

ISSN 1306-6218
e-ISSN 2636-8536

Eskiyyeni

"Sosyal Bilimler Dergisi / A Journal of Social Sciences"



Sayı / Issue 38 (Mart / March 2019)



Eskiyeni

Eskiyeeni

ISSN: 1306-6218

e-ISSN: 2636-8536

www.dergipark.gov.tr/eskiyeeni

Sayı / Issue: 38 (Mart / March 2019)

Yayıncı / Publisher

Anadolu İlahiyat Akademisi Eğitim ve Yay. Ltd. Şti.
Adına / Owner on behalf of the *Anatolian
Theological Academy* Ankara - TURKEY
Tuncer Namlı
tuncer_namli@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-1230-5568

Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Prof. Dr. Murat Demirkol
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü., İslami İlimler Fak.
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ., Faculty of Islamic Studies
Ankara - TURKEY
mdemirkol@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-1770-4288

Editör / Editor

Dr. Abdullah Demir
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü., İslami İlimler Fak.
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ., Faculty of Islamic Studies
Ankara - TURKEY
abdemir@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7825-6573

Editör Yardımcısı / Editorial Assistant

Tevfik Aksoy
tevfik_aksoy@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-9199-5610

Veri Girişi / Data Entry

Abdullah Yasir Can / Gülnur Yılmaz

Sosyal Medya / Social Media

Kevsir Ünlü

Tasarım / Design

FCR Yayın Reklam Tel: (+90 312.310 08 60)

E-Yayın / Electronic Publication

20 Mart / March 2019
www.dergipark.gov.tr/eskiyeeni

Basım Tarihi / Date of Publication

20 Mart / March 2019

Basım Yeri / Place of Publication

SAGE Yayıncılık Rek. Mat. San. Tic. Ltd.Şti.
Kazım Karabekir Cad. Uğurlu İş Merk. No: 97/24
İskitler/ANKARA - TURKEY Tel: 0312.341 00 02

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk. No: 14/2
Ulus-Altındağ/ANKARA - TURKEY
Tel: (+90 312.311 88 00 pbx)
Faks: (+90 312.311 47 89)
e-mail: eskiyenidergi@gmail.com

Alan Editörleri / Section Editors

Felsefe / Philosophy

Dr. Mehmet Murat Karakaya
Ankara Sosyal Bilimler Ü., Dini İlimler Fak.
*Social Sciences University of Ankara, Faculty of Religious
Education* Ankara - TURKEY
karakayamehmetmurat@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2196-6456

Edebiyat / Literature

Dr. Kenan Özçelik
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü., İslami İlimler Fak.
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ., Faculty of Islamic Studies
Ankara - TURKEY
ozcelikkenan@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-9255-055X

İngilizce / English

Dr. Mehmet Ata Az
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü., İslami İlimler Fak.
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ., Faculty of Islamic Studies
Ankara - TURKEY
mehmetataaz@gmail.com
ORCID: 0000-0002-8844-8875

Eğitim / Education

Dr. İshak Tekin
Eskişehir Osmangazi Ü., İlahiyat Fak.
Eskişehir Osmangazi Univ., Faculty of Theology
Eskişehir - TURKEY
ishaktekin05@gmail.com
ORCID: 000-0002-3850-5691

Tarih / History

Dr. İlyas Uçar
Kırıkkale Ü., İslami İlimler Fak.
Kırıkkale Univ., Faculty of Islamic Education
Kırıkkale - TURKEY
ilyasucar@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7125-8995

İlahiyat / Religion

Büşra Betül Pınar
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü., İslami İlimler Fak.
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ., Faculty of Islamic Studies
Ankara - TURKEY
busrabetulpınar@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0217-8163

Sosyoloji / Sociology

Fatmanur Dikmen
Zonguldak Bülent Ecevit Ü., İlahiyat Fak.
Zonguldak Bülent Ecevit Univ., Faculty of Theology
Zonguldak - TURKEY
fnur227@gmail.com
ORCID: 000-0001-9399-8831

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Özsoy
Goethe Ü. / *Goethe Univ.* - GERMANY
ORCID: 0000-0001-8223-7009

Prof. Dr. Kadir Canatan
İstanbul Sabahattin Zaim Ü.
Istanbul Sabahattin Zaim Univ. - TURKEY
ORCID: 0000-0001-5098-5205

Prof. Dr. Ali Osman Kurt
Ankara Sosyal Bilimler Ü.
Social Sciences Univ. of Ankara - TURKEY
ORCID: 0000-0003-1459-7832

Prof. Dr. Gürbüz Deniz
Ankara Ü. / *Ankara Univ.* - TURKEY
ORCID: 0000-0002-9651-9645

Prof. Dr. İhsan Toker
Ankara Ü. / *Ankara Univ.* - TURKEY
ORCID: 0000-0001-9033-9910

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan
Ankara Ü. / *Ankara Univ.* - TURKEY
ORCID: 0000-0001-8065-3156

Prof. Dr. Murat Demirkol
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ. - TURKEY
ORCID: 0000-0002-1770-4288

Dr. Abdullah Demir
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ. - TURKEY
ORCID: 0000-0001-7825-6573

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul Ü. / *Istanbul Univ.* - TURKEY

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu
KURAMER - TURKEY

Prof. Dr. Ejder Okumuş
Ankara Sosyal Bilimler Ü.
Social Sciences University of Ankara - TURKEY

Prof. Dr. Fuat Aydın
Sakarya Ü. / *Sakarya Univ.* - TURKEY

Prof. Dr. Hicabi Kırılgaç
Ankara Ü. / *Ankara Univ.* - TURKEY

Prof. Dr. İsmail Çalışkan
Ankara Ü. / *Ankara Univ.* - TURKEY

Prof. Dr. Mahmut Aydın
Samsun Ü. / *Samsun Univ.* - TURKEY

Prof. Dr. Mehmet Evkuran
Hitit Ü. / *Hitit Univ.* - TURKEY

Doç. Dr. Hatice Toksöz
Süleyman Demirel Ü.
Süleyman Demirel Univ. - TURKEY

Eskişiyeni, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanmaktadır.

Eskişiyeni is published by Anatolian Theological Academy, Ankara / Turkey.

Eskişiyeni, yılda iki kez yayımlanan (20 Mart- 20 Eylül) hakemli bir dergidir

Eskişiyeni is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (20 March – 20 September).

Eskişiyeni; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.

Eskişiyeni; publishes academic studies primarily in the fields of Religion, Philosophy, History and Social Sciences.

Matbu dergiye, abonelik ile erişilebilmektedir. Online dergi açık erişimdir (CC BY NC ND).

Printed version of Eskişiyeni can be accessed by subscription. Electronic version of Eskişiyeni is an Open Access.

OAI: <http://dergipark.gov.tr/api/public/oai/eskişiyeni/>

Abonelik (2 Sayı): 40,00 TL (Şahıs)- Kurumlar: 50,00 TL-Yurt Dışı: 30,00 EURO

Individual Subscription (2 Issues): 40,00 TL - Institutional Subscription: 50,00 TL - 30,00 EURO

Account Information: Anadolu İlahiyat Akademisi, IBAN: TR700020300002027297000004

Dizlenme Bilgileri / Abstracting and Indexing

CEEOL: Central and Eastern European Online Library Indexing / Start: 01/01/2013 - Sayı / Issue: 26

Eskiyesi

ISSN: 1306-6218 e-ISSN: 2636-8536

www.dergipark.gov.tr/eskiyesi

Sayı / Issue: 38 (Mart / March 2019)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/From the Editor

Eskiyesi: 38. Sayı

The Latest Issue of Eskiyesi: Issue 38

Abdullah Demir ----- 6

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Doktrin ve Olgu Bağlamında Küçüklerin Evlendirilmesi

The Marriage of Minors in the Context of Doctrin and Case

Ahmet Yaman ----- 9

'Faydasız İlim' Hadisi Çerçevesinde İlim Tahsiline Yönelik Bir Değerlendirme

Evaluation of Collecting Knowledge within the Frame of "Useless Knowledge" Hadith

Adnan Aslan ----- 31

Kur'an'da Anlatılan Münafık Tipolojilerinin En Belirgin Karakteristik Özellikleri -Nisâ 142-143. Ayetleri Örneği-

*The Most Prominent Characteristics of Hypocritical Typologies Described in The Qur'an -Example:
Nisâ 142-143-*

Arslan Karaoğlan ----- 45

Erken Mekkî Surelerde 'Tanrı Tasavvuru' Üzerine Bir İnceleme

An Investigation on God Concept of the Koranic Texts of Early Mecca Period

Kadir Canatan ----- 77

Afrika Kıtasının Yeni Dini Hareketi: Godianizm

The New Religious Movement of the African Continent: Godianism

Necati Sümer ----- 103

Arapça Konuşma Becerisi Öğretim Sorunları

Arabic Speaking Skills - Teaching Problems

Mehmet Şayır ----- 123

Arap Dilinde Çevirinin Epistemolojik Değeri

Epistemological Value of Translation in Arabic Language

Murat Özcan-Abdullah Sertkaya ----- 137

Kitap Değerlendirme / Book Reviews

Kuramdan Uygulamaya Arapça Dil Becerilerinin Öğretimi ----- 171
Teaching Arabic Language Skills from Theory to Practice

İslam Tarihi-1 ----- 175
A Review of Islamic History-1

Metaforlar/Hayat, Anlam ve Dil ----- 185
A Review of Metaphors We Live

Eskiyei Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci ----- 189

EDİTÖRDEN

Eskiyeni: 38. Sayı

Kıymetli Okurlar,

Eskiyeni'nin yeni sayısını istifadenize sunmanın sevincini yaşıyoruz. Dergimize, Ocak-Mart 2019 döneminde akademisyenlerimizden 10 çalışma değerlendirilmek üzere gönderilmiştir. Bu makaleler öncelikle Yazar Rehberi'mizde belirtilen şekilsel özellikler açısından ön değerlendirmeye tâbi tutuldu. Sonra da intihal tespit programı kullanılarak kontrol edildi. Bu aşamaları geçen makaleler hakem değerlendirmesine sunuldu. Bu sayımızda, söz konusu çalışmalardan ön değerlendirme ve intihal taramasından geçen, hakemlerimizin de akademik içerik açısından yayımlanmasını uygun bulduğu 7 makale sizlerle buluştu.

Dergimizde yayımlanan yoğun emek mahsulü makalelerin uluslararası akademik camianın bilgisine sunulabilmesi ve yazarlarımızın yurt dışından atf alabilmesi amacıyla, hakem değerlendirmesinden geçen makalelerin, Türkçe ve İngilizce 150 kelimelik "Öz/Abstract" ile birlikte 750 kelimelik "Özet/Summary" içermesi bu sayımız ile birlikte zorunlu tutulmaya başlandı.

Ayrıca titizlikte uyguladığımız makale ön değerlendirme ve hakem süreçleri daha objektif bir hale getirilerek, ilgili değerlendirme formları yeni web sitemizde ilan edildi. Ön değerlendirmede, makalelerin Türkçe ve İngilizce başlıklarının, özetleri ve anahtar kelimelerinin ilgili bilim dalının akademik kriterlerine uygunluğu incelenmektedir. Ayrıca makalede geçen şahıs adlarının, eser isimlerinin ve kavramların yazımının *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin imlâ esaslarına uygunluğu da kontrol edilmektedir. Çalışmanın dipnot ve kaynakça yazımının ise *İSNAD Atf Sistemi*'ne (www.isnadsistemi.org) tam mutabık olması özellikle talep edilmektedir.

Dergimizin kalitesine katkı sağlaması amacıyla ön değerlendirmeden geçen her bir makale, uluslararası saygın akademik yayın kuruluşlarınınca da kullanılan *iThenticate* intihali engelleme programında kontrol edilmektedir. Bu yayın döneminde rapor sonucu % 15'ten fazla benzerlik içeren çalışmalar, yazarlarına iade edildi. "Yazarın hakemleri, hakemlerin ise yazarı öğrenememesi (Çift Taraflı Kör Hakemlik) ilkesi" de titizlikle uygulandı.

Dergimiz, TÜBİTAK - ULAKBİM'in sunduğu elektronik dergi yönetim sistemi DergiPark'ın yeni versiyonunun güçlü açık erişim ve online akademik yayıncılık alt yapısını kullanabilmek amacıyla gerekli teknik çalışmaları tamamladı. Bu kapsamda yeni web sayfamız (www.dergipark.gov.tr/eskiyeni) hizmete girdi.

Elinizdeki sayı ile yine birbirinden farklı konuları havi bilimsel nitelikteki makaleleri sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşamaktayız. Bu süreçte başta makale sahibi değerli bilim adamlarımıza, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, ve özellikle dergimizin yayın aşamasında yadsınmaz emekleri olan alan editörlerimiz Dr. Mehmet Murat KARAKAYA, Dr. Kenan ÖZÇELİK, Dr. Mehmet Ata AZ, Dr. İshak TEKİN, Dr. İlyas UÇAR, Büşra Betül PUNAR ve Fatmanur DİKMEN'e teşekkür ederim.

20 Eylül 2019 tarihinde yayımlanacak bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle...

Dr. Abdullah DEMİR

Editör

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü., İslami İlimler Fakültesi

Ankara, TURKEY

abdemir@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7825-6573

FROM THE EDITOR

The Latest Issue of *Eskiyeni*: Issue 38

Dear Readers

We are delighted to offer you the new issue of *Eskiyeni*. In this issue, there are 7 distinguished articles from different fields of social sciences. The journal has received 10 articles between January-April 2017 from the Turkish academics. All articles went through the pre-review process to check the referencing and transliteration style before testing them using a plagiarism checker. We then have forwarded the articles that successfully passed the plagiarism check to our reviewers. Following this process, we have been able to offer you 7 articles out of 10.

In order to disseminate the articles, which are academic productions of highly significant endeavours, to international academia and to increase the chance of getting cited in international academic studies, we demand from the authors both 150-word Turkish and English abstracts and 750-word summaries of the accepted submission.

Moreover, we have also announced the preliminary review form and the review form for the blind review process. We examine Turkish and English titles, summaries, and keywords to make sure that they correspond to the related field's terminology. Furthermore, we require proper nouns and concepts/terms to be written in the reference style of *TDV Encyclopaedia of Islam*. We also particularly require for the articles to use the ISNAD Citation Style: www.isnadsistemi.org/en/

To improve the academic quality of the journal, we have also checked the article up for plagiarism. The articles that are marked with a result above 15% are returned to the authors with a plagiarism report. Submissions went through a double-blind review process for the issue.

Our Journal has complied with all the technical requirements imposed by DergiPark, an electronic open-access system hosting journals that TUBITAK- Turkish National Database recently offers. Within this framework, our new website has come on stream. The new website: www.dergipark.gov.tr/eskiyeni

We are delighted to offer you the various ranges of themes and topics with this new issue. We sincerely thank the contributors for their submission, the editorial and review board, and particularly to the Section Editors Dr. Mehmet Murat KARAKAYA, Dr. Kenan ÖZÇELİK, Dr. Mehmet Ata AZ, Dr. İshak TEKİN, Dr. İlyas UÇAR, Büşra Betül PUNAR and Fatmanur DİKMEN.

We hope to see you all on 20 September 2019 to contribute to our next issue.

Dr. Abdullah DEMİR

Editor

Ankara Yıldırım Beyazıt Univ., Faculty of Islamic Studies

Ankara, TURKEY

abdemir@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7825-6573

Doktrin ve Olgu Bağlamında Küçüklerin Evlendirilmesi

Ahmet Yaman

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Professor Dr., Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology
Konya, Turkey
yamanahmet@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-5358-1687

The Marriage of Minors in the Context of Doctrin and Case

Abstract: The marriage of minors before puberty or before reaching a certain age was generally seen as permissible in the doctrine of classical jurisprudence. As a provision based on a certain factuality and also at the same time explained by some individual or social arbitrations, it has been the subject of conflict and debate in the last century. The issue continues to be the subject of heated debates nowadays as raised by those who consider it as a definitive and unchangeable provision of the fiqh by ignoring its historical and social aspects. This article, based on a paper, will look for answers to such questions: How was the marriage of minors considered in the doctrine of fiqh as a factual-historical background? Who said what depending on which evidence? Does the same phenomenon continue as of today? What is the situation in contemporary Muslim and non-Muslim societies? Therefore, can we say anything other than the approaches exhibited in the past today? In line with this search, it will show the proofs of those who allow to marry minors and of those who do not, and then it will reach a conclusion by evaluating them. But before this, at the beginning of the article, the vision of fiqh which the author adopts and the subject will be built upon it will be presented.

Summary: The word “minor” is used in various meanings in different legal systems and social traditions. Minor or child is defined sometimes according to age, sometimes according to adolescence (puberty) and sometimes to maturity

Geliş / Received: 31 Aralık / December 2019 **Kabul / Accepted:** 13 Şubat / February 2019
Yayın / Published: 20 Mart / March 2019

Atıf / Cite as: Yaman, Ahmet. “Doktrin ve Olgu Bağlamında Küçüklerin Evlendirilmesi [The Marriage of Minors in the Context of Doctrin and Case]”. *Eskişeyni* 38 (March 2019): 9-29

Copyright © Published by Anadolu İlahiyat Akademisi / Anatolian Theological Academy

(rushd) and sometimes according to subject or the crime committed. In fact, it can be witnessed that even within the same legal system, there is no definition of a minor or child valid in all areas of law. For example, while the Turkish Civil Code does not mention a certain age range in determining minority, the Turkish Penal Code and the Child Protection Law describe the child as the person who has not yet completed the age of eighteen. In the Law on the Establishment, the Rules of Procedure and Trials of the Children's Courts, minority is defined in terms of some actions as 12 years old, and in terms of some actions up to 15 years old. As it is understood from this information, the definition of minor or child varies according to culture, society and subject.

When fiqh literature is concerned, minority / childhood very clearly refers to pre-puberty / pre-bulla period. The validity, legal capacity, custody of the legal savings of a child during this period and the issues of custody on the property of the child are also discussed in detail. One of these issues is also his/her marriage.

The classical tradition of jurisprudence in general acknowledge it legitimate that minors can be married by their parents. In addition to some indirect expressions of the Qur'an by those who accept this, clear determinations in the Sunna and many applications in the period of the Companions are evidence of this legitimacy. However, in the context of the classical view, the following important detail should be pointed out: The marriage of minors and the actual sexual intercourse with them after the marriage are evaluated separately. The permissibility of sexual intercourse depends on their ability to tolerate this in their physical development. The guardian of the minor has the right to block it.

In the times when classical fuqahas had these views, basically, the same approach was generally accepted in both the eastern and western non-Muslim societies. Nonetheless, some of mujtahids -who remain few in numbers- in the classical period did not accept the afore-mentioned practice because they did not find it compatible with the requirements and benefits of the marriage institution. This opinion was adopted in the 1917 Law and Family Decree which came into force in the last period of the Ottoman Empire. This view is also dominant among today's fuqaha.

This article examines this issue through the evidence and approaches of the parties. The conclusion of the author in a cool-headed analysis is this:

Marriage of minors is a subject closely related to the social phenomenon, conjectural requirements and social reality. Religious texts (nass) or first period practices which directly or indirectly allow this should also be explained by this fact and necessity. There may be situations in which time and geography are experienced and this practice can be considered as legitimate. But, as of today, there is no factual background that will legitimize this practice.

Keywords: Islamic Law, Marriage of Minors, Marriage, Fiqh, Fact, Doctrine of Fiqh

Doktrin ve Olgu Bağlamında Küçüklerin Evlendirilmesi

Öz: Ergenlikten önce veya belli bir yaşa erişmeden önce küçüklerin evlendirilmesi, klasik fıkıh doktrininde genellikle caiz görülmüştür. Belli bir olgusalığa dayanan ve aynı zamanda bazı bireysel ya da toplumsal maslahatlarla izah edilen bu cevaz hükmü, son yüzyılda ihtilaf ve münakaşa konusu olmuştur. Meselenin tarihsel ve toplumsal yönünü göz ardı edip fıkıhın kesin ve değişmez bir hükmüymüş gibi taklakki eden kişilerin gündeme getirmesiyle mesele, günümüzde de hararetle tartışmalara konu olmaya devam etmektedir. Bir tebliğe dayanan bu makale, “Küçüklerin evlendirilmesi, fıkıh doktrininde acaba nasıl bir olgusal-tarihsel arka plana bağlı olarak ele alınmıştır? Kimler hangi delilleri ileri sürerek neler söylemiştir? Bugün itibariyle aynı olgu devam ediyor mu? Çağdaş Müslüman ve gayrimüslim toplumlarda durum nedir? Dolayısıyla bugün geçmişte sergilenen yaklaşımların dışında başka şeyler söylenebilir mi?” sorularına cevap arayacaktır. Bu arayış doğrultusunda önce küçüklerin evlendirilmesini caiz görenlerin ve görmeyenlerin delillerini sergileyecek sonra bunların değerlendirmesini yaparak bir sonuca ulaşacaktır. Fakat bunlardan önce yazının başında, yazarın benimsediği ve konunun kendi üzerine inşa edileceği bir fıkıh vizyonu arz edilecektir.

Özet: “Küçük” kelimesi farklı hukuk sistemlerinde ve toplumsal geleneklerde birbirinden farklı anlamlarda kullanılmaktadır. “Küçük” ya da “çocuk”, bazen yaşa, bazen ergenliğe (buluğ), bazen erginliğe (rüşd), bazen de konuya veya işlenen suça bağlı olarak tanımlanmıştır. Hatta aynı hukuk sistemi içinde bile hukukun her alanında geçerli bir “küçük” ya da “çocuk” tanımının yapılmadığına şahit olunmaktadır. Mesela Türk Medeni Kanunu’nda küçüklüğün belirlenmesi hususunda belli bir yaş aralığından söz edilmezken Türk Ceza Kanunu ile Çocuk Koruma Kanunu “çocuk”u; henüz on sekiz yaşını doldurmamış kişi olarak tarif etmiştir. Çocuk Mahkemelerinin Kuruluşu, Görev ve Yargılama Usulleri Hakkındaki Kanunda ise bazı fiiller bakımından 12, bazı fiiller bakımından ise 15 yaşına kadar olan kişiler “küçük” olarak tanımlanmıştır. Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere “küçük” ya da “çocuk” tanımı kültüre, topluma ve konuya göre değişmektedir.

Fıkıh literatürü söz konusu olduğunda “küçüklük/çocukluk” çok net bir biçimde “ergenlik/buluğ öncesi dönemi” ifade eder. Bu dönemdeki bir çocuğun hukuki tasarruflarının geçerliliği, ceza ehliyeti, şahsı ve malı üzerindeki velâyet konuları da ayrıntısıyla ele alınır. İşte bu konulardan biri de onun evlendirilmesidir. Klasik fıkıh geleneği geneli itibariyle küçüklerin velileri tarafından evlendirilebileceğini meşru görür. Bunu kabul edenlerce Kur’an’ın dolaylı bazı ifadeleri yanında sünnetteki açık belirlemeler ve sahabe dönemindeki pek çok uygulama bu meşruiyetin delilidir. Böyle olmakla birlikte klasik görüş bağlamında şu önemli ayrıntıya da işaret edilmelidir: Küçüklerin evlendirilmesi ile evlilik akdi sonrasında onlarla fiilen cinsel ilişkiye girmek birbirinden ayrı değerlendirilir. Cinsel ilişkinin cevazı, onların bedensel gelişimleri itibariyle buna tahammül edebilmelerine bağlıdır. Küçüğün velisi bunu engelleme hakkına sahiptir.

Klasik fukahanın bu görüşlere sahip olduğu dönemlerde gerek Doğulu gerek Batılı gayrimüslim toplumlarda da esasen aynı yöndeki anlayış genel olarak kabul görmekteydi.

Bunun yanında azınlıkta kalan bazı klasik dönem müctehidleri ise evlilik kurumunun gerekleri ve yararlarıyla uyumlu bulmadıkları için söz konusu uygulamaya cevaz vermemiştir. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yürürlüğe giren 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde bu görüş benimsenmiştir. Günümüz fakihleri arasında da bu görüş hâkimdir.

Elinizdeki makale işte bu konuyu, tarafların delil ve yaklaşımları üzerinden tahlil etmektedir. Serinkanlı bir tahlille yazarın ulaştığı sonuç şudur:

Küçüklerin evlendirilmesi sosyal olgu, konjonktürel gereklilikler ve toplumsal gerçeklikle yakından alakalı bir konudur. Bunu doğrudan ya da dolaylı olarak tecviz eden dinî metinler (nas) veya ilk dönem uygulamaları da bu olgu ve gereklilikle izah edilmelidir. Hangi zaman ve coğrafyada yaşanırsa yaşansın bu uygulamanın gündeme alınabileceği yani meşru görülebileceği durumlar olabilir. Fakat günümüz itibariyle bu uygulamayı meşru gösterecek olgusal bir arka plan yoktur.

Anahtar Kavramlar: İslam Hukuku, Küçüklerin evlendirilmesi, Nikâh, Fıkıh, Olgu, Fıkıh Doktrini

GİRİŞ

Belli bir yaş sınırlaması olmaksızın küçüklerin evlendirilmesi meselesi, geçmişte olduğu gibi günümüzde de tartışılmakta, bu bağlamda olumlu olumsuz değerlendirmelere konu olmaktadır. Yakın zamanda dindar kesimler üzerinde etkisi olan bazı popüler isimlerin kimi ifadeleri sebebiyle konu tekrar gündeme oturunca fıkıh konularının lisans ve lisansüstü düzeyde anlatım tekniklerini müzakere etmek amacıyla düzenlenen *Sosyal Değişim ve Fıkıhî Meseleler* başlığını taşıyan bu sempozyumda meselenin ele alınması planlanmış ve iş bendenize havale edilmişti.

Okumakta olduğunuz bu yazı, acaba “küçüklerin evlendirilmesi” konusu nasıl bir olgusal-tarihsel arka plana bağlı olarak fıkıh doktrininde yer almış ve fakihler neler söylemiş? Bugün itibariyle bu olgu devam ediyor mu etmiyor mu? Dolayısıyla bugün geçmişte sergilenen yaklaşımların dışında başka şeyler söylenebilir mi? sorularına rahat bir sohbet üslubuyla cevap aramaya çalışacaktır.

Meseleyi tahlile geçmeden önce konuyu nasıl bir planla arz etmeye çalışacağımı beyan edeyim:

Hangi fer'î konuyu ele alırsak alalım; borçlar hukukundan ceza hukukuna, mirastan aile hukukuna hatta ibadetler de bir anlamda dâhil edilebilir bu çerçeveye, hangi fer'î konuyu ele alırsak alalım, lisans veya lisansüstü düzeyde konuşacak olursak olalım, bir fıkıhî vizyonumuzun olması gerektiği kanaatindeyim. Yani öğrenciye salt bir bilgi aktarımından ziyade, onun evveleminde bu bilginin hangi vizyonla üretildiğini, ne anlam ifade ettiğini, değerinin ne olduğunu, nasıl anlaşılması

gerektiğini kavramasının önemli olduğu kanaatindeyim. Onun için önce bir başlangıç vizyonu takdim edeceğim, sonra da asıl konuya intikal edip “küçüklerin evlendirilmesi meselesi”ni şu basamaklar doğrultusunda arz etmeye çalışacağım:

- Klasik doktrin bu konuda ne diyor?
- Hangi arka plana yani olguya bağlı olarak bunu söylüyor?
- Bugün durum nedir?
- İslam ülkelerindeki modern düzenlemeler ne noktadadır?
- Bütün bunların bir harmanlaması ve hasılası olarak nasıl bir sonuca ulaşabiliriz?
- Öteden beri ilgi çeken konuyu, işte bu sıralamayı takip ederek arz etmeye çalışacağım.

1. KONUNUN TEMELLENDİRİLECEĞİ VİZYON

Bildiğimiz gibi biz fıkıhı, tafsilî delillerden elde edilen şer’î-amelî hükümler bütünü olarak tarif ediyoruz. *Tafsîlî delil* ve *şer’î* kavramları bize zorunlu olarak bir kaynak çağrışımı yapıyor. Yani bu kavramlar, müçtehidin ya da norm üretiminde bulunan kimsenin, bir yerlerden hareketle bunu tespit ettiğini gösteriyor.

Nedir bu hareket ettiği ana nokta? Tabiatıyla naslardır. Fakat naslarımız, konu olarak da sayısal olarak da sınırlıdır. Bu sınırlı naslarımız aynı zamanda verdiği anlamlar bakımından da kendilerinden farklı çıkarımlar yapılabilecek özelliktedir.

Nasıl sınırlıdır? Nihayetinde beş yüz ile dokuz yüz arasında gidip gelen bir ahkâm ayetleri listemiz var. Ahkâm hadislerini buna dâhil edersek aşağı yukarı iki bin beş yüz-üç bin civarında ahkâm hadisimiz var. Bunlar hayatın her alanını kuşatan ve birebir çözümler üreten tafsilî deliller hüviyetinde midir? Takdir edersiniz ki, hayır! Birçoğu çerçeve hükümler koyan naslardır ve dolayısıyla Hz. Peygamber’in (a.s.) beyan görevi de hayatın bütün alanını tek tek cevaplayan bir beyan görevi değil, bir çerçeve beyan görevidir. Bu naslar sınırlı olmaları yanında aynı zamanda delâlet veya sübut ya da her ikisi açısından zannî yani yoruma açık da olabilirler. Hal böyle olunca önümüzde bulunan fıkıh müktesebatı, müçtehitlerimizin, fâil öznenin veya fakihimizin bu sınırlı nasları, bu zannîliklerle beraber ele almasından; bunları yorumlamasından ürettiği bir sonuçtur. Fıkıh dediğimiz müktesebat, tabiatıyla bir beşerî yorum faaliyetinin ürünüdür.

Beşerî yorum faaliyetidir ama az önce de söylediğim gibi bu, Kur’ân ve Sünnet’in tikel kuralları ile ve aynı zamanda soyut, maksatlarıyla çerçevelenmiş beşerîlik içerisinde söz konusu olan bir faaliyet ve üretimdir. Yani bir elek vardır ve o elekten geçmesi itibarıyla değer taşır. Geçemezse tikel naslara, tafsilî delillere, bunların mantûkuna, mefhûmuna yahut ma’kûlüne oturmuyorsa ve aynı zamanda makâsıd-ı şer’î’ye açısından da soyut olarak test edilemiyor ve onaylanamıyorsa o zaman o, şer’î kabul edilecek ve sistemin içerisine dâhil edilemeyen bir görüş halini alacaktır.

İşin içerisinde müçtehit olunca ve o, beşer kimliğiyle yorumlamaya başlarken doğal olarak yorum farklılıkları, kaynak algılayışları, yöntem ihtilafları da peşinden gelecek. Mesela *beyan içtihadı* yapacaklar, nassı dilsel olarak izah etmeye çalışacaklar veya *keyas içtihadı* yapacaklar nassın ma'kulünden çıkardıkları illetin varlığına göre hükmünü yeni olaya aktaracaklar, sonra bunlardan bir sonuç alınamıyorsa veya bir takviyeye ihtiyaç duyuluyorsa *istislah içtihadı*na devreye sokarak sonuç almaya çalışacaklar.

İşte bütün bu süreçler itibariyle fıkıh sonuçta beşerîdir ve aynı zamanda tarihseldir. Hangi anlamda tarihseldir? Müçtehit, içinde yaşadığı zaman diliminin şartlarıyla mukayyet olunca o algılamalarla beraber hadiseye, eşyaya bakınca ister istemez o algı, hüküm üretim sürecinde müçtehidî yönlendiriyor; adeta onu arka planda kumanda ediyor. Her birimiz böyleyiz. Yani her birimiz “İbnü'l-yevm”iz, kendi zamanımızın ve toplumumuzun tesirinde kalan bireyleriz. Bizim üretimlerimiz, tercihlerimiz ve yorumlarımız da içinde yaşadığımız tarihsellikten bağımsız olarak değerlendirilemez. Hangimiz olursa olsun bu tarihsellikten bağımsız olarak değerlendirilemez.

Öyle olunca *fıkıh versus İslam hukuku* sonucuna ulaşıyorum. Yani fıkıh, İslam hukukunu gölgeler, geri planda bırakır, onu izale eder. Ne anlamda? Şu anlamda: İslam hukuku dediğiniz zaman -ve maalesef bilim dalımızın ismi olarak da başlangıçtan itibaren kullanılıyor; şimdilerde bazı yeni İlahiyat Fakültelerimiz ve İslamî İlimler'in programlarında özgün ismine dönüş var ama İslam hukuku tabiri çok da yerleşmiş bir kullanım olarak hepimizin dilinde, kartvizitinde var. İslam dediğimiz zaman, bizim bu tarihsellik içerisinde olgulardan bağımsız kalamayarak ürettiğimiz hükmün/normun dinîlik vasfı kazanması gibi ve nihayetinde kutsallaştırılması gibi bir sonuç beliriyor.

