquali'nin eleştirisini ele aldıktan sonra Bordalejo, bunun "kuramsal bir sorun" olduğunu itiraf etmektedir.²²³ Ancak bu sorun da yöntemi tamamen ortadan kaldıracak düzeyde değildir. Yeterli veri olduğunda iki veya daha fazla asıldan türemiş karma nüshaların her biri için, tek asıldan kopyalanan saf nüshalardan farklı olarak bağımsız soyağaçları çıkarmak mümkündür.²²⁴ Bunun mümkün olmadığı durumlarda ise Maas'ın "bulaştırılmış" nüsha konusunu ele aldığı yerde "karma nüshalar, kaynak nüshaların belirgin bir resmine ulaştırmaz"²²⁵ ilkesinden yola çıkarak bu tür nüshalara kuşkuyla yaklaşmak gerekecektir.

Bunun yanında bu tür bir eleştiri yöntem açısından bir sorun olarak algılsa da itirazın en kuvvetli olduğu alan, karma/bulaştırılmış nüshaların içinde bulunduğu sahadır. Yani soy-ağacı yöntemini benimseyenler açısından en kötü senaryoda bile yöntem, bazı kısıtlamalar dışında işlevini sürdürmeye devam edecektir. Bu yöne vurgu yapan Polat, bir eserin tüm nüshalarının saf olmadığı gibi karma da olmayacağını, karma nüshaların ise soy-ağacı oluşturma aşamasının dışında tutulacağını söylemektedir.²²⁶

Sonuç

Bu makalede stemmatik/soy-ağacı yöntemi adıyla bilinen tenkitli neşir metodunun diğer tahkik yöntemlerinden ayrıldığı özellikleri tanıtılmıştır. Elde edilen tüm asıl nüsha metinleri tahkik çalışma içine bilfiil dahil edilir. Hiçbir asıl nüshanın tahkik faaliyeti dışında tutulmaması soy-ağacı yönteminin diğer metin tenkidi yöntemlerinden daha kapsayıcı bir yöntem olduğunu göstermektedir. Bunun yanında metin tenkidi işinin bilimsel araştırma niteliği olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir. Çalışmamızda yöntemin önemli temsilcilerinden Paul Maas'ın açıkladığı ilkeler daha sade bir şekilde ele alınmıştır. Açıklayıcı örnekler ile ilkeler izah edilmiş ve yer yer diğer metin tenkidi yöntemleriyle mukayese edilmiştir.

XVI. yüzyılın ilk yarısında temeli atılan ve XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren ana hatları belirginleşip takip eden yıllarda tekamül serüvenini tamamlayan bu yöntem, yazmalar arası soya bağlı bir ilişkinin bulunduğu tezinden yola çıkmaktadır. Tenkitli neşirde temel amacın metnin olabildiğince hatalardan arınmış bir halde okuyucuya sunulmasına yönelik olması, ortak hatalardan yola çıkarak nüsha ailelerini tespit etme ve bunlardan inşa edilen metnin söz konusu hatalardan arınmış olma hedefini güden soy-ağacı yönteminin, tahkik sahasında vazgeçilmez bir alternatifi temsil ettiğini gözler önüne sermektedir.

Soy-ağacı yönteminde ilk aşama olan tespit (*recensio*) aşaması daha çok nüshaları, ortak hataları esas alarak belirli gruplara/ailelere ayırmayı ve tenkitçinin büyük ölçüde dahil olmadığı bir işlem ile bunların ortak metinlerini inşa etmeyi amaçlamaktadır. Bu yönüyle tespit aşaması mevcut

²²⁰ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stemmatik Yaklaşımın Tarihi*, 56-57.

²²¹ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stemmatik Yaklaşımın Tarihi*, 56-57.

²²² Maas, *Metin Tenkidi*, 14.

²²³ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stemmatik Yaklaşımın Tarihi*, 57.

²²⁴ Bordalejo, *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stemmatik Yaklaşımın Tarihi*, 57.

²²⁵ Maas, *Metin Tenkidi*, 18.

²²⁶ Polat, *Metin Tenkidi*, 270.

nüshalar çerçevesinde kesin metin sunmaktadır. İkinci aşama olan inceleme (*examinatio*) aşamasında ise tenkitçi/muhakkik metin inşa etme sürecine metnin en üst seviyede şüphelerden uzak kalması için çekimser bir tavırla dahil olur. Bunun sonucu olarak da yöntemin ikinci aşaması, ilk aşamasına göre daha kuşkulu olmakla birlikte birinci aşamaya yetinilmeyecek derecede önemlidir. Nitekim birinci aşama hatalı olup olmamasına bakılmaksızın mevcut nüshaların sunduğu metni kurmak için tasarlanmıştır. Bu aşamanın doğru metni verip vermediği ikinci aşama olmadan anlaşılacağı için söz konusu aşama en kritik ve belirleyici aşamadır.

Yönteme yöneltelen eleştirilerde her ne kadar belli bir seviyeye kadar haklılık payı olsa da benzeri sorunların diğer yöntemlerde fazlasıyla yer aldığı bir vakıdır. Müellifin veya müstensihlerin bilerek hata yapmayacakları, özellikle müstensihlerin farklı ailelere mensup birkaç nüshadan istifade ederek karma bir nüsha oluşturmayacakları ve sayısal çoğunluk kuralının kesin metni verme konusunda her zaman işlevsel olmayacağı ön kabüllerine dayanan yöntem, bu ön kabullerden dolayı farklı eleştirilere maruz kalmıştır. Soy-ağacı yöntemi dahil diğer tahkik yöntemlerin eleştiri alması, tenkitli neşir alanında eksiklerden arınmış mutlak doğruyu sunan bir yöntemin olmadığını göstermesi açısından önemlidir. “Her bir el-yazma nüshanın müstakil bir inceleme konusu olduğu” bilgisi, tenkitli neşri yapılacak eserin üzerinde uygulanacak yöntemin, bu esere uygun olup olmadığının araştırılmasını önemli kılmaktadır. Bunun yanında daha önce değinildiği üzere Maas’ın, yöntemin bazı aşamalarında metnin kuşkulu olacağını itiraf etmesi, tahkik çalışması sonucu elde edilen metnin mutlak doğru olduğunu öne sürmeyi engellemektedir. Ancak yöntemin hatalardan yola çıkarak bunları elemek suretiyle emsal nüshayı inşa etmesi de elde edilen metnin mümkün olduğunca hatalardan arınmış olacağı varsayımını güçlendirmekte olup bu yöntemin önemli meziyetlerinden sayılmaktadır. Ayrıca görebildiğimiz kadarıyla diğer yöntemlerden farklı olarak soy-ağacı yöntemi, tüm asıl nüshaları tahkik çalışmasına dahil ederek, her ne kadar faaliyeti daha zor ve uzun vadeli yapsa da dipnotta metne dahil olması muhtemel vecihleri en geniş ve kapsayıcı bir şekilde okuyucuya sunma fırsatını vermektedir. Bunun yanında soy-ağacı yönteminin, yöneltelen eleştirilere rağmen ve genelleme yapmaksızın birçok metnin tenkitli neşrinde diğer yöntemlere nazaran daha etkin bir biçimde kullanılabileceği ve birkaç nüshayı esas almakla yetinen metin tenkidi yöntemlerinde muhtemelen fark edilemeyecek birtakım hataların tespit ve onarılmasında etkin olduğu söylenebilir.

Kaynakça / References

- Altuncî, Muhammed. *el-Minhâc fi te'lîfi'l-bühûs ve tahkîki'l-mahtûtât*. Beyrut: 'Âlemi'l-Kütüb, 1986.
- Ateş, Ahmet. "Metin Tenkidi Hakkında". *Türkiyat Mecmuası* 7-8/1 (1940-1942), 253-267.
- Aydın, Abdullah. "İmlâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 2/225-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bergstrasser, Gotthelf. *Usûlü nakdi'n-nüsûs ve neşri'l-kütüb*. çev. Muhammed Hamdî el-Bekrî. Riyad: Dâru'l-Merrîh, 1982.
- Beydilli, Kemal. "Matbaa". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 28/105-110. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Binbîn, Ahmet Şevkî. "İlmü'l-mahtûtât ve t-tahkîkü'l-ilmî". *Mecelletü mecma'î'l-lügati'l-'Arabiyye* 68/2 (Nisan 1993), 336-250.
- Bordalejo, Barbara. *The Phylogeny Of The Order In The Canterbury Tales*. New York: New York University, Department of English, Doktora Tezi, 2003.
- Bordalejo, Barbara. *Metin Tenkidi Yöntemlerinden Stematik Yaklaşımın Tarihi*. çev. Mürteza Bedir. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. Cidde: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Bulut, Ali. "Müneccid, Salâhuddin". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 2(Ek)/336-337. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Bulut, Ali. "Selâhaddin el-Müneccid ve Tahkik İlmindeki Yeri". *Doğu Araştırmaları* 11 (Ocak 2013), 71-86.
- Cerrah, Abbâs Hânî. "Mâ üllife fi menâhici't-tahkîk". *Mecelletü Mecma'î'l-lügati'l-'Arabiyye* 82/2 (Nisan 2007), 277-300.
- Çetin, Nihad. "Ateş, Ahmet". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 4/55-57. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çuman, Abdullah. "Tenkit". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 40/462-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Diyâb, Abdülmecid. *Tahkîku't-türâsi'l-'Arabî menhecühû ve tetavvuruhû*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, Kahire, 2. Basım, 1993.
- Donuk, Suat. "Fazla Sayıda Yazma Nüshası Bulunan Hacimli Bir Eserin Nüsha Ailesinin ve Tenkitli Metnin Kurulması Hakkında Değerlendirmeler: Kühû'l-ahbâr Örneği". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 21 (Aralık 2018), 115-146.
- Efendioğlu, Mehmet. "Tedvîn". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 40/267-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Fadlî, Abdülhâdî. *Tahkîku't-türâs*. Cidde: Mektebetü'l-İlm, 1982.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Mektebü tahkîki't-türâs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Ğaryânî, Es-Sâdık b. Abdirrahman. *Tahkîku nusûsi't-türâs fi'l-kadîmi ve'l-hadîs*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- Halvecî, Abdüssettar. *el-Mahtûtât ve t-türâsi'l-'Arabî*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye'l-Lübânîyye, 2002.
- Harrât, Ahmed Muhammed. *Muhâdarâtün fi tahkîki'n-nusûs*. Cidde: Dâru'l-Menârâ, 1984.
- Hârûn, Abdüsselâm Muhammed. *Tahkîku'n-nusûs ve neşruhâ*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 7. Basım, 1998.
- Heyet. *Muhâdarât fi tahkîki'n-nusûs*. ed. Mahmûd el-Mısri. İstanbul: İsam Yayınları, 3. Basım, 2017.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbnü's-Salâh, Ebû 'Amr Osman b. Abdirrahman. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. thk. Nureddin 'İtr. Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *eş-Şifâ'*. Kahire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1952.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin-Aynur, Hatice. "Yazmadan Basmaya Geçiş: Osmanlı Basma Kitap Geleneğinin Doğuşu (1729-1848)". *Osmanlı Araştırmaları* 22/22 (Aralık 2003), 219-255.
- Kâdî 'İyâd, 'İyâd b. Mûsâ el-Yahsubî. *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâyeti ve takyidi's-semâ'*. thk. Es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru't-Türâs, 1970.

- Kanar, Mehmet. "Yazıcı, Tahsin". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 43/359-360. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kızıl, Fatma. "Yûnîni". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 43/595-596. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kut, Güney. "Tarlan, Ali Nihad". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 40/108-110. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kut, Turgut. "Dârüttübâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 9/10-11. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Maas, Paul. *Textual Criticism*. çev. Barbara Flower. Oxford: Clarendon Press, 1958.
- Maas, Paul. *en-Nakdü't-târîhi*. trc. Abdurrahman Bedevî. Küveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 4. Basım, 1981.
- Maas, Paul. *Metin Tenkidi*. çev. Mürteza Bedir. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
- Mendûr, Muhammed. "Havle Usûli'n-neşr". *Mecelletü's-sekâfeti'l-Mısıriyye* 277/277 ve 282/282 (1944).
- Mer'aşîf, Yusuf. *Usûlü kitâbeti'l-bahsi'l-ilmî ve tahkîki'l-mahtûtât*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2003.
- Mertoğlu, M. Suat. Vahiy Kâtibi". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 42/447-449. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Müneccid, Salâhüddîn. *Kavâ'idü tahkîki'l-mahtûtât*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 7. Basım, 1987.
- Müneccid, Salâhüddîn. *el-Müsteşriküne'l-İlmân*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1978.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdü'l-Bâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1954.
- Nâcî, Hilâl. *Mühâdarâtun fi tahkîki'n-nusûs*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Neklâvî, Fethî-Kılıç, Hulusi. "Hârûn, Abdüsselâm Muhammed". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 16/256-257. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özen, Şükrü. "Metin Tenkidi Üzerine Bazı Tespitler ve Öneriler". *Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantıları İslami İlimlerde Metodoloji/Usul Meselesi, Çamlıca Sabahattin Zaim Kültür Merkezi* (2009), 456-470.
- Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Polat, Salahattin. "Çok anlamlı, Çok Boyutlu ve Disiplinler Arası Bir Kavram: Metin Tenkidi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (Haziran 2008), 7-28.
- Sa'd, Fehmî-Meczûb, Talâl. *Tahkîku'l-mahtûtât beyne'n-sazariyyeti ve't-tatbîk*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- Seyyid, Eymen Fuâd. *el-Kitâbü'l-'Arabîyyü'l-mahtût ve 'ilmü'l-mahtûtât*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye'l-Lübnâniyye, 1997.
- Sezgin, Fuat. *Buharinin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956.
- Sirhân, Muhyî Hilâl. *Tahkîku mahtûtâtî'l-'ulûmi's-şer'iyye*. Bağdat: Matba'atü'l-İrşâd, 1984.
- Sûlî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ. *Edebü'l-küttâb*. thk. Muhammed Behce el-Eserî. Kahire: el-Matba'atü's-Selfiyye, 1341.
- Şâkir, Ahmed. *Tashîhu'l-kütüb ve sun'u'l-fehârisi'l-mu'ceme*. nşr. Abdü'l-Fettâh Ebû Ğudde. Kahire: Mektebetü'l-sünne, 1414.
- Şâmî, Abdullah Muhammed. *Usûlü menheci'l-bahsi'l-ilmî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2012.
- Şensoy, Sedat. "Reşer, Osman". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 35/10-11. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Tabbâ', İyâd Hâlid. *Menhecü tahkîki'l-mahtûtât*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2003.
- Tanâhî, Mahmûd Muhammed. *Medhal ilâ târihi neşri't-türâsi'l-'Arabî*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984.
- Tarâbîşî, Mutâ'. *ff Menhecü tahkîki'l-mahtûtât*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Taşçı, Özcan. "Ritter, Hellmut". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 35/133-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmet Muhammed Şakir. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1978.
- 'Useylân, Abdullah b. Abdirrahîm. *Tahkîku'l-mahtûtât beyne'l-vâki' ve'n-nehci'l-emsal*. Riyad: Mektebetül-Melik Fehd, 1994.

Witkam, Jan Just. *Stemma (Soy Ağacı) Şeması Oluşturmak: Kurgu mu Gerçek mi?*. çev. Mürteza Bedir. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.

Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27 (Haziran / June 2022), 217-237

Covid 19 Pandemi Döneminde Dini Başa Çıkma Tarzları İle Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Examination Of The Relationship Between Religious Coping Styles And Mental
Health During The Covid 19 Pandemic Period

Çağla Çetin

Doktora öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
PhD Student, Bursa Uludag University, Social Sciences Institute
cagla.kucukkoseleci@ieee.metu.edu.tr / ORCID: 0000-0001-5052-9971

Tuğşat Güzeloğlu

Doktora öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
PhD Student, Bursa Uludag University, Social Sciences Institute
tugsat-sivas@hotmail.com / ORCID: 0000-0002-5004-7494

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Eylül/September 2021 Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Nisan/April 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as

Çetin, Çağla – Güzeloğlu, Tuğşat. "Covid 19 Pandemi Döneminde Dini Başa Çıkma Tarzları ile Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2022), 217-237.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Çağla Çetin-Tuğşat Güzeloğlu).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Examination Of The Relationship Between Religious Coping Styles And Mental Health During The Covid 19 Pandemic Period

Abstract: From the past to the present, it is an undeniable fact that there are many psychological problems in human life because of variety of stressors. There are many methods and ways of coping to face this reality and overcome the obstacles. Recently, pandemic is a huge topic which people have to be struggled. It is possible to say that preventing individuals from leaving the house by social isolation during the pandemic period causes depressive states by triggering feelings of loneliness, and it is possible to say that the feelings of being blocked by deprivation of freedom brings along many psychological problems. In this period, anxiety and uncertainty of pandemic that eliminate the functionality of the person have great psychological effects. Because of the reasons which were aligned above, coping mechanisms are most needed to get over stressful effects of pandemic. The pandemic period is a difficult period in which many individual experience social, economic and especially psychological problems. During this period, people use various coping methods to eliminate their psychological problems. Especially, studies show that religious coping has an important role in coping with psychological problems. To start with explaining the variables in the present study, in its most basic sense, religious coping is explained with the tendency to cope with the difficulties that we encounter in life through religious values. Similarly, religious coping is a form of thought or behavior that helps individuals avoid stress and the negative emotions that it causes. Religious coping is defined as constantly changing cognitive and behavioral efforts to combat certain external and/or internal urges that exceed or strain one's resources. To continue with psychological disorders, in order to understand psychological disorders, first of all, we need to understand psychological health. Psychological health can be defined as emotional and psychological well-being of people. Psychologically healthy people can deal with daily stressors and frustrations in life. However, when psychological disorders are revealed, people cannot deal with the stressors of life because of disability about coping mechanisms. The present study aims to analyze the relationship between these two variables because of the fact that the coping mechanisms are failed in stressful situations and this can be result in impairment in psychological well-being. The aim of this study is to reveal and analyze the relationship between religious coping-one of the coping mechanisms developed against psychological problems in individuals during the coronavirus epidemic-and mental disorders, with the data which was collected during this period. Therefore, the data forming the content of the research is based on primary data. While analyzing these data in the study, the data and findings of other studies were also examined. In order to carry out the study, the "Religious Coping Scale" and the "Symptom Checklist (SCL-90)" were used with quantitative research methods. "Religious Coping Scale" has two subscales which are positive and negative religious coping scales. "Symptom Checklist" has 9 subscales which are; obsession and compulsion, somatization, interpersonal sensibility, depression, anxiety, anger-hostility, phobic-anxiety, paranoid ideation, psychoticism and additional items. The scales were applied to 165 participants residing in Bursa. The sample was determined by using easy sampling and snowball method according to the principle of accessibility. The results of the analysis were shown in detailed in the study. A t-test was applied to marital status, pre-pandemic worship status (Yes/No), and post-pandemic worship status (Yes/No) groups to find group differences in terms of SCL-90 scores. Correlation analysis was performed to find the relationship between age, SCL-90 and Religious Coping Scale (Negative and Positive). The regression model that was created in the study and it was found to be significant. The frequency of worship, positive and negative coping during the pandemic period explained 9% of the total SCL-90 score. In this sense, according to the data analysis of the study, it can be argued that due to the fact that the pandemic period is a very stressful period, individuals may be under intense anxiety which is resulting in a transition in their religious coping behaviors. In detail, it can be said that in stressful periods, people can use two different religious coping mechanisms at the same time. Our results can be beneficial to see the alteration of behaviors of people in stressful times. As a result, considering the findings obtained in the study, a significant relationship was found in the model created between positive and negative religious coping, and the Symptom Checklist. Therefore, it was concluded that the frequency of worship and negative and positive religious coping had a role in the emergence and prevention of mental disorders during the pandemic period.

Keywords: Pandemic, Religion, Religious Coping, Personality, Mental Disorders.

Covid 19 Pandemi Döneminde Dini Başa Çıkma Tarzları İle Ruh Sağlığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Öz: Geçmişten günümüze kadar bakıldığında, insan hayatında stres ve buna bağlı olarak birçok psikolojik sıkıntının var olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Bununla birlikte bu gerçeğe yüzleşmek ve sıkıntıları ortadan kaldırmak için birçok yöntem ve

başa çıkma yolu vardır. Başa çıkma yöntemlerine en çok ihtiyaç duyulan dönemlerden biri de Covid 19 pandemi dönemidir. Pandemi dönemi bireysel, sosyal, ekonomik ve özellikle psikolojik birçok sorunun bir arada yaşandığı bir dönemdir. Bu dönemde insanlar psikolojik sorunlarını ortadan kaldırmak için çeşitli baş etme yöntemleri kullanmaktadır. Yapılan çalışmalar dini başa çıkmanın psikolojik sıkıntılarla baş etmede önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. Bu yüzden çalışmanın amacı pandemi döneminde kişilerin içinde bulunduğu ruhsal sıkıntılarla baş etmede dini başa çıkma tutumlarının etkisini incelemektedir. İncelemeyi gerçekleştirmek için çalışmada nicel araştırma yöntemleri ile "Dini Başa Çıkma Ölçeği" ve "Belirti Tarama Testi (SCL-90)" kullanılmıştır. Ölçekler, Bursa'da ikamet eden 165 katılımcıya uygulanmıştır. Örneklem, ulaşılabilirlik-elverişlilik ilkesine göre kolay örnekleme ve kartopu yöntemi kullanılarak belirlenmiştir. Sonuç olarak çalışmada elde edilen bulgular dikkate alındığında, pozitif ve negatif dini başa çıkmanın, ibadet sıklığı ile Belirti Tarama Testi arasında oluşturulan modelde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Dolayısıyla Covid 19 pandemi döneminde ibadet sıklığı, negatif ve pozitif dini başa çıkmanın ruhsal bozuklukların ortaya çıkışında ve engellenmesinde rolü olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Pandemi, Din, Dini Başa Çıkma, Kişilik, Ruhsal Bozukluklar.

Giriş

Hayat bir denge üzerine kuruludur ve bu denge durumunun sarsılması ya da bozulması insan hayatını zor durumlara sokmaktadır. Bu dengenin bozulduğu bir dönem insanların çeşitli zorluklarla karşılaştığı pandemi dönemidir. Pandemi döneminde pek çok zorluktan bahsetmek mümkün olmakla birlikte izolasyonun yaşamın bir parçası haline gelmesi ile birçok psikolojik sorundan bahsedilebilir. Bu dönemde insanın sevdiklerinden ayrı kalması, özgürlüklerinin kısıtlanması gibi birçok etken ile birlikte gelişen ani duygu değişimleri psikolojik sıkıntıları beraberinde getirmektedir. Psikolojik sıkıntılar, salgın döneminde fiziksel etkilerden daha uzun süreli etkiler bırakmaktadır.¹ En genel anlamıyla pandemi, bireylerin yaşamlarında ekonomik, sosyal, psikolojik tehditler oluşturur. Bu tehditlerin günlük yaşama olan etkisiyle birlikte büyük tepkiler ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda salgınlarda psikolojik tepkiler:

1. Hastalanma ve ölüm korkusu,
2. Tedavi gereken durumlarda hastalığı kapma endişesiyle sağlık kurumlarına başvurmadan çekinme,
3. Geçim kaynaklarını kaybetme, izolasyonda iken çalışmama, işten çıkarılma korkusu,
4. Hastalıkla ilişkilendirilip toplum tarafından dışlanma ya da temaslı olarak değerlendirilip karantina altına alınma korkusu,
5. Sevdiklerini koruyamama, onlara virüs bulaştırma ve virüs yüzünden sevdiklerini kaybetme korkusu,
6. Karantina uygulaması nedeniyle sevdiklerinden ve bakım verenlerden ayrı tutulma korkusu,
7. Ebeveynleri veya bakım verenleri karantina altına alındığı için yanında refakatçisi olmayan ve onlardan ayrı tutulan çocuklar, engelliler veya yaşlılarla ilgilenmeyi hastalık kapma korkusuyla reddetme,
8. İzolasyon koşullarından dolayı çaresizlik, sıkıntı, yalnızlık ve depresif hissetmedir.²

Covid 19 pandemi döneminde bireylerin yaşadığı bu tepkiler göz önüne alındığında, sıkıntılar ile baş etmek için geliştirilen bir başa çıkma çeşidi de psikoterapi yöntemlerinden farklı olarak dini başa çıkma yöntemidir. Dini başa çıkma söz konusu olduğunda önemli olan "din ve ruh sağlığı" üzerine odaklanmaktır.

¹ Steven Taylor, *Psychology Of Pandemics: Preparing For The Next Global Outbreak Of Infectious Disease*, (2019).

² Kuruluşlar arası Daimî Komite (IASC) Acil Durumlarda Ruh Sağlığı ve Psikososyal Destek Referans Grubu (2020) *C OVID-19 Salgınının Ruh Sağlığı ve Psikososyal Etkiler Açısından Ele Alınması*. (2020)1/5. Tükel, 2.