Böyle olunca o zaman kendi elimizle ilânihaye doğrulanmış, bedhî, aksiyomatik değeri olan, tartışılmaz ve onun dışına çıkılmaz bir yapı oluşturmuş oluyoruz. Bunun adına mezhep diyebilirsiniz, doktrin diyebilirsiniz, ekol diyebilirsiniz, başka bir şey diyebilirsiniz. Ama bunun adına fıkıh değil de yani öznenin anlama çabasından ilham alan bir karşılık değil de “İslam” dediğinizde “dinin kendisi” gibi bir sonuç elde ediyorsunuz; işte o zaman az önce söylediğim tehlikeler söz konusu oluyor. Bu bakımdan, fıkıh kavramının İslam hukukuna öncelenmesi gerektiğini ifade edebiliriz.

Peki, bu doktrin bizim için ne ifade ediyor? Yani bunda beşerîlik vasfının galip olduğunu söyledim; tarihsel yönünün ayrılmaz bir vasfı olarak bizim normatif yapımızda ve fikhî müktesebatımızda bulunduğunu belirttim; peki bütün bunlarla birlikte bu doktrin ne ifade ediyor?

Bir kere Kur'an-ı Kerim'in ve Sünnet-i Nebeviyye'nin ahkâma ilişkin naslarının ve normlarının Hz. Peygamber (a.s.) tarafından beyan edildiğinden eminiz, bunda kuşku yok. Çünkü aksi durum, peygamberlik görevinin yapılmaması anlamına gelirdi. Bir ayetin nasıl anlaşılacağını biz, Hz. Peygam-

ber'den öğreniyoruz. Fakat daha esaslı olarak Hz. Peygamber'in kendisine öğretmiş olduğu sahabenin fonksiyonu burada devrededir. Sahabe nasıl algıladı ve nasıl uyguladı; bu "ilk anlam", "aslî anlam" dediğimiz şey işte onların algı ve uygulamasında tebellür ediyor ve bize öyle intikal ediyor.

Bunu şunun için söylüyorum: Az önce resmettiğim tabloyu, böyle akademik bir sempozyumda değil de halka yönelik bir sohbet toplantısında arz etseydim orada bulunan sade vatandaşımız "bu fıkıh dediğiniz şey nasıl olsa beşerî bir ürün imiş, öyleyse ben de beşerim, yani ben de başka bir şey söyleyebilirim" sonucunu çıkaracak biçimde anlayabilirdi. Şunu unutmamamız lazım; bu fıkıh mükteşebatımız ve mirasımız, Efendimiz'in dilinden, fiillerinden sâdır olan ve sahabe-i kiramın algı ve uygulama biçimi haline getirip de sonraki nesle somut olarak aktardığı "temel" üzerine bina edilmiştir. Öyleyse o temeli göz ardı eden, onu hesaba katmayan bir üretim de kendiliğinden *şâz* olacaktır.

Bu ilk anlam korunmuştur. Müçtehit, Kitap ve Sünnet ile ilk defa karşılaşan bir özne değildir, yani onu ilkten nasıl anlayabilirim diyen bir özne değil, aksine zaten büyük ölçüde anlaşılmuş olan metinler üzerinde faaliyette bulunan bir öznedir. Ama peki bu anlam dairesi ilânihaye hayatın sonuna kadar, kıyamet sabahına kadar söz konusu olabilecek ihtimalleri bütünüyle tüketen bir anlama mıdır? Herhalde onu da söyleyemeyiz. Çünkü nasların sayısal sınırlılıklarına rağmen olayların sınırsızlığını zaten takdir ediyoruz. Öyleyse bu, bir çerçeve çözümlerdir.

Hz. Peygamber'in beyanıyla sabit olan bu ilk anlam, bir başka ifadeyle "korunmuş olan anlam" büyük ölçüde, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) kavramsallaştırmasıyla *cümelü'l-ferâiz*¹ alanıyla sınırlıdır. Yani zaruriyyât-ı diniyye dediğimiz temel alanlarla ilgilidir ve üzerinde sahabe icması teşekkül etmiş olan konularla sınırlıdır.

Fıkıhın tarihsel boyutunu Efendimiz'in "*Olaya şahit olan, orada bulunmayanın görmediğini görür*"² sözü ile Hz. Ömer'in "*O, o zamanki kararımızdı, bu ise şimdi ki kararımızdır.*"³ sözü ortaya koyuyor. Söylemeye çalıştığımı daha somut düzeyde ve benden daha kıymetli kaynaklara atfederek bununla iktifa ediyorum. Karâfi'nin (ö. 684/1285) şu cümlesi de bu tarihselliği bize bir miktar hatırlatıyor: "Kitaplarda yazılı olanlar karşısında donup kalmak, dinî anlayışta bir sapma ve Müslüman âlimlerle selefın maksatları konusunda bir bilgisizlik demektir. Müçtehitlerden sâdır olan her fetvaya uymak ve her içtihatla amel etmek câiz değildir. Aksine her mezhepte öyle meseleler vardır ki, bunlar iyiden iyiye araştırıldığı zaman bu konularda o mezhep imamının taklit edilmesinin mümkün ve câiz olmadığı görülür."⁴

1 Şâfiî, *er-Risâle* (Kahire: 1979), 176 vd.

2 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 83.

3 İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkâtın* (Beyrut: 1991), I, 86-87; Ali Haydar, *Dürrü'l-bukkâm* (İstanbul: 1330), 1: 69.

4 *el-Furûk* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.) 1: 177; 2: 109-110; *el-İhkâm* (Kahire: 1989), 73.

Peki, bu miras karşısında durumumuz bugün itibarıyla ne merkezde? Oluşum sürecini kısmen aktarmaya, değerini de ifade etmeye çalıştığım bu mübarek miras karşısında bugün nasıl bir tavır içindeyiz? Bununla ilgili olarak ben-deniz toplamda üç pozisyon alındığını gözlemliyorum:

a) Redd-i miras tavrı: Yani *bu mezhepler içerisinde oluşmuş, tarih boyunca birbirine eklenerek ve gelişerek bizim önümüze gelmiş mirası bütünüyle reddedip, kaynaklara dönüp yeniden Kur'ân ve Sünnet'ten, onların dâsel veya gât izahlarından hareketle günümü-zün olgusal gerçeklikleri için yeniden bir üretim yapmak. Bu mezhepler zaten ayaklarımızın ba-ğdır; tarihin bir zamanında dünyanın bir köşesinde bükkümfermâ olmuş, işlevini tamamlamış hatta belki de zamanında güzel işler de yapmış oluşumlardır, ekollerdir, anlayışlardır, doktrinlerdir* yaklaşımı. Bu isabetsiz ve haksız tavır hiç tartışmaya bile gerek bulmuyorum.

b) Mirasyedi tavrı: Yani, *yeni üretimin olmayacağını, yeni üretime bizim gücümü-zün yetmeyeceğini ne varsa ne yoksa zaten bunun klasik doktrinde mevcut olduğunu, esasen fıkah usûlünün de zaten bu klasiklerde üretilmiş mezhebî normların nasıl üretildiğini anlamamız için geriye doğru projeksiyon tutan bir ilim dalı olduğunu, bize yeni üretim imkanı vermediğini* söyleyen bir anlayıştır.

İşbu yaklaşım bize, mirasyedi bir tavrıla, mevcudu sonuna kadar kullanma, tüketme ve onun içerisinde boğulmayı doğuracak bir sonuç hazırlıyor.

Hal böyleyse, bu mirasyediler yeni ve modern problemlerle nasıl mücadele ederler?

Ya “hem ağlarım hem giderim” paradoksu paralelinde kitapların içinden bir şey bulup söyler ve bunu dayatırlar. Yani yeni durumlara cevap veren bir şey üretmedikleri için “hem ağlarım hem giderim” diyerek yoksunluklar yaşar ve yaşatırlar. Ya da “bazı şeyler sorulmaz, yapılır” deyip hükmünü sormadan modernliğin gereğini yaparlar. Çünkü sorarsa kitaplardan alacağı cevap olumsuzdur. Öyleyse sormadan yaparlar. *Bazı şeyler vardır ki sorulmaz yapılır* diye buna bir kılıf da uydururlar. Veya “zaruret”in kapsamını olabildiğince genişletirler. Böylece kendilerini, fıkıh mirasımızla mukayyet olarak mutlu hissetmeye zorlarlar.

c) Mirası bir bütün halinde değerlendirme tavrı: Naçizane benim de benimsediğim bu üçüncü tavır, fıkıh mirasımızı bir bütün halinde değerlendirmeyi teklif etmektedir. Tek tek mezhepler çok değerli ilmî birikimlerdir. Hayatı tutarlı bir biçimde yaşayabilmenin vazgeçilemez araçlarıdır. Bireyler veya toplumların ve hatta devletlerin “mezhepsiz” olması da mümkün değildir. Hukuk emniyeti, toplumsal istikrar ve “dindarlık” kaygıları bir mezhebe bağlanmayı gerektirir. Fakat hiçbir mezhep, günümüz modern toplumlarının ihtiyacını tek başına gidermeye yetmez. Hal böyle olunca diğer mezheplerin çözümlmelerine müracaat kaçınılmaz olur. Böyle yaklaştığımız zaman, her durumda sadece belli bir mezhep doktrinini, bir mezhep usulünü takip etmek ve her hâlükârda o mezhebin sınırları içerisinde kalmak anlayışını terk etmiş oluyorsunuz. Zira bir

mezhep içerisinde sıkı sıkıya kaldığımızda çözümleyemeyeceğiniz bazı meseleler bir gün gelip sizi bulur. Böyle bir durumla karşılaştığınız zaman iki şey önerebilirsiniz:

1- Mezhebin kendi usulünü tatbik ederek tahriç faaliyetiyle buna çözüm bulalım, diyebilirsiniz ama bu her zaman mümkün olmayabilir. Çünkü mezhebin asla taviz verilmeyen ilkeleri vardır ve siz çözüm uğruna o ilkeleri göz ardı etmek zorunda kalabilirsiniz. O zaman, mezhep usulü dediğiniz şeyi bizzat kendinizin çiğnemesi sonucuyla karşı karşıya kalırsınız.

2- Sizden önce bu çözümleri yapmış birileri varsa ve onların çözümleri de az önce söylediğim gibi mantûk-mefhûm-ma'kûl üçlemesinden birisi itibariyle ortaya konuyor, bir anlam ifade ediyor ve hakikaten problemi çözüyorsa Amerika'yı yeniden keşfetmeye gerek yok; o çözümü alır, benimser ve uygularsınız. Böylece fıkıh mirasımızı bir bütün halinde değerli görme tavrını işletmiş olursunuz.

Fakat bu “mirası bir bütün halinde değerlendirme tavrı” zamanla patolojik bir alışkanlığa da yol açabilir. Nedir bu patolojik alışkanlık? Yöntemsiz seçmecilik alışkanlığı. Yani madem miras bir bütündür, bize aittir, mübarektir; öyleyse yorulduğumuz her yere han yapan, işimizi her yerde gören, hâcât-ı nâsa erfak ve ihtiyâcât-ı asra evfak çözümleri bulup çıkararak ve hatta “ruhasu'l-mezâhib”i de arayıp bulan kurlsuz bir seçmecilik. İşte böyle bir seçmecilik, sonuç itibariyle, Allah Teâlâ rahmet eylesin Hanbelî fakih Necmeddin et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) biraz aşırı bulursa da kurlusuzluğa vurgu amacıyla dile getirdiği şu sonuçla bizi karşı karşıya bırakabilir:

“İçki iç, livâta yap, zîna et, kumar oyna!

Sonra da bunların her birini bir imamın/ mezhebin görüşüyle ispatla!”⁵

Fıkıh mirasımızın istismarı sonucunda işte böyle bir durum da söz konusu olabilir. Bu bir patolojidir. Pekâlâ, ne yapmamız lazım? Delil kuvveti, makâsidü's-şeriaya uygunluk ve bugün itibariyle hayatla, sokakla mücadele edip de Müslümanların önünü, -ama az önce çizmeye çalıştığım çerçeveyi aşmaksızın- açacak görüşleri aramak, eğer yoksa bu çözümleri elde etmek üzere imal-i fikr etmek, bezl-i vüs' ile içtihad etmek.

Şimdi bu vizyonu sunmadan doğrudan küçüklerin evlendirilmesinin fikhî hükmü konusuna intikal etseydim, hangi arka plan ve ilmi duruşla bu konuyu arz ediyorum, o çok açık olmayacak idi. O bakımdan işbu girizgâhı yapmak durumunda kaldım.

Şimdi küçüklerin evlendirilmesinin fikhî tahliline intikal edebilirim.

⁵ Tûfî, *Kitâbü'l-ta'yîn fî şerhi'l-Erba'în* (Beyrut-Mekke: 1997), 273: فاشرب و لط و ازن و قامر واحتج في كل مسألة بقول إمام

2. KÜÇÜKLERİN EVLENDİRİLMESİNİN FIKHÎ BOYUTU

Konunun fikhî yönüyle ilgili olarak genel itibariyle doktrinde⁶ şöyle bilgiler bulunmaktadır:

- Baba, küçük bakire kızını, iznini almaksızın dengiyle evlendirebilir. Bu, sahabe icması ile sabit olan bir hükümdür.

- Bu durumda kızın buluğ muhayyerliği yoktur. Dört mezhebin de dâhil olduğu cumhurun kanaati bu noktadadır.

- Hanefî ve Şâfîlere göre baba tarafından olan dede de (cedd-i sahih) aynı yetkiye sahiptir.

- Hanefîler, Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732) ve Evzâî'ye (ö. 157/774) göre diğer veliler de yetkilidir; fakat bu durumda kızın buluğ muhayyerliği vardır.

- Ebû Yûsuf'a (ö. 189/798) göre hiçbir durumda buluğ muhayyerliği yoktur.

- Kadı Şurayh (ö. 80/699 [?]), Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) ve Hammad b. Ebî Süleyman (ö. 120/738), yabancı vasîye de evlendirme yetkisi vermişlerdir.

- İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) atfedilen başka bir görüşe göre ancak babanın tayin ettiği vasî bu yetkiye sahiptir.

- Osman el-Bettî (ö. 143/760 [?]), İbn Şübrüme (ö. 144/761) ve Ebu Bekir el-Esam (ö. 200/816) bütünüyle menfi kanaattedir. Hatta öyle ki, bu zatlar icmanın oluştuğu dönemden sonra yaşamışlardır.

Olumlu yaklaşımlara göre küçükler evlendirilir ama küçüklerin evlendirilmesiyle zifafı birbirine karıştırmamak gerekir. Zifaf daha sonra olmak üzere küçüklerin evlendirilmesi söz konusudur doktrinde. Dönemin algısı böyledir. Doktrindeki bu ince ayrımı fark etmezsek sanki küçüklerin evlendirilebilmesi hükmünün, aynı zamanda evlendirildiği an itibariyle cinsel ilişkiyi de helal hale getirdiği gibi bir zehaba kapılabiliriz. Fakat doktrin açısından bu mümkün değildir. Küçüğe zarar vermemek esastır. Dolayısıyla taraflar nikâh sırasında “Zifaf şu zamanda gerçekleşsin” diye bir belirleme yapabilirler. Elbette küçüğün maslahatı ve fizyolojik gelişimi dikkate alınarak bu belirleme yapılır. Diyelim ki, küçüğün velisi ile damat anlaşamazlarsa Ahmet b. Hanbel ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) dokuz yaşında bir kızın cinsel ilişkiye mecbur olduğunu söylüyorlar. Niye dokuz yaş diyorlar; biraz sonra gelecek. İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik (ö. 179/795) ve Şâfî (ö. 204/820) ise cinsel ilişkinin bir yaş ile irtibatının olamayacağını; bunun tamamen küçüğün bünyesine bağlı olduğunu ifade ediyorlar ve zifaf zamanının buna bağlı olarak belirleneceğini söylüyorlar.

⁶ Bk. İbnü'l-Münzir, *Kitâbü'l-İcmâ* (Riyad: 2004), 78; Cessâs, *Abkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1993, 2: 75-83; a.m.f., *Mubtasaru İhtilâfî'l-ulemâ* (Beyrut: 1417), 2: 257-259; İbn Abdilber, *el-Kâfî* (Beyrut: 2002), 235-236; Serahsî, *el-Mebsût* (İstanbul: 1982), 4: 212-228; İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Beyrut: 1988), IX, 38-45; Üsmendî, *Tarîkatü'l-hulâf fi'l-fıkâh* (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, ts.)59-66; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid* (İstanbul: 1985), II, 4-6; İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Beyrut: 1984), VII, 30-33; Nevevî, *Ravdatü'l-tâlibîn* (Beyrut: 1992), V, 401-402; Şevkânî, *Neylü'l-entâr* (Mısır: 1993), VI, 143-146; *Münâkebat ve Mufârakât Kararnâmesi Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası* (Dersaadet: 1336), 7-11; Ebû Zehra, *el-Abvâlî'ş-şahsiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî ts.)118-125; Abdülkerim Zeydân, *el-Mufasssal fi' abkâmi'l-mer'e* (Beyrut: 1994), 6: 341-404 (özellikle 388-403).

Cumhur da güç yetiremeyeceği için bu ilişkinin mümkün olmaması halinde, küçüklerin velilerinin ilişkiyi engelleme hakkının bulunduğunu söylüyorlar.

Pekâlâ, fukaha hangi delilere dayanarak bunları söylüyor?⁷

2.1. Caiz Görenlerin Delilleri

Küçüklerin evlendirilmesini tecviz eden fukaha çoğunluğu naslara, saha-be uygulamasına, kıyasa, maslahata ve bütün bunların üzerine oluşan sahabe icmasına dayanmaktadır. Şöyle ki;

1. Cumhuriyetin ana delili, “Kadınlarımızdan âdetten kesilmiş olanlarla, hiç âdet görmeyenler/beniiz âdet görmemiş olanlar bakımında tereddüt ederseniz, onların bekleme şirresi üç aydır...” meâlindeki *وَالْيَ بِنِسْنٍ مِّنَ الْمَجِيزِ مِّنْ نِّسَانِكُمْ إِنْ أَرَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ... وَالْيَ لَمْ يَحْضَنَّ... (Talak 65/4)* ayetindeki *وَالْيَ لَمْ يَحْضَنَّ* kısmıdır. Meallerde görüldüğüve bizimde yansıttığımız üzere bu ifade “henüz âdet görmemiş” diye de anlaşılabilir bir anlam açıklığına sahiptir. Vâkıa böyledir; lafız umumidir. Umumi lafızlardan birisi olan *وَالْيَ لَمْ يَحْضَنَّ* ism-i mevsulü ifadesinde vardır. Buradaki lem (*لَمْ*) ve lemmâ (*لَمَّا*) ile ilgili birazdan bir şey söylemeye çalışacağım, ama şu kadarını hemen belirteyim ki Arapçada *لَمْ* tıpkı *لَمَّا* gibi “henüz olmadı” anlamında da kullanılabilir. Netice itibarıyla ayet umumidir ister büyük olsun ister küçük olsun âdet görmeyen her kadını kapsar; kullanılan edat da buna müsaittir.

Bir de ayetin inmesine sebep teşkil eden bir rivayet yani sebep-i nüzul bilgisi var. O bilgiye göre sahabeden Hallâd b. Numan b. Kays veya Muaz b. Cebel ya da Übey b. Ka’b, Hz. Peygamber’e (a.s.) gelerek “Talak suresinin ilk ayetlerinde bazı hanımların iddet süreleri belirlenmiş ama âdet olamayanlar veya küçüklükten dolayı âdet görmeyenlerin iddeti ne olacak?” diye sorması üzerine bu ayet inmiştir. Dolayısıyla iniş sebebinde de küçüklerin evlendirilmesiyle ilgili bir olgusal arka plan var, ayet bunu onaylıyor, Hz. Peygamber buna itiraz etmiyor, dolayısıyla nas bu konuyu çözümlenmiş oluyor.

2. Nisa suresinin hemen başlarında geçen “Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar ile evlenip onlar bakımında adaleti sağlayamayacağınızdan endişe ederseniz, size belâ olan başka kadınlardan iki, üç veya dört olmak üzere evlenin...” meâlindeki *وَإِنْ حَفَّتُمْ أَلَا تُغْسَبُوا فِي الْيَتَامَى فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثَلَى وَثَلْتِ وَرُبَاعَ (Nisa 4/3)* ayeti kerimesindeki “yetim” kelimesinin kullanılmış olması ikinci delildir. Zira evlilik bağlamında “yetim”e değinilmesi küçüklerle evlenilebilme cevazına kapı aralamaktadır. Çünkü bir başka hadis “Büluğdan sonra yetimliğün kalmayacağı”⁸ söylediğine, ayet-i kerimede yetimlerle evlenme konusu düzenlediğine -esasen Hz. Aişe’nin (r.a.) söz konusu ayetle ilgili verdiği bilgiler de bu yöndedir- ve bu ayeti kerime, müzakeresini yaptığımız konunun “nas”ı olduğuna göre buradan da küçüklerin evlendirilmesinin naslar tarafından tecviz edildiği sonucu ortaya çıkıyor.

3. Aynı surenin ilerleyen kısımlarındaki bazı ayet-i kerimelerde mesela 127. ayette de buna benzer bir açıklama bulunmaktadır: *يَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلْ اللَّهُ لَا يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُنْتَلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ*

⁷ Tarafların delilleri, öncelikle bir üst dipnotta zikredilen kaynaklardan derlenmiştir.

⁸ Ebû Dâvûd, “Vesâyâ”, 9: *لَا يُفْتَى بَعْدَ اِحْتِلَامِ*

تَتَكُونُهُنَّ وَالْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الْوَالِدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ “Senden kadınlar hakkında açıklama istiyorlar. De ki: Sizde onlar hakkındaki hükmü Allah açıklıyor. Haklarını vermeksizin nikâhlamak istediğiniz yetim kızlar/kadınlar ile güçsüz ve korunmasız çocuklar hakkındaki hükümler ve yetimlerin hakkını âdil bir şekilde gözetmenize dair emirler, Kitapta size okunup duruyor...” meâlindeki ayette evlenilmek istenen yetim kız veya kadınlardan bahsedilmesi, onlarla nikâhlanmanın cevazına delalet etmektedir.

4. Nûr suresinin “İçinizden evli olmayanları, köle ve cariyelerinizden durumu evlenmeye uygun olanları evlendirin!..” meâlindeki وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ayetinde de (Nûr 24/32) yine bu yönde bir delalet bulunmaktadır. Çünkü ister bekâr ister dul olsun kocası veya eşi olmayan herkes anlamına gelen “eyyim” kelimesi umumî bir formda sevk edilmiştir. Bu umumilik içerisinde küçüklerin evlendirilmesi de girmektedir.

5. Cumhuriyet bir başka delili, kıyastır. Mademki Şâri: وَإِنْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا قَانَ أَنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ بَلَّغُوا إِلَيْكَ الْبَيْعَ (Nisa 4/6) ayetinin ikinci kısmında veliye bir velayet yetkisi tanımıştır öyleyse aynı yetki şahsî konularda da vardır. Şahsî konulardaki en önemli işlem ise küçüklerin medenî durumunu tayin konusudur. Dolayısıyla “Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onlarda akalca bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin, büyüyecekler de mallarını alacaklar diye o malları israf ile ve tez elden yiyip tüketmeyin...” meâlindeki bu ayet, evlendirmeye de kapıyı açmıştır.

6. Cumhuriyetin Sünnet’ten delilleri de var tabiiyle. Hz. Peygamber’in (a.s.) Hz. Aişe (r.a.) ile evliliği bu çerçevedeki ilk delildir. Zira bu evliliğin Hz. Aişe altı yaşındayken olduğunu, zifafın ise dokuz yaşında gerçekleştiğini bizzat Hz. Aişe’nin kendisi haber vermektedir.⁹ Diğer taraftan kendi akrabalarının verdiği bilgiler de aynı yöndedir.

7. Hz. Peygamber’in (a.s.) yaptığı başka evlendirmeler de var. Mesela üvey oğlu Ömer b. Ebî Seleme’yi amcası Hamza’nın (r.a.) kızıyla her ikisi de küçükken evlendirmiştir.

8. Nikâhta veliyi şart koşan hadislerin¹⁰ genel ifadeleri, küçüklerin evlendirilmesini de kapsadığından bu da ayrı bir delildir.

9. Nasların yanında küçüklerin evlendirilmesi noktasında cumhuriyetin delil aldığı birçok sahabî uygulaması da bulunmaktadır. Mesela;

Hz. Ali, kızı Ümmü Gülsüm’ü Hz. Ömer’le,
İbn Mes’ud’un eşi, kızını İbn Müseyyeb b. Nahbe’yle,
Abdullah b. Ömer, kızını Urve b. Zübeyr’le,
Kudâme b. Maz’un yeğeni Abdullah b. Ömer’le (r. anhüm) küçük yaşlarda evlendirmişlerdir.

10. Cumhuriyetin esaslı delilleri az önce ifade edilen naslara dayanan sahabe icması olmakla birlikte onlar bir de küçükün maslahatını hesaba katmaktadırlar.

⁹ Müslim, “Nikâh”, 69-72; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 33; İbn Mâce, “Nikâh”, 13; Dârimî, “Nikâh”, 56; قَالَ: تَزَوَّجَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَتْ سَيِّئِينَ وَبَنِي بِي وَأَنَا بِنْتُ تِسْعِ سَيِّئِينَ

¹⁰ Mesela; Buhârî, “Nikâh”, 36; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 19; Tirmizî, “Nikâh”, 14; İbn Mâce, “Nikâh”, 15; Dârimî, “Nikâh”, 11; Muvatta, “Nikâh”, 5.

Küçüğün bakımı, yetiştirilmesi, kaçırılma tehlikesine karşı korunması ve uygun bir namzedin kaçırılmaması, fıkıh doktrininde sayılan maslahatlar arasındadır ki, bunlar aynı zamanda küçük bakımından bu evlendirilmeyi tecviz eden birer gerekçe konumundadır.

2.2. Caiz Görmeyenlerin Delilleri

Karşı görüşü dillendiren Osman el-Bettî, İbn Sübrüme ve Ebu Bekir el-Esam ile birlikte bazı çağdaş araştırmacılar acaba hangi delil ve yorumlara dayanarak “hayır” diyorlar? Bu grubun dayanaklarını da şöyle sıralayabiliriz:

1. Az önce zikrettiğimiz Nisa suresi 6. ayeti, bu grubunda esas delildir. *وَابْتَلُوا النِّسَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ* “Nikâh” kelimesinin birincisi *vati*’ yani cinsel ilişki, diğeri *akit* yani evlenme sözleşmesi olmak üzere iki anlamı vardır. *Vati*’ anlamı hakikat iken *akit* anlamı mecazdır. Kelamda asıl olan hakikat anlamıdır; hakikat anlamını vermek müteazzir olursa mecaza gidilir. Dolayısıyla ayette hakikat anlamı gereğince evlenilecek yetimlerin, ilişki kurulabilecek bir olgunluğa erişmiş olmasından bahsedilmektedir. Öyleyse bu olgunluktan önce bir evlilik söz konusu olmaz.

2. Hz. Peygamber (a.s.) ve Hz. Aişe (r.a.) evliliğini bu üç fakih nasıl yorumluyor? Bu sorunun cevabı tabiatıyla kaynaklarda yok ama bu konuyu onlardan sonra doktrinde işleyenler bunun Efendimiz’in hasâisinden olduğunu söyleyerek delil olmasına karşı çıkıyorlar.

Burada yeri gelmişken değinelim ki, konuyla ilgili çok ilginç bilgiler de bulunmaktadır. Hz. Aişe’nin beyanına göre Hz. Peygamber’e rüyasında kendisiyle evlendirildiğinin gösterildiği bilgisi bunlardan biridir¹¹: *عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهَا: أُرَيْتَ كَيْفَ قِيلَ أَنْ أَنْزَلْتُكَ مَرَّتَيْنِ، رَأَيْتَ الْمَلَكَ يُحْمَلُكَ فِي سَرَقَةٍ مِنْ حَرِيرٍ فَقُلْتَ لَهُ: أَكُنْتُ فَكُنْتُ فَإِذَا هِيَ أَنْتَ فَقُلْتَ: إِنْ يَكُنْ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ يُمُضِهِ. ثُمَّ أُرَيْتَ كَيْفَ يُحْمَلُكَ فِي سَرَقَةٍ مِنْ حَرِيرٍ فَقُلْتَ: أَكُنْتُ فَكُنْتُ فَإِذَا هِيَ أَنْتَ فَقُلْتَ: إِنْ يَكُنْ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ يُمُضِهِ.* Hele Hâkim’in (ö. 405/1014) *Müstedrek*’inde çok daha ilginç bir rivayet yer almaktadır. Bu rivayete göre Hz. Peygamber (a.s.) Hz. Aişe’nin annesi Ümmü Rûmân’a gelerek “*Aman Aişe’ye iyi davran ve onu benim için muhafaza et!*” demiştir.¹² Dolayısıyla bu olay ona özgüdür; diğer Müslümanlar için örnek değildir.

3. Diğer taraftan *وَالْيَ لَمْ يَحْضَنَّ* (Talak 65/4) ayetindeki “*lem*” edatı *henüz adet görmemiş olan* anlamında cahd-ı mustağrak değil, *artık bu iş olmuş bitmiş ve âdet görme ihtimali kalmamış* anlamında cahd-ı mutlak edatıdır. Dolayısıyla küçüklük sebebiyle âdet görmemeyi değil, menopoz sebebiyle âdet olamamayı göstermektedir.

4. Küçüklerin evlendirilmesi mutluluk, sevgi, ünsiyet, cinsellik ve çoğalma gibi evlenmenin ilk adımda hatıra gelebilecek maksatlarıyla uyumlu değildir.

¹¹ Buhârî, “Ta’bir”, 21. Müslim’deki bir başka rivayette ise (“Fedâilü’s-sahâbe”, 79) söz konusu rüyanın üç defa görüldüğü belirtilmektedir: *أُرَيْتَ فِي الْمَنَامِ ثَلَاثَ لَيْلٍ*

¹² Hâkim, *Müstedrek* (Beirut 1990), 4: 5 *حَبِيبٌ عَنْ عَزْوَةَ، عَنِ حَبِيبِ بْنِ مَرْثَدَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاتَاهُ جِبْرِيْلٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِعَائِشَةَ فِي مَهْدٍ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذِهِ تَذْهَبُ بِبَعْضِ خُرْنِكَ وَإِنَّ فِي هَذِهِ لَخَلْفًا مِنْ خَدِيجَةَ، ثُمَّ رَدَّهَا فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْتَلِفُ إِلَى تَيْبَتِ أَبِي بَكْرٍ وَيَقُولُ: «يَا أُمَّ رُومَانَ، اسْتَوْصِي بِعَائِشَةَ خَيْرًا وَاحْفَظِيْنِي فِيهَا».*

5. İkrâh altında evlenmek caiz değilse buna kıyasla küçüklerin evlendirilmesi de tecviz edilemez.

6. Bu tür evlilikler, ideal bir aile yuvasından beklenen huzur içinde yaşama, sağlıklı nesiller yetiştirme şeklindeki aile yuvası kurmanın esas hedefleriyle uyumlu değildir. Diğer taraftan böyle bir tasarruf, küçükleri genellikle ekonomik, biyolojik ve psikolojik açılardan kaldıramayacakları bir yükün altına sokaçağı gibi ayrıca onların çocukluklarını yaşayamama, gerekli eğitimden mahrum kalma gibi birçok temel hakların ihlaline de yol açabilecektir.¹³

7. Günümüzde bazı araştırmacıların ileri sürdüğü tuhaf bir gerekçe de şudur: Kur’ân-ı Kerim’de bir olgunluk vurgusu olarak “أَشُدُّ” ifadesi geçiyor.¹⁴ Bu “eşüd” kelimesinden hareketle ve biraz zorlamayla “Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onlarda rüşd/ akulca bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin, büyüyecekler de mallarını alacaklar diye o malları israf ile ve tez elden yiyip tüketmeyin...” meâlindeki وَأَتْلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ (Nisa 4/6) ayette yer alan “rüşd” kelimesi arasında bir ilişki kurarak “eşüd” hali olmadıkça evlenmenin mümkün olmayacağı sonucuna varılıyor.¹⁵ Biraz sonra tenkit sadedinde söyleyeceğim gibi, eğer biz bunu esas alacak olursak kırk yaşından önce evlenmenin geçerli olmayacağı bir başka ifadeyle asgari evlenme yaşının 40 olacağı gibi bir sonucu da kabul etmek durumunda kalırız. Zira yine Kur’ân-ı Kerim’deki “...Nihayet olgunluk çağına gelip kırk yaşına varınca...” إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً (Ahkâf 46/15) ayetinden “eşüd” çağının kırk olduğu da çıkarılabilir.

2.3. Delillerin Müzakeresi

Her iki tarafın delillerini ve yaklaşım tarzlarını verdikten sonra burada çok da ayrıntılı olmayan bir değerlendirme yapıp bir sonuca ulaşmaya gayret edeceğim:

1. اَلْمَ وَالْوَالِي لَمْ يَجْزَنْ اَلْمَ ayetindeki nefiy “لَمْ” ilemdir yani cahd-ı mutlak; لَمَّا yani cahd-ı mustağrak edatıyla değildir. Her ne kadar bazı dilciler farklı düşünse ve birçok fakih ve müfessir bu tür olumsuzluk ifadelerinin umumilik niteliğini hâiz olduğunu söylese de genel kabul “لَمْ”in bundan sonra o işten ümidi kalmamış kimseler, yaşanma ihtimali kalmamış durumlar için kullanılması yönündedir.