Dini başa çıkma-psikoloji³ ve ruh sağlığı⁴ arasındaki ilişki üzerine literatürde yapılan çok fazla çalışmadan bahsetmek mümkündür. Özellikle dini başa çıkma söz konusu olduğunda Richard Lazarus'un "Psychological Stress and the Coping Process" (Psikolojik Stress ve Başa Çıkma Süreci) adlı öncü çalışmasından bu yana bu konuda pek çok eserin yazıldığı söylenebilir. Hiç şüphesiz Kennet Pargament kapsamlı eseri The Psychology of Religion and Coping (Din ve Başa Çıkma Psikolojisi) ile dini başa çıkma konusunun kuramsallığı ve ölçülebilir hale getirilmesi açısından zikredilmeye değer ilk isimlerdendir.⁵ Literatürde çalışmamızla ilgili olarak yapılan çalışmaların ağırlık noktasının dini başa çıkma⁶ ile ruh sağlığı⁷ arasındaki ilişki üzerine olduğu söylenebilir. Nitekim Yılmaz⁸ tarafından yapılan Obsesif- kompulsif bozukluğa sahip bireyler ile yürütülen araştırmada, dini başa çıkma ve Obsesif-Kompulsif bozukluk arasındaki ilişkinin incelendiği görülmektedir. Benzer şekilde Ali Ayten ve Zeynep Sağır⁹ tarafından 553 Suriyeli katılımcı ile yapılan çalışma, dini başa çıkma ve depresyon ilişkisinin incelenmesi dini başa çıkma ve ruhsal bozukluklar arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaktadır. Ancak çalışmamızı bu çalışmalardan ayıran en önemli nokta çalışmada tek bir ruhsal bozukluğun değil dokuz ruhsal bozukluğun (somatizasyon, obsesif-kompulsif bozukluk, kişilerarası duyarlılık, depresyon, kaygı, öfke-düşmanlık, fobik anksiyete, paranoid düşünce, psikotizm) tek tek dini başa çıkma ile ilişkisinin incelenmiş olmasıdır. Bununla birlikte çalışmaya imkân veren şey, pandemi döneminde bireylerin sorunlarının psikolojik bir noktaya taşınmasının olağan olduğunun düşünülmesidir. Bu bağlamda dini başa çıkma ölçeği ve Belirti Tarama Testi (SCL-90) kullanarak yapılan çalışmamızı bu çalışmalardan ayrı kılan başka bir nokta, dini başa çıkma ile ruhsal bozukluklar arasındaki ilişkinin (bireylerin kendilerini birden içinde buldukları bir dönem olarak) Covid 19 pandemi dönemi içinde 165 katılımcı ile gerçekleştirilmesidir. "Covid-19 Salgınının Ruh Sağlığına Etkileri ve Korunma Yolları" başlıklı çalışmada Gıca'nın,¹⁰ bireylerde yoğun stres, sinirlilik, endişe, korku ve depresif yakınmalar gibi belirtilerin salgın döneminde yaygınlık kazandığına vurgu yaptığı görülmektedir. Yasemin Angın¹¹ tarafından yapılan çalışma benzer şekilde Covid 19 pandemi sürecinde yapılmış olmakla birlikte çalışmada her ne kadar dini başa çıkma ve psikolojik sağlamlık arasındaki ilişki incelenmiş olsa da bu çalışmanın katılımcılarının sağlık çalışanları olması çalışmamızın farklı noktalarından birini oluşturmaktadır. Yine Kandemir¹² tarafından Covid 19 döneminde yapılan çalışmada dindarlık ve ölüm olgularının ilişkisinin, Kaplan

³ Nazlı Batan- Ali Ayten, "Dini Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15/3, (2015), 67-92 ; Veysel Uysal-Ayşe Kaya Göktepe-Sema Karagöz-Melike İlerisoy, "Dini Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2017),139-160.

⁴ Mustafa Koç, "Ruh Sağlığı İle Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi*, 24,(2005), 12-32; Halil Apaydın, "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/2, (2010), 59-77.

⁵ Ali Ayten- Zeynep Sağır, "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47(2014),5-18.

⁶ Naci Kula, *Bedensel Engellilik ve Dini Başa Çıkma*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2005). Ayşe Şentepe, *Yaşlılık Döneminde Temel Problemler ve Dini Başa Çıkma*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2009).

⁷ Halil Ekşi, *Başta çıkma, Dini Başa çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*(Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002).

⁸ Beyzanur Yılmaz, *Dini Başa Çıkma Düzeyinin Takıntılı Davranışlarla Başa Çıkma İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi,2020).

⁹ Ayten- Sağır, 2014,5-18.

¹⁰ Recep Ekmekçi (Ed.), *Pandemi Döneminde Türkiye'de Dini Hayat Din Görevlileri Örneğinde Din Hizmetlerine Genel Bir Bakış*(Ankara: Bizim Büro Basın Yayın Evi, 2021),27.

¹¹ Yasemin Angın, "Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlamlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 25/1 (Haziran 2021), 331- 345

¹² Fatih Kandemir, "Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma. *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/1(2020), 99-129.

ve arkadaşları¹³ tarafından yapılan çalışmada ise insanların Covid 19 salgınına karşı hangi baş etme stratejilerini tercih ettiklerinin incelendiği görülmektedir. Tüm bu bağlamlarda pandemi döneminde yapılan çalışmamızın temel amacı, bireylerde bu gibi olağanüstü dönemlerde ruhsal bozukluklarla başa çıkmada dini başa çıkma yönteminin etkili olup olmadığı eğer olduyorsa bireylerin dini başa çıkma yöntemi ve ruhsal bozukluklar arasında nasıl bir ilişkinin olduğunun gösterilmesidir. Bu amaçla pandemi döneminde katılımcılardan elde edilen veriler ile gerçekleştirilen çalışmanın hipotezleri şunlardır:

(H₁) *Negatif dini başa çıkma ile ruh sağlığı bozuklukları toplam puanı ve alt ölçekler (somatizasyon, obsesif-kompulsif bozukluk, kişilerarası duyarlılık, depresyon, kaygı, öfke-düşmanlık, fobik anksiyete, paranoid düşünce, psikotizm, ek skala) arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.*

(H₂) *Pozitif dini başa çıkma ile ruh sağlığı bozuklukları toplam puanı ve alt ölçekler (somatizasyon, obsesif-kompulsif bozukluk, kişilerarası duyarlılık, depresyon, kaygı, öfke-düşmanlık, fobik anksiyete, paranoid düşünce, psikotizm, ek skala) arasında negatif yönlü bir ilişki vardır.*

(H₃) *Pandemi öncesi ibadet eden grup ile ibadet etmeyen grup arasında ruh sağlığı bozuklukları açısından anlamlı fark yoktur.*

(H₄) *Pandemi sonrası ibadet eden grubun SCL-90 puanları, ibadet etmeyen gruba göre düşüktür.*

(H₅) *Yaş ile pozitif dini başa çıkma arasında pozitif yönlü bir ilişki vardır.*

(H₆) *Yaş ile negatif dini başa çıkma arasında negatif yönlü bir ilişki vardır.*

(H₇) *Evli ve bekar grup arasında ruh sağlığı bozuklukları açısından anlamlı bir fark yoktur.*

Bu hipotezlerle birlikte çalışmada veri analizi öncesi ilk olarak başa çıkma ve dini başa çıkmanın neliği ortaya konulacak, ardından dini başa çıkmanın çeşitleri (olumlu-olumsuz) açıklandıktan sonra belirti tarama testindeki ruhsal bozuklukların ne olduğu ve bu bozukluklarda karşılaşılan semptomlar açıklanarak veri analizine geçilecektir.

1. Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma

Dini başa çıkma kavramının neliği ortaya koymak için ilk olarak değinilmesi gereken kavram başa çıkma kavramıdır. Başa çıkma; bireyin iç ve dış dünyanın yarattığı gereksinim ve zorlukları gidermek, onları kontrol altında tutmak, gerginlikleri azaltmak için gösterdiği bilişsel ve davranışsal çabalar olarak tarif edilmektedir.¹⁴ Bu tarif ile birlikte başa çıkma kavramının genel bir kavram olarak pek çok yönünün bulunduğu söylenebilir. Çalışmamızda önemli olan nokta başa çıkma kavramının din ile ele alınması yani dini başa çıkmanın incelenmesidir. Dini başa çıkma kişinin problemleri ve stresle mücadele sürecinde inancını kullanma yoludur.¹⁵ Nitekim kişinin dini inanç sistemi, problemlerle başa çıkma söz konusu olduğunda önemli bir faktördür. Din bireyin hayatı anlamlandırma, sıkıntılarını sıyrılma, sığınma vb. başka hiçbir kimsenin kendisine sunmadığı hizmetleri görmekte ve insan ruhunun en derin tabakalarına kadar nüfuz edebilmektedir. Ayrıca din bireyin kişiliğinin parçalanması tehlikesine karşı onu koruyan en büyük kalkandır. Bu anlamda bütün dinler bireyin mutluluğunu ve huzurunu sağlama; insanı koruma, dünya hayatının sıkıntıları ile daha güçlü şekilde başa çıkmada ona yardımcı olma amacındadır.¹⁶

¹³ Kaplan vd., "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma". *Turkish Studies* 15/4 (2020), 579-598.

¹⁴ Ebru Basut, "Stresle Başa Çıkma ve Ergenlik". *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 13/1 (2006), 31-33. Ahmet Canan Karakaş- Mustafa Koç, "Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014), 610-631.

¹⁵ Kenneth Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: The Guilford Press, 1997), 100-150.

¹⁶ Niyazi Akyüz, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 123-134.

Bireylerin din ile dünyaya büyük anlamlar yüklemesinin dinin anlam duygusu olarak güçlü bir kaynak olduğunun göstergesi olduğu söylenebilir.¹⁷ Bu anlamda dini inanç ve pratiklerin yaşamı pek çok açıdan kuşatmasına rağmen temel işlevlerinden birinin sorunların zararlı etkilerine karşı yardım etmek olduğu¹⁸ düşünüldüğünde dini inanç sisteminin, kişinin genel anlamlar dünyasında önemli bir yeri ve anlamı söz konusu olduğu görülebilir. O halde burada açıklanması gereken şey dini başa çıkmanın temelinde ne olduğudur. En temel anlamıyla dini başa çıkma hayattaki karşılaştığımız güçlüklerle dini değerler aracılığıyla baş etme eğilimi olarak adlandırılır. Benzer şekilde dini başa çıkma bireyin stresten ve sebep olduğu olumsuz duygulardan kaçınmalarına yardımcı olan düşünce veya davranış biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamıyla dini başa çıkma kişinin kaynaklarını aşan veya zorlayan belirli dışsal ve/veya içsel isteklerle mücadele etmek için sürekli değişen bilişsel ve davranışsal çabalarıdır.¹⁹ Dini başa çıkmanın birçok fonksiyonundan bahsetmek mümkün olmakla beraber Pargament'e göre "dinin, başa çıkma sürecinde 'teselli verme', 'kontrol hissi kazandırma', 'anlam sunma', 'sosyal destek sağlama' ve 'hayatı dönüştürme' ve 'olgunlaştırma imkânı kazandırma' fonksiyonları bulunmaktadır."²⁰ Bu fonksiyonlarla birlikte Pargament ve arkadaşları dini başa çıkmanın 3 farklı tarzını ortaya koymuşlardır:

1. Kişisel Yönelimli: Stresli bir durumla karşılaşan birey, Allaha yardım beklemeksizin, kişisel çaba ve olanaklarıyla problemi çözmeye çalışır.
2. Erteleme- Kaçış- Olumsuz Tevekkül: Kişi, hiçbir şey yapmadan Allah'ın durumu çözmesini, müdahale etmesini bekler.
3. İşbirlikçi: Kişi problemi çözmek için bireysel çaba harcamaktadır. Ayrıca Allah'tan yardım beklemektedir.²¹

Dini başa çıkmanın güçlükleri hafifletme gibi özellikleri dikkate alındığında, birey dini başa çıkma sayesinde rahatlatma imkânına kavuştuğu gibi bu baş etme mekanizması ile güvensizliğe, sarsıntı, korku ve kaygıya karşı bir güç elde etmektedir. Yani dini başa çıkma olumsuz durumlara uyum sağlamayı ve kabullenmeyi hızlandırmaktadır.²² Dini başa çıkmanın olayların olumsuzluklarını ortadan kaldıracığı ya da olumsuz etkilerini en aza indireceğini düşünebileceğimiz bir süreç Covid 19 pandemi sürecidir. Pandemi sürecinde kişide meydana gelen olumsuzluklar ve psikolojik sorunların sağlıklı bir şekilde başkaları ile değiştirilmesi durumunda bireye büyük işler düşmektedir. Nitekim birey bulunduğu durumdan çıkmak için belli yöntem arayışları içerisine girmektedir. Bu arayışlar ile birlikte dini başa çıkma, sorunların çözüme kavuşturulmasında önemli bir konumdadır. Din ile bir anlamlandırma mekanizması içinde bireylerin pandemi sürecinde yaşanan olumsuzlukların üstesinden gelmesinin mümkün olabileceği düşünülmektedir. Dolayısıyla dini başa çıkma ile olumsuz psikolojik süreçler yerini olumlu hayat görüşlerine bıraktığı gibi bireyin yaşamında yeniden bir anlam ve amaç bulması hızlanmaktadır.

Burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta, dini başa çıkmanın olumlu veya olumsuz bir yöntem şeklinde karşımıza çıkabileceğidir. Pozitif dini başa çıkma ile problem açıkça ortaya konulup, ruhsal denge sağlanması ön planda iken, negatif dini başa çıkma ile isyan ve dini şüphe ortaya çıkabilir. "Pozitif dini başa çıkmanın olumsuz durumların iyi bir bakış açısıyla değerlendirilmesini, işbirlikçi başa çıkmayı, Tanrı'dan manevi destek arayışını, din adamı veya cemaat üyelerinden destek

¹⁷ Abdülkerim Bahadır, *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-sosyal Faktörler ve Din* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999). Sema Eryücel, *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

¹⁸ Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu, *Ana Başlıkları ile Din Sosyolojisi* (Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2011).

¹⁹ Richard Lazarus - Susan Folkman, *Stress, Appraisal and Coping* (New York: Springer Publishing, 1984).

²⁰ Ali Ayten, *Tanrıya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 30, 72.

²¹ Kenneth Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: The Guilford Press, 1997). Cüneyd Aydın, Kader İnancının Savunma Mekanizması ve Dini Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/35 (2019), 101-122.

²² Ekşi, *Başta Çıkma, Dini Başta Çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* 2002.

arayışı, başkalarına dinî yardımı ve dinî affi içerdiği gözlemlenmiştir. Negatif dini başa çıkma ise, gerilim ve karmaşa durumlarında Tanrı ile zayıf bir ilişki, yüzeysel ve uğursuz bir dünya görüşü ve anlam arayışında dini çabayla belirlenir. Negatif dinî başa çıkma metotları Tanrı'nın gücünü sorgulamayı, Tanrı'ya karşı kızgınlık ifadelerini, cemaat ve din adamlarına yönelik hoşnutsuzluk ifadelerini, menfi durumların ceza kabilinden dinî değerlendirilişini içerir.”²³

Pozitif ve negatif dini başa çıkmanın bu ayrımından sonra bireylerin özellikle pandemi döneminde yaşadığı ruhsal bozukluklara genel olarak bakmak ve bu bozukluklar ile pozitif ve negatif dini başa çıkmanın nasıl bir ilişkisi/etkisi olduğunu ibadet sıklıkları bağlamında analiz ederek ortaya koymak yerinde olacaktır.

2. Ruhsal Bozukluklar ve Dini Başa Çıkma

Yapılan araştırmalardaki ortak fikirler düşünüldüğünde, psikopatolojinin temellerinin erken çocukluk çağlarında atıldığı söylenebilir. Bu sebeple, ruhsal bozuklukları sadece bir etiket olarak almak, oldukça zengin bir birikimi olan karmaşık insan doğasına aykırı olacaktır.²⁴ Kişilik bu noktada önemli bir yere sahiptir. Kişilik kavramı, psikolojide sıklıkla kullanılan ve farklı pek çok tanımı olan bir kavramdır. Ortak bir tanım olmamasına rağmen, tüm tanımlamalardaki ortak yanları bulmak mümkündür. Bu tanımların büyük çoğunluğunun kişisel farklılıklar ve kişinin kendisine has özelliklerine vurgu yaptığı dikkat çekmektedir.²⁵ Kişiliğin kapsamı oldukça geniştir ve çatısının altında pek çok insan yönünü barındırmaktadır.²⁶ Taymur-Türkçapar (2012)²⁷ kişiliği, bireylerin doğuştan gelen veya yaşam boyu kazanılan tüm özellikleri olarak tanımlamaktadır. Bu noktada kişilik tanımı, genetik ve biyolojik faktörlerle birlikte çevre koşullarını da kapsamaktadır. Bahsedilen genetik ve çevresel faktörlerin her zaman sağlıklı sonuçlar doğuramayabileceği göz önüne alındığında karşımıza ruhsal bozukluklar olarak çıkabileceği düşünülmelidir. Kişilik oluşumunda meydana gelen aksaklıklar, bireylerin verdiği tepkileri ve yaşam kalitelerini olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Bu bağlamda pandemi dönemine odaklanılan mevcut çalışma, muhtemel patolojiler Ruhsal Belirti Tarama Listesi (SCL-90) yardımıyla 9 belirtiyi ölçmektedir:

Somatizasyon: Somatizasyon, genel itibarıyla psikiyatri ile tıp arasında kalmış bir terimdir. Bireyin herhangi bir organik sebebi olmayan fiziksel şikâyetleri ve semptomların gerektirdiğinden çok daha ciddi hastalık beklentileri olmasını tanımlayan bir durumdur. Somatizasyon ile bireyler mevcut somatik streslerini bedenlerine aktararak medikal bir tedaviye yönelmektedir. Nitekim bu kişilerin ortak özelliği uyarılara karşı verdikleri cevapların duygusal ve bilişsel olmaktan çok bedensel olmasıdır. Bu durumda somatizasyon ruhsal sıkıntıların bedensel belirtiler olarak yansımaları ifade etmektedir.

Obsesif-Kompulsif Belirtiler: En genel anlamda klinik bulgu olarak, bireyde bulunan tekrarlayıcı düşünceler ve bu düşüncelerle birlikte eylemlerin kontrol edilme çabasının görüldüğü bozukluktur. Obsesyon bireyin zihninden atamadığı tekrar eden ve zorlayıcı düşünceler olarak tanımlanırken; kompulsiyon, bu düşünceleri engellemek için sergilenen davranışlardır.²⁸ Bu

²³ Karakaş,-Koç, “Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 610-631. Kenneth Pargament, Acı ve Tatlı Dindarlığın ve Bedelleri Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1(2005), 279-306.

²⁴ Deborah Beidel - Cynthia Bulik -Melinda Stanley, *Abnormal Psychology* (Prentice Hall: New Jersey, 2013).

²⁵ İnanç Yazgan – Ercüment Yerlikaya, *Kişilik Kuramları* (Bursa: Pegem Akademi, 2016).

²⁶ Gülgün Yanbastı, *Kişilik Kuramları* (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1990).

²⁷ İbrahim Taymur-Hakan Türkçapar, Kişilik: Tanımı, Sınıflaması ve Değerlendirmesi, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4 (2012), 154-177.

²⁸ Ebru Sinici-Sinan Aydın-Taner Öznur, Tedaviye Dirençli Obsesif Kompulsif Bozuklukta Pozitif Psikoterapi Etkili Olabilir Mi? Bir Olgu Sunumu. *Klinik Psikiyatri Dergisi*, 21 (2018), 407-413.

davranışlar elbette ki kişinin yaşam kalitesini düşürmekte ve zihnini sürekli meşgul ederek kaygı seviyesini arttırmaktadır.²⁹

Kişilerarası duyarlılık: Kişilerarası duyarlılık, sosyal ilişki içinde olduğumuz kişilerle kurduğumuz ilişkilerde karşı tarafı anlamak ve uygun tepkileri vermek olarak tanımlanmaktadır.³⁰ Sosyal ilişkiler yaşamın vazgeçilmez bir bölümüdür ve bu ilişkinin içinde karşı tarafın davranışlarını ve dış görünüşünü yorumlayabilmek büyük öneme sahiptir. Bu yorum, kişinin içsel süreçlerini (bilişsel, duygusal ve motivasyonel), bu süreçlerin öncüllerini de hesaba katarak yapılmalıdır ve bunları takip edecek olan olaylar öngörülmalıdır.³¹

Depresyon: Kişinin yaşama karşı isteksiz olduğu, yoğun bir üzüntü hissettiği, gelecek için umutsuz olduğu, geçmişe dair yoğun pişmanlık ve suçluluk duygularının yaşandığı, uyku ve iştahta bozukluk ile cinsel isteksizliğin yaşandığı bir ruhsal bozukluktur. Bu belirtileri takiben, depresyon, kişilerin özsaygılarının ve benlik saygılarının düşmesine de sebep olarak, sosyal hayattan çekilmelerine sebep olabilmektedir.³² Özetle, depresyon, kişilerin iletişimini etkileyen yaşadığı yoğun çökkünlük ve huzursuzluk halidir.

Kaygı: Bireyin, gergin ruh hali, kaygılı düşünceler ve fiziksel değişiklikler ile devam eden duygu durumudur. Kaygılı bireylerin sürekli devam eden rahatsız edici düşünceleri vardır ve bu düşüncelere, terleme, baş dönmesi, kalp çarpıntısı ve sersemlik gibi semptomlar eşlik edebilir.³³

Öfke-Düşmanlık: Öfke, bireyin isteklerinin yerine gelmemesi sonucu deneyimleyebildiği bir duygusal tepkidir. Öfke her ne kadar olumsuz bir duygu gibi görülse de yaşanması gereken ve işlevsel bir duygudur. Ancak, öfke, kontrol edilemediği durumlarda, ilişkilere zarar veren bir konumda da ortaya çıkabilmektedir. Kişi öfkesini üç yere yönlendirebilmektedir: kendisine, diğerlerine ve dünyaya. Yönelindiği yerden bağımsız olarak öfke, aşırıya kaçtığı durumlarda önemli bir sorun teşkil etmektedir.³⁴ Düşmanlık boyutunda, kişinin öfkesi, normalin dışına çıkarak, aynı anda hem kendisine hem çevresine hem de dünyaya yönelerek yaygın bir hal almaktadır.³⁵

Fobik Anksiyete: Korku, normal ve olması gereken bir duygudur. Antik Yunan'da korku, normal ve patolojik olmak üzere iki boyutta incelenmiştir. Patolojik korku, fobi boyutuna girmektedir. Korku, vücudun olması gereken alarm sistemini harekete geçirerek vücudu korumaktadır ve tehlikeli durumlarda ortaya çıkar. Ancak, fobi, gerçekdışı bir korkudur ve tehlikeli olmayan durumlarda ortaya çıkmaktadır.³⁶

Psikotizizm: Psikotizizm, realiteyle bağlantının koptuğu ciddi bir mental durumdur. Realiteyle bağlantının kopma durumu genellikle halüsinasyon, delüzyon veya her ikisi ile birlikte kendini göstermektedir. Böyle ciddi bir mental durum, korkutucu olabilmekle birlikte işlevselliği etkileyerek yaşayan kişiyi intihara dahi sürükleyebilmektedir. Ancak psikotik belirtiler, tek başlarına, şizofreni gibi bir psikotik bozukluğun varlığına işaret etmeyebilirler. Kaygı bozuklukları da psikotik belirtilerle birlikte devam edebilmektedir.³⁷

²⁹ Serkan Cengiz - Adem Peker, Obsesif Kompulsif Bozuklukta Emdr Terapinin Etkisi: Olgu Sunumu. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 18/1 (2020), 201-217.

³⁰ Frank Bernieri, *Toward a taxonomy of interpersonal sensitivity*. In J. A. Hall & F. J. Bernieri (Eds.), *Interpersonal sensitivity: Theory and measurement* (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2001)3-20.

³¹ Jean Decety - Daniel Batson, *Social Neuroscience Approaches To Interpersonal Sensitivity*. *Social Neuroscience* 2(2007), 151-157.

³² Yusuf Alper, *Bütün Yönleriyle Depresyon* (İstanbul: Gendaş A.Ş. Yayınları, 2003),65-100.

³³ E. K. Kazdi, *Encyclopedia of Psychology* (İngiltere: Oxford University Press, 2000).

³⁴ Çiğdem Soykan, Öfke ve Öfke Yönetimi. *Kriz Dergisi*, 11/2(2003), 19-27.

³⁵ John Barefoot - Bercedis peterson - Grant Dahlstrom - Ilene Siegler - Norman Anderson - Redford Williams. *Hostility Patterns and Health Implications: Correlates of Cook-Medley Hostility Scale Scores in A National Survey*. *Health Psychology*, 10 (1992), 18-24.