2. Söz konusu ayetin nüzul sebebine ilişkin bilgi, tartışmalı bir bilgidir. Rivayette Hz. Peygamber’e soru yönelten kişinin kim olduğuna dair belirsizlik ve bu bağlamda üç ayrı sahabînin isminin geçmesi, rivayete olan itimadı sarsmaktadır. Binaenaleyh bu rivayete güvenerek hüküm tesis edilemez.

¹³ Bu gerekçe, aşağıda sonuç kısmında ayrıntılı olarak verilecek olan Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu’nun 2012/44 sayılı mütalaasında dile getirilmiştir. bk. <https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/4372/kucuklerin-evlendirilmesi> (12.02.2015). Benzer bir bakış ve başka bazı yorumlar için bk. Halil İbrahim Acar, “İslam Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi”, *Dini Araştırmalar*, 16 (2003): 125-140; Abdülaziz el-Cebrîn, “Velâyetü tezvicî’s-sağîra”, *Mecelletü’l-buhûsi’l-İslâmiyye*, 33 (Riyad: 1412): 249-284.

¹⁴ Mesela bk. En’âm 6/152; Yûsuf 12/22; İsrâ 17/34; Ğâfir 40/67; Ahkâf 46/15.

¹⁵ Fatih Orum, “Kur’ân Işığında Küçüklerin Evlendiril (eme)mesi Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 151.

Tekrar ifade edeyim ki, hasâis yorumuna kapıyı kapatan ve o toplumda küçüklerin evlendirilmesi yönünde olgusal bir gerçekliğin var olduğunu gösteren pek çok uygulamanın olduğunu kesin surette biliyoruz. Mesela Hz. Ömer'in (r.a.) Hz. Ebubekir'in (r.a.) on yaşındaki küçük kızı Ümmü gülsüm'ü Hz. Ebubekir'in vefatından sonra Hz. Aişe'den (r.a.) istemesi olayı var. Bu Ümmü gülsüm hanımefendi kabul etmediği için evlilik gerçekleşmemiş, velisi de zorlamamıştı. Bu hanım daha sonra Talha b. Ubeydillah (r.a.) ile evlenmiştir. Hz. Ali'nin (r.a.) küçük kızı Ümmü gülsüm'ün Hz. Ömer'le evlendirildiğini ve bu evlilikten çocuklarının olduğunu biliyoruz. Abdullah b. Ömer'in (r.a.), küçük kızını Urve b. Zübeyr'le (r.a.) evlendirmesi; Kudâme b. Maz'un'un (r.a.) küçük yeğenini Abdullah b. Ömer'le evlendirmesi; Zübeyr b. Avvâm'ın (r.a.), henüz beşikte olan kızını hasta yatağındaki Kudâme b. Maz'un ile evlendirmesi gibi daha başka örnekler de var.

7. Mükrehin nikâhına kıyasla küçüklerin evlendirilmesinin caiz olmayacağı çıkarımı fasiddir zira kıyas, maa'l-fârik kıyastır.

8. Evliliğin mana ve maksadıyla uyumlu olmadığı itirazı yerinde gibi görünmekle beraber bu tür evlilikler başka maksatlarla da yapılmaktadır. Bunların başında da küçükün maslahatı gelmektedir.

9. Sahabe icması iddiası doğrudur. Yukarıda bir kısmı nakledilen evlilik örnekleri yanında bunun yadrganmaması ve o nesilden farklı bir kanaatin nakledilmemiş olması, icmanın varlığına delalet etmektedir.

10. Muhalif görüş, sahabe icmasına ters olduğu için şâzdır.

3. GENEL DEĞERLENDİRME

Evet, sonuç itibariyle öyle anlaşılıyor ki, gerek asr-ı saadette gerek sahabe toplumunda gerekse sonraki müslümanlar arasında küçüklerin evlendirilmesiyle ilgili bir olgusal arka plan mevcut görünüyor. Başta Şâri Teâlâ'nın açıkça karşı çıkmaması olmak üzere Hz. Peygamber'in (a.s.), sahabe-i kiramın (r.a.) ve ondan sonraki fıkıh geleneğimizin müspet bakışının arkasında böyle bir tarihsel-olgusal gerçeklik var. Yani bu kabul edilebilir bir şey olarak algılanıyor o toplumda. Buna aykırı bir nas, bir yasaklama da olmayınca, hatta Efendimiz'in yeğenleri, üvey oğlu ve bizzat kendisinin evliliği bakımından bunu uyguladığı ortaya çıkınca klasik doktrinin kabulü, kuşkusuz ve sorunsuz bir nitelik kazanmış oluyor.

Kaldı ki o dönemlerde bu olgusal yapının zihnî plana nasıl aksettiğini gösteren sözler de var. Mesela Hz. Aişe (r.a.) "Bir kız çocuğu dokuz yaşına geldiği zaman ona kadın denir"²⁰ diyor. Hz. Aişe'nin bu tesbiti dışında başka sahabilerden gelen aynı yönde sözler de var. İmam Şâfi yüz elli yıl kadar sonra *Yemen'de kızların dokuz yaşında genellikle adet görmeye başladığını ve evlilik çağına gelmiş olduklarını* haber veriyor.²¹ Ahmed b. Hanbel buna benzer şeyler söylüyor.²² Bu

²⁰ وَقَدْ قَالَتْ عَائِشَةُ إِذَا بَلَغَتِ الْجَارِيَةَ تِسْعَ سِنِينَ فَهِيَ امْرَأَةٌ

²¹ وقال الإمام الشافعي رأيت باليمن بنات تسع يحضن كثيرا

²² قال الشيخ ولعله قد بلغه أن نساء العرب أو أكثرهن يدركن إذا بلغن هذا السن

evliliğin *öteden beri* zaten kabul edilebilir bir şey olduğunu da fakihlerimiz söylüyorlar.²³

Gerçekten küçüklerin evlendirilmesinin diğer toplumlarda da öteden beri kabul edildiğini gösteren bilgiler bulunmaktadır. Mesela eski Çin hukukunda, eski Hint hukukunda, İbranilerde küçüklerin evlendirilmesiyle ilgili cevaz hükümleri var. Daha ilginç Ortaçağ Avrupa'sında mahkeme zabıtlarına geçmiş ölüde mesela iki yaşında bir kız çocuğu ile üç yaşında bir erkek çocuğunun düğünlerinin yapıldığını, bu çocukların düğün salonuna akrabalarının kucaklarında getirildiğini; İngiliz mahkeme protokollerinde böyle evliliklerle ilgili boşanma anlaşmasının şartlarının ve diğer ayrıntıların yazıldığını takip edebiliyoruz.²⁴ XIX. yüzyıla kadar, buluş çağına ulaşanların yani biyolojik-fizyolojik gelişimlerini tamamlayanların evlenip toplumsal rolleri üstlenmeleri makul karşılanmıştır.

Acaba bizim topraklarımızda durum nasıldı?

a) Zannediliyor ki 1917 tarihli *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi* küçüklerin evlendirilmesini yasaklıyor. Hayır, böyle bir yasak yok. Hukuk-ı Aile Kararnâmesi on sekiz yaşını doldurmamış erkek ve on yedi yaşını doldurmamış kızların kendi başlarına evlenemeyecekleri hükmünü ortaya koyuyor.²⁵ Dokuz yaşını doldurmamış kız çocuğu ile on iki yaşını doldurmamış erkek çocuğunun da hiç kimse tarafından evlendirilemeyeceğini söylüyor.²⁶ Bizim bugünkü küçüklük algımız tabiatıyla buluşla irtibatlı bir küçüklük değil. Biz, küçüklüğü “yaş” itibarıyla değerlendiriyoruz. O bakımdan buluşa erdiği halde mesela 15 yaşındaki bir kız bugünkü algımıza göre küçüktür veya 17 yaşındaki bâliğ erkek küçüktür. Fakat Hukuk-ı Aile Kararnâmesi'ndeki küçüklük anlayışı böyle olmadığı için mesele mezkûr Kararnâmeye göre velileri, on yaşındaki buluşa ermiş bir kız çocuğu ile on iki yaşında buluşa ermiş bir erkek çocuğunu evlendirebilirler. Hukuk-ı Aile Kararnâmesi bu noktada açık olmakla birlikte bugün bazılarımızca biraz yanlış anlaşılıyor.

b) Sonra 1926 yılında yürürlüğe giren İsviçre menşeli Türk Medeni Kanun'u, evlenebilme ehliyeti açısından erkeklerin on sekiz, kızların on yedi yaşını tamamlamasını şart koşmuş iken bu yaş sınırlaması, sosyal realiteyle uyuşmadığından zaman içerisinde yaş büyütme davaları ve kazâî rüş talepleri artmıştı. Bu sosyal baskı-isterseniz “olgu” diyelim- sebebiyle yaşlar geriye doğru çekilmiş; Medeni Kanun'un 88. maddesi 15.06.1938 tarih ve 3453 sayılı kanunla ta'dil edilerek olgunluk yaşı, erkekler için on yedi kadınlar için on beşe çekilmiştir.

c) Aynı minvalde 1984 tarihli Medeni Kanun Ön Tasarısı'nın hazırlık çalışmaları sırasında, evlenme yaşının yükseltilmesi teklifleri toplumun ihtiyaçlarına uygun düşmediği gerekçesi ile kabul edilmemiştir.

d) 2001'de yasalaşan yeni Türk Medeni Kanunu'nda küçüklerin evlenmesine imkân tanınmış olmasının gerek biyolojik gerek psikolojik açıdan olumsuz

²³ وقال الإمام الشافعي إنكاح الأبناء الصغار قديماً، وإن لم يَخْتَلَفْ أَحَدٌ أَنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ عَلَيْهِمْ

²⁴ Ploss-Bertels, Das Weib, II, 130' dan naklen Sabri Şakir Ansay, “Aile Hukuku”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II-III (1952): 28.

²⁵ *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, md. 4-8.

²⁶ *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, md. 7.

sonuçlara yol açtığı gerekçesiyle normal evlenme yaşı hem erkek hem kadın için on yedi yaşın doldurulması biçiminde düzenlenmiştir. Fakat yine toplumsal taz-yık sonucu 124. madde ile “Ancak hâkim olağanüstü durumlarda ve pek önemli bir sebeple on altı yaşını doldurmuş olan erkek veya kadının evlenmesine izin verebilir. Olanak bulundukça karardan önce ana ve baba veya vasî dinlenir.” dü-zenlemesi yapılmıştır.²⁷

Ülkemizdeki gelişmeler böyleyken acaba diğer İslam ülkelerinde durum nasıl?

Arz edeceğim son başlık bu. Bazı rakamlar şöyle²⁸:

Libya: Her iki cinsiyette 19 yaşını tamamlamak (1984)

Cezayir: Her iki cinsiyette 19 yaşını tamamlamak (1984)

Mısır: Her iki cinsiyet için 18 yaş (2008)

Irak: Her iki cinsiyet için 18 yaşını tamamlamak (1978)

Fas: 18 yaş (1999)

Uman: Her iki cinsiyet için 18 yaşını tamamlamak. Bu yaştan öncesinde, maslahat varsa ancak hâkim kararıyla (1997)

Lübnan: Erkeklerde 18, kızda 17 yaşını tamamlamak (1938)

Suriye: Erkeklerde 18, kızda 17 yaşını tamamlamak (1953)

Birleşik Arap Emirlikleri: Balıg olmayan, 18 yaşını tamamlamadan evle-nemez. Daha önce buluşa eren ise ancak maslahat bulunması ve hâkim izniyle evlenebilir (2005)

Katar: Erkeklerde 18 kızda 16 yaşını tamamlamak; öncesinde veli ve hâkim izniyle (2006)

Afganistan: Erkeklerde 18, kızda 16 yaşını bitirmiş olmak

Bahreyn: Erkeklerde 18, kızda 15 yaş. Bunun öncesinde maslahat varsa mahkeme izniyle (2007)

Kuveyt: Erkeklerde 17, kızda 15 yaşını tamamlamak (1984)

Yemen: Kızlarda 17 yaş (2007)

Ürdün: Erkeklerde 16, kızda 15 yaşını tamamlamak; aradaki yaş farkı 20 yılı buluyorsa kızın 18 yaşını tamamlaması (1976)

Filistin: Erkeklerde 16, kızda 15 yaşını tamamlaması (1976)

Tunus: Bâliğ olmaları şart (1957)

Sudan: Temyiz yaşı 10’dur. Mümeyyiz kişiyi eğer maslahat varsa, velisi hâkim kararıyla ve ancak dengiyle ve emsal mehirle evlendirebilir (1991)

Suudi Arabistan: Herhangi bir belirleme yok.

Özetlersem, İslam ülkelerinde şu anda uygulanmakta olan el-ahvâlû’ş-şahsiyye kanunlarında genel anlamda on dokuz veya on sekiz yaşlarının belir-

²⁷ Bk. Acar, “İslam Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Prob-lemi”, 138.

²⁸ Buradaki bilgiler, adı geçen ülkelerin internet ortamında erişilebilen resmî mevzuatı yanında şu yüksek lisans tezine dayanmaktadır: Abdurrahman b. Sa’d eş-Şeşerî, *Taknînü men’i tezyûci’l-feteyât ekal min 18 sene ve tabdîdi sinni’z-zenâc* (Feyyûm: 2010). Suudi Arabistan özelinde bk. Mehmet Ali Yargı, “Suudi Arabistan’da Evlenme İşlemleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fa-kültesi Dergisi* 40 (2011/1): 167-186.

lendiğini görüyoruz. Hiç belirlemeyen var mı veya daha küçük yaşları belirleyen var mı? Evet var. Mesela Tunus'ta evlenecek kişilerin sadece bâliğ olmaları şart koşulmuş. Sudan'da temyiz yaşıyla bir irtibat kurulmuş. Temyiz yaşını on olarak belirlemişler ve bu yaşın altında evlenmeler konusunda bir kısıtlama getirmişler. Ama maslahat söz konusu olması halinde veliye ve hâkime yine de yetki vermişler. Suudi Arabistan'da ise bir belirlemenin olmadığını görüyoruz.

İslam dünyası böyle de peki diğer ülkeler nasıl?

Amerika Birleşik Devletleri'nin pek çok eyaletinde her iki cinsiyet için 18 yaş,

İngiltere'de 18 ve ebeveyn rızası varsa 16 yaş,

Almanya'da 18, ebeveyn rızası ve mahkeme kararı varsa 16 yaş,

Çin Halk Cumhuriyeti erkekte 22 ve kadında 20 yaş.

Doğudan-Batıdan dünyadaki durum da aşağı-yukarı bu merkezdedir.

SONUÇ

Bütün bu bilgileri sergiledikten sonra yapacağım son yorum şudur: Bizim klasik doktrinimizin belli bir olgusalığa ve telakkiye bağlı olarak tespit ettiği söz konusu gerçeklik, acaba bugün itibarıyla içinde yaşadığımız tarihsel-toplumsal düzlemde var mıdır yok mudur? Hiç uzatmayacağım, böyle bir olgusal zemin yok. Dolayısıyla küçüklerin evlendirilmesi konusundaki müspet düşüncüyü hala sürdürüyor olmamızın da bir anlamı ve gerekçesi yok. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu da 2012 yılında aldığı 44 sayılı kararıyla küçüklerin evlendirilmesinin uygun olmayacağını açıkça belirtmiştir. "Sağlayacağı bazı bireysel ya da toplumsal faydalar göz önüne alınarak, küçüklerin velileri aracılığıyla evlendirilmeleri, çeşitli toplumlarda görülen bir uygulamadır. Genel bir kabule dayandığı için, bu uygulamanın, o toplumlarda yadırganmadığı da bilinmektedir. İlk Müslümanlar arasında görülen küçükleri evlendirme uygulaması da bu bağlamda değerlendirilebilir. Dolayısıyla konu, daha çok toplumsal ve kültürel bir karakter taşımaktadır. Bu tür evlilikleri meşru gören yaklaşımlar, yukarıda belirtilen toplumsal kabuller ve uygulamalarla izah edilebilir." dedikten sonra Yüksek Kurul, küçüklerin evlendirilmelerinin uygun olmayacağına karar vermiştir. Söz konusu karar, bu tür evliliklerin, ideal bir aile yuvasından beklenen huzur içinde yaşama, sağlıklı nesiller yetiştirme şeklindeki aile yuvası kurmanın esas hedefleriyle uyumlu olmayacağı, böyle bir tasarrufun küçükleri genellikle ekonomik, biyolojik ve psikolojik açılardan kaldıramayacakları bir yükün altına sokacağı, ayrıca onların çocukluklarını yaşayamama, gerekli eğitimden mahrum kalma gibi birçok temel hakların ihlaline de yol açabileceği gerekçelerine bağlanmıştır.

Peki, evlenme olgunluğu konusunda bir yaş tahdidine gidebilir miyiz? Dolayısıyla bu belirlenen yaşın öncesindeki evlenmeleri geçersiz sayabilir miyiz? Kanaatimce, bir yaş tahdidine gitmemizin de mantıksal bir zemini yok. Eğer bir ihtiyaç varsa, bu konuda bir toplumsal tazyik varsa o zaten kendiliğinden fakihi de kanun yapıcıları da -az önce gördüğümüz gibi- bir noktaya sevk eder.

Netice itibariyle olgusal bir arka plan olmadığına göre küçüklerin evlendirilmesi hususunda şu iki usul ilkesinden hareketle bizim bugün olumsuz bir kanaate sahip olacağımızı söyleyebiliriz:

1. Mademki norm ile olgu arasında bir ilişki var, öyleyse olgunun beslemediği norma biz de hayatiyet kazandırmayız.

2. Cevaz hükmü naslarda ve fıkıh doktrininde var; fakat bu cevaz, mubah alanla ilgili bir kuraldır. Devletin mubah alanla ilgili kısıtlama yetkisi ise her zaman vardır. Bu konuda *yerleşik doktriner cevaz görüşleri var, üstelik bir de sababe icması var* diye çok ısrarcı olunursa o zaman kamu velayetinin mubah alandaki kısıtlama yetkisi devreye girer. Var olan sahabe icması da zaten böyle bir nikâhın bazı maslahatlarına binaen cevazı yönündedir. Kaldı ki, dayanağı maslahat olan icma yoruma açıktır.

En doğrusunu Yüce Allah bilir.

KAYNAKÇA*

Acar, Halil İbrahim. “İslam Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi”. *Dinî Araştırmalar* 16 (2003): 125-140.

Ali Haydar Efendi (ö. 1935). *Dürrerü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: 1330.

Ansay, Sabri Şakir. “Aile Hukuku”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II-III (1952): 20-32.

Azîmâbâdî Ebu't-Tayyib Muhammed. *Avnü'l-Ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. Beyrut: 1415.

Cebrîn, Abdülazîz. “Velâyetü tezvîci's-sağîra”. *Mecelletü'l-buhûsi'l-İslâmiyye* 33 (1412): 249-284.

Cessâs, Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Beyrut: 1993.

Cessâs, Ebû Bekir. *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*. Beyrut: 1417.

Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlü's-sahsiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ty.

Hâkim, en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Beyrut: 1990.

Hattâbî, Ebû Süleyman el-Büstî. *Meâlimü's-Sünen*. Halep: 1932.

<https://kurul.diyaret.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/4372/kucuklerin-evlendirilmesi> (12.02.2015)

Hukuk-ı Aile Kararnâmesi. Dersaadet: 1336.

İbn Abdilber, en-Nemerî. *el-Kâfi fî fîrû'i'l-Mâlikîyye*. Beyrut: 2002.

İbn Hazm, Ebû Muhammed. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. Beyrut: 1988.

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Beyrut: 1984.

İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. İstanbul: 1985.

İbnü'l-Kayyım, Ebû Abdillâh el-Cevziyye. *İ'lâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*. Beyrut: 1991.

* *Concordance*'a uygun baskıları kullanıldığı için *el-Kütübü't-tis'a*'ya burada yer verilmemiştir.

- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekir en-Nîsâbü'rî. *Kitâbü'l-İcmâ*. Riyad: 2004.
- Karâfî, Şihâbeddîn. *el-Furûk*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ty.
- Karâfî, Şihâbeddîn. *el-İhkâm*. Kahire: 1989.
- Kastallânî. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sabîhi'l-Buhârî*, Mısır: 1323.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *et-Tecrîd*, Kahire: 2006.
- Münâkebât ve Mufârakât Kararnâmesi Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası*. Dersaadet: 1336.
- Nevevî, Ebû Zekerîya. *Ravdatü't-tâlibîn*. Beyrut: 1992.
- Orum, Fatih. "Kur'ân Işığında Küçüklerin Evlendiril (eme)mesi Meselesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 137-158.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. İstanbul: 1982.
- Şâfî, Ebû Abdillâh İdris. *er-Risâle*. Kahire: 1979.
- Şeşerî, Abdurrahman b. Sa'd. *Taknînü men'i tezyîci'l-feteyât ekal min 18 sene ve tabdâdi sinni'z-zevâc*. Feyyûm: 2010.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh. *Neylî'l-evtâr*. Mısır: 1993.
- Tûfî, Necmeddîn. *Kitâbü't-ta'yîn fi şerhi'l-Erbâin*. Beyrut-Mekke: 1997.
- Üsmendî, Ebû'l-Feth. *Tarîkatü'l-hulâf fi'l-fıkâh*. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ty.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: 2015.
- Yargı, Mehmet Ali. "Suudi Arabistan'da Evlenme İşlemleri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011/1): 167-186.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Mufasssal fi' abkâmi'l-mer'e*. Beyrut: 1994.

‘Faydasız İlim’ Hadisi Çerçevesinde İlim Tahsiline Yönelik Bir Değerlendirme

Adnan Arslan

Dr. Öğr. Üyesi Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
*Assistant Professor Dr., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Bilecik / Turkey
adnan.arslan@bilecik.edu.tr
orcid.org/0000-0002-3989-6612*

Evaluation of Collecting Knowledge within the Frame of ‘Useless Knowledge’ Hadith

Abstract: The knowledge that many verses and hadiths emphasized on it has been subject that the Prophet Muhammad (pbuh) had resorted to Allah in terms of being useless. According to a hadith the Prophet Muhammad (pbuh) prayed to Allah saying: “I resort to you from useless knowledge”. As against the hadiths have paid importance to the “knowledge” this narrative is thought-provoking about what knowledge is. This article will discuss this narrative in the context of the same useless knowledge and deal with commentaries of these hadiths with opinions of some different tendencies of exegesis, as well as the hadith commentaries about how knowledge can be useless and which knowledges will be considered useless. In the conclusion part, in consideration of the commentaries about the mentioned narrative and the commentaries explaining the “hadith of useless knowledge” the advices will be made especially for the students and researchers of today's Islamic theology.

Summary: Perhaps one of the most important aspects of Islam is its encouragement of Muslims to the knowledge. In many verses and hadiths, the virtue and importance of accessing the right information is dealt with. However, there are so many hadiths that Prophet Muhammad (peace be upon him) resorts to Allah from useless knowledge on the contrary being well up on the

Geliş / Received: 01 Ocak / January 2019 **Kabul / Accepted:** 11 Şubat / February 2019

Yayın / Published: 04 Mart / March 2019

Atf / Cite as: Arslan, Adnan. “‘Faydasız İlim’ Hadisi Çerçevesinde İlim Tahsiline Yönelik Bir Değerlendirme [Evaluation of Collecting Knowledge within the Frame of ‘Useless Knowledge’ Hadith]”. *Eskişiyeni* 38 (March 2019): 31-44

Copyright © Published by Anadolu İlahiyat Akademisi / Anatolian Theological Academy

knowledge. According to a hadith narrated by Enes b. Malik and in other hadiths similar to the that, the Prophet Muhammad (pbuh) resorted to Allah from useless knowledge. (Tirmîzî, Daavât, 68) These narratives which were narrated from the Prophet Muhammad (pbuh) point to the necessity of the classification of knowledge in Islam as useful and useless. Along with the many hadiths narrated about the virtue of sciences these “useless knowledge” hadiths reveal the necessity of “middle way” sensitivity in almost all subjects. As a matter of fact, when considering the hadiths commenting on “useless knowledge” hadith it is seen that they have consist of a warning about “useless knowledge”.

In fact, almost every behavioral and moral attitude has three levels: exaggeration, understatement and middle way. For example; the person who leaves his responsibilities of the worldly life and ignores the duties of the world paying huge attention to the hereafter is man of level “understatement”. In the other way the person who leaves his religious duties and never cares moral virtues is man of level “exaggeration”. But the person who doesn't leave his responsibilities towards both of hereafter and worldly life is man of “middle way” level. Similarly; according to the knowledge the usefulness of a knowledge is that would be useful for the appeal of both himself and other Muslims in the world or other world and that knowledge will provide useful sides to the mankind and it will be useful for the all. Otherwise every knowledge which lack of utility for neither world nor other world is as part of before mentioned hadith. The article has reached this conclusion based on the interpretations of the hadiths on the incident and various commentators. According to these interpretations, being of a knowledge uselessness related to the intention of the its owner. No matter what the science is, the important thing is where the person is headed with this knowledge.

Uselessness is also related to the excess of information collected in a certain subject. To spend so much time more than need for a detail can be useless. On the other hand, in order for a knowledge to be useful it is not enough that it is the instrument of Islamic sciences such as Arabic. The content of hadith, tafsir, grammar and kalam even can sometimes be useless with too much work. The fact that the content of the knowledge that occupies the person who occupies the second, third degree, or that occupies the people who are busy enough to negate the more important and priority tasks, cannot save it from being useless. According to a commentary (tafsir) of sufi commentators, the purpose of knowledge is recognizing of Allah (ma'rifatullah). This knowledge is certainly useful if it helps to know Allah, regardless of matter and spirituality.

According to another interpretation, useless knowledge is that does not create any positive behavior in the process and the wage of the beneficiary. Accord-

ing to this interpretation, the utility of knowledge is a subjective phenomenon. The reason why any information obtained is transformed into an auspicious action is completely left to the will of the individual. Therefore, the usefulness or usefulness of knowledge cannot be evaluated independently from those whom will be collecting knowledge. According to this interpretation the knowledge has to be conducted to recognized Allah regardless of that it is worldly-otherworld. The science, which tries to explain what is happening in the universe within the framework of cause-effect relationship, provides useful knowledge by introducing Allah who sees the wisdom of all things and creates a unique order of the universe.

The research has reached seven conclusions based on all these comments. These results are summarized as follows: The Prophet Muhammed (pbuh) warns his ummah from useless knowledge just like he warns from every extremism. The criterion on whether a science is useless is not objective but subjective. According to a person's occupation and where to use it the knowledge can be useful or useless. The same information can be useful for example for a miner while it may be useless for a nurse. However, whether or not the age range or the cognitive level is suitable for removing and absorbing knowledge, the information will be useful or useless to the individual. The decision-maker should be the ones who try to collect the knowledge, or the ones who assume the responsibility of his/her academic development or who cares about it.

The usefulness of a knowledge is, in a way, related to the transformation of that knowledge into a beneficial labor. Because the Prophet Muhammed (pbuh) have a threatening hadith against non-scholars. Then it is useless science, it is not just the promise of knowledge is also a stack of knowledge. Based on all these results, the research ends with a recommendation for those whom are studying the Islamic sciences: All researches and readings have risk of being usefulness with that feeling: "I have to read everything; I have to know everything" because of those readings and investigations are far from a discipline and hasty and ambitious. In this respect, what the student has to know is to determine before obtaining an information why he is going to read and which purpose is behind of that reading.

Keywords: Hadith, Tafsir, Useless Knowledge, Commentary

'Faydasız İlim' Hadisi Çerçevesinde İlim Tahsiline Yönelik Bir Değerlendirme

Öz: Pek çok ayet ve hadisin üzerinde önemle durduğu "ilim", faydasız olması yönüyle Hz. Peygamberin (a.s.) Allah'a sığındığı bir husus olmuştur. Hadis kaynaklarında sahih olan olarak kaydedilen bir rivayete göre Allah Rasûlü (a.s.), "Faydası olmayan ilimden sana sığınırım." şeklinde duada bulunmuştur. İlme

son derece önem veren hadislerin yanında bu rivayet ilmin ve ilimden maksadın ne olduğu konusunda düşündürücüdür. Bu makale söz konusu rivayeti yine aynı “faydasız ilim” bağlamındaki hadislerle ele alacak ve bu hadisler çerçevesinde yapılmış şerhlere yer verecektir. İlimin nasıl faydasız olabileceği ve hangi ilimlerin faydasız kabul edileceği ile ilgili söylenmiş hadis şerhlerinin yanı sıra bazı farklı eğilimli tefsir sahiplerinin görüşlerine değinilecektir. Sonuç kısmında da söz konusu rivayete dair yapılan şerhler ve “faydasız ilmi” açıklayan tefsirlerin ışığında özellikle günümüz İslami ilimler öğrenci ve araştırmacılarına yönelik tavsiyelerde bulunulacaktır.