³⁶ Andre Christophe, *Korkunun Psikolojisi*, çev: İsmail Yerguz (Say Yayınları, 2015),112.

³⁷ Beidel - Bulik -Stanley, *Abnormal Psychology*, 2013,33.

Paranoid Düşünce: Paranoid düşünce pek çok psikotik bozukluğun genel semptomudur. İçer kapanma, kendini izole etme, sosyal yaşamdan çekilme gibi şizoid belirtiler ile birlikte algıda bozukluk ve dikkati toplayamama gibi belirtilerle ortaya çıkmaktadır.³⁸

Ruhsal bozukluklar kategorisinde ele aldığımız bu bozukluklar ve semptomlarının açıklanmasından sonra dini başa çıkma ile olan ilişkilerinden bahsedilebilir. Nitekim dini başa çıkma söz konusu olduğunda daha önce değindiğimiz dinin olumlu ya da olumsuz etkisi bireylerin yaşam koşulları ile de bağlantılı olarak birçok farklılığı karşımıza çıkarmaktadır. Bu belirtiler göz önüne alındığında her bir belirti ile dini başa çıkma arasında bir ilişkinin varlığı açıkça ortadır. Nitekim çalışmada ortaya konulan bulgular negatif ve pozitif dini başa çıkmanın belirtiler ile olan ilişkisini de göstermektedir. Dolayısıyla burada çalışmamızda hangi yöntemin nasıl kullanılacağı ve bu yöntemlerle nelerin ne şekilde ölçüleceğini ortaya koymak gerekecektir.

3. Yöntem

Pandemi döneminde ruhsal bozukluklar ve dini başa çıkma arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalıştığımız bu çalışmada nicel araştırma yöntemleri ile “Dini Başa Çıkma Ölçeği” ve “Belirti Tarama Testi (SCL-90)” kullanılmıştır. İlk olarak normallik testinin uygulandığı çalışmada t-test ve Korelasyon analizleri yapılmıştır. T-test kapsamında, medeni durum (evli ve bekar) ve pandemi öncesi ve sonrası ibadet etme durumu (evet veya hayır) incelenmiştir. Yaş, SCL-90 (tüm alt ölçekler) ve Dini Başa Çıkma Ölçeği (Negatif ve Pozitif) arasındaki ilişkiyi bulmak için korelasyon analizi yapılmıştır. İbadet sıklıkları (günlük ibadet etme sayısı) ve Dini Başa Çıkma Ölçeği (pozitif ve negatif dini başa çıkma) ise Standart Lineer Regresyon analizi kullanılarak analiz edilmiştir.

3.1. Dini Başa Çıkma Ölçeği

Ölçek Halil Ekşi ve Mine Sayın tarafından 2016 yılında Türkçeye adapte edilmiş ve “AGP Humanities and Social Sciences Conference”da sunulmuştur. 2 alt boyut ve 10 madde bulunmaktadır. Ölçekte pozitif dini başa çıkma, negatif dini başa çıkma ölçülmüştür. Maddelerin alt ölçeklere göre dağılımı söz konusu olduğunda pozitif dini başa çıkma için 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 ve negatif dini Başa Çıkma 8, 9, 10 dur. Pozitif dini başa çıkma 7 maddeden oluşmaktadır. “Hayatta bir problemle karşılaştığımda, Allah'a daha yakın olmaya çalışırım. Hayatta bir problemle karşılaştığımda, Allah'ın sevgisini ve himayesini isterim” şeklinde örnek maddeleri bulunur. Negatif dini başa çıkma ise 3 maddeden oluşmaktadır. “Hayatta bir problemle karşılaştığımda, işlediğim günahlardan dolayı Allah tarafından cezalandırıldığıma inanırım” şeklinde örnek maddesi vardır. Ölçeğin derecelendirmesi “4'lü likert 1= hemen hemen hiç yapmam - 4= sıklıkla yaparım” şeklindedir. Ölçeğin puanlaması, pozitif dini başa çıkma alt ölçeğinden alınabilecek puan 7 ile 28 arasında, negatif dini başa çıkma alt ölçeğinden alınabilecek puan ise 3 ile 12 arasında değişmektedir. Ölçekte ters kodlanan madde bulunmamaktadır.

3.1.2. Dini Başa Çıkma Ölçeği'nin Psikometrik Özellikleri

Doğrulayıcı faktör analizi: Dini Başa Çıkma Ölçeği'nin yapı geçerliği için doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. DFA sonucunda, 10 madde ve 2 faktörlü model için hesaplanan uyum indeksi değerlerinin ($\chi^2/sd = 2,58$; RMSEA= .049; SRMR= .20; GFI= .94; CFI = .95; NFI = .98; NNFI = .93) kabul edilebilir düzeyde olduğu görülmüştür (Hu ve Bentler, 1999; Kline, 2015; Schermelleh-Engel, Moosbrugger ve Müller, 2003). Ölçekteki maddelerin yol katsayıları 64 ile 93 arasında değişmektedir.

³⁸ Mustafa Kılıç, Belirti tarama listesi (SCL-90)'nin geçerlilik güvenirliliği. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 1/2 (1991), 45-52.

Uyum geçerliliği: Dini Başa Çıkma Ölçeği ile dine yönelme başa çıkma stratejisi arasındaki ilişki incelendiğinde; pozitif dini başa çıkma ile dine yönelme arasında yüksek düzeyde pozitif ilişki ($r=.88$; $p<.05$); negatif dini başa çıkma ile dine yönelme arasında ise orta düzeyde pozitif ilişki ($r=.34$; $p<.05$) bulunmuştur.

Güvenirlilik: Ölçeğin Cronbach alpha iç tutarlılık katsayısı pozitif dini başa çıkma alt ölçeği için. 91, negatif dini başa çıkma alt ölçeği için. 86 olarak hesaplanmıştır.

Çalışmamızda kullandığımız bir diğer ölçek, bireylerin ruhsal bozukluk durumunu ölçmek için kullanılan Belirti Tarama Listesi (SCL-90-R)'dir.

3.2. Belirti Tarama Listesi (SCL-90-R)

SCL-90-R, Hopkins Symptom Check List (HSCL) envanterinden faydalanılarak, Mustafa Kılıç tarafından geliştirilmiştir. Psikolojik ve bedensel belirtileri, bireyin içinde bulunduğu zorlanmanın ya da yaşadığı olumsuz stres tepkisinin düzeyini ölçmeye yönelik psikiyatrik bir tarama aracı olan ölçek 5 dereceli (hiç/çok az/orta derecede/oldukça fazla/ ileri derecede) Likert tipi değerlendirmeye dayanan 90 maddeden oluşmaktadır. SCL-90-R'nin alt ölçeklerine ait güvenirlilik katsayıları: Somatizasyon (SOM) için. 82; Obsesif-Kompulsif (O-C) .84; Kişilerarası Duyarlılık (INT) .79; Depresyon (DEP) .78; Kaygı (Anxiety- ANK) .73; Öfke- Düşmanlık (HOS) .79; Fobik Anksiyete (FHOB) .78; Paranoid Düşünce (PAR) .63; Psikotizm (PSY) .73; Ek Skala. 77 şeklinde bulunmuştur. SCL-90-R'nin geçerliği MMPI envanteri ölçüt alınarak hesaplanmıştır. Pearson korelasyon katsayılarının. 43 ortanca değer gösterdiği bulunmuştur. SCL-90, 9 alt test ve ek maddelerden oluşmaktadır.³⁹

1. Somatizasyon:

Bu maddede bedensel semptomlar ölçülmektedir: Beden sıcaklığının değişmesi, solunum bozukluğu, nefes almada güçlük, bedenin bazı kısımlarında uyuşma ve karıncalanma, boğazına bir yumru tıkanmış hissi, kol ve bacaklarda ağırlık hissi, nabız dengesizliği, baş ağrısı, baygınlık ve baş dönmeleri, göğüs ve kalp bölgesinde ağrılar, belin alt kısmında ağrılar, bulantı ve mide rahatsızlıkları, kas ağrıları, kilo değişmesi ve egzama gibi şikâyetleri, (1,4,12,27,40,42,48,52,53,56,58)

1. Obsesif-Kompulsif

Bu madde temel obsesif kompulsif bozukluk belirtisi olan; kontrol etme ritüelleri, temizlik ile ilgili ritüeller, kompulsiyonların eşlik etmediği obsesif düşünceler, obsesif yavaşlık, karma kompulsiyonları ve yıkanma, sayma, dokunma gibi bazı hareketleri yenileme hali, düşüncelerinizi bir konuya yoğunlaştırmada güçlülük, hiçbir şey düşünememe hali, karar vermede güçlük, yaptığınız işleri bir ya da birkaç kez kontrol etme, işlerin doğru yapıldığından emin olabilmek için çok yavaş yapmak, işlerin yapılmasında erteleme düşüncesi, dikkatsizlik veya sakarlıkla ilgili endişeler, zihinden atamadığınız yineleyici (tekrarlayıcı) hoşça gitmeyen düşünceleri (3,9,10,28,38,45,46,51,55,65)

2. Kişilerarası Duyarlılık

Bireyin sosyal ilişkilerinde kendisini küçük görme ve rahatsızlık gibi sorunlarını, kolay incinme, kırılma ve diğer insanlar tarafından kendisine kötü davranıldığını hissederek kendini aşağı görme sorunlarını, başkaları tarafından eleştirilme duygusunu, karşı cinsten kişilerle ilgili utangaçlık ve rahatsızlık hissini, duyguların kolayca incitilebilmesi halini, başkalarının sizi anlamadığı veya hissedemeyeceği duygusu, başkalarının sizi sevmediği ya da dostça olmayan davranışlar gösterdiği hissini, kendini başkalarından aşağı görmeyi, insanlar size baktığı veya hakkınızda konuştuğu zaman rahatsızlık duymayı, başkalarının yanında kendini çok sıkılğan hissetmeyi, toplum içinde yer içerken huzursuzluk hissini (6,21,34, 36,37,41,61,69,73)

³⁹ Kılıç, Belirti tarama listesi (SCL-90)'nin geçerlilik güvenirliliği, 45-52.

3. Depresyon

İlgisizlik, iştah ve kiloda değişim, uyku sorunları, dikkati toplamada güçlük, intihar düşünceleri gibi en az iki haftadır devam eden depresif belirtileri, değersizlik duygusunu, her şeyin bir yük gibi görünmesini, gelecek konusunda ümitsizliği, her şeye karşı ilgisizlik halini, her şey için çok fazla endişe duymayı, karamsarlık hissini, yalnızlık hissini, tuzağa düşürülmüş veya yakalanmış olma hissini, kolayca ağlamayı, enerjinizde azalma veya yavaşlama halini (5,14,15,20,22,26,29,30,31,32,54,71,79)

4. Anksiyete

Kişinin hayatını negatif yönde etkileyen, uzun süreli kaygı durumunu, kendini gergin, huzursuz, panik halinde hissetmeyi, uyku problemlerini, sinirlilik ya da iç titremesini, bir neden olmaksızın aniden korkuya kapılma, korku hissi, Kalbin çok hızlı çarpması, gerginlik veya coşku hissi, dehşet ve panik nöbetleri, yerinizde durmayacak ölçüde rahatsızlık duyma, size kötü bir şey olacakmış duygusu vb. (2,17,23,33,39,57,72,78,80,86)

5. Öfke ve Düşmanlık

Bireyin öfke ve saldırganlık tepkilerini, bağırma ya da eşyaları fırlatmayı, sık sık tartışmaya girmeyi, eşyaları kırıp dökme isteğini, bir başkasına vurma, zarar verme, yaralama dürtülerinin olmasını, kontrol edilmeyen öfke patlamalarını, kolayca gücenme, rahatsız olma hissini(11,24,63,67,74,81)

6. Fobik Anksiyete

Belirli bir nesne ya da duruma duyulan orantısız korku ve kaygı durumunu, caddelerde veya açık alanlarda korku hissini, evden dışarı yalnız çıkma korkusunu, otobüs, tren, metro gibi araçlarla yolculuk etme korkusunu, korkutan belirli uğraş, yer veya nesnelere kaçınma durumunu, çarşı, sinema gibi kalabalık yerlerde rahatsızlık hissini, yalnız bırakıldığımızda sinirlilik halini (13,25,47,50,70,75,82)

7. Paranoid Düşünce

Bu alt ölçeğin maddeleri, büyüklük, düşmanlık, şüphe, yansıtıcı düşünceler, bağımsızlığını kaybetme korkusu, hezeyan gibi paranoid belirtileri, insanların sizi sömüreceği duygusunu, başarılarınız için yeterince takdir edilmediğiniz duygusunu, başkalarının sizi gözlediği veya hakkınızda konuştuğu hissini, çoğu kişiye güvenilmemesi gerektiği düşüncesini, (8,18,43,68,76,83)

8. Psikotizm

Bu alt ölçek, içe kapanma, kendini izole etme, sosyal yaşamdan çekilme gibi şizoid belirtiler ile birlikte algıda bozukluk ve dikkati toplayamama gibi belirtileri, herhangi bir kimsenin düşüncelerinizi kontrol edebileceği fikrini, başka kişilerin duymadıkları sesleri duymayı, diğer insanların sizin özel düşüncelerinizi bilmesi hissini, size ait olmayan düşüncelere sahip olmayı, başkalarıyla birlikte olunan durumlarda bile yalnızlık hissetmeyi vb. (7,16, 35,62,77,84,85,87, 88,90)

9. Ek Maddeler

Uyku, iştah bozukluğu ve suçluluk duygularını, uykuda huzursuzluk, aşırı yemek yeme, ölüm ya da ölme düşüncelerini ölçmektedir. (19,44,59,60,64,66,89)

3.3. Örneklem

Demografik bilgi formu, Dini Başa Çıkma ve SCL-90 ölçekleri Bursa'da ikamet eden 165 katılımcıya, Google Drive Forms aracılığıyla uygulanmıştır. Örneklem, ulaşılabilirlik-elverişlilik ilkesine göre kolay örnekleme ve kartopu yöntemi kullanılarak belirlenmiştir. Katılımcılardan 90 kişi kadın, 75 kişi erkektir. 80 kişi evli iken 85 kişi bekârdır. Link katılımcılara internet üzerinden dağıtılmış ve cevaplar otomatik olarak elde edilmiştir. Testin ortalama süresi 25 dakikadır.

4. Bulgular ve Verilerin Analizi

Bu çalışmanın amacı, bireylerde koronavirüs salgını döneminde ortaya çıkan psikolojik sorunlara karşı geliştirilen baş etme mekanizmalarından dini başa çıkmanın ruhsal bozukluklar ile olan ilişkisini (bu dönem içinde toplanan verilerle) ortaya koymak ve analiz etmektir. Bu yüzden araştırmanın içeriğini oluşturan veriler birincil verilere dayanmaktadır. Araştırmada bu veriler analiz edilirken diğer araştırmaların veri ve bulguları da incelenmiştir.

Çalışmada ilk olarak, normallik testi uygulanmış ve 4 katılımcının sonuçları normal dağılımı sağlamak amacıyla elenmiştir. İkinci olarak, t-test ve Korelasyon analizleri uygulanmış, SCL-90, katılımcıların pandemi dönemindeki ibadet sıklıkları ve Dini Başa Çıkma Ölçeği (pozitif ve negatif dini başa çıkma) ise Standart Lineer Regresyon analizi kullanılarak analiz edilmiştir. Bu bölümde çalışma sırasında elde edilen bulguların istatistikî analizleri ve değerlendirmelerine yer verilmiştir.

4.1. Betimleyici İstatistik

Tüm ölçme araçları ortalama, standart sapma, minimum ve maksimum değerleri için analiz edilmiştir (Tablo 1.1).

Tablo 1.1. Ölçeklerin Betimleyici İstatistikleri

Ölçekler	M	SD	Range
SCL-90	191.83	56.12	360
Negatif Dini Başa Çıkma	6.35	2.97	12
Pozitif DiniBaşaÇıkma	20.78	6.65	28

4.2. Sosyodemografik Verilerin Grup İçi Karşılaştırmaları

Medeni durum, Pandemi öncesi ibadet etme durumu (Evet/Hayır) ve Pandemi sonrası ibadet etme durumu (Evet/Hayır) gruplarına, SCL-90 puanları açısından, grup farklılıklarını bulmak için t-test uygulanmıştır. Yaş, SCL-90 ve Dini Başa Çıkma Ölçeği (Negatif ve Pozitif) arasındaki ilişkiyi bulmak için ise Korelasyon analizi yapılmıştır.

Evli ve bekar grup arasında ruh sağlığı bozuklukları açısından anlamlı bir fark var mıdır?

SCL-90 puanları açısından uygulanan analizlerde, medeni durumla (evli ve bekar) başlamak gerekirse, evli ve bekar grupları arasında anlamlı bir fark tespit edilmemiştir ($t(165) = -.45, p > .05$). Hipotez bu bulgularla doğrulanmıştır.

Pandemi öncesi ibadet eden grup ile ibadet etmeyen grup arasında ruh sağlığı bozuklukları açısından anlamlı fark var mıdır?

Pandemi öncesi ibadet etme durumu (Evet/Hayır) grupları arasında anlamlı bir fark tespit edilmemiştir ($t(165) = -.42, p > .05$). Hipotez bu bulgularla doğrulanmıştır.

Pandemi sonrası ibadet eden grubun SCL-90 puanları, ibadet etmeyen gruba göre yüksek mi düşük müdür?

Pandemi sonrası ibadet etme durumu (Evet/Hayır) grupları arasında ise anlamlı bir fark tespit edilmiştir ($t(165) = -1.93, p < .05$).

Pandemi sonrasında ibadet etmeyen grubun SCL-90 puanları, ibadet eden gruba göre daha yüksektir. İbadet eden grubun puanlarının daha yüksek olacağına dair olan hipotez bu bulgularla doğrulanmıştır.

SCL-90 bağlamında negatif dini başa çıkma ($r = .23$) ve pozitif dini başa çıkma ($r = .16$) arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur.

Negatif dini başa çıkma ile ruh sağlığı bozuklukları toplam puanı ve alt ölçekler (somatizasyon, obsesif-kompulsif bozukluk, kişilerarası duyarlılık, depresyon, kaygı, öfke-düşmanlık, fobik anksiyete, paranoid düşünce, psikotizm, ek skala) arasında pozitif yönlü bir ilişki var mıdır?

Pozitif dini başa çıkma ile ruh sağlığı bozuklukları toplam puanı ve alt ölçekler (somatizasyon, obsesif-kompulsif bozukluk, kişilerarası duyarlılık, depresyon, kaygı, öfke-düşmanlık, fobik anksiyete, paranoid düşünce, psikotizm, ek skala) arasında negatif yönlü bir ilişki var mıdır?

Korelasyon analizi sonucunda; negatif dini başa çıkma ile pozitif başa çıkma ($r = .38$), obsesyon ($r = .16$), kişilerarası duyarlılık ($r = .27$), somatizasyon ($r = .21$), depresyon ($r = .20$), paranoid düşünce ($r = .19$), psikotizm ($r = .29$), ek maddeler ($r = .18$), ve SCL-90 ($r = .29$), arasında (zayıf da olsa) pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Negatif dini başa çıkma ile ruh sağlığı bozuklukları toplam puanı ve alt ölçekler (somatizasyon, obsesif-kompulsif bozukluk, kişilerarası duyarlılık, depresyon, kaygı, öfke-düşmanlık, fobik anksiyete, paranoid düşünce, psikotizm, ek skala) arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğu hipotezi doğrulanmamıştır.

Pozitif dini başa çıkma ile somatizasyon ($r = .09$), kişilerarası duyarlılık ($r = .19$), depresyon ($r = .17$), psikotizm ($r = .17$) belirtileri ve SCL-90 ($r = .16$) arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Pozitif dini başa çıkma ile ruh sağlığı bozuklukları toplam puanı ve alt ölçekler (somatizasyon, obsesif-kompulsif bozukluk, kişilerarası duyarlılık, depresyon, kaygı, öfke-düşmanlık, fobik anksiyete, paranoid düşünce, psikotizm, ek skala) arasında negatif yönlü bir ilişki olduğu hipotezi kısmi olarak doğrulanmıştır.

Yaş ile pozitif dini başa çıkma arasında pozitif yönlü bir ilişki var mıdır?

Yaş ile negatif dini başa çıkma arasında negatif yönlü bir ilişki var mıdır?

Yaş ile obsesyon ($r = -.19$) ve kaygı ($r = -.17$) arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Yaş ile negatif ve pozitif dini başa çıkma arasında ilişki olduğu hipotezi doğrulanmamıştır.

Tablo 1.2. Korelasyon Analizleri

	1	2								0	1	2	3	4
1-NEGATİF BAŞA ÇIKMA	1													
2-POZİTİF BAŞA ÇIKMA	.38*	1												
3-OBSESYON	.16*	.14	1											
4-KİŞİLER ARASI DUYARLIK	.27*	.19*	.173*	1										
5-SOMATİZASYON	.21*	.17*	.171*	.64*	1									
6-DEPRESYON	.20*	.17*	.185*	.84*	.74*	1								
7-KAYGI	.14	.05	.021*	.39*	.28*	.42*	1							
8-ÖFKE-DÜŞMANLIK	.14	.0	.163*	.67*	.62*	.75*	.45*	1						
9-FOBİK-ANKSİYETE	.06	.04	.133*	.33*	.41*	.33*	.06	.24*	1					
10-PARANOİD DÜŞÜNCE	.19*	.01	.057*	.74*	.55*	.71*	.40*	.70*	.18*	1				
11-PSİKOTİZM	.29*	.17*	.168*	.73*	.71*	.77*	.36*	.73*	.23*	.70*	1			
12-EK MADDELER	.18*	.06	.170*	.62*	.74*	.71*	.1*	.59*	.25*	.58*	.65*	1		
13-SCL-90	.23*	.16*	.188*	.87*	.84*	.95*	.43*	.82*	.39*	.77*	.85*	.78	1	
14-YAŞ	.10	-.05	-.19*	.07	.07	.08	.17*	.15	.03	.00	.07	.00	.07	1

p<.05*

SCL-90 ile ibadet sıklığı, negatif dini başa çıkma ve pozitif dini başa çıkma arasındaki ilişkiyi tespit etmek için basit doğrusal regresyon analizi uygulanmıştır. Oluşturulan modelin istatistiksel olarak anlamlı olduğu ve varyansın %9'unu açıkladığı sonucuna ulaşılmıştır (F (3, 165) = 6.17, p<.05, R²= .08.).

Tablo 1.3 Standart Lineer Regresyon Analizi

	B	β	C.I.
İbade t Sıklığı (Pandemi Sırası)	-10.63	-.22	-18.34- -2.92
	3.81	.20	-.80- 6.83

Nega			
tif Dini Başa			
Çıkma			
Poziti			
f Dini Başa	1.45	.17	.02-2.89
Çıkma			
p<.05*			

Tartışma ve Sonuç

Bu çalışmanın amacı, Covid-19 virüsü ile birlikte tüm dünyayı etkileyen bir pandemi döneminde bireylerin birçok yönden (sosyal-ekonomik- sağlık) yıpranması nedeniyle özellikle psikolojik sorunlarla baş etmede dini başa çıkma yönteminin etkisinin çeşitli ruhsal bozukluklarla olan ilişkisini ortaya koymaktır. İnsanlar günlük yaşam içerisinde çok fazla sorunla karşılaşabilmekte ve bu sorunlar insanların hayatlarında stres ve kaygıyı arttırmaktadır. Dünya Sağlık Örgütü 2019 Aralık ayından beri COVID-19'u bulaşıcı bir hastalık olarak tanımlamış ve dünya bir pandemi durumunun içine girmiştir. Bu pandemi döneminin bireyin korku ve kaygı duygularının ortaya çıkmasına neden olduğunu söylemek mümkündür. "Bu korku ve kaygıların birçok nedeni olmakla birlikte pandeminin hem toplumda hem de sağlık çalışanlarında korku ya da kaygı oluşturmasının önemli nedeni; enfeksiyonun (i) bulaşıcı olması, (ii) yakın tehdit oluşturması, (iii) gözle görülür olmaması, (iv) etki alanını giderek artırmasıdır."⁴⁰

Pandemi döneminde fiziksel ve sosyal kısıtlılıkların ruh sağlığı üzerine olan etkileri göz önüne alındığında bu kısıtlıların bireylerin sadece fiziksel sağlıklarını olumsuz etkilemediği açıktır. "Hastalık kişileri sadece fiziksel sağlık yönüyle değil, aynı zamanda ruhsal açıdan da etkileyebilmektedir. Pandemi nedeniyle görülen ruhsal etkiler; hastalanma ve ölme korkusu, tedavi görürken hastalığı kapma kaygısı, hastalıkla ilişkilendirilip toplum tarafından dışlanma korkusu, sevdiklerini koruyamama ve virüs yüzünden onları kaybetme endişesi, izole yaşam şartlarından dolayı çaresizlik, sıkıntı, yalnızlık ve depresif hissetme gibi bir takım zorlayıcı duygu durumlarıdır."⁴¹Bu duygu durumlarıyla birlikte pandemi döneminde bireylerin evden çıkmasının engellenerek sosyal izolasyonun uygulanması, bireyde yalnızlık duygularını tetikleyerek depresif durumları ortaya çıkarmakta ve birçok psikolojik sıkıntıyı beraberinde getirmektedir. Zira bu dönemde kişinin işlevselliğini ortadan kaldıran kaygı ve belirsizlik durumları psikolojik olarak büyük etkiler ortaya çıkarmaktadır. Psikoloji literatüründe genel olarak belirsizlik durumunun yoğun özgürlük kaybı ve izolasyon sürecinin var olan stres kaygı ve korku gibi olumsuz duyguları tetikleyebileceği belirtilmektedir. Bunun yanı sıra karantina süreci korku, kaygı, öfke ve hayal kırıklığı gibi olumsuz duyguların potansiyel tetikleyicisi olarak görülmektedir.⁴²

Pandemi sürecinin yarattığı söz konusu psikolojik sorunlarla baş edebilmek için bireyin kaygı, korku, belirsizlik, öfke gibi duygularını kişinin hayat işlevleri ve dengesini bozmayacak duruma getirmesi gerekmektedir. Bunun için sorunların çözüme kavuşturulmasında birçok başa çıkma yöntemi bulunmaktadır. Örneğin Lazarus ve Folkman (1984) başa çıkmayı stresi yönetmek ve

⁴⁰ Raşit Tükel, *Covid-19 Pandemi Sürecinde Ruh Sağlığı*. Türk Tabipleri Birliği Covid-19 Pandemisi Altıncı Ay Değerlendirme Raporu. George Pappas -I.J. Kiriaze - Panagiotis Giannakis - Matthew Falagas. Psychosocial consequences of infectious diseases. *Clin Microbiol Infect* 15/8(2009), 743-747.

⁴¹ Angın,2021,331-345.

⁴² Ekmekçi, *Pandemi Döneminde Türkiye'de Dini Hayat Din Görevlileri Örneğinde Din Hizmetlerine Genel Bir Bakış*,94.

kendini stresli koşullara adapte etmek şeklinde tanımlayarak, başa çıkma mekanizmalarından duygu ve sorun odaklı olarak iki şekilde bahsetmektedir.⁴³

Bununla birlikte dini başa çıkma söz konusu olduğunda din ve psikoloji arasındaki ilişki ve bu ilişkinin sınırları oldukça önemlidir. Bu bağlamda “Din ve psikoloji ilişkisi” üzerine yapılan araştırmaların son yıllarda büyük artış gösterdiği söylenebilir. Bu araştırmalarda pek çok dini başa çıkma ölçeği geliştirilmiş, dini başa çıkma ile dini yönelim, kişilik özellikleri, depresyon, dini olmayan başa çıkma stratejileri, kronik rahatsızlıklar, kanser, endişe ve incinebilirlik, etnik kimlik gibi pek çok değişkenin ilişkisi araştırılmıştır.⁴⁴

En genel anlamda dini başa çıkma ile olayın anlamının yeniden yapılandırılması, stresli olaylar üzerinde kontrol ve denetim duygusunun güçlendirilmesi ve sosyal bir destek sağlaması gibi faktörlerin ön planda olduğu görülmektedir. Böylece pandemi döneminde zorlukların ve sorunların üstesinden gelmeyi kolaylaştırma noktasında dinin ilahi bir güce duyulan güven ile kaygıları kontrol etmeyi sağlayan bir işlevinden bahsetmek mümkündür.⁴⁵

Sonuç olarak; çalışmada Dini Başa Çıkma ve SCL-90 ölçeklerinin Bursa’da ikamet eden 80’i evli,85’i bekar olan 90 kadın, 75 erkekten oluşan toplam 165 katılımcıya uygulanması ile pandemi döneminde dini başa çıkmanın ruhsal bozukluklar ile olan ilişkisi açıklanmış ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Belirti tarama listesi ve dini başa çıkma ölçeği kullanarak istatistiksel verilere ulaştığımız bu çalışma bize dini başa çıkmanın pandemi döneminde pozitif ve negatif başa çıkma ile ruhsal bozukluklar arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir. Elde edilen bulgulara bakıldığında, pandemi sonrasında ibadet etmeyen grubun SCL-90 puanlarının, ibadet eden gruba göre daha yüksek olması bu durumu desteklemektedir. İbadet sıklığı ve ruhsal bozukluklar arasındaki negatif ilişki, ibadet etmenin ruhsal bozukluklar üzerindeki iyileştirici olumlu etkisini ortaya koymaktadır. Çalışmamızı destekler şekilde, Hayta (2000),⁴⁶ namaz, dua ve tevbe ile ruh sağlığını iyileştirici özellikler arasındaki pozitif ilişkiyi çalışmasındaki bulgularla desteklemiştir. Ayrıca burada özellikle belirtilmesi gereken bir nokta, çalışmada ibadet çeşidinin sorgulanmamış olmasının nedeninin ibadet şekline ziyade kişinin ibadet edip etmediğini düşünebilmesinin onun ruh sağlığı üzerindeki etkisini ölçmektir.

Araştırma kapsamında, negatif ve pozitif dini başa çıkma arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Bu anlamda katılımcıların pozitif ve negatif dini başa çıkmayı aynı anda kullanıyor olmalarını farklı bir bakış açısıyla değerlendirmek mümkündür. Nitekim Karaca ve Doğan’ın⁴⁷ “Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma” başlıklı çalışmasında da benzer sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. Bu bağlamda başa çıkma yöntemleri ile bireylerin uzun süreli pozitif dini başa çıkma stratejisi kullanımı sonucunda başarısız olduklarında, negatif dini başa çıkma yoluna gittikleri düşünülebilir. Dein ve arkadaşları (2020)⁴⁸ kiliseye gitme oranının pandemi sebebiyle azaldığını ve bireysel ibadete yönelindiğini belirtmişlerdir. Bireysel ibadet şeklinin ise daha çok sanal olduğunu vurgulamışlardır. Bu noktada, pandemi sürecinin bireylerin dini davranışlarını büyük ölçüde değiştirdiğini söylemek mümkündür.

⁴³ Lazarus, -Folkman, 1984.

⁴⁴ Ayşe Murat – Muhammed Kızılgöçer, “Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11 (Haziran 2017) 111-151.

⁴⁵ Angin,2021,331-345.

⁴⁶ Akif Hayta, “U. Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 9/9 (2000),487-506.

⁴⁷ Faruk Karaca- Mebrure Doğan, “Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*(2021/1), 327-351.

⁴⁸ Simon Dein- Kate Loewenthal-Christopher Alan Lewis- Kenneth I. Pargament, COVID-19, Mental Health And Religion: An Agenda For Future Research, *Mental Health, Religion & Culture*, 23:1,(2020), 1-9. DOI: [10.1080/13674676.2020.1768725](https://doi.org/10.1080/13674676.2020.1768725).

Yapılan veri analizlerinden çıkarılabilecek başka bir sonuç, bireylerin pozitif ve negatif başa çıkma davranışları arasında pozitif yönlü bir ilişkinin çıkması, tüm dini davranışların pandemi sürecinde evrilmesi ve bireylerin her iki başa çıkma yöntemini aynı zamanda kullanmaları olarak açıklanabilir. Pandemi döneminin bireylerin duygu durumunu büyük ölçüde değiştirmiş olması bu noktada etkili olmakla birlikte bu görüşü destekler nitelikte çalışmaları bulunan Altun (2020)⁴⁹ bu dönemde bireylerin fiziksel sağlıklarıyla birlikte, ruh sağlığının da etkilendiğini ve bu dönemde hastalık kaygılarının yoğunlaştığını belirtmektedir. Bu bağlamda sürekli yoğun kaygı altında yaşayan bireylerin başa çıkma davranışlarının değişmesi oldukça doğal bir süreç olarak yorumlanabilir.

Ruhsal bozukluklar ve dini başa çıkma arasındaki ilişkiye bakıldığında obsesyon ile negatif dini başa çıkma arasında pozitif yönlü bir ilişki bulunmuştur. Obsesyonun doğasında bulunan tekrar edici düşünceler ve zihinsel yoğunluk sebebiyle, kişinin düşünce akışının olumsuz anlamda pekişebileceği düşünüldüğünde, negatif dini başa çıkmanın kullanılması anlamlı bir sonuçtur. Yılmaz'ın (2020)⁵⁰ yaptığı çalışmada, çalışmamızı destekler sonuçlar bulunduğu görülmektedir. Obsesif- kompulsif bozukluğa sahip bireyler ile yürütülen bu çalışmada, negatif dini başa çıkmanın, bu örnekte daha çok görüldüğü sonucuna varılmıştır.

Dünya Sağlık Örgütü'nün (WHO)⁵¹ sağlığı, beden, ruhen ve sosyal olarak, tam bir iyilik hali olarak tanımlamasından yola çıkıldığında; kişinin sağlıklı olabilmesi için, tüm boyutlarda iyilik halinin sağlanması gerekir. Bu tanımlama bağlamında beden ve ruh sağlığı ilişkisi ile ilgili olan somatizasyon, ruhsal bozuklukların bedendeki tezahürü olarak düşünüldüğünde, beden semptomlarının, özellikle Tanrı'dan alınan manevi destek ile kaygının azalması ile azalacağı düşünülmektedir. Ancak çalışmamızın sonuçları pozitif ve negatif dini başa çıkmanın somatizasyonla pozitif ilişkisinin olduğuna işaret etmektedir. Bu sonuçları, Allport'un (1967)⁵² iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık tanımlarından yola çıkarak yorumlamak da mümkün görünmektedir. Bu anlamda iç güdümlü dindarlık kişinin içsel motivasyonu ve kendi isteğine bağlı iken; dış güdümlü dindarlık çevresel koşullara göre şekillenmektedir. Çalışmamız katılımcıların içsel motivasyonlarını ölçmediği için, kişinin dini başa çıkmaya başvurma biçimi dışsal etkenlere göre değişiyor olduğu söylenebilir. Bu nokta yapılacak olan sonraki çalışmalarda, kişinin sahip olduğu dindarlık modeli ile dini başa çıkma tarzı arasındaki ilişkinin araştırılmasına zemin oluşturabilir.

Yaşama isteğinin az olduğu ve derin bir üzüntü duygusunun umutsuzluğa eşlik ettiği depresyon ve dini başa çıkma arasındaki ilişki söz konusu olduğunda Ayten ve Sağır'ın (2014),⁵³ çalışmamızı destekler nitelikte olan bulgularında, oluşturdukları regresyon modelinde pozitif ve negatif dini başa çıkmanın depresyonu %6 oranında açıkladığı sonucuna varıldığı görülmektedir. Aynı zamanda Ayten ve Sağır'ın (2014)⁵⁴ çalışmalarını Suriyeli sığınmacılar ile yürütmeleri, sonuçların çalışmamız ile olan benzerliğini açıklamaktadır. Nitekim çalışmada, oluşturulan regresyon modeli anlamlı bulunmuş ve pandemi dönemindeki ibadet sıklığı, pozitif ve negatif başa çıkmanın SCL-90 puanını %9 oranında açıklamıştır. Bu anlamda çalışmanın veri analizine göre pandemi döneminin oldukça stresli bir dönem olması nedeniyle bireylerin yoğun kaygı altında kalarak dini başa çıkma davranışlarında geçişkenlik olabileceği sonucunu doğurmuş olduğu düşüncesi savunulabilir. Aynı zamanda çalışmamızla oldukça benzer olan bu model, depresyon ile negatif ve

⁴⁹ Yasin Altun, "Covid-19 Pandemisinde Kaygı Durumu ve Hijyen Davranışları", *Sted*,29,5, (2020),312-317.

⁵⁰ Beyzanur Yılmaz, *Dini Başa Çıkma Düzeyinin Takıntılı Davranışlarla Başa Çıkma İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi,2020).

⁵¹ <https://www.who.int/>.

⁵² Gordon Allport- Michael j. Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality And Social Psychology*, 5/4,(1967) 432-443.

⁵³ Ayten- Sağır, 2014,5-18.

⁵⁴ Ayten- Sağır, 2014,5-18.

pozitif dini başa çıkma arasındaki bulguları da desteklemektedir. Bunun yanında, Cankılıç⁵⁵ çalışmasında, çocukluk çağı travmaları olan bireylerin depresyon seviyelerinin yüksek, olumlu dini başa çıkma kullanımlarının düşük olduğunu bulmuştur. Buradan hareketle, çalışmamızın halihazırda klinik olan bir örneklemle tekrarlanması anlamlı sonuçlar çıkarılabileceği sonucuna ulaşılabilir.

Çalışmamızda negatif dini başa çıkma ile ruhsal bozukluklar arasındaki pozitif ilişkiye ek olarak; pozitif dini başa çıkma ile somatizasyon, kişilerarası duyarlılık, ve psikotizm arasında pozitif bir ilişki olduğu görülmektedir. Benzer şekilde literatürde Murat ve Kızılgeçit (2017),⁵⁶ dini başa çıkma ve psikopatoloji ilişkisini inceledikleri çalışmada, olumsuz dini başa çıkma ile somatizasyon, obsesyon, kişilerarası duyarlılık, depresyon, anksiyete, öfke ve düşmanlık, fobik anksiyete, paranoid düşünce ve psikotizm arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğu sonucuna varmıştır. Buradan hareketle, negatif ve pozitif dini başa çıkmanın net bir ayırım ile değerlendirilmesinin doğru olmayacağı; farklı değişkenlerden etkilenerek ruh sağlığı bozuklukları açısından farklı sonuçlara varılabileceği söylenebilir.

Sınırlılıklar ve Öneriler

Mevcut çalışmanın sınırlılıkları arasında cinsiyet değişkeninin analize katılmaması, örneklem klinik örneklem olmaması ve pandemi dönemi nedeniyle sınırlı sayıda katılımcıya ulaşılabilmesi gösterilebilir. Bununla birlikte çalışmada ibadet sıklığının pandemi sırasında yapılmış olması -pandemi öncesi ve sonrasının hesaba katılmaması- bu sınırlılıklar arasında gösterilebilir. Gelecek çalışmalarda, ruhsal bozuklukların ayrı ayrı ele alındığı çalışmaların klinik örneklemle yapılması ve örneklem sayısının artırılması kıymetli bilgilere ulaşılmasını sağlayabilir. Nitekim pandemi döneminde oluşan ruhsal bozuklukları ve baş etme şekillerini anlamlandırabilmek için klinik örneklemde elde edilecek bulgular, dini başa çıkma şekilleri açısından ayırt edici olabilir. Benzer şekilde ibadet türü de ibadet sıklığı değişkeni ile birlikte incelenebilir.

Ayrıca benzer araştırmaların farklı sosyal statülere, farklı gelişim ve yaşa sahip olan bireyler arasında yapılması farklı bakış açılarını ortaya çıkarmaya imkân verebilir. Pandemi gibi olağan olmayan dönemlerde ortaya çıkabilecek olduğu düşünülen ruhsal bozukluklar ile ilgili daha geniş kapsamlı çalışmalar yapılabilir. Özellikle bu dönemde insanların birbirinden uzak kalması ile oluşan ruhsal bozuklukların oluşmasının önlenmesi açısından bu tür çalışmaların yapılması/yapılacak olması oldukça önemlidir.

İntihal Taraması Plagiarism Detection	Bu makale intihal taramasından geçirildi/ <i>This paper was checked for plagiarism</i>
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Etik Komite Onayı Ethical Approval	Firat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalınmıştır. <i>An application for ethical approval was made to Firat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>

⁵⁵ Nazan Cankılıç, *Çocukluk Çağı Travmaları İle Depresyon İlişkisinde Dini Başa Çıkmanın Aracı Rolü*, (İstanbul: Işık Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁵⁶ Murat -Kızılgeçit, 2017, 111-151.

Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması Design of Study: ÇÇ (%50), TG (%50) Veri Toplanması Data Acquisition: ÇÇ (%50), TG (%50) Veri Analizi Data Analysis: ÇÇ (%50), TG (%50) Makalenin Yazımı Writing up: ÇÇ (%50), TG (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision: ÇÇ (%50), TG (%50)
Finansman Grant Support	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir. The authors have no conflict of interest to declare
Açık Erişim Lisansı Open Access License	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
Telif Hakkı Copyright	Yazar(lar) Author (s): Çağla Çetin – Tuğsat Güzeloğlu

Kaynakça / References

- Akyüz, Niyazi. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Din Anlayışı Ölçeği Üzerine Bir Pilot Araştırma". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 43/1 (2002),123-134.
- Akyüz, Niyazi-Çapcıoğlu, İhsan. Ana Başlıkları ile Din Sosyolojisi. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2011.
- Allport, Gordon - Ross, Michael j. "Personal Religious Orientation and Prejudice", Journal of Personality And Social Psychology, 5/4,(1967) 432-443.
- Alper, Yusuf. Bütün Yönleriyle Depresyon. İstanbul: Gendaş A.Ş. Yayınları, 2003.
- Altun, Yasin. "Covid-19 Pandemisinde Kaygı Durumu ve Hijyen Davranışları", Sted,29,5, (2020),312-317.
- Angın, Yasemin."Covid-19 Pandemi Sürecinden Geçerken Sağlık Çalışanlarında Dini Başa Çıkma ve Psikolojik Sağlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 25/1 (Haziran 2021), 331- 345.
- Apaydın, Halil. "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 10/2, (2010) ,59-77.
- Aydın, Cüneyd. Kader İnancının Savunma Mekanizması ve Dini Başa Çıkma Kavramları Açısından Değerlendirilmesi. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/35 (2019),101-122.
- Ayten, Ali – Sağır, Zeynep. "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 47(2014),5-18.
- Ayten, Ali. Tanrıya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-sosyal Bir Araştırma. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Bahadır, Abdülkerim. Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-sosyal Faktörler ve Din. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Barefoot, John- peterson, Bercedis-Dahlstrom, Grant- Siegler, Ilene- Anderson, Norman-Williams, Redford. Hostility Patterns and Health Implications: Correlates of Cook-Medley Hostility Scale Scores in A National Survey. Health Psychology, 10, 18-24, 1992.
- Basut, Ebru. "Stresle Başa Çıkma ve Ergenlik". Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi 13/1 (2006), 31-33.
- Batan, Nazlı - Ayten Ali. "Dinî Başa Çıkma, Psikolojik Dayanıklılık ve Yaşam Doyumu İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 15/3, (2015) ,67-92.
- Beidel, Deborah- Bulik, Cynthia-Stanley,Melinda. Abnormal Psychology. Prentice Hall: New Jersey, 2013.
- Bernieri, Frank. Toward a taxonomy of interpersonal sensitivity. In J. A. Hall & F. J. Bernieri (Eds.), Interpersonal sensitivity: Theory and measurement (pp. 3–20). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2001.
- Cankılıç, Nazan. Çocukluk Çağı Travmaları İle Depresyon İlişkisinde Dini Başa Çıkmanın Aracı Rolü. İstanbul: Işık Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi,2019.
- Cengiz, Serkan-Peker, Adem. Obsesif Kompulsif Bozuklukta Emdr Terapinin Etkisi: Olgu Sunumu. Türk Eğitim Bilimleri Dergisi 18/1 (2020), 201-217.
- Christophe, Andre. Korkunun Psikolojisi. çev: İsmail Yerguz. Say Yayınları, 2015.
- Decety, Jean-Batson, Daniel. Social Neuroscience Approaches To İnterpersonal Sensitivity. Social Neuroscience 2(2007), 151-157.
- Ekmekçi Recep (Ed.). Pandemi Döneminde Türkiye’de Dini Hayat Din Görevlileri Örneğinde Din Hizmetlerine Genel Bir Bakış. Ankara: Bizim Büro Basın Yayın Evi, 2021.
- Ekşi, Halil. Başa çıkma, Dini Başa çıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Eryücel, Sema. Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Hayta, Akif. "U. Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet Ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 9/9 (2000).
- <https://www.who.int/>
- Kandemir, Fatih. "Bazı Demografik Değişkenler Bağlamında Covid-19 Pandemi Neslinin Dindarlık ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma. Tokat İlmîyat Dergisi 8/1(2020), 99-129.

- Kaplan, Hasan- Sevinç, Kenan- ,İşbilen, Nihal. "Doğal Afetleri Anlamlandırma ve Başa Çıkma: Covid-19 Salgını Üzerine Bir Araştırma". *Turkish Studies* 15/4 (2020), 579-598.
- Karaca, Faruk – Doğan, Mebrure. "Covid-19 Salgın Sürecinde Aktif Çalışan Sağlık Çalışanlarında Ölüm Kaygısı ile Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*(2021/1), 327-351.
- Karakaş, Ahmet Canan-Koç, Mustafa. Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014),610-631.
- Kazdin, E. K. *Encyclopedia of Psychology*. İngiltere: Oxford University Press, 2000.
- Kılıç, Mustafa. Belirti tarama listesi (SCL-90)'nin geçerlilik güvenilirliği. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 1/2 (1991), 45-52.
- Koç, Mustafa. "Ruh Sağlığı İle Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım", *Ekev Akademi Dergisi*, 24,(2005), 12-32.
- Kula, Naci. *Bedensel Engellilik ve Dinî Başa Çıkma*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Kuruluşlar arası Daimî Komite (IASC) Acil Durumlarda Ruh Sağlığı ve Psikososyal Destek Referans Grubu (2020) COVID-19 Salgının Ruh Sağlığı ve Psikososyal Etkenler Açısından Ele Alınması. 1/5, 2020.
- Lazarus, Richard-Folkman, Susan. *Stress, Appraisal and Coping*.Springer Publishing, New York, 1984.
- Murat Ayşe –Kızılgeçit, Muhammed. "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11 (Haziran 2017) 111-151.
- Pappas,George- Kiriaze,I.J.- Giannakis, Panagiotis-Falagas, Matthew. Psychosocial consequences of infectious diseases. *Clin Microbiol Infect* 15/8(2009), 743-747.
- Pargament, Kenneth. Acı ve Tatlı Dindarlığın ve Bedelleri Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1(2005), 279-306.
- Pargament, Kenneth. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practic*. New York: The Guilford Press, 1997.
- Simon Dein- Kate Loewenthal-Christopher Alan Lewis- Kenneth I. Pargament. COVID-19, Mental Health And Religion: An Agenda For Future Research, *Mental Health, Religion & Culture*, 23/1(2020),1-9.DOI: 10.1080/13674676.2020.1768725.
- Sinici, Ebru-Aydın, Sinan-Öznur, Taner. Tedaviye Dirençli Obsesif Kompulsif Bozuklukta Pozitif Psikoterapi Etkili Olabilir Mi? Bir Olgu Sunumu. *Klinik Psikiyatri Dergisi*, 21 (2018), 407-413.
- Soykan, Çiğdem. Öfke ve Öfke Yönetimi. *Kriz Dergisi*, 11/2(2003), 19-27.
- Şentepe, Ayşe. Yaşlılık Döneminde Temel Problemler ve Dinî Başa Çıkma. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Taylor, Steven. *Psychology Of Pandemics: Preparing For The Next Global Outbreak Of Infectious Disease*, 2019.
- Taymur İbrahim-Türkçapar Hakan. Kişilik: Tanımı, Sınıflaması ve Değerlendirmesi. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4 (2012), 154-177.
- Tükel, Raşit. Covid-19 Pandemi Sürecinde Ruh Sağlığı. *Türk Tabipleri Birliği Covid-19 Pandemisi Altıncı Ay Değerlendirme Raporu*.
- Uysal Veysel-Kaya Ayşe- Karagöz Sema -İlerisoy Melike. "Dinî Başa Çıkma ile Umut, Hayat Memnuniyeti ve Psikolojik Sağlamlık Arasındaki Etkileşim Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2017),139-160. DOI: 10.15370/maruifd.333535.
- Yanbastı, Gülgün. *Kişilik Kuramları*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1990.
- Yazgan İnanç- Yerlikaya, Ercüment. *Kişilik Kuramları*. Bursa: Pegem Akademi, 2016.
- Yılmaz, Beyzanur. Dini Başa Çıkma Düzeyinin Takıntılı Davranışlarla Başa Çıkma İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27 (Haziran / June 2022), 239-259

Fransa Katolik Kilisesi'nde Gallikanizm* Gallicanism in the Catholic Church of France

Osman ŞAHİN

Dr., İnönü Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu
Dr., Inonu University, School of Foreign Languages
osman.sahin@inonu.edu.tr / ORCID: 0000-0003-2959-241X

İskender OYMAK

Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Prof. Dr., Fırat University, Faculty of Theology, Department of History of Religions
ioymak@firat.edu.tr / ORCID: 0000-0002-7494-873X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Şubat/February 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 31 Mart/March 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as

Şahin, Osman – Oymak, İskender. "Fransa Katolik Kilisesi'nde Gallikanizm". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (Haziran 2022), 239-259.

İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Osman Şahin-İskender Oymak).