Özet: İslam dininin üzerinde önemle durduğu hususlardan birisi belki de en önemlisi Müslümanların ilme teşvik edilmesi olmuştur. Pek çok ayet ve hadiste doğru bilgiye ulaşmanın fazilet ve önemine yer verilmiştir. Ancak şu kadar var ki Hz. Peygamber (a.s.) ilim tahsil etmenin ve ilim ehli olmanın aksine bazı hadislerinde faydasız ilimden Allah’a sığınmaktadır. Enes b. Malik’ten rivayet edilen “*Allah’ım faydasız ilimden sana sığınıyorum.*” (Tirmîzî, Daavât, 68) hadisine benzer diğer hadislerde de “faydasız ilim” uyarısında bulunmaktadır. Hz. Peygamber (a.s.)’den sahih olarak nakledilen bu rivayetler İslam dininde ilmin “faydalı” ve “faydasız” olarak tasnif edilmesi gerekliliğine işaret etmektedir. İlimin fazileti hakkında rivayet edilen pek çok hadisin yanında bu “faydasız ilim” hadisleri hemen her konuda gerekli olan “istikamet” ve “orta yol” hassasiyetinin ilim hususunda da gözetilmesi lüzumunu ortaya koymaktadır. Nitekim “faydasız ilim” hadisini şerh eden hadisçilerin konu ile ilgili yorumlarına bakıldığında onların bilgi sahibi olma konusunda aşırıya gidilmemesine dair bir uyarıyı hadisten anladıkları görülmektedir. Aslına bakılırsa hemen her davranışın ve ahlaki tutumun ifrat, tefrit ve vasat olmak üzere üç mertebesi bulunmaktadır. Örneğin; kişinin uhrevi sorumluluklarını terk edecek derecede dünyaya bağlanması ifrat, dünyaya ait vazifelerini ihmal edecek seviyede ahirete yönelmesi tefrit, dünyayı ahiretin tarlası bilerek dünyevi ve uhrevi mesuliyetlerini dengeli bir şekilde ifa etmesi ise vasattır. Aynen bunun gibi söz konusu olan ilim hakkında da kişinin kendisini asla ilgilendirmeyecek ne dünyevi ne de uhrevi hiçbir faydası olmayacak şeyleri öğrenmeye çalışması ifrat, hayatına faydalı olacak bilgilere karşı lakayt kalması tefrit, hem kendine hem de diğer Müslümanların dünya ve ahiretine fayda sağlayacak bilgilerin peşine düşmesi ise vasattır. Makale bu sonuca ilgili hadise dair hadisçilerin ve muhtelif eğilimde müfessirlerin yapmış oldukları yorumlara dayanarak ulaşmıştır. Bu yorumlara göre ilmin faydasız oluşu ilmi tahsil eden kişinin niyeti ile alakalıdır. Tahsil edilen ilim her ne olursa olsun önemli olan kişinin bu ilimle nereye doğru yöneldiğidir. “Faydasızlık” belirli bir konuda tahsil edilen bilginin gereğinden fazla oluşu ile de alakalıdır. Birkaç günlük bir çalışma ile elde edilebilecek bir bilgiye haftalarca zaman ayırmak tüm bu ayrıntıları faydasız hale getirebilmektedir. Diğer taraftan bir ilmin faydalı olması için onun “Arapça” gibi İslami ilimlerin aleti mesabesinde olması da yeterli değildir. Muhtevası hadis,

tefsir, nahiv, kelim vb. olan bir bilgi dahi kimi zaman gereğinden fazla meşguliyet ile faydasız olabilmektedir. Farz olan ibadetleri ikinci, üçüncü derecede bırakacak ya da daha önemli ve öncelikli vazifeleri ihmal ettirecek kadar kişiyi meşgul eden bir bilginin içeriğinin tefsir ya da hadis olması onu faydasız ilim olmaktan kurtaramayacaktır. Sufi müfessirlerin üzerinde durduğu bir yoruma göre de ilimden maksat “Allah’ın marifeti”dir. Maddiyat ve maneviyata dair her ne olursa olsun eğer Allah’ı tanımaya yardımcı oluyorsa bu bilgi kesinlikle faydalıdır. Bir başka yoruma göre ise faydasız ilim sahibinin amelinde ve takvasında herhangi olumlu bir davranış meydana getirmeyen ilimdir. Bu yoruma göre ilmin faydasızlığı subjektif bir olgudur. Zira elde edilen herhangi bir bilginin hayırlı bir eyleme dönüştürülmesi hususu tamamen bireyin iradesine bırakılmıştır. Dolayısıyla ilmin faydalı ya da faydasız oluşu ilmi tahsil edecek olanlardan bağımsız olarak değerlendirilemez. Diğer yorumlara nispeten daha isabetli değerlendirilebilecek bu yaklaşıma göre elde edilen bilgi “dünyevi-uhrevi” fark etmesizin Allah’ı tanımaya vesile kılınmalıdır. Evrende olup bitenleri sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde açıklamaya çalışan bilim, en nihayetinde her şeyin hikmetle tedbirini gören ve kâinatı eşsiz bir düzenle yaratan Allah’ı tanıttırmakla “faydalı ilim” haline dönüşmektedir. Araştırma tüm bu yorumlardan hareketle yedi sonuca ulaşmıştır. Bu sonuçlar ise özetle şu şekildedir: Hemen her hususta aşırılıklardan uzak durmayı emreden Hz. Peygamber (a.s.), söz konusu “ilim” olduğunda da aynı şekilde onun aşırı olma yönünden sakınmış ve ümmetini de sakındırmak istemiştir. Bir ilmin faydasız olup olmadığı konusunda kıstas anlaşıldığı kadarıyla nesnel değil öznelidir. Kişinin mesleği ve hangi amaca matuf olarak nerede kullanacağına göre ilim faydalı ya da faydasız olabilmektedir. Aynı bilgi mesleği icabı, örneğin bir madenciye gayet faydalı iken bir hemşireye faydasız olabilmektedir. Yahut yaş aralığı ya da bilişsel seviyesinin bilgiyi kaldırabilme ve özümseyebilmeye elverişli olup olmamasına binaen yine bilgi kişiye göre faydalı ya da faydasız olacaktır. Bir bilginin faydalı olup olmamasında karar verici o bilgiyi tahsil etmeye çalışan kişinin kendisi olduğu gibi en az onun kadar onun akademik gelişimini üstlenen ya da gözetken kimseler olmalıdır. Bir bilginin faydalı olması bir bakıma o bilgiyi kişinin faydalı bir amele dönüştürmesi ile alakalıdır. Zira Hz. Peygamberin (a.s.) ilmi ile âmil olmayan kişilere yönelik tehditkâr hadisleri bulunmaktadır. O halde faydasız ilim, amel edilmeyen sadece sözden ibaret kalan bilgiler yığındır. Tüm bu sonuçlardan hareketle araştırma, İslami ilimlerin tahsilinde bulunanlara yönelik şöyle bir tavsiye ile son bulmaktadır: Her şeyi okumalıyım; her şeyi bilmeliyim hissiyatı ile girişilen okuma ve araştırmalar zihni bir disiplinden uzak, aceleci ve hırslı olacağı için “faydasız ilim” riskini barındırmaktadır. Bu itibarla talebeye düşen elde etmek istediği bir bilgiyi hangi maksatla öğreneceğini önceden tespit etmesidir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tefsir, Faydasız İlim, Şerh

GİRİŞ

Özellikle İslami ilimlerin tahsilinde bulunan öğrenciler, talebelik hayatı boyunca hocalarından ilmin ehemmiyetine dair pek çok motive edici sözler işitmişlerdir. Hoca, vaiz ve ilahiyat akademisyenleri gibi ilmiye sınıfı mabeyninde, kendilerinden sonra ilmi omuzlayacak ve halefleri olacak zevâtı teşvik sadedinde kimi zaman seleften kimi zaman da kendi hayat tecrübelerinden ilme dair özlü sözler nesilden nesle aktarılmaktadır. İslami ilimlerin¹ bir disiplin haline gelmeye başladığı ve sistemleştiği ilk yüzyıllardan itibaren “el-Âlim ve'l-Müteaallim” kabilinden talebenin ilim yolculuğunda her daim yanında bulunduraacağı el kitapları telif edilmiştir. Bu türden eserler talebenin ilim öğrenirken hangi hususlarda müteyakkız olması gerektiğine dair bir rehber ve öğrenci-hoca ilişkilerinde kritik ipuçları verme hususunda da bir kılavuz olmuştur. Her ne kadar yazıldığı dönemler, müellifleri ve eser isimleri farklı olsa da “talebe-ilm” ilişkisini ele alırken esas aldıkları yaklaşım genel itibariyle konu ile ilgili ayet, hadis ve selef âlimlerin görüşlerini konu başlıkları çerçevesinde tasnif etmektir.² Hatta “musannef” denilen konulu hadis kaynaklarının hemen hepsinde bulunan “*Kitâbu'l-ilm*” başlıklı bölümler yine ilimle işigalin ne kadar ehemmiyetle üzerinde durulduğunu göstermesi bakımından fikir vericidir.³

Bu türden eserlerde tabii olarak ilmin önemine işaret eden ayetler ve hadisler hemen hemen aynıdır. “*Allah'tan ancak onun âlim olan kulları korkarlar.*”⁴ âyeti gibi, “*Âbid ile Âlim arasındaki fark benimle sizin aranızdaki fark gibidir.*”⁵ hadisi de bu tarzdaki eserlerin girişlerinde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.

Müslümanların ahlaki yönden tekâmüllerini hedefleyen “Zühd ve Rekâik” kitapları gibi ilimle olan ilişkilerini⁶ ele alan yüzlerce eser telif geleneği halinde saha-i vücuda gelmiştir.

¹ “İlim”in kavramsal tahlili hakkında bk.: Muhammet Emin Eren, *Hadis Edebiyatında Kitâbu'l-İlm ve İlim Kelimesinin Kavramsal Tablili* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006).

² İslam tarihinde eğitim ve öğretimde talebe-öğrenci disiplini hakkında kapsamlı çalışmalar için bk.: İbn Cemâa el-Kinâni, *Tezâkiratu's-sâmi' ve'l-mütekellim* (Beirut: Dârul-beşâirü'l-İslâmiyye, 2012); Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûded-Dahhân (Riyad: Mektebetu'l-maârif, 1983); B. Zernuci, *Talim'ul Müteaallim*, trc. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Feyiz Yayınları, 2011); Ahmet Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, trc. Ali Yardım (Damla Yayınları, 2013); Mehmet Korkmaz, “Taşköprülü-Zâde'ye Göre Öğretmenlik ve Öğrencilik Ahlakı”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2018): 297-318.

³ Bu kaynaklarda “ilim” denirken genel anlamda “hadis” kastedilmiş olsa da bugün kullandığımız anlamda ilmin anlaşılması da mümkündür. Konu hakkında müstakil kapsamlı çalışmalar için bk.: Mustafa Fatih Yar, *Kitâbu'l-İlim ve Hadis Kaynaklarındaki Yeri* (Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010); Abdülkadir Palabıyık, “Hadis Literatüründe “Kitab'ül- İlim”ler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2001): 151-189.

⁴ Fâtır 35/28.

⁵ Tirmizî, “İlim”, 19.

⁶ İlimin mahiyeti ve İslam'ın ilim anlayışı başlı başına bir araştırma konusu olmakla bu makalenin bilimsel sınırlarını aşacağından dolayı mevzu hakkında yapılmış çalışmalara atıfta bulunmakla iktifa etmek daha yerinde olacaktır. Şakir Gözütok, “İslam ve İlim”, *Dini Araştırmalar*, 8/22, 75-90.

Bilindiği üzere her şeyin ifratı ve tefriti vardır ve insanoğlu genellikle aşırılığa meyyalıdır.⁷ Bu yüzden Kur'an'da Müslümanlar “vasat ümmet” sıfatı ile nitelendirilmiş⁸ ve pek çok hadis Müslümanları, teşvik edilen hususlarda aşırıya kaçılmamasını altını çizerek tavsiye etmiştir. Temizlik,⁹ zühd,¹⁰ ibadete adanmışlık, yumuşak huyluluk¹¹ ve tutumlu olmak¹² gibi pek çok ahlaki erdem-in istikametsiz bir tutumla aşırılığa kurban edilmemesi hususunda uyarılar yapılmıştır. Cömertlik israfla, temizlik takıntıyla, zühd sorumsuzlukla, tevekkül tembellikle, tevazu zilletle, vakar kibirle, kanaat gayretsizlikle vs. karıştırılma ihtimali olan erdemlerdendir. Binaenaleyh ilim de faydasız, malayani mâlûmat-la zihni doldurmakla karıştırılmamalıdır. Bu çalışma Hz. Peygamber (a.s.)'in “faydasız ilimden sana sığınırım.” münacatındaki “faydasız ilim”in ne olduğuna dair yapılmış şerhlere yer verecek ve nihayetinde günümüz itibarıyla ilim talebelerinin fayda vermeyen ilim hususunu nasıl anlayabilecekleri ve ilimle işti-gal ederken ne türden ilimlerden Allah'a sığınacağı konusunda bir değerlendirilmede bulunacaktır.

1. “FAYDASIZ İLİM” HADİSLERİ VE YAPILAN ŞERHLER

Gördüğümüz kadarıyla ilim ve onun ehemmiyeti hakkında söylenenleri en kapsamlı bir şekilde derleyen, İbn Abdilberr (ö. 463/1071)'in *Câmiubeyâni'l-ilmî ve fadlibî* adlı eseridir. Bu eserde müellif ilme dair kendisine ne ulaşmışsa derlemiş ve başlıklar halinde tasnif etmiştir. Bu başlıklardan bir tanesi de konumu-

⁷ Ahmet Önkal, “İslam Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi”, *Marifet* 5/1 (Bahar 2005): 257. (257-269)

⁸ Bakara 2/143.

⁹ Rahmet Peygamberi (a.s.) ümmetinden bazı kimselerin abdest konusunda vesveseye maruz kalacağını bildirecek onları temizlik hususunda aşırıya gitmemeleri yönünde sakındırmıştır. “*Kim abdest azalarını üçten fazla yıkarsa kötü etmiş veya haddi aşmış veya zulmetmiş olur.*” buyurarak insan psikolojisinin takıntılara eğilimli yönüne karşı tedbir almak istemiştir. İbn Mâce, *Tabâret*, 48. Özellikle temizlik konusunda aşırılıklara karşı Hz. Peygamberin (a.s.) yaklaşımı konusunda bk.: Âdem Dölek, “Hadisler Işığında Temizlik ve İbadet Konularındaki Vesveseler ve Tedavi Yolları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004).

¹⁰ Hz. Peygamber zengin ve güçlü olmayı övmüş ve çalışmayı terk ederek başkalarının eline muhtaç olacak derecede bir fakirliği asla tavsiye etmemiştir. Buhari, “*Cihad*”, 37. Genel olarak “terk-i dünya” olarak anlaşılan zühdün Sünnete göre nasıl anlaşılması hakkında ayrıntı için bk.: Kadir Özköse, “Zühd ve Süflerin Zühde Yükledikleri Anlam Tasavvufu Dünyaevileşme-ye Tepkisel Yaklaşım”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 6/1 (2002): 175-194.

¹¹ Hz. Peygambere (a.s.) medhiyesi bulunan Nâbigatu'l- Ca'dî'nin “Bulandığı zaman safvetini koruyacak muhafızları yoksa hilmde hayır yoktur.” mealindeki şüirine karşılık Hz. Peygamber (a.s.): “Allah senin ağzını bozmasın.” diyerek onu takdir etmiştir. Seâlebi, *Tabâsinu'l-kubbi ve takbîhu'l-husn*, thk. Şâkir el-Âşûr, 1. Baskı (Irak: İhyâu't-turâsi'l-İslâmî, 1981), 98.

¹² Âdem Dölek, tutumlu olma duygusunun ahireti kazanma gayesi için ebedi bir yatırma motive etmesi bakımından güzel bir ahlak olacağını yoksa cimrilığe dönüşebileceğini ifade etmektedir. Âdem Dölek, “Sünnet Işığında Cimrilik Hastalığı ve Tedâvî Yolları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004): 95-128.

zu ilgilendiren “faydasız ilim” hadisidir. Burada konu çerçevesinde alınan hadisler şu şekildedir:

*Enes b. Malik'ten rivayet edildiğine göre Rasûlullâh (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Allah'ım faydasız ilimden sana sığınıyorum.”*¹³

Bu manada hadisler hemen hemen aynı lafızlarla İbn Abbâs (ö. 68/687), Ebû Hureyre (ö. 58/678) ve Câbir b. Abdullah (ö. 78/697)'dan da nakledilmektedir.¹⁴

Hz. Peygamber (a.s.)'in “faydasız ilim” vurgusunu pekiştiren “faydalı ilim” duası da meselenin Hz. Peygamber (a.s.) nezdindeki önemini göstermektedir. Faydasız ilimle meşgul olan âlimin kıyamet günü azaba uğratılacağı hakkındaki Hz. Peygamber (a.s.)'e isnat edilen rivayet ve Selman-ı Fârisî'nin “*ilmin sana fayda verenini al; yoksa ilim tükenmez*” şeklindeki kavli ilim tahsilinde aşırılığa dikkat çekmektedir.

Bu başlık altında diğer kaviller ise şöyledir:

“Aç ilmi kendisine fayda vermeyenin çok ilmi kendine zarar verir.”

“Faydasız ilim Allah yolunda infak edilmeyen mal gibidir.”

“Fayda veren ilimden daha faydalı ve fayda vermeyen ilimden de daha zararlı bir şey yoktur.”

“İlmin, ilim sahibine fayda vermediğini görünce insanlar, ilme karşı isteksiz davranmışlardır.”

Burada İbn Abdilberr'in bu başlık altında aldığı hadis ve kavillere yer verilmiştir. Şimdi de “faydasız ilim” hadisi ile ilgili muhaddislerin nasıl şerhler getirdiğine bakılacaktır.

Muhammed b. el-Emîr es-San'ânî (ö. 1182/1768) hadisin metnini aldıktan sonra şerhinde şöyle demiştir:

*“Muhtemeldir ki fayda vermeyen ilim, dini ilimlerden olmayan astronomi ve felsefe gibi ilimlerdir. İstiâze ise nefsin bu ilimleri öğrenmeye olan meykinden Allah'a sığınmaktır. Yani fayda vermeyen ve muhtemelen bilen de kendisine fayda vermeyeceği bir ilimden sığınmaktır. (?)”*¹⁵

San'ânî diğer bir eserinde hadisin şerhine yönelik biraz daha farklı bir açıdan yaklaşarak şu yorumda bulunmaktadır:

“Faydasız ilimle murâd buyurulan ameldir ki ilmin faydası da odur. Eğer öğrenen kişi bu ilimle amel etmiyorsa kendisine hiçbir faydası da yoktur. Bilakis faydası olmadığı gibi o ilme sahip olan kişiye zararı da vardır. Allah bilen lakîn amel etmeyen kişiler için şöyle buyurmaktadır: ‘Tevrat’la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerce

¹³ Tirmizî, “*Daavât*”, 68; Nesâî, “*İstiâze*”, 27; Ebû Davud, “*Salat*”, 367; İbn Mâce, “*Fedâilu'l Kur'an*”, 18.

¹⁴ İbn Abdilberr, *Câmiubeyâni'l-İlmi ve Fadlibi*, thk. Ebu'l- Eşbâl ez-Züheyri (Dammam: Dâru'lbnî'l-Cevzi, 1994), 626.

¹⁵ San'ânî, *et-Tenvîrşerhu'l-câmi'is-sağîr*, thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm (Riyad: Mektebetu Dâri's-selâm, 2011), 3: 89.

kitap taşıyan merkebin durumu gibidir. Allah'ın âyetlerini yalanlamış olan kavmin durumu ne kötüdür! Allah, zalimler topluluğunu doğru yola iletmez; İlmî ile amel etmeyen âlim en basis hayvanlardandır ki o da eşektir."¹⁶

el-Munâvî (ö. 1031/1622) ise İmam-ı Gazzâlî (ö. 505/1111)'den faydasız ilim hakkındaki şu sözünü aktarmaktadır:

"İlim odur ki Allah'tan korkunu artırır ve dünyaya olan rağbetini azaltır. Seni dünyadan ahirete çağırmayan ber ilim cehalettir. Sen faydasız ilimden Allah'a sığın."

Anlaşılan Gazzâlî, ilmin faydalı oluşunu onun niteliğinde değil sahibini sevk ettiği istikamette ya da daha doğrusu ilmi tahsil eden kişinin niyetinde ara-maktadır. Buradan hareketle tahsil edilen ilim her ne olursa olsun önemli olan kişinin bu ilimle nereye doğru yöneldiğidir.

İbn Teymiye (ö. 728/1328) faydasız ilmi "hakikate mutabık olmayan" batıl inanç ve sözler olarak değerlendirmiştir. Bu tür inançlarda insanlar için herhangi bir fayda da söz konusu değildir.¹⁷ İbn Teymiye başka bir eserinde Gazzâlî'den naklen bazı ilimlerin her ne kadar doğru bilgiler ihtiva etse de bu bilgilerin faydası olmadığını ifade etmiştir.¹⁸

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ise Hz. Peygamberden nakledilen Mürsel bir rivayete yer vermektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber (a.s.), etrafında insanlar toplanmış bir adama rast gelir. Onun kim olduğunu sorar. Allâme bir şahıs olduğu söylenince neyin âlimi olduğunu öğrenmek ister. Şiir, ensâb ilmi¹⁹ ve eyyâmu'l- Arab²⁰ bilgini olduğu söylenince Hz. Peygamber (a.s.); "*Bu bilinmemesi zarar vermeyen bir ilimdir.*" buyurur. Mekkî, faydasız ilim hadisinde faydasız olmamakla beraber neden ilim olarak isimlendirildiği hususunda şöyle bir yorumda bulunur: Faydasız da olsa o bir bilgidir; bu bilginin de erbabı nezdinde âlimleri vardır. Sonra da bu ilimden menfaat kaldırılmış ve Hz. Peygamber de (a.s.) bu ilimden Allah'a sığınmıştır.²¹

İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393) *Beyânu fadli ilmi's-selef alâ ilmi'l-halef* adlı telifinde bahse konu hadisten ilhamını alarak ilmi ikiye ayırmaktadır: Faydalı ve faydasız ilim. Kur'an'da ilmin bazı yerlerde övüldüğünü ve bazı yerlerde de yerildiğini ifade etmiş ve örneklerini vermiştir. İbn Receb, faydasız ilim mevzu-unda geçen hadislerle de değinmiştir. İbn Abdilber'r'in telifinde verdiklerinden farklı olarak şu hadislerle de yer verilmiştir:

¹⁶ San'ânî, *et-Tahyîr li-âdâbîmaâni'n-teysîr*, thk: Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk (Riyad: Mektebetu'r-ruşd, 2012), 4: 281.

¹⁷ İbn Teymiye, *Mecmûn'l- Fetâvâ*, 11: 349

¹⁸ İbn Teymiye, *Der'uteâruzî'l-akli ve'n-nakl*, 5: 71.

¹⁹ Ensâb, Arap literatüründe kabilelerin soyunu inceleyen ilim dalı için kullanılan bir terimdir.

²⁰ Bu tabir Câhiliye devrinde ve İslâmîyet'in ilk zamanlarında Arap kabileleri arasında cereyan eden savaşlar için kullanılmaktadır.

²¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kâtu'l-kulûb*, 1: 227.

“Allah’ım! Bana öğrettiğini bana faydalı kıl ve bana faydalı olacak şeyleri öğret. Bana fayda verecek ilmi rızık olarak ihsan et.”²²

“Allah’ım! Senden daimî bir iman istiyorum. Zira daimî olmayan nice imanlar vardır. Allah’ım! Senden faydalı ilim istiyorum. Zira faydasız olmayan nice ilimler vardır.”²³

“Beyanın bir kısmında sibir, ilmin bir kısmında da cehalet vardır.”²⁴

Müellif, bu rivayetleri serdettikten sonra konuya ilişkin yorumunda ilmin içerisinde cehaletin şu şekilde olduğunu ifade etmektedir. Öyle ilimler vardır ki sahibine zarar verir; fayda vermez. İşte bu bir ilim değil, cehildir. Zira bunları bilmemek bilmekten daha hayırlıdır. Eğer bunları bilmemek bilmekten daha hayırlı ise bu bilgiler cehaletten de kötüdür. Bunlar da sihir ve bunun dışındaki dine ya da dünyaya zararlı olan ilimlerdir.

İbn Receb, daha önce faydasız olarak değindiğimiz “ensâb ilmi ve yıldız ilmi” gibi ilimlerin kible, yön bulma, nesilleri bilme gibi faydaları olduğuna dair rivayetleri alarak ve bu ilimlere Arap nahvini de ekleyerek “tevessü” kavramı bağlamında şu şekilde bir değerlendirmede bulunmaktadır:

“Arap dilinde dil ve nahiv bakımından tevessü’ de öyledir.²⁵ Bu, daba önemli ilimle meşgul olmaktan alıkoyan şeylerdendir ve bununla uğraşmak faydalı bir ilimden mahrum bırakır. El-Kâsım b. Muhaymira nahiv ilmini mekerub görmüş ve onun başının meşguliyet sonunun ise azınlık olduğunu ifade etmiştir. Bununla Arapçada tevessü’ kastedilmiştir. Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel de lügati ve garibu’l-lügatde tevessü’ mekerub görmüş Ebû Ubeyde’nin bunlarda tevessü’ etmesini kınamıştır. Şöyle demiştir: Bu daba önemli olan ilimlerle meşguliyetten alıkoyuyor. Bu itibarla şöyle denilmektedir: Arapça yemekte tuz gibidir. Bu şu anlama gelmektedir: Yemekte tuz nasıl uygun miktarda alınrsa Arapça da dilde uygun olacak kadar alınır. Bundan fazlası ifsat edip tadını bozacaktır.”²⁶

Konunun devamında İbn Receb, Arap dilinden sonra da matematik ilmini örnek olarak vermiştir. Bu ilim de miras ve vasiyetlerin pay edilmesinde kullanılacak kadar öğrenilmelidir. Faydalı olan bu kısımdan daha fazlası ile meşguliyet faydasız ilim sınıfına girmektedir.²⁷

²² Hadisi Nesâî, Enes b. Mâlik’ten rivayet etmiştir.

²³ Hadis, Ebû Nuaym tarafından Enes b. Mâlik’e isnat edilmiştir.

²⁴ Ebû Dâvûd hadisi, Bureyde hadisinden tahrîç etmiştir.

²⁵ Sözlük anlamı “yayıma” ve “genişleme” olan “tevessü” ile müellifin burada kastettiği husus bir ilmin dünyevi ve uhrevi fayda sınırlarının dışına çıkılarak aşırıya kaçılması ve gereksiz malumat peşinde koşularak daha faydalı bilgilerden mahrum kalınmasıdır.

²⁶ İbn Receb el-Hanbelî, *Beyânüfâdîlmi’s-selef alâilmi’l-halef* (Riyâd: Dârü’s-sümey’î, 1406), 3.

²⁷ Tahsin Görgün, ilim talebesinin öğrenmek istediği ilmin kendisine gerçekten faydalı olup olmadığı hususunda dikkatli olması gerektiğine dair geçmişte uygulanan yöntemden bahsetmektedir:

“İlimlerin henüz tedvin edilmediği dönemde insanın kendisiyle doğrudan alakalı olanla ilgilenmesi, hayat ile ilimler henüz tam olarak ayrılmadığı için günlük hayatta bir ilke” olarak geçerli olmuş; ilim ve eğitim anlayışının sistematik bir hale gelmesi ile bir taraftan çocukların ve gençlerin istidatlarına uygun ilimlerle uğraşmaya yönlendirilmesi anlamında hem medreselerde hem de tasavvufta bir eğitim ilkesi haline gelmiş; bu yönden genel olarak ilimlere ve her bir ilme giriş niteliğindeki eserlerin baş kısımlarında öğrenciye öğrenmek istediği ilmin, onu ilgilendiren ve onun ilgilendiği bir alan olup olmadığı (malayani ve malayanîyat) hakkında

Sûfi müfessirlerden Abdülkerîm Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise وَيَتَعَلَّمُونَ مَا وَلَا يَنْفَعُهُمْ ayetinin tefsirinde hangi tür ilim -övülmüş dahi olsa- olursa olsun onda istenmeyen hatta Allah'a sığınılan bir kısım olduğu yönündeki "ehl-i tahsil" in görüşünü zikretmiştir.²⁸

Yine Sûfi müfessirlerden İsmail Hakkı Bursevî (1137/1725), tefsirinde en faziletli amelin ne olduğu sorusuna Hz. Peygamberin (a.s.) verdiği üç kez "Allah'ı bilmek" cevabı ile " faydalı ilmi" izah etmektedir. Dolayısıyla Bursevî'ye göre ilmin faydalı oluşu ancak Allah'ı bildirmesi ile mümkündür.²⁹

Çağdaş Mısırlı âlimlerden olan Şa'râvî (ö. 1998) Nuh (a.s.) kıssasında bin-dikleri geminin sular çekildikten sonra karar kıldığı "Cûdî" nin nerede olduğuna dair "Musul'dadır, Kâife'dedir" gibi yorumları " bunlar faydasız ilimdir; bunları bilmekte herhangi bir zarar yoktur." değerlendirmesiyle değersiz bulmaktadır.³⁰

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Sahih olarak nakledilen hadise göre Hz. Peygamber (a.s.) faydası olmayan ilimden Allah'a sığınmaktadır. Kur'an'da ve hadislerde açıkça teşvik edilen ve faziletine dair pek çok rivayet bulunan ilmin faydasız oluşu ne surette mümkündür? Bu soruya cevap olmasını ümit ettiğimiz bu çalışmada konu ile ilgili yapılmış dikkatimizi çeken yorumlardan çıkarabileceğimiz sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

- Hemen her hususta aşırılıklardan uzak durmayı emreden Hz. Peygamber (a.s.), söz konusu "ilim" olduğunda da aynı şekilde onun aşırı olma yönünden sakınmış ve ümmetini de sakındırmak istemiştir. İlimden uzak kalmanın vahim sonuçları olduğu gibi faydasız ilimlerle uğraşmak da istiâzeyi gerektirecek bir tehlikedir.

- İlimin aşırı oluşu ise onun sahibine dünyevi ya da uhrevi bir fayda sağlayacak yönünün olmaması ile alakalı olmalıdır. Hadisi şerh edenler bir ilmin faydalı olmamasını onu bilmemenin zarar vermemesi ile anlamaya çalışmışlardır. Yani bilinmemesinden dolayı kişiye bir zarar irâs etmeyen bilgiler faydasızdır.

- Bir ilmin faydasız olup olmadığı konusunda kıstas anlaşıldığı kadarıyla nesnel değil öznelidir. Kişinin mesleği ve hangi amaca matuf olarak nerede kullanacağına göre ilim faydalı ya da faydasız olabilmektedir. Aynı bilgi mesleği icabı, örneğin bir madenciye gayet faydalı iken bir hemşireye faydasız olabilmektedir. Yahut yaş aralığı ya da bilişsel seviyesinin bilgiyi kaldırabilme ve özümseye-

önce küllî bir tasavvur oluşturması; bundan sonra kararını vermesi gerektiği tavsiye edilmiştir." Tahsin Görgün, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması* [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri], 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005: 33. (29-36)

²⁸ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât* (Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-ilmîyye, 2007), 1: 59.

²⁹ Bursevî, *Râhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ty.), 5: 433.

³⁰ Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî* (Kahire: Ahbâru'l-yevm, 1991), 11: 6478.

bilmeye elverişli olup olmamasına binaen yine bilgi kişiye göre faydalı ya da faydasız olacaktır.

- Bir bilginin faydalı olup olmamasında karar verici o bilgiyi tahsil etmeye çalışan kişinin kendisi olduğu gibi en az onun kadar onun akademik gelişimini üstlenen ya da gözeten kimseler olmalıdır. Çocuğun gıda bakımından hangi yaşında neleri sindirmeye müsait olup olmadığına ebeveyn ve aile hekimi karar verdiği gibi özellikle bir talebenin hangi merhalede hangi kitapları okuması ya da okumaması gerektiğine ve hangi bilgilerin kendisi için faydalı ve faydasız olduğuna rehber hocaların karar vermesi gerekmektedir. Zihinsel gelişim de biyolojik gelişim gibi bilişsel evrelere ayrılmaktadır. Hangi evrede hangi bilgiye öncelikli olarak ihtiyacı olduğu hangi aşamada ne tür bilgilerin faydalı ya da faydasız olduğuna çoğu zaman kişinin kendisi muttali olmaya güç yetirememektedir.

- Bir bilginin faydalı olması için onun “dini” bir içeriğe sahip olması yeterli değildir. Muhtevası hadis, tefsir, nahiv, kelam vb. olan bir bilgi dahi kimi zaman gereğinden fazla meşguliyet ile faydasız olabilmektedir. İslami ilimlerin ilk basamağı ve olmazsa olmazı olan Arap dili ve nahvi ile dahi gereğinden fazla meşgul olmayı hoş görmeyen yorumlara bakıldığında aynı tepkinin diğer ilim dalları içinde verilmesi de gayet mümkündür. Farz olan ibadetleri ikinci, üçüncü derecede bıraktıracak ya da daha önemli ve öncelikli vazifeleri ihmal ettirecek kadar kişiyi meşgul eden bir bilginin içeriğinin tefsir ya da hadis olması onu faydasız ilim olmaktan kurtaramayacaktır. Faydalı bir bilgi daha lüzumlu vazifelerin zamanı gelince -o anlık- faydasız bilgiye dönüşebilmektedir. Burada vazife ve bilgilerin önem sıralamasını yapmak çoğu zaman ilimle iştiğal eden kişinin kendisinin bileceği ve gözeceği bir husustur. Dolayısıyla her halükârda her şeyi okumalıyım; her şeyi bilmeliyim hissiyatı ile girilen okuma ve araştırmalar zihni bir disiplinden uzak, aceleci ve hırslı olacaktır. Nihayetinde ise düşünce bazında hazmedilmemiş ve zihni müşevveş etmiş malayani bilgiler yığını kişinin muhakeme melekesini bulandıracak ve sağlıklı olmayan değerlendirmelerle hem kendisini hem de çevresini yanlış istikamete götürecektir.

- Sûfî tefsir örneklerinde de görüldüğü gibi bir bilginin faydalı olup olmaması, o bilginin Allah'ı bilmeye vesile olması ile irtibatlıdır. Literatüre “marifetullah” olarak giren “Allah bilgisi”, her daim ilimden maksat ve gaye olmalıdır. Eğer Allah'ın isim ve sıfatlarını bildirecekse ve kişiyi manevi olarak tekâmül ettirecekse fizik ile tefsir; kimya ile hadis, psikoloji ile fıkıh, astronomi ile kelam arasında fark sadece yöntem ve yaklaşım farkından ibarettir. Bu itibarla bir ilim talebesine düşen her şeyden önce ilimden maksadın ne olduğunu kendi düşünce dünyasının temelini yerleştirmesidir. Tahsil ettiği her türlü bilgiyi faydalı bir surete çevirecek olan maya “marifetullah” olmalıdır. Kişinin önce kendi manevi olgunluğuna ve sonrasında da dalga dalga çevresindeki insanların maddi ve manevi gelişimine vesile olacak her türlü bilgi faydalı ilim olarak kabul edilmelidir.

• Son olarak, bir bilginin faydalı olması bir bakıma o bilgiyi kişinin faydalı bir amele dönüştürmesi ile alakalıdır. Zira Hz. Peygamberin (a.s.) ilmi ile âmil olmayan kişilere yönelik tehditkâr hadisleri bulunmaktadır. O halde faydasız ilim, amel edilmeyen sadece sözden ibaret kalan bilgiler yığındır. Sadece insanlara vaaz etmek için ilim tahsiline koyulmuş kimseler hakkında bu çalışmada yer verilmemiş birçok tahkir ve tehdit içerikli rivayet ve kavil faydasız ilimle kişinin kendine faydası olmayan ilmin kastedilmiş olduğu fikrini vermektedir.

KAYNAKÇA

- Bağdâdî, Hatîb. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. Thk. Mahmûd ed-Dahhân. Riyad: Mektebetu'l- maârif, 1983.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sabîhü'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Bursevî. Rûhu'l-beyân. Beyrut: Dâru ihyâ't-turâsi'l-Arabî, ts.
- Çelebi, Ahmet. *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*. Trc. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınları, 2013.
- Dölek, Âdem. "Hadisler Işığında Temizlik ve İbadet Konularındaki Vesveseler ve Tedavi Yolları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004): 48-71.
- Dölek, Âdem. "Sünnet Işığında Cimrilik Hastalığı ve Tedâvî Yolları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004): 95-128.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sunenu Ebî Dâvûd*. Thk. Şuayb el-Arnâvût Şam: Dâru'r-riâleti'l-âlemiyeye, 2009.
- Eren, Muhammed Emin. *Hadis Edebiyatında Kitabu'l-İlm ve İlim Kelimesinin Kavramsal Tablîli*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Görgün, Tahsin. Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]. 29-36. Bursa, 2005.
- Gözütok, Şakir. "İslam ve İlim". *Dini Araştırmalar* 8/22: 75-90.
- Hanbelî, İbn Recep. *Beyânu fadli ilmi's-selef alâ ilmi'l-halef*. Riyâd: Dâru's-sumey'î, 1406.
- İbn Abdilberr. *Câmiu beyâni'l-ilmî ve fadlibî*. Thk. Ebu'l- Eşbâl ez-Züheyri. Dammam: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1994.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sunenu İbn Mâce*, Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Kahire: Dâru ihyâ'i'l-kutubi'l-Arabiyye, ts.
- Kinânî, İbn Cemâa. *Tezkîratu's-sâmi' ve'l-mütেকellim*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2012.
- Korkmaz, Mehmet. "Taşköprülü-Zâde'ye Göre Öğretmenlik ve Öğrencilik Ahlakı". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/3 (2018): 297-318.
- Kuşeyri, Abdulkerîm. *Letâifü'l- işârât*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyeye, 2007.

- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sunenu'l-kubrâ*. Thk. Hasen Abdulmun'im Şelebî. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1996.
- Önkâl, Ahmet, "İslam Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi". Marife 5/1 (Bahar 2005): 257-269.
- Özköse, Kadir. "Zühd ve Sûfîlerin Zühde Yükladıkları Anlam Tasavvufta Dünyevileşmeye Tepkisel Yaklaşım". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 6/1 (2002): 175-194.
- Palabıyık, Abdülkadir. "Hadis Literatüründe 'Kitab'ül-İlim'ler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2001): 151-189.
- San'ânî, Muhammed b. el-Emîr. *et-Tahyîr li-îdâbîmaâni'n-teysîr*. Thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk. Riyad: Mektebetu'r-ruşd, 2012.
- San'ânî, Muhammed b. el-Emîr. *et-Tenvîr şerhu'l-câmi's-sağîr*. Thk. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm. Riyad: Mektebetu Dâri's-selâm, 2011.
- Seâlebi, Ebû Mansûr. *Tabsînu'l-kubbi ve takbîbu'l-busn*. Thk. Şâkir el-Âşûr. Irak: İhyâu't-turâsi'l-İslâmî, 1981.
- Şa'râvî. *Tefsîru's-Şa'râvî*. Kahire: Ahbâru'l-yevm, 1991.
- Tirmîzi, Ebûİsâ. el-Câmiu'l-kebir. Thk. Beşşâr Avad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Yar, Mustafa Fatih. *Kitâbu'l-İlim ve Hadis Kaynaklarındaki Yeri*. Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.
- Zernuci, B. *Talim'ul Müteallim*. Trc. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Feyiz Yayınları, 2011.

Kur'an'da Anlatılan Münafık Tipolojilerinin En Belirgin Karakteristik Özellikleri -Nisâ 142-143. Ayetleri Örneği-

Arslan Karaoğlan

Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.
Dr., Niğde Ömer Halisdemir University Faculty of Islamic Sciences.

Niğde, Turkey

akaraoglan@ohu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-0411-3750

The Most Prominent Characteristics Of Hypocritical Typologies Described in The Qur'an -Example: Nisâ 142-143-

Abstract: In the Qur'an, it is seen that in the context of the beliefs of the interlocutors it is divided into two categories: those who believe and those who deny it. In addition to them, hypocrites who are between faith and denial creates a third group of believe. Hypocrites are the most dangerous enemies in general for the humans and in particular for the Ummah. They try to mislead the individuals and the society in which they are communicating, by painting another part of deception that is a part of their lives.

Inner and outer games were used by hypocrites in order to confuse the virtuous society built by Islam. Both the Qur'an and the Prophet(phub) have attracted attention to these games and those who are common in these malicious activities. In this context, verses between 142-143 from Surah of Nisâ revealed the features of the hypothetical typology from the perspective of revelations.

It have been proven in all respect that they stubbornly fluctuate and mobilize what they desire to achieve social and economical status. They regarded it as legitimate in the hierarchy of achieving what they wanted to see and hear. With the influence of social and cultural factors, their moodiness, revenge feelings, disrespect and many negative behaviors have increased. In essence, hypocritical people have adopted the approach of externally guided religiosity also called "psychological needs religion" or "functional religion". In the focus of this thought, religious values have lost their importance and meanings in the first degree.

Geliş / Received: 14 Şubat / February 2019 **Kabul / Accepted:** 15 Mart / March 2019
Yayın / Published: 20 Mart/March 2019

Atıf / Cite as: Karaoğlan, Arslan. "Kur'an'da Anlatılan Münafık Tipolojilerinin En Belirgin Karakteristik Özellikleri (Nisâ 142-143. Ayetleri Örneği) [The Most Prominent Characteristics Of Hypocritical Typologies Described in The Qur'an (Example: Nisâ142-143)]". *Eskişiyeni* 38 (March 2019): 45-76

Copyright © Published by Anadolu İlahiyat Akademisi / Anatolian Theological Academy

Summary: Islam has gathered people in several groups in terms of belief. The beliefs, temperament and choices of individuals in these groups construct the minds of the group. In other words, the Qur'an divides people into three parts in terms of faith and morality: believer, infidel and hypocritical. Their differences in terms of whether each of them would adopt these values.

Qur'an also gave information about the individual's life and emphasized the deep difference between them in the point of faith. The criterion of Qur'an, which determines the virtue of human beings in terms of faith and deed, draws its attitude on the distinction of "good and bad, "right and wrong", "right (haq) and superstitious". In many verses, these two contrasting distinctions, which are mentioned above, regarding the values of human beliefs and deeds are clearly explained. Both Qur'an and the Prophet have attracted attention to the inner and outer games that are applied to spoil the Islamic life of the Muslim community and those who are partners in these games. The fact that success of human being that comes to the earth to be tested, depends on the his/her importance and sensitivity to the principles of the Qur'an and Sunnah. In this article first, the conceptual framework of the concept of nifak was the conceptual framework of the concept of nifak was first discussed; then the framework of the hypothetical typology was drawn in the context of Nisā 142-143 verses.

Hypocriticals have put their faith into the narrow molds they have created through their indoctrination and conditioning, and from this point they have become a dissident (nifak) individual. The reason for their pitiful state is that they choose a bad umpire life, which they think will be profitable on their own side by mobilizing their motives of panic defense. It has been proven in all respects that they stubbornly flocked and mobilized what they wished to achieve social and economic status. They deemed it legitimate to get things they wanted to do, see and hear. With the influence of social and cultural factors, their moodiness, revenge feelings, disrespect and many negative behaviors have increased. Briefly hypocritical people have adopted the approach of "externally guided religiosity", also called "psychological needs religious". The religious values at the center of this thought lost their importance and meaning in the first degree.

As a result, according to the Qur'an, it is understood that hypocritical is a concept that has a thical, and believe, dimension. As it is seen that the hypocritical person always have a demanding identity. Hypocriticals, because of their unilateral thinking they do not attempt to any work which don't have personal gain, and they see people as a useful object. When there is something that he does not want as a disturbing result of their interest or, when the objection and reaction comes, they have already forgotten about the service, such as the labor given, the kindness, the reverence and the respect given. The main theme of the this work Nisā 142-143. verses is to focus on hypocriticals' characteristics such as trying to deceive God being bothered to the prayer, showing off people, little to remember God and stop faltering in the middle of the hypocrisy.

Negative behaviors and habit of that have of these behavior's temperament of these behaviors may cause individuals to instrumentalization and to objectify

the phenomenon of religion, rather than as a subject that determines the phenomenon of life. In this case, religion becomes the instrument of all kinds of worldly interests, capital, imperial tendencies. On the other hand, Muhāsibī, who speaks about the five forms of the reflection of the sense of rhyme, lists them as giving the religiosity to relations with body, appearance, words, deeds and social environment. Vanity is made in many different ways, but the common feature is the desire to gain benefit among people, to achieve glory and fame under the image of piety or honesty. Pharisee people who seem to like the people they do not like, who caress and praise others and by doing so trying to take advantage of it, can be seen commonly around.

Hypocriticals have remained inadequate in making a sound and firm decision; sometimes they preferred the side of faith, sometimes the blasphemy. Since their beliefs are weak, unfounded and unstable- they easily change their direction. The timid and baffled attitude of not being based on a trustworthy principle and having not decided on any firm thoughts and beliefs is a distinct psychological state that reflects the character of hypocriticals. Hypocriticals have a tendency to oblige / obscure the boundaries of many religious values; have refuted their minds and hearts with two-faced chains and they have attracted to the fact of utilitarianism.

Keywords: Tafsīr, Qur'an, Faith, Hypocrisy, Deception, Religion Values

Kur'an'da Anlatılan Mūnafık Tipolojilerinin En Belirgin Karakteristik Özellikleri -Nisâ 142-143. Ayetleri Örneđi-

Öz: Kur'an-ı Kerim'de muhataplar inançları bağlamında iman edenler ve inkâr edenler şeklinde iki kategoriye ayrıldığı, buna ek olarak iman ile inkâr arasında yer alan mūnafıkların da üçüncü bir inanç grubunu oluşturduğu görülmektedir. Genelde insanların özeld ümmetin en tehlikeli düşmanları mūnafıklardır. Onlar, yaşamlarının bir parçası olan aldatma eylemini bir başka renge boyamak suretiyle iletişim halinde olduğu bireyleri ve toplumu yanıltmaya çalışır. İslam'ın inşa ettiği erdemli toplumu karıştırmak için başvurdukları içe ve dışa yönelik oyunlarına, bu oyunlara ortak olanlara hem Kur'an hem de Hz. Peygamber (a.s.) dikkat çekmiştir. Bu çerçevede Nisâ 142-143. ayetleri perspektifinden mūnafık tipolojisinin özellikleri ortaya konmuştur.

Mūnafıklar, her açıdan ispat edilmiştir ki sosyal ve ekonomik statüye erişmek için arzuladıkları şeyleri inatçı bir şekilde dalgalandırmış ve harekete geçirmişlerdir. Yapmak, görmek ve iştirmek istedikleri şeyleri elde etme hiyerarşisinde her yolu meşru saymışlardır. Sosyal ve kültürel faktörlerin etkisiyle Müslümanlara karşı huysuzlukları, intikamcılık duyguları, saygısızlıkları ve buna bağlı birçok olumsuz davranımları artmıştır. Sözüün özü mūnafık insanlar, "psikolojik ihtiyaçları dini" veya "fonksiyonel din" olarak da isimlendirilen dış güdümlü dindarlık yaklaşımını benimsemişlerdir. Bu düşüncenin odağında dinî değerler birinci derecede önemini ve anlamını yitirmiştir.

Özet: İslâm dini insanları inanç bağlamında birkaç grupta toplamıştır. Bu gruplarda yer alan bireylerin inanç, mizaç ve seciyeleri, grubun zihin dünyasını inşa

etmektedir. Bir başka ifadeyle Kur'an insanları iman ve ahlk açısından mümin, kfir ve münafık olmak üzere üç kısıma ayırmış, her birinin bu değerleri benimseyip benimsememeleri bakımından farklılıklarına işaret etmiştir.

Ayrıca O, bireyin sahip oldukları yaşama ilişkin bilgiler vermiş ve inanç noktasında aralarındaki derin farklılığa vurgu yapmıştır. Kur'an'ı Mübin'e göre insanın iman ve amel bakımından erdemli oluşunu belirleyen kriteri, "iyi ve kötü", "doğru ve yanlış", "hak ve batıl" ayırımında onun ortaya koyduğu tavrı belirlemiştir. Birçok ayetlerde insanın inanç ve amel çerçevesinde ahlk değerlerine yönelik yukarıda zikri geçen bu iki zıt ayırım net olarak anlatılmaktadır. İslam toplumunun gerçekleştirdiği İslam hayatı karıştırmak için başvurdukları ie ve dışa yönelik oyunlarına, bu oyunlara ortak olanlara hem Kur'an hem de Hz. Peygamber (a.s.) dikkat çekmiştir. Sınanmak üzere yeryüzüne gelen insanın bu süreci başarılı ve faydalı geçirmesi onun Kur'an ve sünnetin ilkelerine gösterdiği öneme ve duyarlılığına bağlıdır. Bu makalede, ilk olarak nifak kavramının kavramsal erevesi ele alınmış, sonra Nis 142-143. ayetleri bağlamında münafık tipolojisinin erevesi çizilmiştir.

Münafıklar, kendilerine yaptıkları telkinat ve şartlandırmayla inanç dünyalarını, oluşturdukları dar kalıpların içerisine oturtmuşlar ve bu pencereden nifak canlısı birer birey haline gelmişlerdir. Kendilerindeki bu acınacak halin sebebi ise panik savunma güdülerini harekete geçirerek kendi açılarından kr olacağını zannettikleri kötü bir uhrev hayatı tercih etmeleridir. Münafıklar her açıdan ispat edilmiştir ki sosyal ve ekonomik statüye erişmek için arzuladıkları şeyleri inatçı bir Şekilde dalgalandırmış ve harekete geçirmişlerdir. Yapmak, görmek ve işirmek istedikleri şeyleri elde etmek için her yolu meşru addetmişlerdir. Sosyal ve kültürel faktörlerin etkisiyle Müslümanlara karşı huysuzlukları, intikamcılık duyguları, saygısızlıkları ve buna bağlı birçok olumsuz davranımları artmıştır. Sözün z münafık insanlar, "psikolojik ihtiyaçlar dini" veya "fonksiyonel din" olarak da isimlendirilen dış güdümlü dindarlık yaklaşımını benimsemişlerdir. Bu düşüncenin odağında din değerler birinci derecede önemini ve anlamını yitirmiştir.

Netice olarak Kur'an'a göre nifak/mnafiğın, hem akdev (inançsal) hem de ahlk boyutu olan bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Görüldüğü gibi münafık kişiler daima talep eden bir kimlik hüviyetine bürünmüşlerdir. Tek taraflı düşündüğünden şahsi kazancı olmayan hiçbir işe teşebbüs etmemiş, insanları kullanışlı bir nesne olarak görmüştür. Menfaat dşknlğnn yakıcı sonucu olarak istemediği bir Şey olduğunda, itiraz yahut tepki geldiğinde, savunmaya geçmiş, kendisine edilen hizmeti, verilen emeği, yapılan iyiliği, gösterilen hrmet ve saygıyı çoktan unutmuştur.

Münafık, kişilik açısından kendisini diğerlerinden ayıran net ve derin şahsiyet çizgilerine sahiptir. Kur'an'ın üzerinde durduğu bu karakter özellikleri ikiyüzlülük/çok yüzlülük, inanç noktasında kararsızlık (tezebzüb), korkaklık, yalancılık, kötülük ve bozgunculuğa eğilimlidir. Nifak hastalığı, kişinin düşünce ve tutumlarının toplum ile çelişmesi durumunun doğurduğu korku ve endişeden veya kişinin özel beklenti ve isteklerinden kaynaklanabilir. Bu tutumun sebebi aşırı şüphecilik de olabilir. Münafık, birtakım endişeler sebebiyle sağlıklı bir

tercih yapamayacak, bunun sonucunda da hayatını başka birinin hayatına odaklı biri olarak sürdürmek durumunda kalacaktır. Buraya kadar söylediklerimizi toparlayacak olursak şunları söyleyebiliriz: Münafıklar iç dünyalarında paradoksal bir çıkmazın içindedirler. Ayrıca saygı, ahlâk ve çıkar gütmeme görünümünü altında ikiyüzlülüğü bünyelerinde taşıyan ehli nifak, amacına ermek için dinin meşru saydığı değerleri hiçe sayarak yaradılışındaki hikmet ve gayeyi unutmıştır.

Makalenin ana temasını oluşturan Nisâ 142-143. ayetlerinde “Allah’ı kandırmaya çalışmaları, üşenerek namaza kalkmaları, insanlara gösteriş yapmaları, Allah’ı pek az hatırlamaları ve arada bocalayıp durmaları gibi münafıkların temel özellikleri vardır. Olumsuz davranışlar ve bunların alışkanlık kazanması yahut ahlâk haline gelen negatif eylemler, bir süre sonra bireylerin, din olgusunu, hayat tarzlarını belirleyen bir özne olarak görmesinden öte onu nesneleştirmesine, araç haline getirmesine neden olabilir. Bu durumda din, her türlü dünyevî menfaatin, kapitalin, emperyal eğilimlerin aracı haline gelmiş olur. Buna karşılık riya duygusunun dışa yansımalarının beş şekli söz eden Muhâsibî bunları beden, dış görünüş, söz, amel ve sosyal çevreyle ilişkilere dindarlık süsü verme diye sıralamaktadır. Riya çok değişik şekillerde yapılmakla birlikte, bunlarda ortak özellik, dindarlık veya dürüstlük görüntüsü altında, insanlar arasında çıkar sağlamak, şan ve şöhrete ulaşmak arzudur. Sevmedikleri kişileri seviyormuş gibi görünen, onlara yağ çeken, öven ve böylece menfaat sağlamaya çalışan riyakârlara da bol bol rastlanır.

Münafıklar, özellikle inançla ilgili doğru ve sağlam karar vermede yetersiz bir durum içerisinde kalmışlar, bazen iman tarafını, bazen de küfür yönünü tercih etmişlerdir. İnanç dünyalarını zayıf, temelsiz, kararsız ve istikrarsız düşünce kapladığından ötürü en ufak bir etkilenmede hemen yön değişimine giderler. Güvenilir bir esasa dayanmamış olmanın, herhangi bir düşünce ve inanç üzerinde karar kılamamış olmanın verdiği ürkek ve şaşkınca tavır, münafıkların karakterini yansıtan belirgin bir psikolojik haldir. Münafık, pek çok dinî değer sınırlarını yoklayan/zorlayan bir tutum sergilemiş, zihinlerini ve gönüllerini vurulan ikiyüzlü zincirlerle çürütmüş, faydacılık (utularisme) olgusunun cazibesine kapılarak yapının öncüleri olmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur’an, İman, Münafık, Aldatma, Dini Değerler

GİRİŞ

İslam insanları inanç bağlamında birkaç grupta toplamıştır. Bu gruplarda yer alan bireylerin inanç, mizaç ve seciyeleri, grubun zihin dünyasını inşa etmektedir. Başka bir deyişle Kur’an insanları iman ve ahlâk açısından mümin, kâfir ve münafık olmak üzere üç kısma ayırmış, her birinin bu değerleri benimseyip benimsememeleri bakımından farklılıklarına işaret etmiştir.¹ Kur’an-ı Mübin’e göre

¹ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Maturîdî, *Kitâbü’l-Te’bid*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Arutşi (İstanbul: İsam Yayınları, 2005), 639; İbrahim H. Karşlı, *Vahyin Aydınlığında Yürümek* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 33-34.

insanın iman ve amel bakımından erdemli oluşunu belirleyen kriteri, “iyi vekötü”, “doğru ve yanlış”, “hak ve batıl” ayrımında ortaya koyduğu tavrı belirlemiştir. Birçok ayette² insanın inanç ve amel ölçeğindeahlâkî değerinin derece boyutunu ortaya koyan bu zıt ayrımlar diyalektiği net olarak anlatılmaktadır.³

Kur'an, nazil olduğunda onun ilk muhatapları ona inanmak (iman) ya da inkâr (küfr) etmek şeklinde iki ana duruş sergilemişlerdir. Bu iki tutumun dışın-da faklı bir tavır daha ortaya konmuştur ki, Kur'an, inanmadığı halde inanmış gibi görünmeye, kalbinde dalâlet olduğu halde hakkı ortaya çıkarmamaya, iman belirtileri gösterip içinde küfrü gizlemeye, dıştan mümin görünüp yüreğinde küfrü yaşatmaya nifak⁴ olarak isimlendirmiş, bu halde olanlara da münafık demiştir.⁵

1. KUR'ÂN'DA MÜNÂFIKLAR

Kur'an, birçok ayette⁶ münafıklardan söz etmektedir. Münafık teriminin Kur'an'da kronolojik olarak ilk geçtiği ayet Ankebut Suresindedir. Nitekim “Allah, imana erenlerin de ikiyüzlülerin de kimler olduğunu mutlaka gösterecektir. (el-Ankebut 29/11) ayeti bu gerçeğe işaret etmektedir. Münafık terimi, mecazî olarak da “ikiyüzlü” olan, hayatını içinde bulunduğu şartlarda kendisine pratik yararlar sağlayacak vaadlere göre düzenleyerek manevî ve sosyal yükümlülüklerinden her zaman kolayca sıyrılmaya yolları arayan bir kişilik yapısını anlatır.⁷

Münafık kavramının türediği nifak kavramı, Kur'an'da üçü kök, ikisi çekimli fiil ve yirmi yedisi münafık şeklinde ve hepsi de çoğul olmak üzere toplamda otuziki defa geçmektedir. Dokuz yerde de münafık erkekler ve münafık kadınlar birlikte zikredilmiştir.⁸ Ayrıca yüce Kur'an'da Münâfıkun adlı onbirayetten oluşan müstakil bir sûre de mevcuttur. Konu dağılımı boyutuyla sûreye bakıldığı zaman şunları söylemek mümkündür: İlk sekiz ayeti münafıkların itikadî durumları, psikolojik yapıları ve ahlâkî bozuklukları, toplumsal hayat-taki yerleri, hamle ruhundan yoksun yaşadıkları, Hz. Peygamber'e ve müminlere karşı tutumları, ahiretteki konumları ayrıntılı biçimde anlatılmakta, son üç ayeti

² el-Kalem 68/4; en-Nahl 16/90; en-Nisâ 4/36; el-Bakara 2/263; el-Fussilet 41/30,34; el-Maide 5/119; el-Bakara 2/155-156; el-Furkan 25/63; en-Nûr 24/30-31; el-İsrâ 17/26-27.

³ İsmail Karaoğ, “Kur'an'ın Anlaşılmasında Kavramların Önemi”, *Diyanet İlmî Dergi* 3 (Temmuz-Ağustos-Eylül1995) 31: 45.

⁴ Ekrem Sağıroğlu, *Kur'an'da İnsan ve Toplum* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1993), 189.

⁵ M. Kamil Yaşaroğlu, “Münâfıkun”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınlar, 2006), 31: 569.

⁶ en-Nisâ 4/142; el-Ahzab 33/1,48; et-Tevbe 9/69; el-Enfal 8/49; Tahrim 66/9.

⁷ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2000), 550.

⁸ M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfhebes li Elfâzı'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2001), 809.

de bazı uyarılar içermektedir.⁹ Görüldüğü gibi münafık, taşıdığı misyon gereği bulunduğu her yerde yaşadığı ortamın zararına çalışmış ve faydalı olacak hiçbir şeyin savunucusu ve eylemcisi olmamıştır. Ayrıca onlar dünyevî çıkarlarını elde etme ve elde tutma bakımından¹⁰ aynı öbekte yer almada hiç şüphe etmemişlerdir. Samimi Müslüman karşıtı olan münafıkların iyi niyetli olduklarını gösteren en büyük argümantasyonu müminlere karşı “sizinleyiz” diktumu(hükmü) olmuştur.

Netice olarak Kur'an'a göre nifak/münafık, hem akîdevî (inançsal) hem de ahlâkî boyutu olan bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Görüldüğü gibimünafık kişiler daima talep eden bir kimlik hüviyetine bürünmüşlerdir. Tek taraflı düşündüğünden şahsî kazancı olmayan hiçbir işe teşebbüs etmemiş, insanları kullanışlı bir nesne olarak görmüştür. Menfaat düşkünlüğünün yakıcı sonucu olarak istemediği bir şey olduğunda, itiraz yahut tepki geldiğinde, savunmaya geçmiş, kendisine edilen hizmeti, verilen emeği, yapılan iyiliği, gösterilen hürmeti ve saygıyı çoktan unutmuştur. Şimdi de konu bağlamında ele alınacak ayetin anlamına yönelik şunları söylemek mümkündür:

2. ÂYETE GENEL BİR BAKIŞ

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى يُرَاؤُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا مُنْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا

“Şüphesiz münafıklar Allah'a oyun etmeye kalkışıyorlar; hâlbuki Allah onların oyunlarını başlarına çevirmektedir. Onlar namaza kalktıkları zaman üşe-

⁹ Ferit Aydın, *İslamda İnanç Sistemi* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1995), 165; Nifak hareketlerinin ortaya çıkışı, Müslümanların organize bir topluluk ve siyasi bir güç olarak belirlemeye başladığı Medine devrine rastlamaktadır. (Abid Muhammed es-Süfyânî, *Mevkifü'l-Münâfikin mine'l-Muhkemât ve Keyfiyyeti't-Teâmül meabüm fi Abdi'n-Nebevi* (Mekke, ts.), 64-65; Ahmet Sezikli, *Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 178-179. Ancak nifak hareketinin Mekke döneminde de var olduğu hakkında gelen görüşler ve tartışmaların ayrıntısı hakkında bkz.: Kutbettin Ekinci, “Ankebut Süresi'nin 11. ayeti Bağlamında Mekke Döneminde Nifak”, *e-Şarkeiyat İlmî Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Kasım 2015): 14: 277-296. Cemalat Mahmud Nayif el-Ceride, *es-Simatü'ş-Şabsiyye li'l-Münâfikin fi Davi'l-Kur'ani'l-Kerim ve's-Sünneti'n-Nebeviyye* (Gazze, 2010), 21; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyüb ez-Zürâi ed-Dimaşki el-Hanbelî b. Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikin beyn Menâzili İyyake Na'büdü ve İyyake Nestein, thk.* Muhammed el-Mutasım Billah el-Bagdâdî (Beirut: Dârü'l-Fikir, 2003),1:365; et-Tevbe 9/66, 74; H. Ahmet Sezikli, “Hz. Peygamber Döneminde Münâfiklar”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2006), 31: 568-569.; Adnan Demircan, *Hz. Peygamber Devrinde Münâfiklar* (Konya: Esra Yayıncılık,1996), 124; Medine'de Hz. Peygamber (sav)'e ilk karşı çıkanların münafıklar olduğu söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ebu Zekerriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Müri en-Nevevi el-Havrani el-Hizami eş-Şafî, *el-Minhâc fi Şerhi Sahibi Müslim b. Haccâc* (Beirut: Dârü İhyâit-Türâsi'l-Arabi 1392), 16: 79; Ebu Zekerriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Müri en-Nevevi el-Havrani el-Hizami eş-Şafî, *el-Minhâc fi Şerhi Sahibi Müslim b. Haccâc* (Beirut: Dârü İhyâit-Türâsi'l-Arabi, 1392), 16: 79; Muhammed Hüseyin Fadlullah, *Min Vahyi'l Kur'an*, trc. Mehmet Yolcu (İstanbul: Akademi Yayınları, 1989), 1:66-67; Nadire Ahmed Riyad, *Sifâtü'l-Münâfikin fi Davi Süreti'l-Tevbe*, (Riyad: Dârü'l-İhyâit-Türâsi'l-Arabi,1437), 49.

¹⁰ Seyyid Kutup, *fi Zilali'l-Kur'an* (Kahire: Dârü'ş-Şuruk, 1992), 1: 38.

nerek kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar, Allah'ı da pek az hatıra getirirler. Bunların arasında bocalayıp durmaktalar, ne onlara (bağlanıyorlar) ne bunlara. Allah'ın şaşırttığı kimseye asla bir (çıkar) yol bulamazsın.” (en-Nisâ 4/142-143) Bu ayet pasajına bütüncül bakıldığında münafıklar, küfürlerini gizleyip dış-sal-görüngüsel (zahiri) mümin görünerek¹¹ Allah'ı aldatma teşebbüslerinin başarısızlıkla sonuçlandığı anlaşılır. Onlar gösteriş amaçlı olduğu için namaza üşene üşene kalkar, bunun bir sonucu olarak da Allah'ı az hatırlarlar. İman ile küfür arasında bir o tarafa bir bu tarafa yönelirler.¹² Sapkın bir inancın öznesi olan münafıklar, süregiden fesat bir yapının içerisinde yer almış, bu konuda negatif bir çığır açmış, sahicilikten nasipsiz, karakter yoksunu ve gönülleri sızlatan garip bir profil çizmiştir.

3. ÂYETİN TARİHSEL BAĞLAMı

Ayetin sebab-i nüzûlüne gelince tefsir kaynaklarında genellikle şu rivayetler almaktadır: Taberi İbn Cüreyc'den naklen bu ayetin Abdullah b. Übey ve Ebu Âmir b. Numan hakkında nâzil olduğunu zikreder.¹³ Ayetlerin içeriğine ve bağlamına bakıldığında, ayetlerin birinci derecede münafıklar hakkında indiğini söylemek mümkündür.¹⁴

4. MÜNÂFIKLARIN KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ

Genel olarak değerlendirildiğinde çeşitli ayetlerde münafıkların şahsiyetleri, davranış biçimleri ve düşünceleri ele alınmıştır. Sözelimi Bakara Suresinin 8. ayetinden itibaren onların iki-yüzlülükleri ele alındıktan sonra, bu huylarının ne- lere mal olduğun anlatılmaktadır. Bu bağlamda Kur'an-ı Hâkim onların inkarcı tutumları ve fitrata aykırı davranışlarından dolayı iç dünyalarında meydana gelen anormal psikolojik gelişmelerden bahseder. Kalp katılığı (kasvet), kalp darlığı (dik), zorluk (harec) gibi isimler altında inkârın kâfir bir kalpte meydana getirdiği ruhî hastalıklara dikkat çeker.¹⁵ O halde münafıkların değer noksanlığından doğan çorak bir inanç dünyalarının olduğuna ilave olarak nitelikli fikirlerden yoksun, kof ve sığ düşüncenin yolunu tercih ettikleri söylenebilir.

¹¹ Celâluddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Müzhbir fi Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ* (Beirut: Dârü'l-Fikir, 1987), 1: 301.

¹² Müslim, *Sıfâtü'l-Münâfikun*, 17; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.) 3:1502

¹³ Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vahidî, *Esbâbü'n-Nüzûl* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 196.

¹⁴ M. İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadis*, trc. Şaban Karataş, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen (İstanbul: Düşün Yayınları, 2014), 6:228-231; Ebu Muhammed el-Hüseyn el-Beğavî, *Mealimü't-Tenzil* Tah.: Muhammed Abdullah en-Nemir vd. (Riyad: Darü't- Tayyibe, 1997), 6:235; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensur fi't-Te'vili bil-Me'sûr* (Beirut: Dârü'l-Fikir, ts.), 2:719; Şihabuddin Mahmud Alusî, *Ruhu'l-Meanî*, thk. Ali Abdulbari Atiyye, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 15:141.

¹⁵ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi* (İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997), 232.

Anlaşıldığı üzere İslâm itikad literatüründe en genel ifadeyle nifak, gizli-den gizliye içten içe inançsızlığı ifade ederken, dil ile iman ikrarında bulunmayı da içermektedir.¹⁶ Bu noktada münafığın bulduğu çare, değerler manzumesinden rahatsızlık duymaksızın ömrünü boş yere tüketir. Ayrıca onun, yanlış bir gayeyi tercihiyle başlayan sürecin sonucunda ortaya çıkan çöküntü, onun kafasını ve gönlünü kirletmiş, içe-dönüşü arzulayan insan kimliğini yok etmiştir.

Münafık, kişilik açısından kendisini diğerlerinden ayıran net ve derin şahsiyet çizgilerine sahiptir. Kur'an'ın üzerinde durduğu bu karakter özellikleri ikiyüzlülük/çok yüzlülük, inanç noktasında kararsızlık (tezebzüb), korkaklık, büklenme, alaycılık, yalancılık, kötülük ve bozgunculuğa eğilimlidir.¹⁷ Nifak hastalığı, kişinin düşünce ve tutumlarının toplum ile çelişmesi durumunun doğurduğu korku ve endişeden veya kişinin özel beklenti ve isteklerinden kaynaklanabilir. Bu tutumun sebebi aşırı şüphencilik de olabilir. Münafık, birtakım endişeler sebebiyle sağlıklı bir tercih yapamayacak, bunun sonucunda da hayatını başka birinin hayatına odaklı biri olarak sürdürmek durumunda kalacaktır.¹⁸ Buraya kadar söylediklerimizi toparlayacak olursak şunları söyleyebiliriz: Münafıklar iç dünyalarında paradoksal bir çıkmazın içindedirler. Ayrıca saygı, ahlâk ve çıkar gütmeme görünümü altında ikiyüzlülüğu bünyelerinde taşıyan ehli nifak, amacına ermek için dinin meşru saydığı değerleri hiçe sayarak yaradılışındaki hikmet ve gayeyi unutmıştır.

Şimdi de makalenin ana temasını oluşturan Nisâ 142-143. ayetlerinde "Allah'ı kandırmaya çalışmaları, üşenerek namaza kalkmaları, insanlara gösteriş yapmaları, Allah'ı pek az hatırlamaları ve arada bocalayıp durmaları" gibimünafıkların belirtilen temel özellikleri üzerinde durmak istiyoruz.

4.1. Münafıklar Allah'ı Kandırmaya Çalışırlar

Münafıkların en belirgin özelliklerinden biri transandantal ve mutlak varlık olan Allah'ı kandırma teşebbüsleridir. Nitekim Kur'an, münafıkların Allah'ı kandırma girişimlerini "Şüphesiz münafıklar Allah'a oyun oynamaya kalkışıyorlar; hâlbuki Allah onların oyunlarını başlarına çevirmektedir." (en-Nisâ 4/142) ve "Münafıklar, güya Allah'ı ve müminleri aldatırlar, hâlbuki onlar ancak kendilerini aldatırlar ve bunun farkında değillerdir." (el-Bakara 2/9) ayetleriyle ortaya koymaktadır. Bu ayetlerde geçen aldatma anlamındaki "el-hud'a" kelimesinin anlam derinliğini kavramak için "Allah'a ve ahiret gününe inanmadığı halde inandığını söylemeleri" (el-Bakara 2/8) ayetine bakılması gerekir. Yukarıdaki ayetlerde geçen "الخداع" kelimesi, hile, tuzak ve riya; zamanı, belayı ve musibet-

¹⁶ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, 238. M. Zeki Duman, *Beyânü'l-Hak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 3: 345-346; Kurul, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 496.

¹⁷ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi* (İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997), 242-243.

¹⁸ Muhammed Hüseyin Fadlullah, *Min Vahyi'l-Kur'an*, trc. Mehmet Yolcu (İstanbul: Akademi Yayınları, 1990), 1:80-81; Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, 239-240.

leri gizleyen kimseye de “hâdi” denir.¹⁹ Ayrıca alışverişte yapılan aldatma ve bir şeyi olduğunun aksine göstererek muhatabı yanıltma manasına geldiği de dikkate alınırsa²⁰ münafıkların Allah'ı ve müminleri aldatma çabaları daha iyi anlaşılabilir olur.²¹ Bu çerçevede münafıkların zihin ve inanç dünyasını aldatma (hud'a) düşüncesi oluşturmaktadır.

Konu bağlamında ele aldığımız Nisâ Suresi 142. ayetinde geçen “*وَهُوَ خَادِعُهُمْ*”/hâlbuki Allah onların oyunlarını başlarına çevirmektedir.” ifadenin anlam örgüsüne ait yer alan başlıca görüşler şunlardır:

1- Onların, Allah'ı, peygamberleri ve dostlarını aldatmak istemelerine karşı, Allah da onları cezalandırmaktadır.²²

2- Allah'ın onlarla alay etmesinden maksat, münafıkların alay etmelerinin karşılığını vermesidir.²³ Burada müşâkele²⁴ bağlamında, benzer lafızla, tamamen farklı mana kastedilmektedir. Konuya ilişkin Taberîlafızlar benzese de manaların farklı olduğunu, ayette bildirilmek istenenin “istihzalarındandolayı, Allah'ın onları cezalandıracağı” olduğunu belirtir. Daha sonra, bu konuda başka ayetlerden örnekler verir. Taberî, müşâkele ifadesi yerine, “lafızlar ittifak etse de manalar muhtelifdir” ifadesini kullanır.²⁵

3- Ayette geçen “*الْخِدَاعُ*” kelimesi aynı zamanda müşareket anlamını da içermektedir. Ayette münafıkların ikiyüzlü davranışları, Allah'a karşı mümin görüntüsünü vermeleri, buna mukabil Allah'ın da onların oyunlarını bozduğunu söylemek mümkündür. Çünkü “*يُخَادِعُونَ*” fiili, “mufaale” babından olduğu için karşılıklı eylemi ifade eder. Ayette bu karşılıklı muamelenin zahiri görüntüsüne işaret edilmiştir.²⁶

¹⁹ Ragıb, *Tefsiri'r-Râğıb el-İşfehâni*, thk. Adil b. Ali eş-Şeddi (Riyad: Külliyyetü'l-Adab, 2003), 1: 133.

²⁰ Askerî, *el-Furûk*, 382.

²¹ Abdullah Yıldız, *Hız: Peygamber ve Gizli Düşmanları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000) 22.

²² Ebû Muhammed Mekki b. Ebi Tâlib Hammuş b. Muhammed el-Kaysî, *El-Hidâye ilâ Bulûğı'n-Nihâye fî İlmi Meâni'l-Kurân ve Tefsiri'bi ve Ahkâmibi ve Cümeli'n min Fünûni Ulûmib*, thk. Şahid el-Buşihi (y.y.: Mecmûatü Buhusî'l-Kitab ve's-Sünne, 2008), 2: 1505.

²³ Muhammed b. Mustafa b. Muhammed el-Merâğı, *Tefsiri'l-Merâğı* (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1946), 5: 187.

²⁴ Müşakale Arap dilindeki söz sanatlarından biridir. Aynı lafız aynı bağlamda birbirinden tamamen farklı manalarda kullanmak şeklinde tanımlanmıştır. el-Bakara 2/1° ayetinde geçen Allah'ın münafıklarla alay ettiğinden söz edilmektedir.” Alayın Allah'a nisbet edilmesi halinde mana ‘alay edenlerin hak ettikleri cezayı vermek’ olur. Bu ayetin tefsirinde Arapların lisani örflerine atıfta bulunan Kurtubî (ö. 671/1273) şöyle demiştir: “Araplar bir sözü bir başka sözün karşıtı, cevabı veya cezası olarak zikrettiklerinde aynı şekilde o sözü tekrarlar. İsterse manası farklı olsun.” Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir b. Ferehi'l-Ensâr, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Burdunî ve İbrahim el-İtfiyiyyîş (Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 1: 207.

²⁵ Taberî, *el-Câmiü'l-Beyan fî Te'vili Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1:3 03.

²⁶ Muhammed Reşid b. Ali Rıza b. Muhammed, *Tefsiri'l-Kurâni'l-Azîm (Tefsiri'l-Menâr)* (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Ammetü, 1990), 5: 380.

4- Kadı Beydavî her şeyi hakkıyla bilen “Allah’ı aldatmak” diye bir şeyin olamayacağını naklettikten sonra, ayeti şu şekillerde anlamak gerektiğini ifade eder:

a) Burada “يُخَادِعُونَ اللَّهَ” (Allah’ı aldatırlar) ifadesinde bir muzaf hazfedilmiştir. Cümlenin aslı “يُخَادِعُونَ رَسُولَ اللَّهِ” (Allah’ın resulünü aldatırlar) şeklinde dir.

b) “Kim Resulullah’a itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur...” (en-Nisâ 4/80) “Sana biat edenler mutlaka Allah’a biat etmişler...” (el-Fetih 48/10) ayetlerinde Hz. Peygamber (a.s.)’e itaat ve biat etmek, Allah’a itaat ve biat olarak bildirilmiştir. Buna göre, Hz. Peygamber (a.s.) Allah’ın elçisi ve halifesi olduğundan onu aldatmak, Allah’ı aldatmak manasına geldiği için bu ifade kullanılmıştır.²⁷

Süddi, İbn-i Cüreyc ve Hasan-ı Basri’ye göre Allah’ın münafıkların oyunlarını bozmasından murat, Allah Teâla kıyamet günündemüminlere verdiği nur gibi münafıklara da nur verecek, daha sonra onların aydınlıklarını alarak onları karanlıkta bırakıp, müminlerle münafıklar arasına bir set çekecektir.²⁸ Nitekim bu hususla ilgili başka bir ayette “O gün münafık erkek ve kadınlar müminlere “Bize bakın da nurunuzdan istifade edelim.” derler. Onlara “Arkanıza dönün de nur isteyin.” denir. Müminlerle münafıklar arasına, kapısı olan bir sur çekilir. Onun, içinde rahmet, dış tarafında da azap vardır.” (el-Bakara 2/9; el-Hadid 57/13) ifade edilmektedir.²⁹

Allah Teâlâ her şeyden önce münafıkların çok zeki, usta ve kurnaz olduklarını, hatta Hz. Peygamber(a.s.)’in ve Müslümanların bunları bilemeyecek kadar ustaca davrandıklarını “Çevrenizdeki bedevî Araplardan ve Medine halkından birtakım münafıklar vardır ki, münafıklıkta maharet kazanmışlardır. Sen onları bilmezsin, biz biliriz onları.”³⁰ ayetiyle bildirmiştir. Birtakım münafıklar ikiyüzlükte o derece ileri gitmiştir ki Hz. Peygamber (a.s.) onların münafık olduklarını sezememiş ancak gelen vahiy sayesinde durumlarını anlamıştır.³¹ Bu ayetlerde nifakın, Müslümanlar tarafından bilinemeyecek derecede gizlenebildiğine vurgu yapılmıştır. Ancak şu var ki, nifak ehlinin bazı tutum ve davranışları kendilerini deşifre etmiş, en azından Hz. Peygamber (a.s.), onların kalplerindeki hastalığı fark etmiř³² zulüm ve kötülüğün egemen olduğu bir ortamın oluşuma katkı veren münafıklara karşı gerekli önlemleri almıştır.

²⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, el-Kaysî, *el-Hidâye İlä Bulâđi’n-Nihâye*, 2: 1505.

²⁸ Cabir b. Musa b. Abdulkadir b. Cabir Ebu Bekir el-Cezâiri, *Eyseri’t-Tefâsir li Kelami’l-’Aliyyi’l-Kebir* (Medine: Mektebetü’l-Ulum ve’l-Hikem, 2003), 1: 560.

²⁹ Taberî, *el-Câmiü’l-Beyan*, 9: 3329-330.

³⁰ et-Tevbe 9/101.

³¹ Ebu’s-Suud el-İmâdi Muhammed b. Muhammed b. Mustafa, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Türâsi’l-Arabiyyi,ts.) 4: 98; Kurul, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 3: 54.

³² İzzet Derveze, *Kur’an’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı*, trc. Mehmet Yolcu (İstanbul: Yarn Yayınları, 2016), 786.

Münafıkların kendilerini zekice ve kurnazca kamufle etmeleri konusunda bir değerlendirmede Izutsu'dan gelmektedir. O akıl-zekâ çerçevesinde münafıkların işlevsel akılları ve pratik zekâları hakkında şunları kaydeder: İslamiyet'ten önce semantik olarak akıl kelimesi, insanın, değişen durumlarda gösterdiği 'pratik zekâ' anlamına gelmektedir. Bu çeşit pratik zekâ çöl ortamında güvenli yaşamın koşulunu sağladığı için Araplar arasında büyük bir ilgi görmüştür.³³ Görüldüğü gibi Izutsu, münafıkların akıl yürütme yetisini fonksiyonel hale getirdiklerini belirtir.

Münafık, zekâ ve ilim yönüyle gelişmiş lakin sezgi, basiret, vicdan ve ilâhî marifet açısından zayıf, din ve ahlâk gibi iki manevî değerden yoksun bir birey olmakla kalmamış buna paralel olarak zekâsını ve ilmini hak ve hakikate karşı gelmek için çok sinsice kullanan ve aşağılık duygusuyla hem hal olduğu için bu yolu seçen tipteninin adıdır.³⁴ Dolayısıyla münafıklar, davranımlarında değişiklik yapmak ve artan bir iç görü(anlayış) geliştirmek gibi etki derecesi yüksek kendine özgü bir tutum sergilemezler.

Münafıklar cahillikleri, basitlikleri, bilgilerinin ve akıllarının azlığı, psikolojik hastalıkları ve anlayışsızlıkları sebebiyle Allah'a hileye yönelirler. Lakin her şeyi en iyi bilen Allah aldatılmaz.³⁵ Hilekâr kimsenin yaptığı gibi küfrü gizleme ve imanı açığa vurma şeklinde hareket ederler. Böylece halkı aldatmaya çalışırlar. "Onlar Allah'ı ve iman edenleri aldatmak isterler." (el-Bakara 2/9) ayeti bu saklı gerçeği gün yüzüne çıkarır. Müslümanları niçin aldatmaya kalkışıp, din, ahlâk, ilim ve medeniyet namına yanlış bir tercihte bulunurlar. Onların tabiatında afet, kalplerinde illet, vicdanlarında maddenin her türlü kir ve ruhî boğuntuları olduğu için³⁶ Kendisine pratik yarar sağlayacak söylemlere göre hayatını düzenler manevî ve toplumsal sorumluluklardan hemen sıyrılmaya düşüncesi içerisinde olurlar. Münafıklar toplumda örgütlü bir yapının oluşumundan yana taraf olmuş ve bu bozuk yapı, toplum yaşamını her yönden olumsuz etkilemiştir. Demek ki bir inanış ve davranış biçimi, grup haline dönüştüğü zaman etkinliğini göstermektedir.³⁷

Ahlâksızlığın en dip noktasına inerek Allah'ı ve müminleri kandırmaya çalışan münafıklarda aldatmak bir sanat haline gelmiştir. Bu aldatma işini Allah kendilerine çevirmektedir (en-Nisâ 4/142). Bu çerçevede Allah'ı umursamayan

³³ Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 61.

³⁴ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Anadolu Yayınları,1986), 1: 77-78.

³⁵ Vehbe Zuhayli, *et-Tefsirü'l-Münir*, trc. Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, Hamdi Arslan, Halil İbrahim Kutlay (İstanbul: Risale Yayınları, 2014), 3:289-293; İmaduddin Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm, thk.* Muhammed Hüseyin Şemşeddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 2: 387.

³⁶ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 1: 77-78.

³⁷ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 8: 239-246; Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tekmilet'ül-Meâcimi'l-Arabi*, Tah.: Muhammed Selim en-Naîmî, (y.y.: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 2000), 8: 56.

insan için ahlâk söz konusu değildir. 'Sadece aldatma ve dünyevî çıkar elde etme' idesinin peşinde koşan münafıklar, İslam'ı seçmek yerine ona savaş açan bir tavır sergilemiş, Allah'ı ve müminleri aldatma gayretinde olmuşlardır. Onlar dışarıya karşı, gizledikleri asıl kanaatlerinin aksine bir görüntü verirler. Hâsıl-ı kelam İslâmî öğretilerden gafil olan, ona gafil davranan ve yanlış yapan münafıklar Müslümanlar arasında nifakın doğması için kendilerince her türlü fedakârlığı yapmış gerektiğinde sonuna kadar tavizlerdahi vermişlerdir.

4.2. Namazı Üşene Üşene Kılarlar

Münafıkların en temel ikinci özelliği namazı üşene üşene kılmalarıdır. Böyle ağır davranmaları, tamamen inançsızlıklarından kaynaklanmaktadır. Çünkü kendilerinin dindarlığı ahirette sevab arayışı, nefsin kötülüklerden arındırılması ve Allah rızası üzerine kurulu olmadığından³⁸ tembel tembel namaza kalkarlar. Onların kendilerine Müslüman denilmesi odaklı bir namaz kılmaya yönelmeleri söz konusudur. Müminler tarafından görünmeyecek yerlerde ise, namazları tamamen terk ederler.³⁹ Kur'an'da, münafıkların namaza karşı tutumlarını bildiren ayetler onların namazlarında gösteriş içinde üşengeç ve gafil olduklarına vurgu yapmaktadır.⁴⁰

Bu kapsamda münafıkların, inanmadıkları halde şeklen kıldıkları namazda, düşüncelerinin beden diline yansıdığı görülmektedir. Onların namazdayken oluşturdukları iç dünyaları, ister istemez namaz kılış ve namaza yönelik şekillerine yansır. İşte bu yüzden sakladıkları gerçek duygu ve düşüncelerinin somut olarak yansıdığı en iyi gösteren ibadet, kıldıkları namazdır. Münafıkların namazında, dinî tecrübe sırasında ortaya çıkan idrak ve kavrayış mevcut değildir. Nifak ehli, namazlarında kognitif yani öğrenme ve algı süreçlerine yer vermezler. Onların namazda sergiledikleri dinî sembollerin düşünsel yanı olmamakla beraber duygusal, zihinsel ve bedensel olarak çaba isteyen, ciddiyet gerektiren namazı formalite gereği, isteksizce, yapmacık bir tavırla kılarlar.⁴¹ Bu açıklamalara göre gizlenen yanlış inancın değerler âlemine etki ettiği ortaya çıkmaktadır.

Münafıkların sözedimlerinin ve karakterlerinin oluşumunda etkin olan öğelerden biri de dış etkiler olduğu için sinsi sinsi idare-i maslahat kabilinden ibadete yönelmişlerdir. Yukarıda da belirtildiği gibi, daha çok olaylar insanın asıl rengini ve içindeki inanç grafiğini çizip belirgin hale getirir. Olaylar ise onun üzerindeki kabuk ya da sedefi kırıp asıl ölçüsünü ortaya çıkarır. Kur'an bununla, insan hayatının her döneminde, sınavların birbirini izlediğini ve her sınavın insanın asıl maya ve cevheri üzerindeki kabuğu törpülediğini, din, ahlâk, öğretim

³⁸ Muhammed Reşid b. Ali Rıza, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Hakim* (y.y.: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Ammetü, 1990), 5: 382.

³⁹ Muhammed Salih el-Müncid, *en-Nifak* (Cidde: Dârü'l-Kalem, 2009), 23-24.

⁴⁰ Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'an*, 4: 334-335

⁴¹ Abdurrahman Kasapoğlu, 'İbadette Şekilcilik -Münâfıkların Namazları Hakkında Psikolojik Bir Tahlil-', *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/9 (2007): 123-148.

ve ilim gibi otantik değerlerin kişiye tutarlı bir karakter, iç bütünlük ve dürüstlük kazandırdığını hatırlatmaktadır.⁴² Bu çerçevede inanca dayalı olmayan diğer çevresel faktörlerin dini davranış üzerinde etkili olması⁴³ bireyin inanç dünyasındaki ikiyüzlülüğü belirgin hale getirir. Münafıkların ister yüce ahlâkî değerler uğruna yapılmış süsü vererek kendiliklerinden yaptıkları harcamalar olsun isterse toplumsal bir görevin ifası zımnında zorunlu olarak yaptıkları ödemeler olsun, bunların Allah katında bir değere sahip olmayacağı ayette şöyle açıklanmıştır: Yaptıkları harcamaların kabul edilmesine engel olan esas sebep de şudur: Onlar Allah'ı ve peygamberini tanımadılar; namaza da ancak üşene üşene gelirler ve harcamalarını gönülsüz olarak yaparlar.” (et-Tevbe 9/54-57). Ayette de görüldüğü gibi namaza üşene üşene gelmeleri münafıkların açığı olarak görülmektedir.⁴⁴

Böylece Allah, bir taraftan münafıkların psikolojisinin analizini yapmakta, diğer taraftan da amellerin kabulündeki imanın samimi olmadığına dikkat çekmektedir.⁴⁵ Ayrıca bir başka ayette yapılan amellerin kabulüne esas olan imanın etkisiz eleman oluşuna “yağmurun kaygan bir kayanın üzerindeki toprağı götürmesine benzetilmesi” (el-Bakara 2/264) şeklinde vurgu yapılmaktadır.⁴⁶

Bir kimse konuşurken bazı gerçeklerigizliyorsa, ellerini içgüdüsel olarak gizleme ihtiyacı hisseder. Bireyin tavır ve hareketleri, sözel anlatımıyla uyum göstermiyorsa, onun jest ve mimik hareketleri iç dünyasına dair dinleyene bazı ipuçları verir. Karşımızdaki kişinin bize gönderdiği sözlü ve sözsüz mesajlar birbiriyle çeliştiğinde, her zaman sözsüz olanı gerçek mesaj olarak algılarız.⁴⁷ Aynı durum münafıkların namazlarında da kendini gösterir. Münafıklar, istemeden ve gereğine inanmadan şeklen namaz kılarken, bedensel duruşlarından dışarıya ak-seden bazı ipuçları onların içyüzleri hakkında bazı mesajlar verebilir.⁴⁸ Dolayısıyla, Kur'an münafıkların gönül dünyasının namaza yansıyan somut duruşlarının mücessem halini “kamu küsâlâ”⁴⁹ ifadesiyle anlatır.⁵⁰

⁴² Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 3: 1380-1381; İnsanın manen gelişimi hakkında bkz.: Buhârî, “Enbiyâ 2”, Müslim, “Birr”, 159, 160. Ayrıca bkz.: Ebû Dâvûd, “Edeb”, 16; bu hadisin şerhi için bkz.: Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrûddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî fî şerhi Sabîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü İhyâ't-Tûras, ts.), 16: 69.

⁴³ Halil Apaydın, “İbadet Psikolojisi”, *Tabula Rasa-Felsefe Teoloji* 9 (2003): 188-199.

⁴⁴ Kurul, *Kur'an Yolu*, 3: 20-21; Abdurrahman Hasan Habenneke El-Meydani, *el-Ablaku'l-İslamiyye ve Üsüsüha* (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1999), 586-588.

⁴⁵ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 3: 229-236.

⁴⁶ Veli Ulutürk, *Kur'an'da Temsili Anlatım* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 43.

⁴⁷ Wolfgang Zielke, *Sözleşme Konuşma*, trc. Esat Mermi (İstanbul: Say Yayınları, 1993), 22.

⁴⁸ Hayatî Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 195-196.

⁴⁹ Beden dili hakkında ciddi çalışmaları olan Joe Navarro “Yüzümüzü zihnimizin tuvali olarak görebiliriz.” Cümlesini ifade ettikten sonra bedenimizdeki organların yorumu hakkında şunları söylemektedir: İnsan yüzü mevcut olan duyu organlarıyla çok geniş bir ifade yelpazesine sahiptir. İnsanlarda on binden fazla yüz ifadesi görülebildiği dikkate alınırsa bu çok yönlülük yüz davranışlarını aşırı ölçüde etkili kılmakta ve karışmadığı takdirde yüzler dürüstlüğü dışavurum halini yansıtmaktadır. Ancak çeşitli nedenlerden dolayı bunun her zaman böyle olacağı

Bir başka ifadeyle Allah Teâlâ münafıkları (ikiyüzlüleri) tanıtırken ve onların oturup kalkarken sergiledikleri davranışlara dikkat çeker. Bu tür davranışlarının iyi okunmasını müminlere öğretmektedir. Ayağa kalkma eyleminin⁵¹ olumsuz biçimine en iyi örneklerden biri münafıkların namaza kalkışları gösterilebilir: Bu kalkış, namaza karşı sıcak duygu taşımayan ve dolayısıyla da tıpkı ağır bir yük altında inleyen insanlar gibi isteksiz ve tembel bir şekilde kalkıştır. Mezkurayette münafıklara ait sergilenen “tembel tembel kalkış görüntüsü”, bu insanların kalplerindeki inançsızlığın dile getirilmesi biçimidir. Sözlü dilin arkasına saklanmak ve dolayısıyla yalan söylemek, çok zor bir iş olmamasına rağmen; beden dilinin yalan söylemesi imkânsız gibidir. Zira yalancı bir kimsenin ağzı sussa bile ya rengi kızarır ya gözleri telaşa kapılır ya alnı terler ya da diğer organlarından biri, şöyle veya böyle anormal hareketler sergileyerek iç dünyasındaki olumsuzlukların organlarına yansımaya ve bu olumsuz sinyallerin bedenden ve hareketlerden okunmasına engel olamaz.⁵²

Münafıklar, gereğine inanmadıkları halde, namaz kılmak gerektiğini düşünürler. Bu tür bir düşünceyle kılınan namaz, bir müminin şevkle ve inarak kıldığı namazla⁵³ farklılık gösterir.⁵⁴ Kur'an'ı Kerim'deki, “Namaza kalktıkları zaman da üşeneüşene kalkarlar,” (en-Nisâ 4/142) ve “Onlar Allah'a ve elçisine

yönünde bir ilke de yoktur. Dolayısıyla bedeninin en dürüst parçası bacaklar ve ayaklardır. Bacakların ve ellerin eklem hareketleri yalnızca tehdit ve tehlikelere değil, aynı zamanda -olumlu ve olumsuz- tüm duygulara tepki vermeyi sürdürmektedir. Dolayısıyla ayaklar ve bacaklar, algılanan, düşünülen ve hissedilen düşünceler konusunda bilgi iletmektedir. Bireyler, ayak ve bacak davranışlarıyla ilgili bilgileri bedeninin diğer kısımlarından gelen işaretlerle birleştirdiğinde, insanların düşündüğü, hissettiği ve yapmak istediklerini çok daha iyi anlayabilir. Ayaklar ve bacaklarda olduğu gibi, gövdeyle bağlantılı davranışların da birçoğu duygusal (limbik) beynin gerçek durumunu yansıtır. (Joe Navarro, *Beden Dili*, trc. Taylan Tafta (İstanbul: Alfa Yayınları, 2007), 77, 115, 211.) Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere insanın iç dünyasını en iyi yansıtan ayak ve bacaklar olduğu için ayette münafıkların namaza karşı sergiledikleri tutum ve davranışı “kamu küsâla” şeklinde ifade edildiğini söylemek mümkündür.

⁵⁰ Ni'metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *el-Fevâitihü'l-İlâhiyye ve Mefatihu'l-Gaybiyyeel-Muvaddaha li'l-Kelimi'l-Kur'aniyye ve'l-Hukmi'l-Furkâniyye* (Mısır: Dârü Kitâbi, 1999), 1: 174.

⁵¹ Davranışların ve hareketlerin bedeninin pozisyonuyla çok yakından ilgili olduğu söylenebilir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006), 273-274.

⁵² Necati Kara, *Kur'an'da Beden Dili* (İstanbul: Bilge Yayınları, 2004), 427-429.; Ayrıca münafıkların savaşa çağrıldıklarında gösterdikleri isteksiz tavırların ayrıntıları için bkz.: Kara, *Beden Dili*, 426-427.

⁵³ Dehleviye göre nefsin akla uymasını ve onun hükmü doğrultusunda hareket etmesini sağlayan ibadet namazdır. Bunu destekleyen şu psikolojik argüman kullanılmıştır. Namazda dahil bütün ibadetlerin gayesi, nefs-i natıkayı Allah'a yöneltmek ve onu faydasız şeylerden uzaklaştırmaktır. Organlar hayale itaat eder. Sırası gelince hayal de vehme itaat eder. Vehim de nefs-i natıkaya uyar. Bu nedenden dolayı Allah, ibadetlerin organlarla yerine getirilmesini emretmiştir. Böylece bunların hareketinden doğan ışık nefs-i natıkaya transfer olacak ve bu vesileyle kendini Allah'a veren nefs-i natıka ruhanî bir davranış haline gelecektir. (J. M. S. Baljon, *Modernist Düşüncenin Şekillenışı*, trc. İsmail Çalışkan (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 226.

⁵⁴ Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkadir el-Cekeni el-Himyerî eş-Şinkitî, *Edevâü'l-Beyan fî İdâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1995), 1: 320.

karşı nankörlük ettiler, namaza daüşene üşene gelirler.” (et-Tevbe 9/54) ayetleri onların bu niteliklerini haber vermektedir. İbnAbbas'tan nakledildiğine göre, kişinin namaza tembel tembel kalkması hoşgörölmeyen bir durumdur. Mümin Allah'a yalvardığı için namaza güler yüzle, büyük bir sevinç ve istekle kalkar. Amellerin en hayırlısı olan namaza üşenerek kalkmak ise münafıkların bir özelliğidir. Çünkü kişi, kendisine yararlı olduğunainanmadığı bir işi yapmak zorunda kalırsa bunu, bir ağırlık, yorgunluk, fazladanbir yük ve boş bir iş olarak gördüğünden, o işi isteyerek yapmaz. Şu haldeonların namazı üşenerek kılmaları bu ibadetin yararına inanmadıklarını göstermektedir.⁵⁵Genelde birçok ayette⁵⁶ özelde Nisâ 142. ayetinde münafıkların namaz karşısındaki olumsuz tutum ve davranışları farklı boyutlarıyla ifade edilmektedir. Ayrıcaayet onların bu tutum ve davranışı, düşünce ve ruh hallerini çözömlenmede⁵⁷ önemli oranda ipuçları vermektedir.

Nifak ehlinin bu yönlerinin etraflıca ve ayrıntılı olarak anlatılmasının sebeplerine dair şunlar söylenebilir: Namazı gerek ferdi ve gerekse cemaatle kılmak samimi bir müminle münafığı ayıran kıstas olarak kabul edilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber (a.s.)'in zamanında, bir kişi düzenli ve vaktinde namaz kılmadıkça İslâm topluluğunun bir üyesi sayılmamış, bir müminin cemaatle namaz kılmaması da onun İslâm'a olan ilgisinin azlığına işaret olarak algılanmıştır. Bu sebeple konjoktür gereği münafıklar da 'Müslümanım' algısını oluşturmak için günde beş vakit namaza katılmak zorunda kalmışlardır. Mescide istekli gelme ve namazdan sonrada orada kalma eylemi, müminle münafığı ayıran bir kriter olmuştur. Samimiyet belirtisi kabul edilmiştir. Diğer taraftan ezan sesi münafığa ölüm habercisi kadar korkunç geldiği halde yine de isteksizce cemaate katılmak üzere kalkmış ancak onun tüm davranışları namazı isteksizce kıldığını göstermiştir.⁵⁸

Münafıklar kendilerine Müslüman süsü vermek için cemaatle namaza katılmış ancak bu durum onlara ağır gelmiş nihai olarak namaza isteksiz davranmıştır. Onlar gösteriş odaklı bir dindarlığı temsil ettikleri için namazlarını sadece şekilsel kılmışlardır.⁵⁹ Namaza kalktıkları zaman, üşene üşene, ağırdan alarak, tembelce kalkmışlar. Onların bedenlerine yansıyan bu görüntüler, iman gereği olan ibadeti yapmadıklarını, gerçek manada ibadete teşvik eden bir motivasyona

⁵⁵ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Habib Mâverdi, *Tefsîrül-Mâverdi (en-Nüket ve'l-Uyün)*, *thk.* es-Seyyid b. Abdi'l-Maksud (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1:539; Ebü Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahmân b. Galib el-Muhâribî el-Girnâti el-Endelüsi *el-Muharraru'l-Veçîh fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 4: 204.

⁵⁶ el-Maun 107/4-6.

⁵⁷ Ömer Faruk Reza, *Bütün Yönleriyle Beden Dili* (İstanbul: Genç Gelişim, 2009), 14.

⁵⁸ Ebu'l Âlâ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an-Kur'an'ın Anlamı ve Tefsîri-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 1: 419.

⁵⁹ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Ensârî, *el-Câmiu li Abkâmi'l-Kur'an* (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003), 8: 203.

sahip olmadıklarını, dinî duygu ve tefekkürden yoksun namaza yönelindiklerini ve ona karşı sıcak ve samimi bir ilgi göstermediklerini ifade eder.⁶⁰

Sözkonusu mevcut probleme dikkat çeken Mevdûdî münafık zihniyetinin mümin zihniyetinden farklı olduğuna vurgu yaparak bu farklılığın düşünce şekillerinde, ahlâkî tutum ve davranışlarında, alışkanlıklarında net olarak görüldüğünü belirtir. Müellif münafığı üstündeki etikette misk yazan içinde inek pislîği olan şişelere benzetir. Konuya ilişkin değerlendirmesini şöyle yapar: İçinde misk olan ve misk olduğu her açıdan belli olan şişelere benzeyen, gerçek müminler de vardır. Dıştaki İslam etiketi münafıklarla Müslümanları bir tek İslam toplumu yapar ama ikiyüzlülerin özellikleri gerçek Müslümanlardan o kadar farklıdır ki, bu ikisi aslında iki ayrı toplum oluşturur. Bunların hepsi Allah'tan gafilidirler, kötü işlerle meşgul olup, hayırlı işlerden yüzçevirirler ve asla gerçek müminlerle iş birliği yapmazlar.⁶¹

4.3. İnsanlara Gösteriş Yaparlar

Kur'an'da riya kavramı üç ayette isim⁶²iki ayette fiil⁶³ olarak yer almaktadır. Riya, Kur'an'da kâfirlerin taşıdığı bir özellik olarak belirtilmiştir.⁶⁴Ayet ve hadislerde bildirilen manevî tehlikeleri dolayısıyla ahlâk ve tasavvuf kaynaklarında riya konusuna özel bir önem verilmiştir. Sözelimi Gazâlî riya'yı "münafıklığın tohumu ve fesadın esasıdır" şeklinde tanımladıktan sonra konu hakkında şu değerlendirmeyi yapar. Riya 'rüyet', farklı gözükmenin bir diğer türü olan süma ise simâ (duymak) kökünden gelir. Rıyanın temeli, halka hayırlı hasletleri göstermek suretiyle kalplerinde taht kurmak istemektir. Kalplerde taht kurmak, bazen ibadet olmayan şeylerle, bazen de ibadetlerle istenilir. Riya ifadesi ise âdet hükmüne göre, ibadetler ve onları belirtmekle kalplerde taht kurulmasına mahsustur. Bu bakımdan riya Allah'a ibadet ederek kulları kandırmaktır.⁶⁵ Bu bağlamda rıyanın tehlikelilik boyutuna dikkat çeken Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî dünyada en değerli şeyin ihlâs olduğunu, fakat kendisinin, gönlünden riya'yı söküp atmak için bütün gücüyle çalıştığı halde rıyanın kalbinde başka bir renkle yenden yeşerdiğini söyleyerek her durumda ihlaslı kalmanın zorluğuna işaret eder.⁶⁶

Sosyal hayatta samimi dindarlık olduğu gibi gösterişçi dindarlık da vardır. Toplum, dindarlık temelinde ortaya konan ilişkilerden bir kısmını gösteriş olarak algılamaktadır. Dolayısıyla gösterişçi dindarlık isimlendirmesi, sosyal gerçekliğe

⁶⁰ Karahisari, *Ahlâk-i Alâ'î*, 183; Abdurrahman Hasan Habennek el-Meydânî, *Zâhîretü'n-Nifâk ve Habâsî'l-Mümfik fi't-Târîh*, (Dımaşk, 1993), 1: 635

⁶¹ Mevdûdî, *Teşhîm*, 2: 251.