Yayıncı / Published by

Fırat Üniversitesi/ Fırat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

* Bu makale Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalında 03/08/2021 tarihinde kabul edilen "Utrecht Birliği Eski Katolik Kiliseleri" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. This article was produced from the doctoral thesis titled "Utrecht Union Old Catholic Churches" accepted on 03/08/2021 in Fırat University Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, History of Religions.

Gallicanism in the Catholic Church of France

Abstract: Gallicanism is specifically related to the Catholic Church of France, and it is a set of ecclesiastical and political doctrines and practices which tried to limit the powers of the Papacy in France in general. In particular, it characterized the situation of the Catholic Church in France at certain periods. The emergence of Gallicanism as a specific idea came about in the 14th century and was first used as a term in 1810. Almost everything expressed by Gallicanism is a distinctive development within the French Catholic Church. Gallicanism was mostly about the riches of the Catholic Church and administrative matters rather than a theological movement. These issues were mostly related to episcopal jurisdiction, appointments of bishops, church properties and revenues, and at the core of all these issues lay the sharing of church revenues. The French Crown began to acquire gains, especially regarding the property and financial income of the church with the weakening of the power of the Papacy. This new situation left the bishops between the popes and the kings, and prepared the ground for the development of Gallicanism in the country. However, Gallicanism did not come around as a separatist movement and did not lead to the separation of the Catholic Church of France from the Roman Catholic Church. Due to the conflicts of interests between the king, parliament and the clergy, Gallicanism could not develop into a monolithic thought or doctrine, it manifested itself in different perspectives. These manifestations have been treated as Episcopal, Parliamentary, and Royal Gallicanism in most academic studies. Each of these different Gallican ideas brought to the fore the institutions indicated in their naming and received support from them. However, all three versions of Gallicanism shared some common ideals. These are the common ideals of different Gallicanisms: (1) the independence of the king of France in worldly affairs, (2) the supremacy of an ecumenical council over the pope, and (3) the restriction of the pope's intervention in the French Catholic Church. Royal Gallicanism aimed to gather the powers snatched away from the Papacy in the hands of the king. Parliamentary Gallicanism shared similar principles with Royal Gallicanism. Especially until the 18th century, parliamentarians were more influenced by the king and served Royal Gallicanism. However, in the period leading up to the revolution, the parliament embraced Gallican ideals more effectively than the kings. Episcopal Gallicanism emphasized some issues about the powers of the pope rather than the rights of the king. For Episcopal Gallicanism, the popes are not an authority over the king, they cannot dismiss the king, they cannot remove the obedience of the subjects to the king. Also, general councils are superior to popes; Popes must abide by the decisions of such councils. Although the common points of these different manifestations led to some Gallican gains, Episcopal improvements especially desired by the clergy remained in the background. Episcopal Gallicanism, which aimed to take some ecclesiastical powers from the Papacy and give them to the bishops, and Royal and Parliamentary Gallicanism, which aimed to bring these powers under the control of the political power, were mostly in disagreement. This prevented the French Catholic Church from developing and strengthening as an institution independent of Rome. When the decisions and practices related to Gallicanism are examined, it is seen that all of them were the results of meetings held to solve not religious or doctrinal but worldly problems. Gallican ideals, principles and rights, which were embellished with some theological explanations, were practically related to material and administrative issues. Until the end of the 17th century, Gallicanism developed mostly in the interests of the Crown and came to the fore with initiatives in this direction. However, the 18th century, with the increasing national consciousness in Europe, revived the ideal of a national church in France. In this century, Gallicanism transformed into an idea that accepted the authority of the pope, but saw it below the general councils and aimed to have its own archbishops and national churches as autonomous institutions. However, the revolution of 1789 prevented the realization of this ideal. The revolution's secularization of France pushed Gallican ideas into the background of the country's political agenda.

The state restricted religion in many areas and took it under its control. Although the clergy with Gallican tendencies continued to exist within the church, the majority preferred to stand by the Papacy. With the First Vatican Council, which declared the infallibility of the pope as a dogma, there was no one left in the church who would dare to talk about the privileges of the bishops or the national churches against the Papacy. Thus, Gallicanism could not leave a trace beyond the name of the Church of France as the "Gallican Church" as a geographical indicator.

Keywords: Gallicanism, Catholic Church of France, Papacy, Gallican Liberties.

Fransa Katolik Kilisesi'nde Gallikanizm

Öz: Fransa Katolik Kilisesi, Roma Katolikliği içerisinde müstesna bir yere sahiptir. Fransa, Reform hareketine direnmiş, 1789 Devrimi'nden sonra dahi halkın çoğunluğunun Katolik olarak tanımlandığı bir ülke olmuştur. Ancak bu, Fransa Katolik Kilisesi'nin Roma'ya mutlak itaati şeklinde anlaşılmamalıdır. Aksine, Fransa'ya özgü bir akım olan "Gallikanizm", Fransa ile Roma arasında birçok kez çatışmalara yol açmıştır. Gallikanizm, Fransa Katolik Kilisesi üzerinde Papalığın yetkilerini kısıtlamayı hedefleyen birtakım karar, uygulama ve doktrinleri ifade etmektedir. Genel konsilleri Papaların üzerinde bir otorite olarak gören konsilyarizm gibi birtakım teolojik argümanlar ile desteklense de, Gallikanizm çoğunlukla idari ve maddi meseleler ile ilgili olmuştur. Gallikanizm, krallar, papalar, piskoposlar ve daha sonra parlamenterlerin dâhil olduğu bir güç mücadelesini tanımlamaktadır. Bu mücadelede taraflar ve ittifaklar her zaman aynı kalmamıştır. Hatta bazı dönemlerde kral veya piskoposlar, Papalık ile ittifak halinde olmuştur. Papalıktan devşirilen yetki ve haklar için kral, parlamento ve piskoposlar karşı karşıya kalmıştır. Bu sebeple Royal, Parlamenter ve Episkopal Gallikanizm'lerden bahsedilmektedir. Bu çok başlılıktan dolayı Gallikanizm yekpare bir akım olamamış ve Fransa Katolik Kilisesi üzerinde kalıcı bir etki bırakamamıştır. Bu çalışma, Fransa Katolik Kilisesi tarihinde önemli birtakım olay ve olgular çerçevesinde Gallikanizm'i açıklamaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Gallikanizm, Fransa Katolik Kilisesi, Papalık, Gallikan Özgürlükler.

Giriş

Latince Gallia ifadesinden türetilen Gallikan kelimesi, Fransa'nın Gaul bölgesine işaret etmektedir. Gallia (Gaul, Gaule), Fransa ve Almanya'nın batı gölgeleri, İtalya'nın kuzeyi ile Belçika'nın bazı bölgelerini kapsayan coğrafyaya verilen addır. Bu isimden hareketle Fransa Katolik Kilisesi'ne Gallikan Kilisesi¹ de denilmiştir. Fransa Katolik Kilisesi ile ilgili bir terim olarak Gallikanizm, genel itibari ile Fransa'da Papalığın yetkilerini kısıtlamaya çalışan eklesiastik (kilise ile ilgili) ve politik doktrin ve uygulamalar bütünüdür.² Özellikle belirli bazı dönemlerde Katolik Kilisesi'nin Fransa'daki durumunu karakterize etmiştir. Gallikanizm'in kökenleri erken dönem Fransız milliyetçiliğinin filizlendiği miladi 8. ve 9. yüzyıllara ve Kral Charlemagne'e (öl. 814) kadar götürülebilir. Ancak Gallikanizm'in belirli bir fikir olarak ortaya çıkması 14. yüzyılda gerçekleşmiş³ ve bir terim olarak ilk kez 1810 yılında kullanılmıştır.⁴ Bu sebeple Gallikanizm ile ifade edilen her şey, genel olarak Fransa Katolik Kilisesi içerisinde Fransa'ya özgü ayırt edici gelişmelerdir.

¹ Fransa Katolik Kilisesi tarihini anlatan bazı yazarlar, eserlerinde bu isimlendirmeyi tercih etmiştir. Bkz. W. Henley Jervis, *The Gallican Church and the Revolution*, (London: Kegan Paul, Trench and Co. 1882); a.mlf. *The Gallican Church: A History of the Church of France*, (London: John Murray, 1872); Julius Lloyd, *The Gallican Church: Sketches of Church History in France*, (London: Society for Promoting Christian Knowledge, ts.).

² Jonathan Powis, "Gallican Liberties and the Politics of Later Sixteenth-Century France", *The Historical Journal* 26/3, Cambridge University Press, (1983), 529.

³ "Gallicanism", *Encyclopedia Britannica*, (Erişim 26 Kasım 2021); William J. Bouwsma, *A Usable Past: Essays in European History*, (Berkeley: University of California Press, 1990), 310.

⁴ Jonathan Parsons, *The Church in the Republic: Gallicanism and Political Ideology in Renaissance France*, (Washington: The Catholic University of America Press, 2004), 5.

Papalık, 14. yüzyıla kadar kral ve prenslerin, karşılıklarına almaya cesaret edemedikleri güçlü bir kurum olmuştur. Ancak “Büyük Batı Ayrılığı” (Great Schism, 1378-1417),⁵ Roma Katolik Kilisesi’nin ciddi bir şekilde itibar kaybetmesine ve papaların siyasi ve dünyevi gücünün hızlı bir şekilde azalmasına sebep olmuştur. Bu zamana kadar Fransa Katolik Kilisesi için “Gallikanlık” bir ayrıcalık olarak ortaya çıkmamıştır. Ancak Papalığın zayıflayan gücü ile birlikte Kraliyet, özellikle kilisenin mülkleri ve maddi gelirleri ile ilgili kazanımlar elde etmeye başlamıştır. Bu yeni durum piskoposları, papalar ile krallar arasında bırakmış, ülkede Gallikanizm’in gelişmesi için uygun zemini hazırlamıştır. Diğer Avrupa ülkelerinde de Roma Katolik Kilisesi aleyhine gelişmeler yaşanmıştır. Protestan Reformu döneminde Almanya gibi bazı ülkelerde, Kilise tamamen devletin kontrolüne geçmiştir. İngiltere’de Anglikan Kilisesi, Roma Katolik Kilisesi’nden ayrılmıştır. Katolikliğin hâkim kilise olmaya devam ettiği Fransa’da ise sivil gücün Papalığa karşı mücadelesi Gallikanizm olarak adlandırılmıştır.⁶ Ancak Gallikanizm, ayrılıkçı bir akım olarak gelişmemiş ve Fransa Katolik Kilisesi’nin Roma Katolik Kilisesi’nden ayrılmasına yol açmamıştır.

Miladi 14-15. yüzyıllarda ön plana çıkan konsilyarizm ile Gallikanizm’in yakından ilişkili olduğu ileri sürülse de⁷ bu, tartışmaya açık bir iddiadır. Konsilyarizm, genel konsillerin papalardan üstün olduğunu ileri süren bir teoridir. Bu teori papaların zayıf oldukları dönemlerde, iki ve bazen de üç papanın aynı anda papa olduğu, Büyük Batı Ayrılığı esnasında ve sonrasında kısmen geniş bir kabul görmüşse de, Katolik Kilisesi’nin bir doktrini haline gelememiştir. Aksine, 1870’de gerçekleştirilen I. Vatikan Konsili ile papanın yanılmazlığı bir dogma olarak kabul edilmiş ve konsilyarist teori bütünüyle reddedilmiştir.⁸ Ancak Gallikanizm ile ilgili tartışmalarda konsilyarist düşüncenin bir payının olduğu kısmen kabul edilebilir. Kanaatimizce bu ilişki, konsilyarist düşüncelerin Gallikanizm’i doğurması veya Gallikanizm’in teolojik bir ideal olarak konsilyarist düşüncüyü savunması şeklinde gerçekleşmemiştir. İlerleyen sayfalarda değinileceği gibi, Gallikan girişimlerde konsilyarist fikirler görülmektedir. Ancak bu, Gallikanizm’in kendi amacına yönelik olarak daha genel bir teolojik teoriyi kullanması şeklinde gerçekleşmiştir. Hem krallar hem de piskoposlar için konsillerin papadan üstün bir otorite olması, papaların otoritesine boyun eğmemek için bahane olmuştur. Yoksa Fransa Katolik Kilisesi’nin Roma Katolik Kilisesi ile teolojik anlamda önemli bir çatışması olmamıştır.

Gallikanizm, teolojik bir hareketten ziyade, maddi ve dünyevi meseleler ile ilgili olmuştur. Bu meseleler çoğunlukla kilise yargısı, piskopos atamaları, kilise mülkleri ve gelirleri ile ilgilidir ki bunların özünde kiliseye ait maddi gelirlerin paylaşılması yatmaktadır. Bu çerçevede papalar ve Fransa kralları arasında Milâdi 9. yüzyılın başlarından itibaren çekişmeler yaşanmıştır. Charlemagne, Roma’da Papa’nın elinden imparatorluk tacı giyerken, oğluna Roma’da değil, 813’te Aachen’da⁹ kendi eliyle taç giydirerek Krallığını Papalığa borçlu olmadığını göstermiştir.¹⁰ Bundan sonra da krallar ve onların temsil ettiği siyasi güç ile papalar sürekli bir güç yarışı içinde olmuşlardır. Gallikanizm, özellikle Milâdi 14-19. yüzyıllar arasında cereyan eden bu çekişmelerin adı olmuştur. Bu çalışmada Gallikan idealler ile ilgili olarak ön plana çıkan bazı önemli olaylara işaret edilerek Gallikanizm değerlendirilecektir.

⁵ Batı Ayrılığı, 1378 ile 1417 tarihleri arasında iki papanın ve son zamanlara doğru üç papanın aynı anda Papalık iddiasında bulunduğu döneme verilen addır. Bkz. John W. O’Malley, *A History of the Popes: From Peter to the Present*, (New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2010), 147; Jervis, *The Gallican Church: A History*, 80.

⁶ Joseph N. Moody, “Gallicanism”, *Encyclopedia of Religion* 5, ed. Lindsay Jones, (Thomson Gale, 2005) 3258.

⁷ Bouwsma, *A Usable Past*, 312; “Gallicanism”, *Encyclopedia Britannica*.

⁸ Bkz., Francis Oakley, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church, 1300-1870*, (New York: Oxford University Press, 2003).

⁹ Aachen kenti, Almanya’nın kuzeybatı kesiminde, Kuzey Ren-Vestfalya eyaletinde, Belçika ve Hollanda sınırlarında yer almaktadır.

¹⁰ Pınar Ülgen, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, (İstanbul: Yeditepe, 2020), 37.

1. Gallikanizm

Gallikanizm, Fransa'da kral, Papalık, ruhban sınıfı ve daha sonraki tarihlerde de Paris Parlamentosu'nun dâhil olduğu bir güç mücadelesinde ifadesini bulmuştur.¹¹ Bu mücadelede Papalığın yetkilerini kısıtlamak temel hedef olsa da, Papalıktan alınan bu yetkilerin kime devredileceği, çıkar çatışmalarına yol açmıştır. Bu sebeple taraflar ve ittifaklar sürekli bir şekilde değişmiş; her bir taraf kendi lehine olan karar ve uygulamaları desteklemiştir.

Kral, parlamento ve ruhban sınıfı arasındaki çıkar çatışmalarından dolayı Gallikanizm, yekpare bir düşünce veya doktrin olamamış, farklı şekillerde tezahür etmiştir. Bu tezahürler Episkopal (Ekleziyastik), Parlamenter ve Royal Gallikanizm (Kraliyet Gallikanizmi) şeklinde ele alınmıştır.¹² Bu farklı Gallikan düşüncelerin her biri, isimlendirmelerinde işaret edilen kurumları ön plana çıkarmış ve bu kurumlardan destek görmüştür. Ancak hemen hepsi Gallikanizm'in en temel özellikleri olan şu üç hususta ortakdır: (1) Dünyevi işlerde Fransa kralının bağımsızlığı, (2) ökümenik bir konsilin papadan üstünlüğü ve (3) papanın Fransa Katolik Kilisesi'ne müdahalesinin kısıtlanması.¹³

Royal Gallikanizm, Papalıktan devşirilen yetkileri kralın elinde toplamayı hedeflemiştir. Kraliyet özellikle kilise mülkleri ve piskopos atamalarında kendi kontrolünü arttırmayı amaçlamıştır.¹⁴ Royal Gallikanizm'in üç temel ilkesi vardır. (1) Sivil toplum kendini ruhban sınıfına karşı koruma hakkına sahiptir. Ruhbanlar, ruhani alanla sınırlandırılmalıdır. (2) Sivil güç, dini gücün üzerindedir. Kral, Fransa Kilisesi'nin başıdır. (3) Ruhban sınıfının saldırılarına karşı sivil toplumu savunmak için parlamento veya Kraliyet Konseyi tarafından temsil edilen kral, kilise mülklerine el koymak ve çeşitli cezalar uygulamak gibi pratik yöntemlere başvurmalıdır.¹⁵

Parlamenter Gallikanizm, Royal Gallikanizm ile benzer ilkeleri paylaşmıştır. Özellikle 18. yüzyıla kadar parlamenterler daha çok kralın etkisinde kalarak Royal Gallikanizm'e hizmet etmiştir. Ancak devrime doğru giden süreçte parlamento krallardan daha etkili bir şekilde Gallikan idealleri sahiplenmiştir. Hatta bazı durumlarda sadece Papalığın değil Kraliyetin de aleyhine olabilecek girişimlerde bulunmuşlardır. Parlamenter Gallikanizm'e göre; parlamento tarafından onaylanmayan Papalık belgeleri ve talimatları Fransa'da geçerli olamaz; Papalık tarafından atanan kişiler Fransa'ya giremez. Ayrıca parlamento, tüm kilise meseleleri üzerinde yargı yetkisini de eline alabilir.¹⁶

Episkopal Gallikanizm, Royal ve Parlamenter Gallikanizm'den ayrı bir şekilde düşünülemez. Yine de Episkopal Gallikanizm, kralın haklarından ziyade, papanın yetkilerine yönelik hususları vurgulamıştır. Buna göre papalar, kralın üzerinde bir otorite değildir, kralı azledemez, tebaanın krala olan itaat zaruretinin kaldıramaz. Ayrıca genel konsiller, papalardan üstündür; papalar bu tür konsillerin kararlarına uymak zorundadır.¹⁷ Episkopal Gallikanizm, dünyevi işlerde kralın, ruhani işlerde papanın tam yetkinliğini savunmuş, kendi piskoposluk bölgelerinde kontrolün piskoposlarda olması gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁸ Çoğunlukla soylu ailelerden olan piskoposlar kendi çıkarlarına düşkün olmuştur. Bu sebeple siyasi gücü elinde tutan krala itaatkâr olmuşlardır. Öyle ki, "Kral'a itaat,

¹¹ Alfred Barry, "Bossuet and the Gallican Declaration of 1682", *The Catholic Historical Review* 15/2, Catholic University of America Press, (1929), 143.

¹² Michael K. Becker, Üniversite Gallikanizmi'ni de bunlara ekler. Bkz. Michael K. Becker, "Episcopal Unrest: Gallicanism in the 1625 Assembly of Clergy", *Church History* 43/1, Cambridge University Press, (1974), 65-66.

¹³ "Gallicanism", *Encyclopedia Britannica*; Emmanuel Tawil, "Fransa'da Milli Din: Gallikan Hipotez", çev. Mürsel Özalp, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6, (2015), 132-134.

¹⁴ Moody, "Gallicanism", 3258.

¹⁵ Joseph Turmel, "Gallicanism", *Encyclopedia of Religion and Ethics* 6, ed. James Hastings, (New York: Charles Scribner's Sons, 1914), 156-157.

¹⁶ Moody, "Gallicanism", 3258.

¹⁷ Turmel, "Gallicanism", 161.

¹⁸ Moody, "Gallicanism", 3258.

Papa'ya karşı bağımsızlık" Gallikan Kilise'nin sloganı olmuştur.¹⁹ Piskoposların birçoğu görev bölgeleri yerine Paris'te lüks içinde yaşarken²⁰ Gallikanizm'in konsilyarist idealini savunmak pek umurlarında olmamıştır. Piskoposlar gerekli gördükleri takdirde papayı yücelterek,²¹ çıkarları için konsilyarist idealden vazgeçmekten çekinmemişlerdir.

Bu farklı tezahürlerin sahip oldukları ortak noktalar, birtakım Gallikan kazanımların elde edilmesini sağlamış olsa da, özellikle ruhban sınıfının arzuladığı şekildeki bir Gallikanizm arka planda kalmıştır. Kilise ile ilgili birtakım yetkileri Papalığın elinden alıp piskoposlara vermeyi hedefleyen Episkopal Gallikanizm ile bu yetkileri siyasi erkin kontrolüne almayı hedefleyen Royal ve Parlamenter Gallikanizm çoğunlukla çakışmıştır.²² Bu da Fransa Katolik Kilisesi'nin bir kurum olarak Roma'ya karşı gelişmesine ve güçlenmesine engel olmuştur.

2. Gallikanizm'in Temel Meseleleri

Gallikanizm'in doğuşu için net bir tarih vermek neredeyse imkânsızdır. Roma'da güçlü bir papanın olduğu dönemler, krallar için olumsuz bir durum yaratırken; etkin bir şekilde Papalığın gücünü kullanamayan papaların durumu kralların işine gelmiştir. Örneğin Fransa kralları, papayı kendi amaçları doğrultusunda yönlendirebildikleri takdirde veya papalar ile uyumlu oldukları dönemlerde, Fransa Kilisesi'nin Papalığa karşı haklarını savunma ihtiyacı hissetmemiştir. Ancak ne zaman ki papalar ile krallar anlaşamamış, Gallikan fikirler belirlemeye başlamıştır. Bu sebeple Gallikanizm'in gelişimi Papalık ve Fransa Krallığı'nın gücü ile yakın bir ilişki içinde olmuştur. Avrupa'da ulus devletlerin oluşmaya başlamasıyla ve Protestan Reformu ile Papalık güç kaybederken, sivil otoriteler gittikçe güçlenmiştir. İşte Gallikanizm, Fransa'da sivil idarenin güçlendiği ve Papalığın zayıfladığı 14-19. yüzyıllar arasında, Fransa Katolik Kilisesi'nin seküler güç (kral, parlamento, meclis) kontrolüne alınması²³ sürecinde ortaya çıkan birtakım karar ve uygulamaları tarif etmektedir.

Gallikanizm ile ilişkilendirilen en önemli karar ve uygulamalar şöyle sıralanır: (1) 1438 tarihli Bourges Yaptırımı, (2) 1516 tarihli Bologna Antlaşması, (3) 1682 tarihli Dört Gallikan İlke, (4) 1790 tarihli Rahipler Medeni Kanunu, (5) 1801 tarihli Napolyon ve Papa VII. Pius Antlaşması ve (6) 1870 tarihli I. Vatikan Konsili'nde alınan kararlardır.

Vatikan Konsili hariç, bunların hepsi sadece Fransa'ya özgü gelişmelerdir ve Fransa'da Katolik Kilisesi'nin tarihi seyrini diğer Avrupa ülkelerinden ayıran özgül bir öneme sahiptir. Gallikanizm ile ilgili bu karar ve uygulamalar çoğunlukla piskoposların yargı yetkisi, kilise mülklerinin kontrolü, ruhbanların vergilendirilmesi ve boşalan piskoposlukların mal varlıklarının kullanımı hakkında olmuştur. Çoğunlukla maddi bir yönü bulunan bu konuların yanı sıra, özü itibariyle teolojik olan, ama pratikte bu maddi konuları da doğrudan etkileyen genel konsillerin papaların üzerinde olduğu konusu da Gallikanizm çerçevesinde tartışılan konular olmuştur.

2.1. Piskoposların Yargı Yetkisi

Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılması ile ortaya çıkan iktidar boşluğunu dolduran Roma Katolik Kilisesi, miladi 6. yüzyıldan itibaren gittikçe artan bir şekilde kendini sivil bir otorite olarak konumlandırmıştır. Papalık sadece dini işlere bakan bir kurum olmaktan çıkmış, güvenlik, eğitim ve yargı gibi tüm sosyal hizmetleri yürüten ve geniş mülklere sahip piskoposluk bölgeleriyle siyasi bir güç olmuştur. Güçlenen sivil idareler, Kilise'nin kontrolündeki bu toplumsal hizmetleri ve birtakım

¹⁹ J. M. O'Sullivan, "The Gallican Church and the National Assembly", *An Irish Quarterly Review* 1/1, Messenger Publications, (1912), 54.

²⁰ Barry, "Bossuet", 144; Fredrik Nielsen, *The History of the Papacy in the XIXth Century*, (London: John Murray, 1906), 139.

²¹ Turmel, "Gallicanism", 162-163.

²² Turmel, "Gallicanism", 156.

²³ Barry, "Bossuet", 143.