⁶² M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfres li Elfâz'el-Kur'ani'l-Kerîm*, 350. el-Bakara 2/264; en-Nisâ 4/38; el-Enfâl 8/47.

⁶³ en-Nisâ 4/142; el-Mâûn 107/6.

⁶⁴ el-Mâ'ûn 107/4-6.

⁶⁵ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el Gazali, *İhyâü Ulûmiddin*, trc. Mehmed A. Müftüoğlu (İstanbul: Tuğra Neşriyat,1990), 3:603-604.

⁶⁶ Ebü'l-Kasım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Halil el-Mansur (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 245.

uygun düşmektedir.⁶⁷ Münafıklar, dış görünüşleriyle insanları kendilerine celb ederler ama hepsi birer ruhsuz odun gibidirler.⁶⁸ Onlar ibadet ve iyiliklerini gizlemeden etrafındakilerden hürmet ve ikram görmek için iyi ve iyiliklerden yana bir duruş sergiler. Dünyevî çıkarları için çevresindeki kişilere, dinî değerlere bağlılığını ve bunun bireysel yaşantısındaki iz düşümlerini, dinî inanç ve ibadete olan sadakat ve bağlılığını bedensel yapısı üzerindeki etkisini göstermek ister. Bunun içinde, 'desinler' diye ibadet eder, hatta daha takvalı olduğunu göstermek için bedenen zayıf ve bitkin görünmeye çalışır.⁶⁹

Burada münafık, silik, eklektik ve pragmatik bir duruş sergilemektedir. Münafıklar gösteriş odaklı bir hayat felsefesini tercih ettikleri için dışa bağımlı bir eğilim içindedirler. Dolayısıyla dini kendi kişisel gayeleri için araç olarak ele alıp işlevsel bir hale getirirler. Bu açıdan bu tip dindarlığa fonksiyonel dindarlık veya psikolojik ihtiyaçlar dindarlığı da denebilir. Bu tip dindarlığı tercih edenler, dinden bir şekilde yararlanmanın peşindedirler.⁷⁰ Bir başka ifadeyle "Psikolojik ihtiyaçlar dini" veya "fonksiyonel din" olarak da isimlendirilen dış güdümlü dindarlık yaklaşımının⁷¹ ilk prensibi, dinî değerlerin birinci dereceden önemini ve anlamlı oluşunu kabullenmemektir. Bu yaklaşımda çevrenin etkisiyle daha çok şahsî çıkarlarına araç olarak kullandığı olgu dindir. Bu bozuk yapının inanç felsefesi, dünyevî hazzın ve daha çok kazanma yarışının en iyi mutluluk kaynağı olabileceğini savunur. Bu esasa dayanarak dışsal güdümlü dindar, kendi istek ve ihtiyaçlarını gidermek için dinin temel öğretilerini değiştirmekten korkmayan bir özelliğe sahiptir. Böylece, dinî değerlere uymanın aksine, dinî değerleri kendisine uyarlar. Allah'ın hoşnut olmadığı bu durum;" ...Ayetlerimi az bir karşılığa değişmeyin ve bana karşı gelmekten sakının." (el-Bakara 2/41) ayetiyle açıkça ifade edilmiştir. Görülüyor ki ayette belirtildiği üzere, dinini kişisel/maddi çıkarları için kullanıp yanlış yorumlayanlara, haramları helal, helalleri haram göstermeye

⁶⁷ Ejder Okumuş, "Gösterişçi Dindarlık", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006): 2, 17-35.

⁶⁸ el-Bakara 2/11-12, 204-206; el-Münâfikûn 63/3; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Sıfâtü'l- Münâfikîn* (Mekke: Vezaratü'l-Evkâf's- Suudiyye, 1410), 10.

⁶⁹ Tahsin Kula, "El- Muhâsibî'ye Göre Riyâ'nın İnsanın Olumsuz Kişilik Yapılanmasına Etkisi", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19 (Ekim 2017): 37-49.

⁷⁰ Hökekleli, *Din Psikolojisi*, 76-77.

⁷¹ Birçok değişkenin etkisi altında kalan insan dinî yöneltte doğru frekansı yakalayabilmesi dinî algı ve olguları, anlam dünyasında sağlam bir zemine oturtmasıyla mümkün olabilir. Amerikalı psikolog Gordon Allport kişilik özelliklerinden yola çıkmış dindarlık tipolojilerini bireyin dini yaşama biçimi ve bu konudaki samimiyeti bağlamında ele almıştır. Allport'un kuramına göre, insan Allah ile olan ilişkisinde ya iç güdümlü veya dış güdümlü bir yol izler. İç güdümlü dindarlık anlayışı, hayata dinî perspektiften bakmaya ve diğer bütün düşüncelerin üstünde kabul edilen din olgusuna, mutlak bir şekilde teslim olmaya dayanır. Dolayısıyla Müminin hayatında dinin önemi büyüktür. Ümit Horozcu, "Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki", *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Ocak Nisan 2010): 209-240.

kalkışanlara karşı kesin bir uyarıda bulunulmuştur.⁷² Ayrıca ayette bu tezatlı çar-
kın dışleri arasında inanç dünyasını hırpalayan ikiyüzlü zihniyete karşıda bir ikaz
vardır. Zira münafıklar, özü ile varlığı arasına Allah'ı koymak yerine Allah'a is-
yan felsefesini yerleştirmiştir. Ahlâkî dengeyi alt üst edecek kalıcı bir şaşkınlığın
içerisinde yer alan münafık bireyler, iman kokusundan yoksun olarak ruhları
pespayeleştiren olayların ve gayri ahlâkî davranışların temsilcileri olmaktan da
utanmazlar.

Olumsuz davranışlar ve bunların alışkanlık kazanması yahut ahlâk haline
gelen negatif eylemler, bir süre sonra bireylerin, din olgusunu, hayat tarzlarını
belirleyen bir özne olarak görmesinden öte onu nesneleştirmesine, araç haline
getirmesine neden olabilir. Bu durumda din, her türlü dünyevî menfaatin, kapi-
talın, emperyal eğilimlerin aracı haline gelmiş olur.⁷³ Buna karşılık riya duygusu-
nun dışa yansımalarının beş şekilden söz eden Muhâsibî bunları beden, dış gö-
rünüş, söz, amel ve sosyal çevreyle ilişkilere dindarlık süsü verme diye sırala-
maktadır. Riya çok değişik şekillerde yapılmakla birlikte, bunlarda ortak özellik,
dindarlık veya dürüstlük görüntüsü altında, insanlar arasında çıkar sağlamak, şan
ve şöhrete ulaşmak arzusudur. Sevmedikleri kişileri seviyormuş gibi görünen,
onlara yağ çeken, öven ve böylece menfaat sağlamaya çalışan riyakârlara da bol
bol rastlanır.⁷⁴

Zahiren Allah'a ibadet ve kulluk amacı taşıyor gibi görünen, ancak özün-
de başkalarına karşı kendini üstün gösterme, itibar kazanma, takdir görme, dün-
yalık elde etme gibi düşüncelerle yapılan bu gibi amellerin Allah katında hiçbir
değeri yoktur. Nitekim: ilahi buyrukta “Onların yaptıkları bütün amellerine yö-
neldik ve onları dağılmış zerreciklere çevirdik.” (el-Furkan 25/23) şeklinde yer
almaktadır. Ayette dağılmış zerrelere kasıt, amellerin boşa çıkarılmasıdır. Ni-
tekim hebâ kelimesi bir pencereden güneş ışığı vurduğu zaman içeride uçuşup,
görünen toz; mensûr ise, saçılmış olan toz anlamındadır. Şu hâlde, zaten saçıl-
mış olan zerreyi bir de bu şekilde nitelemiş olmak, onun bir daha saçılmış olarak
tasviridir ki o zerre artık hiç görünmez bir hâl alır.⁷⁵

Burada münafığın tutum ve davranışının uçuşan ve saçılan toza benzeti-
lerek hem kendisinin hem de amelinin değersizliği ortaya konmaktadır. Öte
yandan nifakın siyasî, iktisadî ve sosyal alanlarda kendinigösterdiğini ortaya ko-
yan, casusları ve bazı gizli teşkilâtları münafık olarak değerlendiren araştırmacılar

⁷² <http://www.diyandergi.com/din-ve-hayat/item/3214-yeni-bir-dini-yonelim-tarzi-dis-gudumlu-dindarlik>

⁷³ Abdülcelil Bilgin, “Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme”, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (Aralık 2014): 75-84.

⁷⁴ Mustafa Çağrıncı, “Riyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 137-138

⁷⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 63; Ferihan Çakar, Adil Bebek, “Amellerin Boşa Çıkması Bağlamında: Riyâ”, *Ekev Akademi Dergisi* 66 (Bahar 2016): 289-300.

da vardır.⁷⁶ O halde halka göstermek ve açıklamak hedefi olan her ibadet riyadır. Bunu yapan kişiye mürâi denir.⁷⁷

Her insan, çevresinin beğenisini kazanmayı ve onlar tarafından iltifat edilmeyi ister.⁷⁸ Gizli ve köklü bir duygu olan bu iltifat normalleştirilmediği zaman kişi rıyanın esiri olur. Çoğu sefer büyük işleri başarmak, her kes için mümkün olmadığından, bu duyguyu bazı işlerde tasannu' (yapmacık) yapmak suretiyle tatmin etmeye çalışmaktadır.⁷⁹ Münafığın tutum ve davranışına etki eden faktörleri daha da çoğaltabiliriz. Ama biz şimdilik bu kadarla yetiniyoruz.

4.4. Münafık, Allah'ı çok az hatırlar.

“Münafıklar Allah'ı çok az anarlar” ifadesindeki “anmak” anlamına gelen zikir kavramına Tâhâ Suresinin 14. ayetine göre “namaz kılarlar” şeklinde mana vermek de mümkündür.⁸⁰ Çünkü bu ayette Allah, Hz. Musa'ya kendisini anması yani zikretmesi için namaz kılmasını emretmektedir. Başka bir ifade ile anmanın başka bir adını “zikir” olarak koymaktadır. Nifak ehli yanlarında birisi bulunursa namazlarını kılarlar, ama tek başlarına kaldıklarında namaz kılmazlar. Çünkü onların niyeti Allah'a kulluk değil insanlara gösteriş yapmaktır.⁸¹ Bahsi geçen ayetteki “Allah'ı pek az anarlar” ifadesi de onların namazlarında huşu duymadıklarının, ne dediklerini bilmediklerini göstermektedir.⁸² Bu bağlamda “Allâh'ı pek az anarlar” ifadesi hakkında şu açıklamalar yapılmıştır: Buradaki “Allah'ı anma” namaz olarak değerlendirildiğinde anlam, “onlar, çok az namaz kılarlar” şeklinde olur. Zira onlar namazı kılmakta zorlandıkları için vakit girdiğinde, yanlarında mümin bulunursa gözden kaybolmaya çalışırlar, aralarında inanmış biri olmazsa zaten namazı kılmazlar. Eğer ifade, “Allah'ı az anma” olarak anlaşılırsa o zaman anlam şöyle olur: “Onlar, namazın tekbirleri gibi açıktan söylenen hususları yaparlar, kıraat ve tesbih gibi gizli söylenen şeyleri hiç söylemezler. Ya da onlar bütün zamanlarında Allah'ı nadiren anarlar.”⁸³ Burada da görüldüğü gibi ‘Allah'ı

⁷⁶ Enes Mahmut Mustafa, *en-Nifak ve'l-Minâfikun* (y.y.: Dârü'l-Hadis, 2016), 49.

⁷⁷ Kınalızade Ali Efendi, *Ablâk-i Ald'i*, Tercüman 1001 Temel Eser, haz.: Hüseyin Algül (İstanbul: Tercüman, ts.), 315; Said b. Ali b. Vehb el-Kahtânî, *el-Hulukul- Husun fi Davi'l- Kitabi ve's-Sünne* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405), 34-35; İbn Hazm, *el-Ablâk ve's-siyer fi Müddavâti'n-Nüfûs* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405), 16.

⁷⁸ Murat Sülün, *Kurân'ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat 2005), 338.

⁷⁹ Hayati Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1999), 279-283; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Mehmet Boynukalın, Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 3:396.

⁸⁰ Kur'an'da zikir ve türevlerinin geçtiği ayetlere baktığımız zaman, birçok anlamlara gelmektedir. Bu anlamlardan biri de namazdır. İlgili ayetler şunlardır: el-Bakara 2/198; el-A'raf 7/205; el-Enfal 8/45; el-Hud 11/30,114; en-Nûr 24/36; el-Ankebut 29/45; Zikirin Kur'an'daki anlamlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz.: İsmail Karagöz, *Kur'an'da Zikir Kavramı ve Allah'ı Zikir* (Ankara: DİB Yayınları, 2002), 14-21; el-Cum'a 62/9.

⁸¹ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 5: 374-375.

⁸² et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 4:334-335.

⁸³ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîrü'l-Kebîr* (Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1420), 11:249; Cemâleddin Ebül-Ferec Abdurrahman b. Ali b.

az anmanın' çerçevesi namaz ve namaza bağı diğer sembollerle doldurulmuştur. Ayrıca Şevkânî'ye göre "Allah'ı az anarlar" ifadesi anmanın samimi olmaması, kabul olmaması ve bizzat az olması anlamına geldiğini belirtir.⁸⁴ Anlaşıldığı gibi müellif ayette geçen "az" ve "anma" kelimelerinin anlam içeriğini genişletmiş, "anma" kelimesinin anlamını sadece namaz kılmaya indirgememiştir. Böylece ayetin bu son kısmı münafıkların bir diğer özelliği olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu çerçevede ayetteki "Allah'ı ancak birazcık anarlar" ifadesi hakkında gelen diğer görüşleri de şöyle sıralamak mümkündür: İbn Abbas ve Katâde," Bu ayette "Ancak birazcık" buyrulmuştur. Çünkü Allah onların anmalarını kabul etmemiştir. Allah'ın kabul etmediği şey, ne kadar çok olursa olsun az; kabul ettiği şey de ne kadar az olursa olsun, çok sayılır."⁸⁵ Bunu destekleyici mahiyette Zemahşerî (ö. 538/1143) şöyle bir değerlendirmede bulunur: "İşte bu şekilde, Müslüman olduğunu söyleyen birçok insanla uzun soluklu, arkadaşlık yapılsa kendisinden ne bir tehliil (lâilâhe illallah sözü), ne de bir tesbih duyulur. Ancak dünyevî işlerden bahsetmek lüzum olursa bütün günlerini ve gecelerini dünyevî işlere ayırır ve bu sözlerden hiç ayrılmaz."⁸⁶ Müminlere Allah'ı çokça zikretmeleri çağrılarını yapılırken, münafıkların Allah'ı çok az zikrettikleri belirtilmiştir. Ayetin hiç değil de "az" nitelemesi, bir taraftan iman ile inkâr arasındaki gidiş geliş psikolojisi, diğer taraftan sosyal statü elde etmek için ibadeti yerine getirmeyi gereklı görmek şeklinde pragmatik bir tutumla açıklanabilir.⁸⁷

Konunun daha iyi anlaşılması için şu sorunun doğru cevaplandırılması büyük önem arz etmektedir: 'Münafıklar niçin Allah'ı az hatırlar?' Çünkü yaptığı işte insanları çok hatırlayıp riyakârlık yapar. Allah'ın çok hatırlandığı bir ibadette gösteriş olmaz. Münafıklar insanlara gösteriş olsun diye namaz kıldıkları için insanları hatırlamış ama Allah'ı olabildiğince çok az anmışlardır. Buna göre dinî öğretiler, münafıkta merak ve ilgi uyandırmamış ayrıca onun en üst düzeydeki erdemli davranışa yoğunlaşmasını harekete geçirmemiştir. Bir başka ifadeyle münafıklar diyalektik ve hipotetik türü akıl yürütme süreçleriyle dini hiçe saymışlardır.

Muhammed el-Cevziyye, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr* Thk. Abdurrezzak el-Mehdi (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabi, 1422), 1:489.

⁸⁴ Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir* (Beirut: Darü İbn Kesir, 1414), 1: 610.

⁸⁵ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi el-Hasenî eş-Şâzelî, *el-Babriül-Medid fî Tefsîril-Kurânil-Mecîd, tdk.* Ahmed Abdullah el-Kureşi Reslan (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1: 579; Ebü't-Tayyib Sıddık Han b. Hasan b. Ali b Lutfullah el-Buharî, *Fethu'l-Beyan fî Mekâsidi'l-Kur'an* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 3: 275.

⁸⁶ Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakaike't-Tenzîl ve Uyuni'l-Ekavil fî Vücuti't-Tevîl* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabi, 1407), 1: 579.

⁸⁷ Hülya Alper, "Nifak ya da İmanda Çatışma (Kur'an-ı Kerim Bağlamında Nifak Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2002/1): 20-57; en-Nisâ 4/142; et-Tevbe 9/54.

4.5. Münafıklarda Şaşkınlık Psikolojisi Vardır

Kur'an'da, nifakın anlam dokusunu en çarpıcı ve can alıcı ortaya koyan ifadelerden bir diğeri tezebzüb kelimesidir. Telaffuzunda dahi manasını çağrıştıracı bir ritim bulunan⁸⁸ tezebzübün lügat anlamı, havada asılı bir şeyin bir o tarafa, bir bu tarafa gidip gelmesidir. İnsana isnad edildiğinde iki şey arasında kesin bir tercih yapamayıp gelip giden ve bocalayan anlamını taşır. Nitekim tezebzüb kelimesinin mahiyeti bizzat kelimenin kullanıldığı ayette beyan edilmektedir: “Münafıklar, bunların arasında bocalayıp durmaktalar ne onlara katılıyorlar ne de bunlara. Allah'ın şaşırttığına, asla çıkar bir yol bulamazsın.⁸⁹ Dolayısıyla münafıkların kalbi verimsiz toprak gibidir.⁹⁰ Menfaatlerine göre şekil alırlar.⁹¹

Tabiîn müfessirlerinden Katâde (ö. 117/735)'ye göre ayette tasviri yapılan kimseler ihlâşlı birer mümin olmadıkları gibi, açıkça şirk koşan müşrik de değillerdir. Ona göre, ayetteki “bunlar” müminleri; “onlar” ise müşrikleri ifade etmektedir. Fiilin anlam örgüsüne dikkat çeken Mücâhid (ö. 103/721) de arada yalpalayıp duranların münafıklar olduğunu söyler. Münafıkların inançlarındaki kuşku, onları tereddüde sevkettiğinden, davranışlarıyla ve iç âlemleriyle, müminlerle de kâfirlerle de birlikte olamamaktadırlar.⁹² Bu bağlamda Râzî (ö. 606/1209) şu değerlendirmede bulunur: “O, her ne zaman bir tarafı tutsa ve yönelse, onu müdafaa eder. Bil ki bunun sebebi şudur: Fiil, bir sebebe dayanır. Binâenaleyh fiile götüren sebep, dünyevî bir gaye, hareket ve gidip gelme çoğalıdır. Çünkü bu dünyanın menfaatleri ve sebepleri hızlı bir şekilde değişkenlik gösterir.⁹³ Münafıklar, ilkeli ve tutarlı davranmayarak yerine göre imanı yerine göre inkâra yönelen bir tutum sergiler. İnsanlara karşı çıkar odaklı bir tutum sergiler.⁹⁴

Nifak paradigması Yüce Allah'ı yegâne hakikat olarak görmek yerine, aldatılması gereken bir varlığa inanma temeline dayanmaktadır. Bu bağlamda münafıklar çıkarına uygun gelen sentezci/senkretik bir yönelişi benimsemiş dünyevî yararına olacak herşeyi seçmeyi bir marifet(!) sanmıştır. İlk bakışta onların bu tavrı oldukça cazip görünse de nihai kertede aziz İslam'a aykırı bir durumdur. Sonuç olarak nifak ehli insanın zihni bulanmış, şüphenin verdiği karmaşanın esiri olmuş, bireysel yaşamını gayri ahlâki bir zemine oturtmuştur. Bu çerçevede

⁸⁸ Sadık Kılıç, *Kur'an'a Göre Nifak* (İstanbul: Furkan Yayınları, 1982), 47.

⁸⁹ en-Nisâ 4/142.

⁹⁰ el-A'raf 6/7/58

⁹¹ en-Nisâ 4/141; el-Ankebût 29/10-11.

⁹² Zemaşerî, *el-Keşşaf*, 1: 580; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 6: 60-61; Kurtûbî, *el-Câmi*, 8: 99; Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed Said b. Kasım ed-Dımaşkı, *Mebâsinü't-Te'vil*, thk. Muhammed Basil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye,1418), 3: 379; Nâsrüddin Ebû Said (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Emvârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1418), 1: 104-105; Cemalüddin Ebû'l-Ferec Abdürrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevziyye, *Tezkiiretü'l-Erib fi Tefsiri'l-Garib* Thk. Tarık Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 75.

⁹³ Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, 11: 249.

⁹⁴ Bedrüddin el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 16: 69.

“Bunların arasında bocalayıp durmaktalar ne onlara bağlanıyorlar ne bunlara. Allah'ın şaşırttığı kimseye asla bir çıkar yol bulamazsın.” (en-Nisâ 4/143) ayeti münafıkların inanç, fikir ve davranış bakımından istikrarsız olduklarını açıkla- maktadır. Râzi'nin analizine göre, insan psikolojisindeki istikrar, eylemi hangi amaca yönelik yaptığına bağlıdır. Eylemin amacı dünyevî değerler olunca, bu ni- yet insanda bir istikrarsızlık doğurmaktadır. Doyum hali gönüldeki istikrarı ifade eder. Münafıklar Allah'ı çok az zikrettikleri için psikolojilerinde istikrarsızlık, şaşkınlık oluşmuştur. İstikrarsız bir kimliğe sahip olan münafıklar kime neye bağlanacaklarını bilemezler.⁹⁵

Münafıklar, zihin karışıklığı, ruh bozukluğu veya irade zayıflığı yüzünden imanla küfür arasında gidip gelen, şüphe içinde bocalayan⁹⁶ imandan çok küfre yakın olan⁹⁷ ifte şahsiyetli insanlardır. Bazı ayetlerde “münafıklar” ve “kalple- rinde hastalık bulunanlar” diye ikili ifade tarzının yer alması da bu farklılığı gs- termektedir.⁹⁸ Ayette zikredilen hastalıklı kalp şüphe dolu gönülle eşdeğerdir.⁹⁹ Zira nifak ehli insanın karakteri, ahlâkı, tüm hisleri ve her türlü zevkleri gayri meşru alana kaymış olup, tutkularından kopmamaktadır. Münafıklar, müminler- le karşılaştıklarında inandıklarını belirtirler, ancak kendi taraftarlarıyla baş başa kaldıkları zaman müminlerle alay ettiklerini söylerler (el-Bakara 2/14). Kur'an'da, münafıkların tavırları, davranışları, niyetleri ile ilgili psikanalitik tahlil örnekleri vardır. Allah onların ruh tahlillerini yapar, psikolojilerini ayrıntılı olarak anlatır. Münafıkların septik řphe¹⁰⁰ içerisinde olmaları bir ruh buhranını ve imansızlık zihniyetini aktif hale getirmiştir. Dolayısıyla inançsızlığa götüren şp-

⁹⁵ Râzi, *Meşâlibu'l-Gayb*, 11: 249; Amacı kalıcı hayır işleri yapmak ve manevî mutluluğu kazanmak olan insanın psikolojisi daha istikrarlı olacaktır. Bundan dolayı ayetlerde müminlerin halet-i ruhiyeleri, sağlam bir sözle sağlamlaştırılmış (el-İbrahim 14/27) gönülleri Allah'ın zikriyle hu- zura ermiş (er-Ra'd 13/28) ve mutmain olan bir nefis (el-Fecr 89/27) şeklinde betimlenmek- tedir. (Râzi, *Meşâlibu'l-Gayb*, 11: 249.)

⁹⁶ en-Nisâ 4/137, 143; et-Tevbe 9/44-45.

⁹⁷ el-Âl-i İmrân 3/167.

⁹⁸ el-Enfâl 8/49; el-Ahzâb 33/12; Ahmed Hadi Adanalı, *Kur'an'ı Anlamanın Fikri Arkaıanı* (İs- tanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 407.

⁹⁹ Eb'l-Abbas Takıyyüddin şeyhülislam İbn Teymiyye Ahmed b. Abdilhalim b. Abdisselam el- Harrani ed-Dımaşkı el-Hanbeli, *Emrd'l-Kalbi ve şışâihâ* (Kahire: Dârü'l-Kalem, 1399), 1: 4.

¹⁰⁰ öncelikle münafıkların şüpheci tavırlarını daha iyi anlamak için şüphe kavramının kavramsal çerçevesinin doğru çizilmesi önemlidir. Felsefede doğruya ve kesin bilgiye ulaşabilmek için yöntem olarak metodolojik ve septik şüphe olmak üzere iki türlü şüpheden bahsedilmektedir. (S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Szliğu* (Ankara: Akçay Yayınları, 1987), 233; Me- todolojik şüphe, kesin bilgiyi buluncaya kadar, sağlam bir dayanak bulana dek bütün bilgilerin gözden geçirilerek eleştirilmesi. (Bedia Akarsu, *Felsefi Terimler Szliğu* (İstanbul,1998), 121; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Szliğu*, (İstanbul, 2016), 390; İslâm Dünyası'nda Gazâlî, batı le- minde Descartes bu çerçevedeki şphecililiğin önde gelen temsilcileridir. Metodolojik şüphede, şüphe gaye değil, sadece hakikati bulmak ve yakini (kesin) bilgiye ulaşmak için bir araçtır. Bir diğer şüphe çeşidi olan septik şüphe anlayışı ise, hiçbir bilginin yakini olmayacağını, aksine da- ima şüpheli olduğunu, aklın kesin bir bilgi elde edemeyeceğini bu yüzden de asla mutlaka ula- şamayacağını ileri sürer. (S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Szliğu* 233, Necip Taylan, *Anabatlaryla İslam Felsefesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1991), 337.)

he, felsefe disiplini içerisinde yer alan septisizm ile de açıklanabilir. Çünkü septik şüphe dinî itikatlar başta olmak üzere insanın bütün inançlarına yönelik bir tavrıdır. Bu, herhangi bir hakikati gerçekten reddetme tavrıdır. Sonuçta insan ümitsizliğe, kayıtsızlığa düşer, umursamazlık tavrı geliştirir ve kinizme yönelir.¹⁰¹

Felsefî bir tutum, ruhî bir tavır ifade eden bu manadaki kuşkuculuk, bir ruh buhranını, bir imansızlık zihniyetini ve daimi şüpheden kendisini kurtaramayan kesintisizlik halini ifade eder.¹⁰²Bütün bunlara dayanarak şüphenin münafığın kalbinde kanayan bir yara olduğunu ve gönlünde dine karşı ne kadar ince his ve sevmeye yeteneği varsa hepsini dealıp götürdüğünü söylemek mümkündür.¹⁰³ Bu bağlamda Elmalılı, münafığın kalbi ruhanisinde bulunan şek ve şüphenin çerçevesine dair dikkat çekici şu ifadeleri kullanır: Bu hastalık bütün ah-lâksızlığın başlangıcı, idrak ve iradenin afeti olan korkunç ve büyük bir hastalıktır. Buna yakalanan kimse hakkı tanımadığı gibi Allah, kitap, peygamber ve müminlerden şüphe eder. Herkesi ve her şeyi şüpheli görür. İnsanların, Allah'ın, Peygamberin, hep kendisini aldattığını sanır. Onların kalplerinde ve ruhlarında işte bu hastalık vardır.¹⁰⁴ Ve her hastalık huy ve tabiat olmadıkça tedavisi mümkündür. Bunlar ise bu hastalığı tedavi etmek için gelmiş olan hak dine sarılmadıkları gibi ondan da kuşkulanırlar.¹⁰⁵ Şüphe üzerindeki felsefî değerlendirmeler ile Elmalı'nın izahları yan yana getirildiğinde diyebiliriz ki, münafık tipolojisinde gözlemlenen şüphe, septik şüphe kategorisi içine girmektedir. Münafığın Allah'tan kendi nefesine uzanan çizgide her şeyden kuşku duyması, ancak bu tür bir şüphenin kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

İnsan kendini kuşkuya kaptırduğunda, ondan kurtulması zor olabilir. Bütün nesnelere buğular, sisler içinde görmeye başlar. Kuşkuya kapılanların, kurtuluşu geçmişe sarılmakta aradıkları, sık rastlanan bir durumdur. Kuşkular onları gelecek karşısında güvensiz ve korkak yapar. Kuşkuculuk, gizli inkârın (münafıklığın) karakteristik özelliklerinden birisidir. Din, peygamberlik müessesesi, peygamberlerin getirdiği mesajların doğruluğu/gerçekliği konusunda kuşku beslemler. Şüphecilik, münafıklığın belirleyici niteliklerinden birisi olarak ayetlerde¹⁰⁶ tekrarlanır.

Münafıklar, iman etme konusunda kararlılık gösteremeyen iki farklı kutup arasında gidip gelen kimselerdir.¹⁰⁷ Bütün bu özellikler, onların dinden duydukları şüphenin, kalplerine iyice kök salan kuşkunun, tereddüdün çeşitli görünüm-

¹⁰¹ Kasapoğlu, "Şüphe İnkâr İlişkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004): 57-116.

¹⁰² S. Hayrı Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 232.

¹⁰³ Hamdi İşcan, *Kur'an'a Göre Münafıkların Özellikleri*, 5.

¹⁰⁴ Münafıkların kalplerinde ve ruhlarında bu hastalığın varlığına vurgu yapan ayetlere bkz.: el-Bakara 2/10; el-Maide 5/10, et-Tevbe 9/125; el-Enfal 10/12; el-Muhammed 47/20, 29.

¹⁰⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 206-207.

¹⁰⁶ el-Hadîd 57/14.

¹⁰⁷ Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâti, *et-Teshîl li-Ulûmi't-Tenzîl*, Tah.: Abdullah el-Halidi (Beirut: Dârü'l-Erkam, 1416), 1: 214.

leridir. Kuşkuyla baktıkları din ve Allah yolunda en ufak bir fedâkarlıkta bulunmaya yanaşmadıkları gibi¹⁰⁸ Müslümanlara zarar verecek her organizasyonun da içinde olmuşlardır. Sözelimi, münafıkların mescid yaparken¹⁰⁹ içlerinde taşıdıkları kuşku ve nifak süreğen halde devam etmiş; o binayı yaparken gözettikleri amaç erişilmez bir hayal olarak kalmıştır. Böyle bir iş yapmaktan duydukları pişmanlığı hep yaşamışlardır. Bir taraftan duydukları kin felaketi bir taraftan taşıdıkları negatif düşünceler kendilerini devamlı bir huzursuzluk ve hüznün içerisinde bırakmıştır. Ayetin “yürekleri paramparça oluncaya kadar” (et-Tevbe 9/110) kısmı kalplerinin bu konuyla olan bağı tamamen kopuncaya kadar devam edeceğine işaret edilmektedir. Müfessirlerin çoğunluğu bu bağı kopmasını “ölüm” olayı ile açıklamışlar ve ayete “Onlar ölmedikleri sürece bu konudaki kuşku sürer gider” şeklinde mana vermişlerdir.¹¹⁰

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere münafıklar, özellikle inançla ilgili doğru ve sağlam karar vermede yetersiz bir durum içerisinde kalmışlar, bazen iman tarafını, bazen de küfür yönünü tercih etmişlerdir. İnanç dünyalarının zayıf, temelsiz, kararsız ve istikrarsız düşünce kapladığından ötürü en ufak bir etkilenmede hemen yön değişimine giderler. Güvenilir bir esasa dayanmamış olmanın, herhangi bir düşünce ve inanç üzerinde karar kılammış olmanın verdiği ürkek ve şaşkınca tavır, münafıkların karakterini yansıtan belirgin bir psikolojik haldir.

Söz buralara gelince şunları da söylemekte fayda vardır: İnanç noktasında, münafıkların yaşadıkları bu kararsızlık şüphe psikolojisine Hz. Peygamber (a.s.) şöyle bir açıklama getirir. “Münafık, iki koyun sürüsü arasında kararsız gidip gelen koyun gibidir. Bir o sürüye gider, bir bu sürüye gider. Hangisine tâbi olacağını bilemez.”¹¹¹ Nevevî, “Hadiste münafıkların şaşkın koyuna benzetilmesi, onların Müslümanlarla Müslüman, kâfirlerle kâfir görünmeleri sebebiyledir” diyerek şaşkınlıklarının sebebinin imanlarındaki tereddüt olduğunu belirtir.¹¹² Nifak ehli, sözleriyle, davranışlarıyla müminler topluluğunun üyesi olarak gözükmeye uğraşır, fakat kalbi kâfirler gibi düşünmekte ve onlarla birlikte olmak istemektedir. Görünürde birlikte olduğu toplumu ve onların inançlarını benimsememektedir. İnançlarını benimsediği toplulukla da açıktan kader birliği yapmamaktadır. İnsan fitratına da ters olan bu durum münafığı kararsız ve şaşkın bir hale sokmaktadır.¹¹³

¹⁰⁸ Abdurrahman Kasapoğlu, “Şüphe İnkâr İlişkisi”, 57-116.