Kilise mülklerini devralmaya başlamıştır. Ancak papalar bu mülk, yetki ve güç devrini gönüllü bir şekilde yapmamış ve sivil idareler ile papalar arasında birtakım tartışmalar yaşanmıştır. Fransa özelinde bu tartışmaların tarihi Kutsal Roma İmparatoru Charles'a (Kel Charles, 823-877) kadar götürülebilirse de, ilk ciddi tartışmalar 13. yüzyılda başlamıştır. Fransız baronlar, 1205'te Kral Philip Augustus (1165-1223) ve 1225'te VIII. Louis'in (1187-1226) desteği ile ruhban sınıfının idaresindeki yargı yetkisine karşı çıkmıştır. Yine Fransa'nın ileri gelenleri 1235'te Papa'ya mektup yazarak, piskoposların yetkilerinden rahatsızlıklarını dile getirmişlerdir. Ancak Papa, Kilise'nin özgürlüklerine saldırdıklarını ileri sürmüş ve onları cezalandırmakla tehdit etmiştir. 1246'da Kutsal Roma İmparatoru II. Frederick'in (1194-1250) de teşviki ile bazı Fransız baronlar, piskoposların yargı yetkisini sadece heresi (sapkınlık), evlilik ve tefecilik ile ilgili konulara hasretmeye çalışmıştır. Papa IV. Innocent (1195-1254) ise onları aforoz ederek cevap vermiştir.²⁴

Fransa ileri gelenlerinin 13. yüzyılda, bazen krallarının desteğini de alarak gerçekleştirdikleri yukarıda zikredilen girişimler başarılı olmamıştır. Zira bu süreçte papalar hala çok güçlüydü ve her ne kadar bu girişimlere destek olsalar da, Krallar doğrudan Papalık ile bir çatışmaya girmekten kaçınmıştır. Ancak 14. yüzyılın başlarında bu durum değişmiş ve Fransa Kralı IV. Philip (1268-1314), iktidarı döneminde kiliseye karşı Kraliyetin haklarını savunmuştur.²⁵ Hatta o, Papa VIII. Boniface (1230-1303) tarafından ilan edilen, kralların kilise gelirleri ve ruhban sınıfından vergi toplamasını yasaklayan bir fermanı yakmıştır.²⁶ Kral IV. Philip, kendisi tarafından atanacak sivil yargıçların hüküm vereceği bir yargı sistemini hayata geçirmek istemiştir. Ancak bu konuda önemli bir başarı elde edemediği gibi, Papa VIII. Boniface (1230-1303) ile giriştiği tartışma sonucu o zamana kadar kısmen kralın hakkı olan Fransa Kilisesi'ne atanacak piskoposların seçimini de Papalığa bırakmıştır. Bununla birlikte o, devletin hukuki işlerini yürüten yasa koyucu parlamento kurumunu oluşturmuştur. Ancak bu sivil hukukçular ile kilise yargısı arasında sorunlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Sivil yargıçlar, piskoposların verdikleri cezalara karşı ilgili piskoposluğun gelirlerine el koymuş ve kararlarını geri çekmeye piskoposları zorlamışlardır.²⁷

Kral VI. Philip (1293-1350), sivil yargıçlar ile piskoposlar arasında gelişen bu yeni durumu her iki tarafın katıldığı bir toplantı ile çözmeye çalışmıştır. Aralık 1329'da Vincennes'te gerçekleşen bu toplantıda da anlaşma sağlanamamış, yargı işleri ve kilise mülkleri ile ilgili bu sorun Kral'ın kararına bırakılmıştır.²⁸ Kral VI. Philip, her ne kadar sivil yargı taraftarı olsa da Papalığı karşısına almak istememiş ve sorunlar olduğu gibi kalmıştır. Ancak bu toplantı, ruhban sınıfının karşısına yeni bir kurumsal güç olarak, daha sonra parlamentoya dönüşecek olan sivil hukukçuları koymuştur.²⁹ Parlamantonun gücü arttıkça, Fransız ruhbanlarını kısıtlama imkânları da artmıştır.

2.2. Kilise Mülkleri ve Ruhbanların Vergilendirilmesi

Kilise mülkleri normalde krala ait olduğu için piskoposlar krala vergi veriyordu. Ancak Papa VII. Gregory (1020-1085) ile birlikte ruhbanların vergiden muaf olduğu ilkesi kilise çevrelerinde taraftar toplamaya başlamıştır. Fransız piskoposlar bu ilkeye dayanarak 1163'te yaptıkları toplantıda kendileri ile anlaşılmaya varmadan kilise mülklerinden vergi alınmamasını kararlaştırmışlardır. Ancak krallar bu karara uymamış ve özellikle Philip Augustus, yapacağı Haçlı seferi için ruhban sınıfından da "Selahaddin ondallığı"³⁰ almıştır. 1215 tarihli IV. Latran (Lateran)

²⁴ Turmel, "Gallicanism", 157.

²⁵ Moody, "Gallicanism", 3258

²⁶ Cobham Brewer, *The Political, Social and Literary History of France to the Present Year*, (London: Jarrold and Sons, 1878), 73.

²⁷ Turmel, "Gallicanism", 157-158.

²⁸ Turmel, "Gallicanism", 157.

²⁹ Parsons, *The Church in the Republic*, 138.

³⁰ Kudüs'ün Selahaddin Eyyubi tarafından fethedilmesi üzerine Müslümanlar üzerine yapılacak Haçlı Seferleri için halktan toplanan vergilere bu isim verilmiştir.

Konsili'nde Papa duruma el atmış ve sivillerin kilise mülklerini vergilendirmelerini yasaklamıştır. Ancak gerekli durumlarda piskoposlar Papalığa danışarak ülkelerine yardım edebilecektir.³¹

Kral IV. Philip, Roma'ya danışmadan sivil halkın yanı sıra, ruhban sınıfından da vergi toplamak istemiş, Papalık ise buna sert bir şekilde karşı çıkmıştır. Papa VIII. Boniface, 5 Şubat 1296 tarihli "Clericis Laicos" fermanı ile ruhban sınıfın Papalığın onayı alınmadan sivil hükümet görevlilerine vergi, kilise gelir ve mülklerinden pay, hediye vb. vermelerini yasaklamış, bu türden bir talepte bulunan prens, kral ve idarecilerin aforoz olunacağını belirtmiştir.³² Bunun üzerine Kral, ülkesinin ileri gelenlerini 10 Nisan 1302'de Notre Dame Katedrali'nde toplamış ve Papalık ile arasındaki mesele hakkında onların fikrini sormuştur. Bu büyük toplantıda kralın sadece ruhani konularda Papalığa tabi olacağı, ülkesinin dünyevi işlerini yürütmede bağımsız olduğu, Fransa'nın Papalığa bağlı feodal bir beylik değil, bağımsız bir monarşi olduğu belirtilmiştir. Fransız ruhban sınıfı da bu kararları onaylamıştır.³³ Papa VIII. Boniface, Kral'ın bu girişimine Katolik Kilisesi'nde sıkça tartışılan 18 Kasım 1302 tarihli "Unam Sanctam" fermanı ile cevap vermiştir. Bu fermanla Kitab-ı Mukaddes'e atıfla (Luka 22: 38) dünyevi kılıcın ruhani kılıca tabi olması gerektiği ve ebedi kurtuluşu hak etmek için Roma piskoposuna itaatin zorunlu olduğu belirtilmiştir.³⁴ Kral IV. Philip'in Papa VIII. Boniface ile olan çekişmeleri, Fransa'nın Papalığa karşı ilk önemli Gallikan hareketleri olmuştur. Bu sebeple Gallikanizm'in belirli bir fikir olarak ortaya çıkışının 14. yüzyılda gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

Papalığa karşı Kraliyet erkini doğrudan uygulamaya koyan ilk kral ise V. Charles (1338-1380) olmuştur. Kral V. Charles, 8 Mart 1372 tarihli bir Kraliyet fermanı ile kiliselere ait mülklerin miras bırakılması ve satışı gibi işlemleri piskoposların yetkisinden çıkarıp Kraliyet görevlilerine devretmiştir. Kral VI. Charles (1368-1422) da 1385 tarihli bir beyanname ile bu kararı uygulamaya devam etmiştir.³⁵ Bu esnada ortaya çıkan Büyük Batı Ayrılığı, Kral VI. Charles'ın işini kolaylaştırmıştır. Zira bu dönemde Papalık iki ve bazen de üç başlı bir haldeyken, Fransa kralına karşı ciddi bir mukavemet gösterecek durumda olmamıştır. Öyle ki, Kral VI. Charles, Fransa tarihinde ilk kez "Fransa Kilisesi'nin geleneksel özgürlüklerinden" bahsetmiştir.³⁶

2.3. Büyük Batı Ayrılığı Dönemi ve Konsilyarizm

Roma ve Avignon'da iki papanın aynı anda görev yaptığı Büyük Batı Ayrılığı esnasında, Gallikan fikirler Fransa'da daha uygun bir gelişme ortamı bulmuştur. Fransa Kralı VI. Charles, 1398 tarihli ulusal bir sinoddan sonra, Roma'daki Papa'yı da tanımadan Avignon'daki Papa'ya bağlılığını sonlandırmaya karar vermiştir.³⁷ Genel bir konsilin papadan üstün olduğu konsilyarizm fikri, bu süreçte gerçek anlamda uygulanma imkânına kavuşmuştur. Normalde papa tarafından toplanması gereken³⁸ bir genel konsil, Papalıktaki iki başlılığı gidermek için her iki taraftan kardinallerin girişimi ile 25 Mart 1409'da Pisa'da toplanmıştır. Konsilin toplanmasında Paris Üniversitesi teoloji hocaları Jean Gerson ve Pierre d'Ailly önemli rol oynamıştır. Konsilde, var olan papalar azledilmiş ve yeni bir papa seçilmiştir. Ancak azledilen papalar bu durumu kabullenmemiş ve durum Pisa'da seçilen

³¹ Turmel, "Gallicanism", 159.

³² Boniface VIII, *Clericis Laicos 1296*, Fordham University Medieval Sourcebook, <https://sourcebooks.fordham.edu/source/b8-clericos.asp> (Erişim 26 Kasım 2021); Turmel, "Gallicanism", 159.

³³ Joseph H. Lupton, *Archbishop Wake and the Project of Union Between the Gallican and Anclican Churches*, (London: George Bell and Sons, 1896), 6; Brewer, *The Political, Social, 73*.

³⁴ Boniface VIII, *Unam Sanctam 1302*, Fordham University Medieval Sourcebook, (Erişim 26 Kasım 2021); Jervis, *The Gallican Church: A History*, 66-67.

³⁵ Turmel, "Gallicanism", 157.

³⁶ Moody, "Gallicanism", 3258-3259.

³⁷ "Gallicanism", *Encyclopedia Britannica*.

³⁸ Kilise kanonu gereği, sadece papa bir konsilin toplanmasını sağlayabilirdi. İstanbul Kilisesi'nden ayrılmadan önce konsiller imparatorların emriyle toplanmıştır; ancak Roma Katolik Kilisesi'nde bu yetki, zaman içerisinde papaya tahsis edilmiştir. Osman Şahin, *Eski Katolikler: Katolik Kilisesi'ndeki Son Ayrılık*, (Ankara: İlahiyat, 2021), 43.

üçüncü papa ile daha da karmaşık bir hal almıştır.³⁹ Bu konsilin Gallikanizm açısından önemi, Gallikan düşüncelere sahip Fransızların konsildeki etkinliği ve yine Gallikanizm'in benimsediği konsilyarist düşüncenin pratik bir şekilde uygulanması olmuştur.

2.4. Kralın Hakkı (Droit de Regale)

Piskoposluklar, sahip oldukları topraklar (arpalık, tımar) ile son derece önemliydi. Vefat veya başka bir sebeple boşalan bir piskoposluk makamının gelirleri, bu boşluk süresince krala giderdi.⁴⁰ Kralın bu hakkına "droit de regale" denir ve Fransız krallar en geç 12. yüzyıldan itibaren bu hakkı kullanmıştır. Bu uygulama bazı dönemlerde sorunlar yaratmışsa da, 17. yüzyılın sonlarına kadar ciddi bir mesele haline gelmemiştir. Kralın bu hakkına karşı çıkan bazı piskoposlar, Papa'dan kendilerine yardım etmesini istemiştir. Papa XI. Innocent (1611-1689) onların bu talebini kabul etmiş ve kralın regale hakkını savunan diğer piskoposlara tehditler içeren birtakım mektuplar göndermiştir. Kral XIV. Louis (1638-1715), bu tartışmayı yumuşatmak istemişse de başarılı olamamıştır. Fransız piskoposlar arasında gelişen bu çekişme, Papa XI. Innocent'in bazı Fransız piskopos ve ruhbanları aforoz etmesi ile önemli bir soruna sebep olmuştur. Bu aforozu takiben toplanan Fransa Kilisesi sinodunda, söz konusu hakkın krala ait olduğu belirtilmiştir.⁴¹

Yukarıda özetle bahsedilen bu hususlar Gallikanizm ile ilgili en temel meselelerdir ancak Gallikanizm bunlardan ibaret değildir. Bu sorunlar çerçevesine gelişen Gallikan fikirler, Anglikan Kilisesi gibi Fransa'da "ulusal bir kilise" idealinin⁴² canlanmasına dahi sebep olacak bir şekilde gelişmiştir. Ancak böyle bir ayrılık için gerekli şartlar gerçekleşmemiştir.

3. 1438 Tarihli Bourges Yaptırımı

Gallikanizm ile ilgili ilk resmi karar ve uygulamalar 1438 tarihinde Bourges Yaptırımı ile başlamıştır. Fransa Kralı VII. Charles (1403-1461), 1438'da Bourges'de bir yerel sinod toplamıştır. Bu sinod, Basel ve Konstanz Konsilleri'nin kararlarını onaylamanın yanı sıra, Fransa'ya özel birtakım kararlar almıştır. Fransa Katolik Kilisesi'nin başı olarak hareket eden⁴³ Kral VII. Charles tarafından onaylanan Bourges Yaptırımı (Pragmatic Sanction of Bourges) kararları, Gallikanizm'in temel argümanlarını ilk kez resmîyete dökmüştür. Paris Parlamentosu bu kararları 13 Temmuz 1439'da onamış ve ülkenin kanunu haline getirmiştir.⁴⁴ Toplam 23 maddeden oluşan bu kararların en önemlileri özetle şöyledir:⁴⁵

1. Genel Konsiller her on yılda bir papanın belirleyeceği yerlerde toplanır.
2. Genel Konsillerin yetkisi, inanç, ayrılıkların ortadan kaldırılması ve kilisenin baştan ayağa bütünüyle reforme edilmesi ile ilgili her şeyde, papanın yetkisinden üstündür.

Bu ilk iki karar konsilyarizm ile uyumlu, Basel ve Konstanz Konsilleri'nde alınan kararlardır. Burada bu kararlar tekrar edilmiş, kral tarafından imzalanmış ve parlamentonun onayı ile devletin yasası haline getirilmiştir.

³⁹ Lupton, *Archbishop Wake*, 7; Oakley, *The Conciliarist Tradition*, 39-46; Jervis, *The Gallican Church: A History*, 79-89.

⁴⁰ Barry, "Bossuet", 146.

⁴¹ Turmel, "Gallicanism", 159; Jervis, *The Gallican Church: A History*, 77-78.

⁴² Lupton'un eserinde bahsedilen Anglikan Kilisesi ile Gallikan Kilisesi'nin birleşme projesi, 18. yüzyılın başlarında iki taraftan birkaç piskopos arasında gelişen birtakım mektuplaşmalardan ibarettir. Bkz. Lupton, *Archbishop Wake*, (1896). Fransa krallarının Katoliklikten taviz vermeyen tutumları gereği Gallikanizm Roma'dan ayrılmayı hedeflememiştir. Nitekim Fransa'da yaşayan Protestanlar da uzunca bir süre baskı altında kalmıştır.

⁴³ Dale Van Kley, *The Religious Origins of French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution 1560-1791*, (New Haven and London: Yale University Press, 1996), 19.

⁴⁴ Jervis, *The Gallican Church: A History*, 79-89; Lupton, *Archbishop Wake*, 8; Hulusi Yazıcıoğlu, *Bir Din Politikası Laiklik*, İFAV, İstanbul, (1993), 114.

⁴⁵ Lupton, *Archbishop Wake*, 8

3. Kilise makamlarına atanacak kişilerin belirlenmesi, daha önce olduğu gibi tekrar seçimle yapılacaktır. Ancak kral veya Krallığın prensleri kanonik kuralları ihlal etmeden manastır ve piskoposluk bölgelerinde seçim yapılacağı zaman kendi tavsiyelerini bildirebilirler.

Piskopos seçimi, Fransa kralları ile papalar arasında sürekli sorun olan bir konu olmuştur. Bu kararların giriş kısmında piskoposların halkın dilini anlamadığından şikâyet edilmiştir. Burada Roma tarafından yapılan atamalarla ülkeye gelen yabancı piskoposlara engel olmak amaçlanmıştır. Bu, Fransa Kilisesi'ni millileştirmek adına bir girişim olmuştur. Ancak kararın ikinci cümlesi, ilk cümleyi kısmen ilga etmektedir. Zira rahiplerin kralın adayından başka birine oy vermeleri, hatta kralın adayına karşı başka birinin aday olması pek mümkün bir durum değildir.

4. Papalar kilise makamlarının gelirlerini ellerinde tutma, böyle bir makam boşalmadan oranın gelirlerini bağışlama hakkına sahip değildir.

5. "Droit d'expectative" suretiyle papa tarafından bahşedilen kilise makamları işbu kararla geçersizdir. Bu tür bir makamı alacak olanlar seküler güç tarafından cezalandırılacaktır. Papalar yeni makamlar oluşturarak duruma müdahale etme hakkına sahip olmayacaktır.

Kilisenin mülkleri ve bu mülklerden elde edilen gelirler Krallık ile Papalık arasındaki asıl meseledir. Aslında piskopos atamalarında da temeldeki mesele piskoposluk bölgelerinin gelirleridir. Bu sebeple Gallikanizm çerçevesinde özellikle 14-16. yüzyıllarda gerçekleşen çekişmelerin söz konusu gelirler yüzünde olduğu söylenebilir. İlerde de göreceğimiz gibi, piskopos atamaları ve kilise mülkleri en temel tartışma konuları olmaya devam etmiştir. İlgili kaynaklarda Gallikanizm ile ilgili olarak yer verilen gelişmelerde her ne kadar konsilyarist fikirlere yer verilmişse de, maddiyat her zaman en temel mesele olmuştur. Doktrin ve inanç esasları açısından konsillerin papalardan üstün olduğu görüşü haricinde kayda değer bir tartışma yaşanmamıştır. Bu tartışma da daha sonraki dönemlerde gündemden düşmüştür.

6. Diğer tüm yargı yolları tükenene kadar Roma'ya başvurular yasaktır.

7. İlk mahsulden papaya verilecek pay (annates) yasaklanmıştır.

Bourges Yaptırımı'nın Gallikanizm adına diğer bir kazanımı da piskopos adaylarının belirlenmesi ile ilgilidir. Fransız ruhbanlar, önceleri krallar tarafından, daha sonra ise Papalık tarafından yapılan bu seçimleri, Fransa Kilisesi ruhban sınıfının eline almayı başarmıştır. Ancak bu kazanım uzun soluklu olmamış, 1516 Tarihli Bolonya Konkordatı ile bu hak tekrar kralın eline geçmiştir.⁴⁶ Burada Royal Gallikanizm ile Episkopal Gallikanizm'in hedefleri çakışmıştır. Hem Kraliyet hem de Fransız piskoposlar, Papalıktan birtakım yetkileri almaya çalışırken iş birliği yapabilmişse de, bu yetkilerin kime devredileceği konusunda anlaşmaları her zaman mümkün olmamıştır. Kral, piskoposların dezavantajına olacak bir şekilde papa ile anlaşabilmiştir.

Fransa Kralı XI. Louis (1423-1483), 1461'de bu kararları ilga etmiştir ancak Paris parlamentosu, kralın bu ilga kararını kabul etmemiştir. Bu sebeple kilise ile ilgili meseleler bir süreliğine karmaşık bir yapı arz etmiştir.⁴⁷ Bu süreç Parlamenter Gallikanizm ile Royal Gallikanizm'in karşı karşıya kaldığı ilk durumdur. Gallikan fikirlerin ilk resmi uygulaması olan Bourges Yaptırımı kararları, Gallikanizm'in kraliyet, parlamento ve ruhban sınıfı arasında çok farklı algılandığını ortaya koymuştur. Bu zamana kadar sadece Papalıktan birtakım hakların alınması, Roma'nın yetkisinin kısıtlanması söz konusu olmuş, ancak bu yönde gerçekleşen ilk önemli kazanımda da, bunun kime devredileceği taraflar arasında kavga konusu olmuştur.

4. Bologna Antlaşması (1516)

Papalığın karşı tarafta olduğu Marignano Savaşı'nda (1515) Fransa Kralı I. Francis'in zaferi, Papa X. Leo'yu (1475-1521) kral ile anlaşma yapmaya zorlamıştır. Bologna Antlaşması 18 Ağustos

⁴⁶ Turmel, "Gallicanism", 158.

⁴⁷ Lupton, *Archbishop Wake*, 8.

1516'da imzalanmış ve bu antlaşma ile daha önceki Bourges Yaptırımı feshedilmiştir. Bu Fransa kralına kilise ile ilgili olarak 1438 tarihli Bourges Yaptırımı'nın öngördüğünden daha fazla haklar tanımıştır. Piskoposluklara ve diğer birtakım kilise makamlarına atanacak adayı belirleme hakkı, Kilise meclislerinin elinden alınmış ve krala verilmiştir. Buna göre "Kral, boşalan bir makama atanmak üzere altı ay içerisinde kilise doktoru veya teolojik ehliyete sahip bir adayı papaya sunacak ve papa atamayı onaylayacaktır."⁴⁸ Bu antlaşmada Kral I. Francis ile Papa X. Leo görece bir ittifak halinde ruhban sınıfın birtakım haklarını krala devretmiştir.⁴⁹ Bu karar özellikle Royal Gallikanizm'in önemli bir kazanımı olmuştur. Ancak Episkopal Gallikanizm için önemli bir kayıp olmuştur.

Bologna Antlaşması'nda ilk mahsulden papaya verilecek hisse (annates) ile ilgili herhangi bir yasak getirilmediği için, Papalık bu hakkını yeniden talep etmeye başlamıştır. Paris parlamentosu, yüksek rütbeli memurlar ve Sorbonne doktorları, Papalığın bu talebine şiddetle karşı çıkmıştır. Papa X. Leo ve Kral I. Francis ilan ettikleri fermanlar ile tarafları teskin etmeye çalışmıştır. Parlamento, Kral'ın talebine uyarak söz konusu Antlaşmayı 22 Mart 1517'de onaylamıştır. Ruhban sınıfı ise bu antlaşmayla krala verilen piskoposluk ve diğer kilise makamlarına atanacak adayı belirleme yetkisinin kendilerinden alınmasına karşı çıkmıştır. Onlara göre kral tarafından seçilen kişiler, din adamı olmadan önce Kraliyet adamı olacaktır ve bu sebeple Kraliyetin kilisenin işlerine karışmasına engel olmayacaktır. Piskoposlar, 1579 ve 1588 tarihlerinde yapılan Fransa Kilisesi sinodlarında bu konu ile ilgili itirazlarını dile getirmişlerdir.⁵⁰

Bologna Antlaşması hem parlamenterleri hem de ruhban sınıfını rahatsız etmiştir. Zira bu antlaşma her ne kadar Papalığın yetkilerini kısıtlama noktasında Gallikan düşünceye hizmet etse de, Parlamenter ve Episkopal Gallikanizm ile Royal Gallikanizm'in çatışmasına vesile olmuştur. Bu antlaşma ile Gallikanizm'in organize bir düşünce olmadığı, her grubun kendi çıkarları doğrultusunda desteklediği karmaşık bir ideal olduğu daha açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Gallikanizm'in başarılı olamamasının temel sebebi de bu durumdur.

Protestan Reformu, Gallikan düşünce için tehlikeden ziyade bir fırsat sunmuştur. Zira Reformcular da Katolik Kilisesi'nin bazı uygulamalarını eleştirmiştir. Ancak Katolik Kilisesi'nin Reforma karşı giriştiği Karşı-Reform⁵¹ ve kendini korumacı refleksi Gallikanizm'e meydan okumuştur. Bu meydan okuma, Protestanlığa taviz vermeyen Fransa'da,⁵² koyu Papalık destekçileri olan Cizvitler ile somutlaşmıştır.⁵³ Koyu ultramontanistler⁵⁴ olan Cizvitler, bazı konularda ruhban sınıfına karşı Kraliyetin tarafını tutmuş olsalar da, Gallikanizm'in en acımasız düşmanları⁵⁵ olmuşlardır. Ancak Cizvitler ile Gallikanizm arasındaki mücadeleyi Gallikanlar kazanmıştır.⁵⁶

⁴⁸ O'Sullivan, "The Gallican Church", 54; Lupton, *Archbishop Wake*, 8; Jervis, *The Gallican Church: A History*, 105-106.

⁴⁹ Becker, "Episcopal Unrest", 66; Barry, "Bossuet", 143.

⁵⁰ Jervis, *The Gallican Church: A History*, 107-109; Lupton, *Archbishop Wake*, 8-9.

⁵¹ "Katolik Reformu" veya "Karşı Reform", Roma Katolik Kilisesi'nin Luther ile başlayan Reforma karşı koymak için giriştiği birtakım yeniden canlanma ve yapılanma çalışmalarını ifade eder. Rönesans papalarının ve din adamlarının maddiyatçı tutumları, kilise içinde eleştirilere sebep olmuştur. Bu çevreler birtakım reform çalışmaları yapmak istemiştir. Protestan Reformu ile aynı zaman dilimine rastlayan bu reform sürecinde, kilise içinde yeniden canlanmayı amaçlayan birtakım tarikatlar kurulmuştur. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 277.

⁵² Lloyd, *The Gallican Church*, 88-103.

⁵³ Ali İsra Güngör, *Cizvitler ve Katolik Kilisesindeki Yeri*, (İstanbul: İlgü Kültür Sanat, 2016), 117.

⁵⁴ Ultramontanizm, Katolik Kilisesinde ulusal ve yerel bağımsızlığa karşı, papanın yani "dağların ötesinde oturanın" otoritesini ve onun merkeziliğini savunan ve özellikle 17 ve 18. yüzyıllarda Gallikanizm ve Josephinizm gibi ulusal ve liberal hareketlere karşı gelişmiş bir ekoldür. Bkz: Gündüz, *Din ve İnanç*, 488.

⁵⁵ Lupton, *Archbishop Wake*, 9.

⁵⁶ Dale Van Kley, "Jansenism and the International Suppression of the Jesuits", *The Cambridge History of Christianity 7: Enlightenment, Reawakening, and Revolution 1660-1815*, ed. Stewart J. Brown ve Timothy Tackett, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 302-3; Güngör, *Cizvitler*, 71; Şahin, *Eski Katolikler*, 79.

5. Dört Gallikan İlke (1682)

Gallikanizm'in en önemli tezahürü olarak değerlendirilen "Dört Gallikan İlke", Fransa Kilisesi'nin Kral XIV. Louis'in emri ile toplanan yerel bir sinodunda ilan edilmiştir. Hem bu ilkeler hem de Paris Üniversitesi teologlarının 1663 tarihli 6 maddelik kararı, papa ile Fransa kralı arasındaki uzun soluklu güç mücadelesinde Gallikanların, kralın tarafını seçtiğini ortaya koymuştur.⁵⁷

Papa XI. Innocent (1611-1689) ve onun safında yer alan bazı Fransız piskopos ve rahipler ile olan kavgasında kendine destek arayan Kral XIV. Louis (1638-1715), Paris Üniversitesi Teoloji Fakültesi profesörlerinden konu ile ilgili düşüncelerini belirtmelerini istemiştir. Paris Üniversitesi profesörleri 1663'te Kral'a sundukları altı maddeden oluşan fikirleri özetle şöylece:⁵⁸

I. Kralın dünyevi (temporal) gücü üzerinde papanın herhangi bir yetkisi yoktur: tam tersine papa, kendisine yalnızca dolaylı bir yetki verenlere bile her zaman karşı çıkmıştır.

II. Kralın Tanrı'dan başka dünyevi şeylerde bir üstü yoktur. Bu, fakültenin asla ayrılmayacağı kadim doktrindir.

III. Tebaasının krala öyle bir bağlılık ve itaat borcu vardır ki, herhangi bir bahaneyle bu yükümlülükten azat edilemezler.

IV. Profesörler, kralın yetkisine veya Gallikan Kilisesi'nin gerçek özgürlüklerine ve Krallıkta kabul edilen kanunlara aykırı herhangi bir önermeyi onaylamamıştır: örneğin, papanın piskoposları görevden alma yetkisi olduğu, söz konusu kanunların tasarrufuna aykırıdır.

V. Papa, genel bir konsilin üzerinde değildir.

VI. Kilise'nin rızası olmadan papanın yanılmaz olduğu düşüncesi fakültenin doktrini veya dogması değildir.

Üniversite profesörleri bu kararları konsilyarizmi açık bir şekilde işaret etmenin yanı sıra, Fransa piskoposlarının otonomluğunu vurgulayarak Episkopal Gallikanizmi; kralın dünyevi meselelerdeki üstün otoritesini vurgulayarak Royal Gallikanizmi, parlamento tarafından yasalaştırılan kanunların önemini vurgulayarak Parlamenter Gallikanizmi yansıtmaktadır. Hocaların bu kararları, ultramontanistleri son derece rahatsız etmiş, hatta bu kararlarla da kalmamışlar ve bu kararı eleştiren ultramontanistlerin eserlerini de sansürlemişlerdir. Papalık bu sansüre karşı bir ferman yayımlamış, parlamento ise Kral XIV. Louis'in da onayı ile bu fermanın Fransa'da yayımlanmasına karşı çıkmıştır.⁵⁹

Kral XIV. Louis ile Papa XI. Innocent arasında, boş piskoposluk makamlarının gelirleri ile ilgili "droit de regale" konusu tartışma yaratmıştır. Kral, başında atanmış bir piskoposu olmayan piskoposluk bölgelerinin gelirlerinin Kraliyetin hakkı olduğunu ileri sürmüş ve bu durumda olan piskoposluk ve başpiskoposlukların gelirlerini almak istemiştir. Bunu sağlamak için XIV. Louis, 10 Şubat 1673'te bu hakkın Kraliyete ait olduğuna dair bir ferman yayımlamıştır. Bu durumda olan kilise ve katedraller ise bu duruma karşı çıkmış ve Papalık onları desteklemiştir.⁶⁰

Özü itibarıyla kilise gelirleri hakkında olan bu sorun gittikçe büyümüş ve soruna çözüm bulmak için XIV. Louis'in talimatıyla, Fransız ruhban sınıfı 1681 Ekim'inde genel bir toplantı organize etmiştir. Bu toplantı yerel bir sinod şeklinde gerçekleşmiştir. Toplantının açılış ayinini Gallikanizm'in önemli isimlerinden biri olarak öne çıkacak olan Piskopos Jacques Bénigne Bossuet yapmıştır.⁶¹ Bu toplantı oldukça ilginç ve gergin olmuştur. Zira Fransa Kralı XIV. Louis ile Papa XI. Innocent'in karşı

⁵⁷ Bernard Chédozeau, "Ultramontains, Anglicans et Gallicans Devant "Athalie", *Revue d'Histoire Littéraire de la France* 90/2, Presses Universitaires de France, (1990), 75; Nielsen, *The History of the Papacy*, 9.

⁵⁸ Lupton, *Archbishop Wake*, 16-17.

⁵⁹ Nielsen, *The History of the Papacy*, 9.

⁶⁰ Nielsen, *The History of the Papacy*, 9; Lupton, *Archbishop Wake*, 10-11; Lloyd, 125.

⁶¹ Lupton, *Archbishop Wake*, 11; Barry, "Bossuet", 145. Barry, bu kararların mimarının çoğunlukla sanıldığı gibi Bossuet olmadığını, kralın temsilcisi Colbert'in kararların bu şeklini almasında etkili olduğunu ileri sürer. Barry, "Bossuet", 152.

tafaflarda oldukları bir konuda ülkenin piskoposlarının bir karar vermesi gerekmiştir. Bu, onlar için oldukça can sıkıcı bir durum olsa gerektir. Çünkü her iki tarafı da tatmin etmeleri imkânsızdı. Ancak Barry'e göre, toplantıya katılanları Kral'ın temsilcisi özenle seçmiş, Kral XIV. Louis'e karşı olanlar toplantıya dâhil edilmemiş ve sonucun Kral lehinde olması bu şekilde temin edilmiştir. Hatta toplantının önemli figürlerinden Bossuet,⁶² mektuplarında, Gallikan özgürlükler konusunda sesiz kalmak istediğini ancak Kral XIV. Louis'in ondan ne beklediğini bildiğini ve bu sebeple söz konusu özgürlükleri ön plana çıkarmak zorunda olduğunu belirtmiştir.⁶³

Henüz toplantının oturumları devam ederken Ocak veya Şubat 1682'de bir mektup ile söz konusu sorun hakkında piskoposların nasıl bir yol izleyecekleri Papa'ya bildirilmiştir. Papa XI. Innocent, mektuba hemen cevap vermemiş ve toplantıdan daha somut adımlar atılmasını beklemiştir. Fransız piskoposlar 19 Mart 1682'de ünlü "Dört Gallikan İlke'yi" (The four Gallican Articles) kabul etmiştir.⁶⁴ Lupton, bu maddelerin Piskopos Bossuet tarafından hazırlandığını kesin ifadelerle vurgulamaktadır.⁶⁵

Gallikanizm'in en güçlü şekilde ifadesini bulduğu söz konusu kararların giriş kısmında "iki farklı grubun olduğu; bunlardan birinin Gallikan Kilise'nin karar ve özgürlükleriyle kutsal kanonlara ve kilise babalarının geleneğine dayanan temellerini yok etmek istediği; diğer grubun ise bu özgürlükleri bahane ederek Aziz Petrus'un ve onun halefleri olan Roma piskoposlarının önceliğini (primacy) ihlal etmek istediği" ifade edilmiştir. Burada söz konusu ilk grup kral ve onun tarafını tutanlar, ikinci grup ise papa ve onun tarafını tutanlardır. Giriş kısmının devamında "toplantının Kral'ın emri ile gerçekleştiği, amacının bu durumdan kaynaklanan sorunlara çözüm bulmak olduğu ve Paris'te toplanan piskopos ve başpiskoposların Gallikan Kilisesi'ni temsilen birtakım kararlar aldığı" belirtilmiştir. Bu kararlar şu şekildedir:⁶⁶

I. Aziz Petrus ve onun ardılları, Mesih'in vekilleri ve aynı şekilde Kilise'nin kendisi, dünyevi ve beşerî şeylerde değil, ruhani ve kurtuluşla ilgili şeylerde Tanrı'dan güç almıştır; Rab diyor ki, Benim Krallığım bu dünyadan değil ve yine, Sezar'ın olanları Sezar'a ve Tanrı'nın olanları Tanrı'ya verir. Apostolik buyruk ayrıca şunları da içerir: Bırakın her ruh daha yüksek güçlere tabi olsun; çünkü Tanrı'dan başka güç yoktur; var olan güçler Tanrı tarafından atanır; kim bu nedenle güce karşı direnirse, Tanrı'nın buyruğuna direnmiş olur. Sonuç olarak, krallar ve prensler, Tanrı'nın yasasına göre dünyevi iktidarları hususunda herhangi bir eklesiastik güce veya Kilise'nin anahtarlarına tabi değildir. Tebaaları, onlara itaat etme görevinden azat edilemez ve biat yemininden muaf tutulamaz ve halkın huzuru için gerekli olan ve Kilise için de en az devlet için olduğu kadar avantaj sağlayan bu düstur, Kilise babalarının sözüne ve azizlerin örneğine uygun olarak kesinlikle sürdürülmelidir.

Burada vurgulanan husus, kralın papaya tabi olmadığı şeklinde özetlenebilir.

II. Apostolik Makamda ve Aziz Petrus'un haleflerinde bulunan ruhani şeylerdeki gücün bolluğu, Kutsal Makam ve bütün Kilise'nin yanı sıra, Ökümenik Konstanza Konsili'nin dördüncü ve beşinci oturumlarında alınan kararlar tarafından onaylandığı gibi, tam ve sürekli olarak yürürlüktedir. Gallikan Kilisesi, söz konusu kararnamelerin otoritesinin şüpheli olduğu, yeterli onayı almadıkları veya sadece bir bölünme dönemine uygulanabileceklerini öne sürerek önemsiz görmeye çalışanların görüşlerini onaylamamaktadır.

Burada ifade edilen ikinci karar, Papalığın gönlünü hoş tutmaya yönelik kibar sözlerden öteye bir şey ifade etmemektedir. Pratik olarak toplantıya giden süreçte bu konuda zaten bir anlaşmazlık

⁶² Lloyd, *The Gallican Church*, 126. Edouard Laboulaye bu illklerin baş editörünün Bossuet olduğunu ileri sürer. Bkz. Edouard Laboulaye, "Libertes de L'eglise Gallicane", *Revue Historique de Droit Français et Etranger* 4, Editios Dalloz, (1858), 480.

⁶³ Barry, "Bossuet", 144-146.

⁶⁴ Nielsen, *The History of the Papacy*, 10; Lloyd, *The Gallican Church*, 126.

⁶⁵ Lupton, *Archbishop Wake*, 12-13; Barry, "Bossuet", 147.

⁶⁶ Laboulaye, "Libertes de L'eglise Gallicane", 480-482; Lupton, *Archbishop Wake*, 14-16.

da gerçekleşmemiştir. Bu karar, ilk kararın kesinliği ve sertliğine karşı Papalık tarafını hoş tutmak adına yazılmış, hiçbir pratik yönü olmayan bir karardır.

III. Bu nedenle, apostolik otoritenin uygulanması, Tanrı'nın Ruhü tarafından yasalaştırılan kanunlar tarafından düzenlenmeli ve tüm dünyanın saygısıyla kutsanmalıdır. Fransa Krallığı ve Kilisesi tarafından kabul edilen eski kurallar, gelenek ve kurumlar da aynı şekilde dokunulmazdır. Apostolik Makam'ın şerefi ve şanı için, söz konusu makamın ve kiliselerin rızasıyla onaylanan bu tür kararnamelere sapma olmaksızın uyulmalıdır.

Bu kararın ilk satırlarında her ne kadar Papalığın apostolik otoritesine vurgu yapılsa da, devamında bunun tam tersi bir husus vurgulanmaktadır. Burada açıkça Gallikan Kilisesi'nin kural, kurul ve geleneklerinin papalar tarafından dikkate alınması gerektiği belirtilmektedir. Hatta yapılan karşılaştırmaya bakılarak denebilir ki, Roma Katolik Kilisesi kanonları ile Gallikan Kilisesi'nin kurallarının (özgürlüklerinin) eşit derecede kutsal olduğu ima edilmiştir.

IV. Papa, inanç ile ilgili sorunlara karar vermede en yüksek otoriteye sahiptir ve kararları tüm kiliseleri bağlar. Yine de onun yargısı, Kilise'nin (bütün inananların) rızasıyla onaylanana kadar geri döndürülemez değildir."

Bir önceki kararda olduğu gibi bu kararın da ilk satırlarında papaların otoritesi yüceltilmiştir. Ancak onların bu üstün otoritesi sadece inanç ile ilgili konulara hasredilmiştir. Devam eden satırlarda geçen "Kilise'nin rızası" ifadesindeki Kilise "bütün inananlar topluluğu" anlamındadır. Burada ifade edilen düşünce, konsillerin papaların üzerinde bir otorite olduğu fikrini, tam anlamıyla konsilyarizm düşüncesini yansıtmaktadır. Papalığın ve ultramontanistlerin bu konsilyarist kararı kabul etmesi imkânsızdır. Dört ilke şu ifadeler ile sonlandırılmıştır. "Babalarımızdan aldığımız gerçekleri ifade eden bu ilkeleri, hepimiz aynı şeyi konuşabilmemiz adına, Fransa'nın tüm kiliselerine ve Kutsal Ruh tarafından onlara başkanlık etmek üzere atanan piskoposlara iletmeye karar verdik ve aynı doktrin üzerinde hemfikiriz."⁶⁷ Bu son ifadeler ile burada alınan kararların aslında yeni kararlar olmadığı, aksine Fransa Kilisesi'nin geleneğinde süreklilik arz eden hususlar oldukları vurgulanmıştır.

Bu ilkelere ilişkin Kraliyet Fermanı 23 Mart 1682'de parlamento tarafından onaylanmış ve ülkenin kanunu haline gelmiştir.⁶⁸ Piskoposlar, parlamento ve Kral nadir bir ittifak halinde Papalığa karşı birleşmiştir.⁶⁹ Ancak, Paris Teoloji Fakültesi'nin 1663 yılında aldığı kararlara kıyasla bu dört ilke, çoğunlukla Royal Gallikanizm'in lehine olmuştur. Sadece 3. ilkedeki Gallikan Kilisesi'nin "kurum ve kararları" şeklinde iki kelime ile Episkopal ve Parlamenter Gallikanizm'e işaret edilmiştir. Bu ilkelerin ortaya çıkmasına sebep olan kavga Kral ile Papa arasında gerçekleştiği için, Royal Gallikanizm'in ön plana çıkması olağan bir durumdur. Bununla birlikte, piskoposlar her ne kadar daha detaylı ve uzun cümleler yazmış olsalar da, akademisyenler kadar derin ve kapsamlı bir çalışma yapmamış veya yapamamıştır. Kral'ın emri ile toplanan ve yine onun isteği doğrultusunda bu ilkeleri hazırlayan piskoposlar, Kilise'den ziyade Kraliyetin lehine bir sonuç ortaya koymuş ve papadan alınan haklar doğrudan krala devredilmiştir. Parlamento da kendi payına herhangi bir katkıda bulunamamış, ilkeleri ilgili Kraliyet Fermanı ile birlikte olduğu gibi kanunlaştırmıştır. Kanaatimizce, parlamenterler bu süreçte Kral XIV. Louis'in nefretini kendilerine çekmek istememişlerdir. Ancak bu, söz konusu hakların sürekli bir şekilde sadece krallar ile papalar arasında bir alışveriş nesnesi haline gelmesine yol açmıştır. Bu da Gallikanizm'in en zayıf noktalarından birini teşkil etmiştir.

Ortaya çıkan bu sonuç Papa'yı son derece kızdırmıştır. Papa XI. Innocent, 11 Nisan tarihli son derece sert bir üslupla kaleme aldığı mektubunda, Fransız piskoposları korkaklık ve Kraliyete kölelik ile suçlamıştır. Papa'nın piskoposlara yönelik sert eleştiriler ve hatta hakaretler ile dolu mektubu 9 Mayıs'ta toplantıda okunmuştur. Mektup, piskoposların Papa'ya karşı tavır almalarına sebep

⁶⁷ Lupton, *Archbishop Wake*, 16.

⁶⁸ Lupton, *Archbishop Wake*, 17; Turmel, "Gallicanism", 162.

⁶⁹ Barry, "Bossuet", 143.

olmuştur. Paris ve Rheims başpiskoposları, Kral'ın tarafında olduklarını ve gerekirse Roma'dan ayrılacaklarının işaretlerini vermişlerdir. Diğer bazı piskoposlar bu kadar ileri gitmese de, bu konuda Papa'yı desteklemediklerini belirtmişlerdir. Bazılarına göre Fransa Kilisesi, bu dört maddenin ilanı ile tarihte hiç olmadığı kadar Roma'dan ayrılma noktasına yaklaşmıştır.⁷⁰ Hata Barry'e göre, bazı piskoposların kışkırtmalarına rağmen, Kral'ın dindar kişiliği ve Katolikliğe sıkı bir şekilde bağlı olması, Fransa Kilisesi'nin ayrılmasını engellemiştir.⁷¹ Kanaatimizce bu yorumlar son derece abartılı yorumlardır. Bu toplantıda her ne kadar konsilyarist ideallere ve Fransız Kilisesi'nin otonomluğuna vurgu yapılmışsa da, toplantının asıl amacı kilise mülkleri ile ilgili gelişen çatışmayı Kral'ın lehine çözmektir. Piskoposlar bu konuya birtakım teolojik açıklamalarla çözüm bulmuş ve Kral'a istediğini vermişlerdir.

Papa XI. Innocent, her ne kadar piskoposlara yazdığı mektuplar ile kızgınlığını ifade etse de, Kral'ın ve piskoposların iş birliği içinde aldıkları bu kararlara doğrudan bir Papalık fermanı ile karşılık vermekten çekinmiştir. Bunun yerine, toplantıya katılan rahiplerin piskopos olarak takdis edilmelerine onay vermeyerek ve boşalan birçok Fransız piskoposluğuna yeni atamalar yapmayarak tepkisini ortaya koymuştur.⁷² Papa XI. Innocent'in halefi Papa VIII. Alexander da Kral'ın taleplerini onaylamamış, 1682 toplantısını lanetlemiş ve yok saymıştır.⁷³ Bu konuda barış istemek zorunda kalan taraf Kral olmuştur. Kral XIV. Louis, neredeyse bütün Avrupa ile giriştiği savaşta Roma'nın desteğini kendi tarafına almak istemiştir. Bu amaçla 14 Eylül 1693 tarihli bir mektup ile Papa'ya Dört Gallikan İlke ile ilgili fermanından vazgeçtiğini ve bu ilkelerin zorunlu tutulmayacağını bildirmiştir. Takdis ve atamaları ertelenen piskopos adayları da aynı gün Roma'ya bir özür mektubu iletti. Bu esnada Papa olan XII. Innocent (1615-1700), bu barış talebini kabul etmiştir.⁷⁴ Ancak bu barış son derece yüzeysel bir barış olmuş, Gallikan ilkeler Fransa Kilisesi'nde yürürlükte kalmaya devam etmiştir.⁷⁵ Bununla birlikte bu ilkelerin Kraliyet fermanı ile tatbikine son verildiği için konu ile ilgili tartışmalar gündemden düşmüştür.

Gallikan İlkeler neredeyse doğrudan Kral'ın emriyle alınan ve onun lehine kararlardır. Ancak Kral bu kararları ilan etmek için Fransız piskoposları ile girdiği ittifakı kısa bir süre sonra bozmuş ve Papa ile yeni bir ittifaka girerek bu kararları yok saymıştır. Bu kararlar Fransa Kilisesi'nde hiçbir zaman reddedilmemişse de, Kraliyet bu tarihlerden itibaren Fransa Kilisesi'nin haklarını savunmayı bırakmıştır. Chédozeau, bu gelişmenin Fransa tarihinde devrimden önceki en önemli gelişme olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶ Kral'ın bıraktığı bu pozisyonu daha sonra Paris Parlamentosu devralmıştır. Daha çok milli duygular ile hareket eden parlamenterler, Fransa Kilisesi'ni hem Papalığa hem de Krallığa karşı savunmaya çalışmıştır. Bu süreçte Kraliyet sarayında nüfuz sahibi ultramontanist Cizvitler, hem Parlamento'nun hem de Gallikan piskoposların hedefinde olmuştur. Denebilir ki 18. yüzyılın başından 1789 Devrimi'ne kadar, ittifaklar çok keskin olmasa da Parlamento ve Episkopal Gallikanizm bir tarafta; krallar ve papalar diğer tarafta yer almıştır. Parlamantonun Gallikan ideallere desteği ile Cizvitler, 1764'da Fransa'dan kovulmuştur. Cizvitlerin 1773 yılında Papalık tarafından lağvedilmesinde de Gallikanizm'in etkisi olmuştur.⁷⁷

Parlamento ile Fransa Katolik Kilisesi'nin ittifakı da, daha önceki kral ve Kilise ittifakı gibi, tam anlamıyla Gallikan bir ittifak olmamıştır. Cizvitlere karşı milliyetçi duygularla, Gallikan Kilise ile ittifak etmiş ve beraber Cizvitlerin Fransa'dan kovulmasını sağlamış olsalar da, parlamenterler de

⁷⁰ Lupton, *Archbishop Wake*, 13-14; Turmel, "Gallicanism", 161-162.

⁷¹ Barry, "Bossuet", 148.

⁷² Nielsen, *The History of the Papacy*, 11.

⁷³ Barry, "Bossuet", 148.

⁷⁴ Chédozeau, "Ultramontains", 175-176; Turmel, "Gallicanism", 162.

⁷⁵ Chédozeau, "Ultramontains", 176.

⁷⁶ Chédozeau, "Ultramontains", 176.

⁷⁷ Nielsen, *The History of the Papacy*, 45-47; Dale Van Kley, "Civic Humanism in Clerical Garb: Gallican Memories of the Early Church and the Project of Primitivist Reform 1719-1791", *Past & Present* 200, Oxford University Press, (2008), 81-87.

tıpkı Fransa kralları gibi Kilise'nin yetki, mülk ve haklarını kendi kontrollerine almaya çalışmışlardır. Fransa Kilisesi'nin 1765 tarihli bir toplantısında alınan kararlar ile piskoposlar, sivil gücün dini işlerde hükümler veremeyeceğini ileri sürerek Kilise'nin devlete karşı haklarını vurgulamış, parlamento ise bu kararları eleştirmiş ve yayımlanmasını engellemeye çalışmıştır.⁷⁸

6. Fransız Devrimi ve Rahipler Medeni Kanunu

Fransa'da Kilise ve özellikle yüksek rütbeli ruhban sınıfı, 1789 Devrimi'ne doğru gidilen süreçte oldukça olumsuz duyguların hedefi olmuştur.⁷⁹ Bu durumun temel sebeplerinden biri, ülkenin maruz kaldığı ekonomik sıkıntılara karşın Kilise'nin zenginliğinden ödün vermeyen tutumu olmuştur. Parlamento 1788'de Kilise mülklerini vergilendirmek istediğinde, piskoposlar buna şiddetle karşı çıkmıştır. Kilisenin bu tutumuna ek olarak, filozofların eleştirileri ve rasyonalizm ile birlikte Kilise'nin halkın nazarındaki popülerliği zayıflamıştır.⁸⁰ Genel anlamda dine ve kiliseye yönelik bu olumsuz duygular Fransız Devrimi sürecinde Gallikan düşünceleri arka plana itmiştir.⁸¹

Fransa Katolik Kilisesi, zenginliği ve vergiden muafiyet gibi eski rejimi hatırlatan ayrıcalıklı konumu ile devrimcilerin öncelikli hedeflerinden olmuştur. Her ne kadar ruhban sınıfı devrimin ideallerine karşı çıkmasa da, devrimcilerin acımasız kovuşturmalarından kurtulamamıştır.⁸² Devrim, ilk andan itibaren Kilise için yıkıcı etkileri olan bir süreç olmuştur. 1789 yılı sona ermeden Kilise mülklerine el konulmuş, tarikatlar lağvedilmiştir.⁸³

Devrim Meclisi 12 Temmuz 1790'da 88 maddelik Rahipler Medeni Yasasını (Constitution civile du clergé) onaylamıştır. Yaklaşık kırk piskoposluk lağvedilmiş, piskoposların yetkileri önemli ölçüde kısıtlanmış, din görevlileri devletin maaşlı çalışanları haline getirilmiştir. Piskopos ve rahiplerin seçimle iş başına getirilmesi kararlaştırılmış ve yeni seçilen piskoposların takdis ve atama için Papalığa başvurmaları yasaklanmıştır. Hatta bu seçimlerde oy kullanacakların Katolik olmaları gerektiği dahi belirtilmemiştir. Bütün ruhban sınıfın anayasaya bağlılık yemini etmeleri zorunu kılınmıştır. Papanın Fransa Kilisesi üzerindeki kontrolü tamamıyla kaldırılmıştır.⁸⁴ Yetki ve zenginliklerine el konulan piskoposlar, papanın ruhani yargı yetkisinin Fransa Kilisesi'nin üzerinde olduğunu ileri sürmüştür. Onlar bu iddiaları ile Episkopal Gallikanizm'i tamamıyla terk ettiklerini göstermiştir. Yine de bu duruşları, hem ruhban sınıfı hem de halk arasında önemli bir karşılık görmüş ve Rahipler Medeni Kanunu birçokları tarafından reddedilmiştir.⁸⁵ Bazı piskoposlar lağvedilen bölgelerde görevlerine devam etmiş, bazı din görevlileri anayasaya bağlılık yemini etmeyi reddetmiştir. Bu süreçte neredeyse ruhban sınıfı içinde Papalığa ve anayasaya bağlı olanlar şeklinde bir ayrılık ortaya çıkmıştır.⁸⁶

Moody, Devrim Meclisi tarafından ilan edilen Rahipler Medeni Kanununun birtakım güçlü Gallikan izler taşıdığını ileri sürmektedir.⁸⁷ Özellikle ruhban sınıfın atamasında seçimlerin getirilmesi

⁷⁸ Dale Van Kley, "Church, State, and the Ideological Origins of the French Revolution: The Debate over the General Assembly of the Gallican Clergy in 1765", *The Journal of Modern History* 51/4, The University of Chicago Press, (1979), 630-634.

⁷⁹ Sayıları 100.000-120.000'i bulan düşük rütbeli rahipler ise, piskoposlara karşı besledikleri kin ve nefretlerinin de etkisi ile devrimin gerçekleşmesine katkıda bulunmuştur. Genel Meclis'in üçüncü kesimini oluşturan halk grubunun temsilcisi olarak seçilen Rahip Sieyes, Millet Meclisi'nin kuruluşunda önemli bir rol oynamıştır. Onun çağrısı meslektaşları aracılığı ile tüm halka yayılmış ve halkta önemli bir karşılık görmüştür. Daha sonra Kurucu Meclis adını alan Millet Meclisinin ilk başlardaki üyelerinin çoğunluğu da Katoliklerden oluşmuştur. Bkz. Ahmet Faruk Kılıç, "Fransız Devrimi ve Din", *Muhafazakâr Düşünce* 3/11, (2007), 122-130.

⁸⁰ Nielsen, *The History of the Papacy*, 140-141.

⁸¹ "Gallicanism", *Encyclopedia Britannica*.

⁸² O'Sullivan, "The Gallican Church", 2-54.

⁸³ Van Kley, *The Religious Origins of French Revolution*, 1; O'Sullivan, "The Gallican Church", 59-60; Kılıç, "Fransız Devrimi ve Din", 130.

⁸⁴ Nielsen, *The History of the Papacy*, 142-143; O'Sullivan, "The Gallican Church", 61-62; Kılıç, "Fransız Devrimi ve Din", 131.

⁸⁵ Turmel, "Gallicanism", 162-163.

⁸⁶ Nielsen, *The History of the Papacy*, 145-146; O'Sullivan, "The Gallican Church", 63; Jervis, *The Gallican Church and The Revolution*, 111-112.

⁸⁷ Moody, "Gallicanism", 3258.

ve papanın yetkilerinin kati bir şekilde kısıtlanması bu şekilde yorumlanabilir. Ancak buradaki durum, kiliseyi devletin kontrolüne almak isteyen Parlamenter Gallikanizm'den de öte, milliyetçi bir plandır. Artan milliyetçi duygular ile birlikte artık adına Gallikanizm denilemeyecek devlet kontrolünde ulusal bir kilise fikri ön plana çıkmıştır.

Devrimin ilk safhasında Kilise, devletin resmi bir kurumu haline getirilmeye çalışılmıştır.⁸⁸ Ancak ilerleyen süreçte devrimcilerin dine yönelik tutumları hızla değişmiştir.⁸⁹ 19 Haziran 1792'de doğum, evlilik ve ölüm kayıtlarını tutma işi kilisenin elinden alınarak şehir idarelerine verilmiştir. Bundan kısa bir süre sonra eğitim işleri de kilisenin elinden alınıp sivillere devredilerek sekülerleştirilmiştir.⁹⁰ 1793'te Katoliklik yerine bir devlet dini olarak "Akıl Kültü" kutlanmaya başlanmış ve kiliseler bu dinin mabetlerine dönüştürülmüştür.⁹¹ 1794'te bu ateist kült yerine deist "Yüce Varlık Kültü" getirilmiştir. Katoliklik üzerindeki devlet baskısı 1795'te din özgürlüğünün kabulü ile kalkmaya başlamıştır. 1797'de Papalık ve Roma'ya sadık kalan ruhban sınıfı ile anayasaya bağlı ruhbanların barışı sağlanmış ve devrimin yıkıcı etkileri kısmen de olsa giderilmeye çalışılmıştır.⁹²

7. Napolyon'un 1801 Tarihli Antlaşması

Napolyon Bonaparte (1769-1821) ile birlikte devrimin Kilise üzerindeki yıkıcı izleri hızla silinmeye başlamış ve Fransa Kilisesi ile Papalık arasındaki kopukluk onarılmıştır. Napolyon ile Papa VII. Pius (1742-1823) arasındaki antlaşma uzun çabalar sonucu⁹³ 15 Temmuz 1801'de onaylanmıştır. Bu antlaşmaya göre; Roma Katolikliği Fransa'da çoğunluğun dinidir. Ülkedeki piskoposluk bölgeleri yeniden düzenlenecek, piskoposluk sayıları azaltılacak, görevdeki piskoposlar Papa tarafından görevden el çektilerecektir. Üç ay içinde Birinci Konsül (Napolyon),⁹⁴ yeniden düzenlenen bölgelere atanacak piskoposları aday gösterecektir. Papa, bu adayların atamasını eskiden olduğu usul üzere yapacaktır. Piskoposlar cumhuriyete bağlı olacaklarına dair İncil üzerine yemin edecektir. Piskoposlar kendi bölgesindeki rahipleri seçecektir. Gerekli görülen bütün kilise ve katedraller piskoposlara devredilecek, ancak devletçe el konulan kilise mülkleri olduğu gibi kalacaktır. Papalık ve piskoposlar bu yönde herhangi bir talep veya girişimde bulunmayacaktır. Devlet, kilise görevlilerinin maaşını karşılayacaktır.⁹⁵

Rahipler Medeni Kanunu'na karşı çıkararak, papaların Fransa Kilisesi'nin üzerinde otorite olduğunu ileri süren piskoposların birçoğu, Napolyon ile Papa VII. Pius'un anlaşması üzerine bu düşünceden vazgeçmiştir. Piskoposların neredeyse yarısı Papa'nın istifa çağrısına uymamıştır.⁹⁶ Onların bu tutarsızlığı Gallikan düşünceye samimi bir şekilde bağlı olmadıklarının en açık göstergesidir. Yetkilerini kısıtlayan Medeni Kanuna karşı Papa'yı savunurken, Napolyon döneminde bu kanun geçerliliğini kaybettiğinde, doğrudan Papa'nın ruhani yetkisi çerçevesindeki emrini yerine getirmeyi reddetmişlerdir. Devrim döneminde Fransa Kilisesi üzerindeki tüm kontrolünü kaybetmiş

⁸⁸ Kılıç, "Fransız Devrimi ve Din", 132.

⁸⁹ Bu değişimde piskoposların tutumu etkili olmuştur. Devrim diğer monarşileri tedirgin etmiş, İspanya gibi Katolik monarşiler Papa'yı devrime karşı kıskırtmıştır. Papa devrimcileri lanetlemiş ve özellikle yüksek rütbeli din adamlarının papanın tarafını tutmaları, devrimcileri kiliseye ve din adamlarına karşı kıskırtmıştır. Bkz. Kılıç, "Fransız Devrimi ve Din", 133.

⁹⁰ Turmel, "Gallicanism", 158.

⁹¹ Jervis, *The Gallican Church and the Revolution*, 238-240.

⁹² Nielsen, *The History of the Papacy*, 154-164; Kılıç, "Fransız Devrimi ve Din", 135-136; Yazıcıoğlu, *Bir Din Politikası*, 124.

⁹³ Antlaşma süreci ile ilgili bkz. Jervis, *The Gallican Church and the Revolution*, 335-347.

⁹⁴ Kasım 1799'da bir darbe ile başlayan Konsüllük dönemi 1804 yılında Napolyon'un imparator ilan edilmesine kadar sürmüştür. Bu süreçte devlet aynı anda görevde bulunan üç konsül tarafından yönetilmiştir. Napolyon bu süreçte Birinci Konsül olarak gücünü sürekli bir şekilde arttırmış ve nihayet 2 Aralık 1804'de Notre Dame Katedralinde Papa tarafından taç giydirilerek imparator ilan edilmiştir. Francois-Auguste Mignet, *History of the French Revolution from 1789 to 1814*, (Charleston SC: Bibliobazaar, 2006), 366-386.

⁹⁵ Nielsen, *The History of the Papacy*, 238-241; Yazıcıoğlu, *Bir Din Politikası*, 125-126.

⁹⁶ Turmel, "Gallicanism", 162-163.

olan Roma için bu antlaşma büyük bir kazanım olmuştur. Fransa Kilisesi'nin cumhuriyet yasalarının izin verdiği kadarıyla Papalığa bağlanması anlamına gelen bu antlaşma, Gallikanizm'in fiili anlamda sonu olmuştur. Bu tarihten sonra Napolyon'un bu antlaşmaya tek taraflı bir şekilde eklediği "Yetmiş Yedi Organik Yasa" gibi Gallikan izler taşıyan birtakım gelişmeler⁹⁷ olduysa da, bu Fransa Kilisesi'nin zaman içinde Roma'nın kontrolüne girmesine engel olmamıştır.

8. I. Vatikan Konsili (1870)

I. Vatikan Konsili, Gallikanizm'in neredeyse tek teolojik ilkesi olan konsilyarizmi tamamen ortadan kaldıran bir karar almıştır. Bu konsilde kabul edilen ve konsilin en önemli kararı olan "Pastor Aeternus",⁹⁸ papayı konsillerin üzerinde bir otorite olarak konumlandırmış ve bunu bir dogma olarak ilan etmiştir. Bu karar Petrus'un havarilerin en üstünü olduğunu, bu üstünlüğün onun halefi olan Roma piskoposuyla devam ettiğini ileri sürmektedir. Buna göre, Roma piskoposu ex Cathedra'da⁹⁹ konuştuğunda, kutsal Petrus'un şahsında kendisine söz verilen ilahi yardım gereği, yanılmazdır.¹⁰⁰ Bu karar ile Gallikanizm'in teolojik argümanı olan konsilyarizm açık bir şekilde mahkûm edilmiş ve Fransız Katolikler Gallikan düşüncüyü terk etmek zorunda kalmıştır.¹⁰¹

Devrim döneminin karmaşık ortamında yetkileri kısıtlanan piskoposlar, Papa'dan medet ummuş, ancak Napolyon ile durum tersine dönünce tekrar kendi yetkilerini ve genel konsillerin papadan üstün olduğu şeklindeki Gallikan ideali hatırlamışlardır. Bu durum onların tamamen kendi çıkarları için Gallikan düşüncelere sarıldıklarını, samimi olarak bu ideale sahip olmadıklarını ortaya koymuştur. Nitekim I. Vatikan Konsili'nde bir dogma olarak ilan edilen papanın yanılmazlığı doktrinine Fransa'dan önemli bir tepki gelmemiştir. Yanılmazlık karşıtları Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde ve özellikle Almanya'da ciddi girişimlerde bulunurken, Fransa'da bu yönde kayda değer bir hareket ortaya çıkmamıştır. Bu konsil sonrasında yanılmazlık karşıtı hareket Almanya, Avusturya ve İsviçre'de Eski Katolik Kiliselerinin kurulmasına yol açmıştır. Konsilyarist düşünce çerçevesinde genel konsillerin papadan üstün olduğunu benimsemesi gereken Gallikan Fransa'da ise, bu harekete ciddi bir katılım gerçekleşmemiştir.¹⁰²

Sonuç

Gallikanizm, Fransa Katolik Kilisesi üzerinde, Roma Piskoposluğunun otorite ve yetkilerini kısıtlamaya yönelik girişimler çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Konsilyarist düşünce ile ilişkilendirilse de, bu teolojik mesele, Gallikan ideallerin temel hedefi olmamıştır. Konsilyarist düşünce, daha çok maddi konular ile ilgili kararları teolojik bir zemine oturtmak için destekleyici bir argüman olarak kullanılmış ve pratik bir sonuç doğurmamıştır. Gallikanizm ile ilgili olarak işaret edilen kararlar incelendiğinde, bunların hepsinin maddi konular ile ilgili sorunları çözmek için yapılan toplantılar

⁹⁷ Moody, "Gallicanism", 3258. Tawıl, özellikle 1802 tarihli Organik Yasalar ve 1810'da "1682 Gallikan İlkelerinin" İmparatorluğun yasası olduğu şeklindeki karar ile Gallikanizm'in yeniden tesis edildiğini yazar. Bkz., Tawıl, "Fransa'da Milli Din", 137. Ancak bu yeni Gallikanizm, geleneksel Gallikanizm ile kıyaslanamayacak derecede yüzeysel ve önemsiz bir Gallikanizm'dir. Zira ne kilise nede ruhbanlar artık eski güç ve konumlarına sahip değildir. Napolyon'un 1804'te gerçekleşen taç giyme töreni bu anlamda oldukça sembolik bir örnektir. O Roma'da değil Paris'te taç giymiş ve Papa tarafından mesh edildikten sonra imparatorluk tacını Papa'nın elinden almış ve kendi elleriyle kafasına yerleştirmiştir. Lloyd, *The Gallican Church*, 158-159.

⁹⁸ "The Primacy of the Successor of Petrus in the Mystery of the Church", *Papalık Web Sayfası*, (Erişim 26 Kasım 2021). Pastor Aeternus'un İngilizce tam metni için bkz. "Decrees of the First Vatican Council", *Papal Encyclicals Online Web Sayfası*, (Erişim 26 Kasım 2021).

⁹⁹ Ex Cathedra, Latince bir kelime olup, anlamı "kürsüden" demektir. Teolojik bir terim olarak Roma piskoposunun yaptığı tanımlamaları niteler. Edward Pace, "Ex Cathedra", *The Catholic Encyclopedia* 5, (New York: Robert Appleton Company, 1909), (Erişim 26 Kasım 2021).

¹⁰⁰ Yanılmazlık doktrini ile ilgili daha fazla bilgi için bkz., Mürsel Özalp, *Papanın Yanılmazlığı Doktrini*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara, 2015).

¹⁰¹ Tawıl, "Fransa'da Milli Din", 138.

¹⁰² Şahin, *Eski Katolikler*, 269-273.

neticesinde alındığı görülmektedir. Kanaatimizce, birtakım teolojik açıklamalar ile süslenen Gallikan ideal, ilke ve haklar, pratikte tamamen maddi ve yönetsel meseleler ile ilgili olmuştur.

Gallikanizm 17. yüzyılın sonuna kadar, daha çok Kraliyetin çıkarları doğrultusunda gelişmiş ve bu yönde girişimlerle ön plana çıkmıştır. Ancak 18. yüzyıl ile birlikte, Avrupa'da artan ulus bilincinin de etkisiyle Fransa'da ulusal bir kilise idealini canlandırmıştır. Bu yüzyılda Gallikanizm, papanın otoritesini kabul etmekle beraber onu genel konsillerin altında gören ve kendi başpiskoposları ile ulusal kiliselerin otonom kurumlar olarak var olmasını hedefleyen bir düşünceye dönüşmüştür. Fakat 1789 devriminin dinden uzaklaştırıcı ortamında bu ideal gerçekleştirilememiştir. Devrimin Fransa'yı sekülerleştirmesi, Gallikan düşünceleri ülkenin siyasi gündeminde arka plana itmiştir. Devlet birçok alanda dini kısıtlamış ve kontrolüne almıştır. Kilise içinde Gallikan temayülleri olan ruhbanlar var olmaya devam etmişse de, ruhban sınıfın çoğunluğu bu düşüncelerini bir kenara bırakıp Papalığın yanında durmayı tercih etmişlerdir. Ayrıca papanın yanılmazlığını bir dogma olarak ilan eden I. Vatikan Konsili ile kilise içinde Papalığa karşı piskoposların veya milli kiliselerin ayrıcalıklarından bahsetmeye cesaret edecek kimse kalmamıştır. Böylelikle Gallikanizm, sadece coğrafi bir işaret olarak Fransa Kilisesi'nin "Gallikan Kilisesi" olarak isimlendirilmesinden öteye bir iz bırakamamıştır.

İntihal Taraması Plagiarism Detection	Bu makale intihal taramasından geçirildi / <i>This paper was checked for plagiarism</i>
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Etik Komite Onayı Ethical Approval	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalınmıştır. <i>An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması Design of Study: OŞ (%50), İO (%50) Veri Toplanması Data Acquisition: OŞ (%50), İO (%50) Veri Analizi Data Analysis: OŞ (%50), İO (%50) Makalenin Yazımı Writing up: OŞ (%50), İO (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision: OŞ (%50), İO (%50)
Finansman Grant Support	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir. <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>
Açık Erişim Lisansı Open Access License	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
Telif Hakkı Copyright	Yazar(lar) Author (s): Osman Şahin – İskender Oymak

Kaynakça / References

- Barry, Alfred. "Bossuet and the Gallican Declaration of 1682". *The Catholic Historical Review* 15/2. Catholic University of America Press (1929), 143-153.
- Becker, Michael K. "Episcopal Unrest: Gallicanism in the 1625 Asembly of Clergy". *Church History* 43/1. Cambridge University Press (1974), 65-77.
- Brewer, Cobham. *The Political, Social and Literary History of France to the Present Year*. London: Jarrold and Sons, 1878.
- Boniface VIII. *Cleicis Laicos* 1296. Fordham University Medieval Sourcebook, <https://sourcebooks.fordham.edu/source/b8-clericos.asp>. Erişim 26 Kasım 2021.
- Boniface VIII. *Unam Sanctam* 1302, Fordham University Medieval Sourcebook, <https://sourcebooks.fordham.edu/source/B8-unam.asp>. Erişim 26 Kasım 2021.
- Bouwsma, William J. *A Usable Past: Essays in European History*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Francois-Auguste Mignet. *History of the French Revolution from 1789 to 1814*. Charleston SC: Bibliobazaar, 2006.
- Chédozeau, Bernard. "Ultramontains, Anglicans et Gallicans Devant "Athalie". *Revue d'Histoire Littéraire de la France* 90/2. Presses Universitaires de France (1990), 165-179.
- "Decrees of the First Vatican Council". *Papal Encyclicals Online*, <https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum20.htm> , Erişim 26 Kasım 2021.
- "Gallicanism". *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/Gallicanism>, Erişim 26 Kasım 2021.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.*
- Güngör, Ali İsrâ. *Cizvitler ve Katolik Kilisesindeki Yeri*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat, 2016.
- Jervis, W. Henley. *The Gallican Church: A History of the Church of France*. London: John Murray, 1872.
- Jervis, W. Henley. *The Gallican Church and the Revolution*. London: Kegan Paul, Trench and Co. 1882.
- Kılıç, Ahmet Faruk. "Fransız Devrimi ve Din". *Muhafazakâr Düşünce* 3/11 (2007), 119-142.
- Kutsal Kitap. *Kitabı Mukaddes Şirketi ve Yeni Yaşam Yayınları*. İstanbul, 2011.
- Lloyd, Julius. *The Gallican Church: Sketches of Church History in France*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, ts.
- Laboulaye, Edouard. "Libertes de L'eglise Gallicane". *Revue Historique de Droit Français et Etranger* 4. Editio Dalloz (1858), 477-503.
- Lupton, Joseph H. *Archbishop Wake and the Project of Union Between the Gallican and Anclican Churches*. London: George Bell and Sons, 1896.
- Moody, Joseph N. "Gallicanism". *Encyclopedia of Religion* 5. ed. Lindsay Jones. Thomson Gale (2005), 3258-3259.
- Nielsen, Fredrik. *The History of the Papacy in the XIXth Century*. London: John Murray, 1906.
- Oakley, Francis. *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church, 1300-1870*. New York: Oxford University Press, 2003.
- O'Malley, John W. *A History of the Popes: From Peter to the Present*, New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2010.
- O'Sullivan, J. M. "The Gallican Church and the National Assembly". *An Irish Quarterly Review* 1/1. Messenger Publications (1912), 52-64.
- Özalp, Mürsel. *Papanın Yanılmazlığı Doktrini*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Pace, Edward. "Ex Cathedra". *The Catholic Encyclopedia* 5, New York: Robert Appleton Company, (1909). <http://www.newadvent.org/cathen/05677a.htm>, Erişim 26 Kasım 2021.
- Parsons, Jonathan. *The Church in the Republic: Gallicanism and Political Ideology in Renaissance France*. Washington: The Catholic University of America Press, 2004.
- Powis, Jonathan. "Gallican Liberties and the Politics of Later Sixteenth-Century France". *The Historical Journal* 26/3. Cambridge University Press (1983), 515-530.

- Şahin, Osman. Eski Katolikler: Katolik Kilisesi'ndeki Son Ayrılık. Ankara: İlahiyat, 2021.
- Tawıl, Emmanuel. "Fransa'da Milli Din: Gallikan Hipotez". çev. Mürsel Özalp. AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/6 (2015), 130-140.
- "The Primacy of the Successor of Petrus in the Mystery of the Church". Papalık Web Sayfası. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19981031_primato-successore-pietro_en.html, Erişim 26 Kasım 2021.
- Turmel, Joseph. "Gallicanism". Encyclopedia of Religion and Ethics 6. ed. James Hastings. New York: Charles Scribner's Sons, (1914), 156-163.
- Ülgen, Pınar. Orta Çağ Avrupa Tarihi. İstanbul: Yeditepe, 2020.
- Van Kley, Dale. "Church, State, and the Ideological Origins of the French Revolution: The Debate over the General Assembly of the Gallican Clergy in 1765". The Journal of Modern History 51/4. The University of Chicago Press (1979), 629-666.
- Van Kley, Dale. The Religious Origins of French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution 1560-1791. New Haven and London: Yale University Press, 1996.
- Van Kley, Dale. "Jansenism and the International Suppression of the Jesuits". The Cambridge History of Christianity 7: Enlightenment, Reawakening, and Revolution 1660-1815. ed. Stewart J. Brown ve Timothy Tackett. Cambridge: Cambridge University Press (2008), 302-328.
- Van Kley, Dale. "Civic Humanism in Clerical Garb: Gallican Memories of the Early Church and the Project of Primitivist Reform 1719-1791". Past & Present 200. Oxford University Press (2008), 77-120.
- Yazıcıoğlu, Hulusi. Bir Din Politikası Laiklik. İstanbul: İFAV, 1993.