¹⁰⁹ Medine’de münafıkların Müslümanlara zarar vermek amacıyla Kubâ Mescidi’nin karşısına yaptıkları, daha sonra gelen vahiy üzerine Hz. Peygamber (sav) tarafından yıktırılan mescidin adıdır. (et-Tevbe 9/107-110; Hüseyin Algül, “Mescid-i Durar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 272-273.

¹¹⁰ Râzî, *Mejâlibu'l-Gayb*, 16: 150; Kurul, *Kur'an Yolu*, 3: 60-62.

¹¹¹ Müslim, “Sıfâtü'l-Münâfikîn”, 17.

¹¹² Muhammed Hüseyin Fadlullah, *Min Vahyi'l Kur'an*, 1:68-83

¹¹³ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, (İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997), 240-241; Mustafa Çağrı, “Şüphe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV

Ayetlerde mümin ve münafıkların özellikleri iman etme/etmeme parametresine göre belirlenmiştir. Sözelimi bireyi cihad etmeye sevk eden/alıkoyan ana öge imanı veya imansızlığıdır. Şek ve şüphenin kalbe izafe edilmesinin sebebi, ilim ve imanın yerinin kalp olmasından dolayıdır. Kalbi şüphe kapladığından imanın yerini nifak alır. Bundan ötürü münafıklar şaşkın hale gelir. Hangi çizgi- de kalacaklarına karar veremezler.¹¹⁴ Münafıkların şüphe içinde yaşamaları, kendilerini iman ile inkâr arasında tercih yapamaz bir hale getirmiş, istikrarsızlık tablosu iç ve dış dünyalarını anlamsız bir yöne mobilize etmiştir. Bu bağlamda münafıkların gönülleri şüphe karanlığına esir olmuş, bu halleriyle Allah yolunda bir gayretin ve çabanın içerisinde olmaları sözkonusu değildir. Bu durum onları yaşadıkları topluma ihanet etmeye götürmüştür. Konu hakkında gelen ayetler Hz. Peygamber (a.s.)'in döneminden başlayarak nifakın bireysel ve sosyal hayatın kanayan bir yarası olduğuna ilişkin evrensel bir mesaj vermektedir.¹¹⁵

Hamdi Yazır, münafıkların içine düştükleri şüphecilik hastalığını haber veren Tevbe Suresi 44-45 ile 110. ayetlerin tefsirinde münafıklardaki şüphecilik illetinin yansımalarını ve kalıcılığını şöyle ifade eder: Onların kalplerini şüphe sarmış bunun sonucunda oluşan şüphecilik ruhlarına işlemiştir. Artık bunlar, saplandıkları şüphe bataklığında bocalayıp dururlar. Kalplerinde bir işkil (bir kuşku ve endişe düğümü) olmaktan öte gitmez. Fakat o kalpler onlarda bulunduğu müddetçe o şüphe ve fitne hastalığından kurtulma ihtimali yoktur.¹¹⁶

Nifak insanın içini kemiren psikolojik veya manevi bir hastalıktır. Psikolojik bir komplekstir. Çünkü insan bir şeye ya iman eder ya da iman etmez. Her iki durumda da durum normaldir, sağlıklıdır. Tercihinin gereğini yaşayıp gider. Eğer iman etmişse iman çizgisini sürdürür. Hayatını ona göre düzenler. Eğer mümin değilse bu sefer küfür onun hayatına birtakım programlar yerleştirir. Bu programların imanla yakından uzaktan hiçbir ilgisi yoktur. Bu, içe dönük duygularda böyle olduğu gibi pratik adımlarda da böyledir. Fakat insanın iman etmeyi reddedip mümin gibi amel işlemesi, hayatında normal bir tavır değildir. Çünkü burada, tabii olan eylemi imanından ve düşüncesinden kaynaklanmış olmalıdır, hâlbuki burada tam bir çelişki vardır.¹¹⁷ Dolayısıyla imanını şekillendiren unsurun sosyal veriler, gelenekler, alışkanlıklar ve başkaları tarafından beğenilme arzusu- olduğunu söylemek mümkündür.

Yüce Allah öncelikle Hz. Peygamber (a.s.)'e dolayısıyla da Müslümanlara hitap ederek, şaşkınlık psikolojisine sahip olan münafıklara yaklaşım doğruyu an-

Yayımları, 2010), 39: 265-268; Şüphe hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Hüseyin Atay, "Müslümanlarda Şüphecilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986): 1-22.

¹¹⁴ Muhammed et-Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tahir b. Âşûr et-Tûnûsî, *et-Tabrir ve't-Temvir: Tabirü'l-Ma'ne's-Sedîdi ve Tenvîrü'l-Aklî'l-Cedîdi min Tefsiri'l-Kitabi'l-Mecîd* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnûsî, 1984), 5: 242.

¹¹⁵ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 8: 217-226.

¹¹⁶ Yazır, *Hak Dini*, 4: 2557, 2620.

¹¹⁷ Muhammed Hüseyin Fadlullah, *Min Vahyi'l Kur'an*, 1: 68-83.

latacak bir yolun bulunmasının imkânsızlığını söylemektedir. Bu insanlar istikrarsız olduğundan, onları doğru bir yola sokmak da mümkün değildir. Görüldüğü gibi büyük fesatçı olarak telakki edilen bu kişilikteki insanlar yeryüzünde hemen hemen her türlü kötülük ve gayri ahlâkî davranışların kaynağını oluşturmaktadır. Ve yine bu gibi kişiler adı ne olursa olsun her türlü beşerî sistemi bir maske olarak kullanabilirler.¹¹⁸ Bu bozuk düşünce beynini kemirir, içinde yıllardan beri bastırıldığı batıl inancının ne olduğunu anlamadan yaşamına devam eder. Bir başka ifadeyle şahsiyet ve değerlendirme planında put tutkusu, duygu alanında karmaşa ve kamaşma, zihin toprağında çürüyüş ve kireçleşme, davranış ve tutumda çılgınlık şoku¹¹⁹ belkide münafık insanın kendi gerçeğini bulmasına engel olmaktadır.

Sonuçta nifakla oluşan tutumlar ve birbiriyle uyuşmayan arızî imajlar, tedricen kişiliğınbaskı altında ezilmesine; akıl ve iradenin fonksiyonunun azalmasına neden olur ve bu insanlar hep kuşku ve gerilim içinde kalırlar. Kur'an, düşünme skalasını genişletmek yerine, daraltmayı hedefleyen münafık tipolojisine dikkat çekmiş, onların iç kararsızlıklarına, ruhî düzensizliklerine değinirken disiplinsiz ve etkisiz kalan düşüncelerinin mevcut enerjilerini tek taraflı yerde harcarken nasıl yanlış bir yol tuttıklarını ve bu nedenle dengenin nasıl bozulduğunu, dünya-taparlığın ve madde tutsaklığının ruhları zindan karanlığına nasıl mahkum ettiğini gayet açık bir ifadeyle ortaya koymuştur.¹²⁰

SONUÇ

Değerlendirmeye aldığımız Nisa Suresinin 142-143. ayetlerinde münafıkların temel özelliklerine vurgu yapılmış olduğu görülmektedir. Böylelikle Kur'an'a göre münafıkların sıralanan temel özellikleri sorunlu ve çatışmalı bir yapıdadır. Onun sahip olduğu değerler sistemi, hayatının akışını ve hayata bakışını değiştirmiştir. Kendi içinde çatışmalı olan bireyler, dış dünyayla da sağlıklı ilişkiler kuramazlar. Ruhun sağlıklı bireylerin sahip olduğu yahut olması gereken öz-güven, kendi kendisiyle dürüst bir şekilde ve korkusuzca yüzleşebilme özellikleri bu kimselerde gerçekleşmediği için, Kur'an'ın ifadesiyle var olan bu ruhsal hastalıkları gittikçe artmaktadır. Bu yönüyle de münafık kişilik tipleri, gayrî ahlâkî bir kimliğe bürünmüş, amacı dünyevî olan kimselerdir. Bir başka ifadeyle nifak hareketinin, insanın ontolojik ve epistemik soru ve problemlerine çözüm üreten bir niteliği olmadığını bunun tam aksine insanı manen yıpratıcı bir özelliğe büründüğünü söyleyebiliriz.

Ekonomik, kültürel ve sosyal hayattaki karmaşık ve hızlı değişmelerin yoğun olduğu toplumlarda münafıklar, müminler üzerinde gizli baskılar uygulayan

¹¹⁸ Bedri Katipoğlu, "Din Psikolojisi Açısından Kişilik ve Karakter Analizi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/23 (Güz 2012): 341-348.

¹¹⁹ Sezai Karakoç, *Diriliş Muştusu* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015), 116.

¹²⁰ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 1: 83-88.

bir faaliyetin içerisinde olmuşlardır. İnanç dünyaları, belirsizliğin yol açtığı şüp-
heye, kaygılara ve dışa bağımlı kompleks bir yapıya davetiye çıkarmıştır. Ayet-
lerde münafıklar hakkındaki tasvirlerde onların dine karşı alaycı anlayışları ve ah-
lâkî çöküntüleri tüm gerçekliğiyle ortaya konulmuştur. Kur'an, tarafsız bir şekil-
de olay örgüsünü ve nifak çığırını açan ve buna çanak tutanları ve onların bozuk
zihni yapılarını anlatarak kararı okuyucuya bırakmıştır. Zira münafık, pek çok
dinî değer sınırlarını yoklayan/zorlayan bir tutum sergilemiş, zihinlerini ve gö-
nüllerini vurulan ikiyüzlü zincirlerle çürütmüş, faydacılık (utulitarisme) olgusu-
nun cazibesine kapılarak yapının öncüleri olmuşlardır.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, M. Fuâd. *el-Mu'cemü'l-Müfebes li Elfâzı'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Kahire:
Dârü'l-Hadis, 2001.
- Adanalı, Ahmed Hadi. *Kur'an'ı Anlamanın Fikri Arkapları*. İstanbul: KURAMER
Yayımları, 2017.
- Akarsu, Bedia. *Felsefi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998.
- Alper, Hülya. "Nifak ya da İmanda Çatışma (Kur'an-ı Kerîm Bağlamında Nifak
Psikolojisi Üzerine Bir İnceleme)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi* 22 (2002/1): 20-57.
- Alusî, Şihabuddin Mahmud. *Rubü'l-Meanî*. Thk. Ali Abdulbari Atiyye. Beyrut:
Dârü'l-Kütübil-İlmiyye, 1415.
- Apaydın, Halil. "İbadet Psikolojisi". *Tabula Rasa Felsefe Teoloji Dergisi* 3/9 (2003):
181-198.
- Atay, Hüseyin. "Müslümanlarda Şüphencilik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi* 38 (1986): 1-22.
- Aydın, Ferit. *İslamda İnanç Sistemi*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1995.
- Aydın, Hayati. *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1999.
- Bay, Ahmet. *Kur'an'da Kişilik Eğitiminin İlkeleri*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı
Yayımları, 2013.
- Bolay, S. Hayri. *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Akçay Yayınları,
1987.
- Cüceloğlu, Doğan. *Anamlı ve Coşuklu Bir Yaşam İçin Savaşçı*. İstanbul: Remzi Ki-
tapevi, 2000.
- Çağrı, Mustafa. "Şüphe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 265-268.
İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahib-i Müslim Tercümesi ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat,
1973.
- Demircan, Adnan. *Hız Peygamber Devrinde Münafıklar*. İstanbul: Esra Yayıncılık,
2016.

- Derveze, M. İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. Trc. Mehmet Yolcu, İstanbul: Yarın Yayınları, 2016.
- Derveze, M. İzzet. *et-Tefsîrül-Hadis*. Trc. Şaban Karataş - Ahmet Çelen - Mehmet Çelen. İstanbul: Düşün Yayınları, 2014.
- Duman, M. Zeki. *Beyânü'l-Hak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Ebu's-Suud, el-İmâdi Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, ts.
- ed-Dımeşki, Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed Saîd b. Kasım. *Mebâsinü't-Tevîl*. Thk.: Muhammed Basıl Uyûnu's-Sûd. Beyrut: İsa El-bâbî e-El-Halebî, 1418.
- Efendi, Kınalızade Ali. *Ahlâk-i Alâ'i*. Tercüman 1001 Temel Eser. Haz.: Hüseyin Algül, İstanbul: Tercüman, ts.
- el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Bâri Şerhu Sabibi'l-Buhârî*. Beyrut: Darü'l-Mârifet, 1379.
- el-Askerî, Ebû Hilal. *el-Furûk fi'l-Lüga*. Trc. Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2009.
- el-Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sabibi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türas,ts.
- el-Beğavî, Ebu Muhammed el-Hüseyin. *Mealimü't-Tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemir v.dğr. Riyad: Darü't-Tayyibe, 1997,
- el-Bezzâvî, Nâsrüddin Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil*. Thk.: Muhammed Abdurrahman Maraşlı, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1418
- el-Ceride, Cemelat Mahmud Nayif. *es-Simatü's-Şahsiyye li'l-Minâfikem fi Davi'l-Kur'ani'l-Kerim ve's-Sünneti'n-Nebeviyye*. Gazze: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010.
- el-Cevziyye, Cemâleddin Ebül-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. Thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Beyrut, 1422.
- el-Cevziyye, Cemalüddin Ebü'l-Ferec Abdürrahman b. Ali b. Muhammed. *Tezâkiratü'l-Erib fi Tefsîri'l-Garib*. Tah. Tarık Fethî es-Seyyid. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâi ed-Dımaşki el-Hanbelî İbn Kayyim. *Medâricü's-Sâlikin beyne Menâzili İyyake Na'büdü ve İyyake Nestein*. Thk. Muhammed el-Mutasım Billah el-Bagdâdî, Beyrut: Dârü'l-Fikir, 2003.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. *Zâdü'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd*. Thk. Şuayb el-Arnâvût ve Abdulkadir el-Arnâût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. *Sifâtü'l-Münâfikem*. Mekke: Vezaratü'l-Evkafi's-Suudiyye, 1410.
- el-Cezâiri, Cabir b. Musa b. Abdulkadir b. Cabir Ebu Bekir. *Eyserü't-Tefsîr li Kelami'l-Alıyyi'l-Kebir*. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2003.

- el-Cezerî, Ebü's-Seâdât Mecdüddin el-Mübârek b. Esîrüddin Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. Thk. Abdülhamid el-Hündavî. Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- el-Cürçânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1983.
- Enes, Mahmut Mustafa. *en-Nifak ve'l-Minâfîkün*. y.y.: Dâru'l-Hadis, 2016.
- el-Ferâhidî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. Thk. Abdulhamid el-Hündavi. y.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- el-Feryabî, Ebu Bekir Muhammed Cafer. *Sıfatü'n-Nifak ve Zemmü'l-Münafîkün*. Thk. Abdurrahîb b. Ali, Beyrut: Dâru b. Hazm, 1990.
- Fîrûzâbadî, Mecdüddin b. Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Mubtâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- el-Hanbelî, Zeynuddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Şihabiddin İbn Receb. *Câmiu'l-Ulum ve'l-Hikem*. Thk.: Şuayb el-Arnâût ve İbrahim Bâcis. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türasi'l-Arabî, 1999.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- el-Hemedânî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni. *Mu'cemü Me'âyîsi'l-Luga*. Thk. Abdüsselâm M. Hârûn. Kahire: Dâru'l-Fikir, 1972.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- el-İsfehânî, Ebü'l-Kasım Muhammed er-Râğîb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*. Thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2010.
- el-İsfehânî, er-Ragîb. *Tefsirü'r-Râğîb*. Thk. Adil b. Ali eş-Şeddi. Riyad: Külliyyetü'l-Adab, 2003.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahmân b. Galib el-Muhâribî el-Gırnâtı el-Endelûsî. *el-Muharraru'l-Ve'cîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- İbn Kesir, İmaduddin Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm*. Thk. Muhammed Hüseyin Şemşeddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Şeyhülislam Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm el-Harrani ed-Dımaşki el-Hanbelî. *Emrâdü'l-Kalbi ve Şifâühâ*. Kahire: y.y., 1399.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdüddin Abdisselâm. *el-İmânü'l-Evsat*. Thk. Ebu Yahya Mahmud. Riyad: Dâru't-Tıbbiyye, 1422.
- Kara, Necati. *Kur'an'da Beden Dili*. İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2004.

- Karagöz, İsmail. "Kur'an'ın Anlaşılmasında Kavramların Önemi". *Diyanet İlmî Dergi* 31/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1995): 45.
- Karşlı, İbrahim H. *Vahyin Aydınlanğında Yürüme*. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Şüphe İnkâr İlişkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004): 57-116.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "İbadette Şekilcilik -Münafıkların Namazları Hakkında Psikolojik Bir Tahlil-". *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2007): 123-148.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an'da İman Psikolojisi*. İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997.
- Katipoğlu, Bedri. "Din Psikolojisi Açısından Kişilik ve Karakter Analizi". *Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi* 5/23 (Güz 2012): 341-348.
- el-Kaysî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed. *El-Hidâye ilâ Bulğî'n-Nihâye fî İlmî Meânî'l-Kurân ve Tefsîrihî ve Abkâmihî ve Cümelin min Fünûni Ulûmib*. Thk.: Şahid el-Buşihi. y.y., 2008.
- el-Kazvinî, İbn Faris, Ebu'l-Hasan. *es-Sahibiy fî Fıkhi'l-Lüga*. y.y.: Dârü'l-İslam, 1997.
- Kılavuz, A. Saim. *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.
- Kılıç, Sadık. *Kur'an'a Göre Nifak*. İstanbul: Furkan Yayınları, 1982.
- Kula, Tahsin. "El-Muhâsibî'ye Göre Riya'nın İnsanın Olumsuz Kişilik Yapılanmasına Etkisi", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19 (Ekim 2017) 37-49.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi li Abkâmi'l-Kurân*. Thk.: Ahmed el-Burdunî İbrahim İtfiyiş. Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964.
- el-Maturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitâbü't-Tevhid*. Thk.: Bekir Topaloğlu, Muhammed Arutşi. Ankara, 2005.
- el-Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Habib. *Tefsîriü'l-Mâverdi (en-Nüket ve'l-Uyûn)*. Thk.: es-Seyyid b. Abdi'l-Maksud. Beyrut, ts.
- el-Mehdi, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *el-Babrü'l-Medid fî Tefsîri'l-Kurâni'l-Mecid*. Thk.: Ahmed Abdullah el-Kureşî. Kahire, 2002.
- el-Merâgi, Muhammed b. Mustafâ b. Muhammed. *Tefsîriü'l-Meragi*. Mısır: 1946.
- el-Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ. *Tefhimü'l-Kur'an-Kur'an'ın Anlamı ve Tefsîri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- el-Meydânî, Abdurrahman Hasan Habennek. *Zahiretü'n-Nifak ve Habâisi'l-Münâfikân fî't-Târib*. Dımaşk, 1993.
- en-Nevevi, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Müri el-Havrani el-Hizami eş-Şafii. *el-Minhâc fî Şerhi Şabîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dârü'l-İhyâ't-Türâsi'l-Arabi, 1392.
- Okumuş, Ejder. *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

- er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîrî'l-Kebîr*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabi, 1420.
- Rıza, Muhammed Reşid b. Ali. *Tefsîrî'l-Kurâni'l-Azîm (Tefsîrî'l-Menâr)*. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Ammetü, 1990.
- Riyad, Nadire Ahmed. *Sıfâtü'l-Münafıkın fî Davi Sureti't-Tevbe*. Riyad: Dârü'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabi, 1437.
- Sezikli, Ahmet. *Hız. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- es-Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman. *el-Müzhbir fî Ulûmi'l-Luğa ve Envâibâ*. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1987.
- Sülün, Murat. *Kurân'ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- eş-Şâzelî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî. *el-Babri'l-Medid fî Tefsîri'l-Kurâni'l-Mecîd*. Thk.: Ahmed Abdullah el-Kureşî Reslan. Kahire: 2002.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah. *Fetbu'l-Kadir*. Beyrut: Darü İbn Kesir, 1414.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: Beyan Yayınları, ts.
- eş-Şinkitî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkadir el-Cekenî el-Himyerî. *Edvâü'l-Beyan fî İdâbi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1995.
- et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmiü'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'an*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle 1984.
- Taylan, Necip. *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1991.
- et-Tûnusî, Muhammed et-Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tahir b. Âşûr. *et-Tabrir ve't-Tenvir: Tabrirü'l-Ma'ne's-Sedîdi ve Tenvirü'l-Aklî'l-Cedidi min Tefsîri'l-Kitabi'l-Mecid*, Tunus: ed-Dârü't-Tûnusi, 1984.
- el-Vahidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbü'n-Nüzu'l*. Beyrut: Daru'l-Kütübu'l-İlmiyye,ts.
- Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Anadolu Yayınları, 1986.
- Yolcu, Mehmet. *Kur'anda İnkâr Psikolojisi*. Malatya: Çıra Yayınları, 2003.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Tefsîrî'l-Keşşâf an Hakâiki't Tenzîl ve Uyûmi'l-Ekâvi'l fî Vücûhi't-Te'vil*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1407.
- Zielke, Wolfgang. *Sözsöz Konuşma*. Trc. Esat Mermi. İstanbul: Say Yayınları, 1993.
- Zuhayli, Vehbe. *et-Tefsîrî'l-Münir*. Trc. Hamdi Arslan ve diğer. İstanbul: Risale Yayınları, 2005.

Erken Mekki Surelerde ‘Tanrı Tasavvuru’ Üzerine Bir İnceleme

Kadir Canatan

Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi
Sosyal Hizmet Bölümü/Sosyal Hizmet Pr.

*Professor Dr., İstanbul Sabahattin Zaim U, Faculty of Health Science
Department of Social Work/Social Work Pr.*

Istanbul, Turkey

kadir.canatan@izu.edu.tr

orcid.org/0000-0001-5098-5205

An Investigation on God Concept of the Koranic Texts of Early Mecca Period

Abstract: Throughout history, people and societies have envisioned God in different ways, and they relate to him in accordance with this form of imagination. Sometimes they have compared God to themselves or to other creatures, and sometimes they have isolate it from all things. This paper aims to find out what kind of a God imagination is exhibited in the Mekki passages that descended in the early years of Muhammad's prophethood. For this purpose, 20 Mekki Surahs were selected and subjected to a chronological analysis. In the surahsdealt with by the method of content analysis, it was determined which names were most frequently raised by God, and from this point on, it was determined how the Qur'an wanted to construct a God imagination. The analyzes show that the Qur'an wanted to build a vision of God through the name Lord, especially during the period of Mecca.

Summary: Throughout history, people and societies have envisioned God in different ways, and have formed different kinds of relations with it, depending on the form of imagination. People have sometimes resembled God to themselves or to other creatures and sometimes they have have isolated from everything. In addition to these two imaginations, Ibn Arabi speaks of another imagination: Both an immanent and transcendent God. There are both religious and

Geliş / Received: 09 Kasım / November 2018 **Kabul / Accepted:** 11 Şubat / February 2018

Yayın / Published: 11 Şubat / February 2019

Atıf / Cite as: Canatan, Kadir. “Erken Mekki Surelerde “Tanrı Tasavvuru” Üzerine Bir İnceleme [An Investigation on God Concept of the Koranic Texts of Early Mecca Period]”. *Eskişeni* 38 (March 2019): 77-102

Copyright © Published by Anadolu İlahiyat Akademisi / Anatolian Theological Academy

social consequences of God's immanent and transcendent imagination. The vision of God, which is immanent, brings God from the sky to the earth and likens it to objects. As a result of this analogy, while God is losing His holiness, objects are sanctified and replaced. Probably the source of paganism is based on this procedure. Thereactions to this imagination lead people to another extreme this time. This endpoint is its abstraction from the world. This leads to another problem. Humans have difficulty accessing the isolated God and think about mediators in order to achieve this and sanctify intermediaries.

According to Ibn Arabi, the ideal image of God is to think of him as both immanent and transcendental. In this understanding, God is not known by his essence, but by his attributes he is similar to creatures. This understanding opens up the best way to establish a right relationship with God. Because, this imagination eliminates the potential drawbacks of other imaginations by constructing both a distant and close God imagination.

This article aims to find out what kind of a God imagination is exhibited in the passages of the Meccan surahsthat descended in the early years of Muhammad's prophethood. For this purpose, 20 Meccansurahs were selected and subjected to a chronological analysis. In the surahs dealt with by the method of content analysis, it was determined which names were most frequently raised by God, and from this point on, it was determined how the Qur'an wanted to construct a God imagination. Other verses and data are also included in the Qur'an from time to time to support or clarify these analyzes and interpretations. In doing so, a holistic approach is taken into consideration. In this study, it is not aimed to descend to the sources of exegesis and to work on the subject of commentary. Rather, it is aimed to look at the Qur'an with a social scientific view and to determine what kind of God imagination the Qur'an has put forward. The study should be read and evaluated within these limitations.

The results of the analysis show that the Qur'an wanted to build a vision of God through the name Lord, especially during the period of Mecca. To understand why this is so, it would be meaningful to study their God conception. The Arabs were not alien to the idea of God, but they perceived him as a very far away and abstract God. The Qur'an has chosen the word Lord to change this idea. The Lord is a word that comes from the same background as the word education, and it means that it is like a trainer, a master and a manager. The name of the Lord expresses a reaction to the distant and abstract God understanding of the Meccan pagans. This gives the message that God is close to man. In addition, this name provides an analogy to people. How in the society, the smallest unit from the family and tribe to the city and the state until a manager and moderator, the universe must have a manager!

The analysis shows that the Lord has appeared with four faces of God. First, the Lord speaks to us as a God of Mercy. His blessings are shown by reminding

him of his blessing. Second, God is also a God of Wrath. This adjective seems contradictory to the first, but it is another face. While God gives his right to the just who is righteous in justice, he also shows the face of wrath to the unjust. The rewarding God and the Judgmental God are a continuation of the previous ones. God has promised to reward those who receive gratitude for his opportunities, and that he will judge the people to find justice and justice.

If we make an evaluation in terms of ideal-typical God imaginations, we can say that the Qur'anic messages of the Qur'an want to place the idea of a transcendent and immanent God. Allah is transcendent in nature and cannot be defined, but he is a God who is known in terms of his attributes, who introduces himself and is close to us. This sense of closeness is clearly expressed in the following verse: "We created man and we know all that His own self has given him. Because we are closer to him than his jugular vein." (Qaf 50/16)

It is possible to talk about many forms of immanent understanding of God. In the eastern mystical doctrines, God is the spirit of the universe, and objects are only symbolically showing God. In pagan cultures, God is portrayed as a concrete sculpture or idol and these objects are positioned as mediators. Islam has struggled with the second understanding. But in Qur'anic commentary, there are views close to the first understanding. Some statements in the Qur'an were used by the Sufis to support it. For example, the following verse is shown: "Allah is the Light of the heavens and the earth." (Light 24/35)

Our findings provide not only a way to understand the divine message, but also provide clues as to what kind of a God vision is to be taught in education. Today, with the effect of modern scientific understanding, God is wanted to be expelled from the earth again. Both deism and agnosticism cut God's relationship with the earth and the people, and offer other saints or sacred intermediaries to people who want to reach it. It is vital that a righteous concept of God be taught to save people from these false gods and mediators and to place a belief in pure monotheism.

Keywords: Qur'an, Meccan surahs, God's Image, Allah, Lord.

Erken Mekkî Surelerde 'Tanrı Tasavvuru' Üzerine Bir İnceleme

Öz: Tarih boyunca insanlar ve toplumlar Tanrı'yı farklı biçimlerde tasavvur etmişler ve bu tasavvur biçimine bağlı olarak onunla ilişki kurmuşlardır. Tanrı'yı bazen kendilerine veya başka yaratıklara benzetmişler (teşbih fikri), bazen de onu her şeyden tenzih etmişler ve soyutlamışlardır. Bu makale, Hz. Muhammed'in risaletinin ilk yıllarında inen Mekkî sure ve ayetlerde nasıl bir Tanrı tasavvuru sergilendiğini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu amaçla ilk inen Mekkî surelerden 20 adet sure seçilmiş ve kronolojik bir analize tabi tutulmuştur. İçerik analizi yöntemiyle ele alınan surelerde, Tanrı'nın en sık hangi isimlerle gündeme geldiği tespit edilmiş ve buradan hareketle Kur'an'ın inşa etmek iste-

diği Tanrı tasavvurunun ne olduğu belirlenmiştir. Yapılan analizler, Kur’an’ın Mekke döneminde, özellikle “Rab” ismi üzerinden bir Tanrı tasavvuru inşa etmek istediğini göstermektedir.

Özet: Tarih boyunca insanlar ve toplumlar Tanrı’yı farklı biçimlerde tasavvur etmişler ve bu tasavvur biçimine bağlı olarak onunla farklı türden ilişkiler kurmuşlardır. İnsanlar, Tanrı’yı bazen kendilerine veya başka yaratıklara benzetmişler (teşbih fikri), bazen de onu her şeyden tenzih etmişler ve soyutlamışlardır. İbn Arabî, bu iki tasavvura ek olarak bir başka tasavvurdan daha bahsetmektedir: Hem içkin hem de aşkın Tanrı tasavvuru. Gerek teşbihi gerekse tenzihi Tanrı tasavvurunun dini ve toplumsal sonuçları bulunmaktadır. Teşbihi Tanrı tasavvuru, Tanrı’yı gökten yere indirmekte ve onu nesnelere benzetmektedir. Bu benzetme işlemi neticesinde Tanrı kutsallığını yitirirken, nesnelere kutsallaştırılmakta ve onun yerine konulmaktadır. Muhtemelen putperestliğin kaynağı bu teşbih işlemine dayanmaktadır. Bu tasavvura yönelik tepkiler, bu kez insanları başka bir uç noktaya götürmektedir. Bu uç nokta, Tanrı’nın her şeyden tenzih edilmesi ve dünyadan soyutlanmasıdır. Bu da başka bir sorunu doğurmaktadır. İnsanlar soyutlanmış Tanrı’ya erişmekte zorlanmakta ve bunu başarabilmek için araçları düşünmekte ve bu kez de araçları kutsallaştırmaktadır.

İbn Arabî’ye göre ideal olan Tanrı tasavvuru hem içkin hem de aşkın Tanrı anlayışıdır. Bu anlayışta Tanrı zat olarak tenzih edilir, fakat sıfatları itibariyle teşbih edilir. Bu anlayış, ona göre Tanrı ile doğru bir ilişki kurmanın en iyi yolunu açar. Çünkü bu tasavvur hem uzak hem de yakın bir Tanrı tasavvuru inşa ederek, diğer tasavvurların olası sakıncalarını ortadan kaldırır.

Bu makale, Hz. Muhammed’in risaletinin ilk yıllarında inen Mekkî sure ve ayetlerde nasıl bir Tanrı tasavvuru sergilendiğini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu amaçla ilk inen Mekkî surelerden 20 adet sure seçilmiş ve kronolojik bir analize tabi tutulmuştur. İçerik analizi yöntemiyle ele alınan surelerde, Tanrı’nın en sık hangi isimlerle gündeme geldiği tespit edilmiş ve buradan hareketle Kur’an’ın inşa etmek istediği Tanrı tasavvurunun ne olduğu belirlenmiştir. Söz konusu analiz ve yorumları desteklemek ya da açıklığa kavuşturmak için zaman zaman Kur’an’da başka ayet ve verilere de yer verilmiştir. Bunu yaparken “Kur’an, Kur’an’ı tefsir eder” anlayışından hareketle bütünsel bir yaklaşım esas alınmıştır. Bu inceleme yapılırken, tefsir kaynaklarına inmek ve konuyu tefsir temelli çalışmak hedeflenmemiştir. Daha çok Kur’an’a sosyal bilimsel bir gözle bakmak ve Kur’an’ın nasıl bir Tanrı tasavvuru ortaya koyduğunu tespit etmek amaçlanmıştır. Çalışmanın bu sınırlılıklar içinde okunması ve değerlendirilmesi gerekmektedir.

Yapılan analizler, Kur’an’ın Mekke döneminde, özellikle “Rab” ismi üzerinden bir Tanrı tasavvuru inşa etmek istediğini göstermektedir. Bunun neden böyle olduğunu anlamak için onların Tanrı tasavvurunu incelemek anlamlı olacaktır. Araplar “Allah” fikrine yabancı bir toplum değildi, ancak onu âlemden çok uzak

ve soyut bir Tanrı olarak algılıyorlardı. Kur'an bu fikri değiştirmek için Rab kelimesini tercih etmiştir. Rab, terbiye kelimesiyle aynı kökenden gelen bir kelimedir ve terbiye eden, efendi ve yönetici gibi anlamlara gelmektedir. Rab ismi, Mekkeli putperestlerin uzak ve soyut Tanrı anlayışına bir tepkiyi dile getirmektedir. Bununla Tanrı'nın insana yakın olduğu mesajı verilmektedir. Ayrıca insanlara bu isim bir analogi imkânı da sağlamaktadır. Nasıl toplumda, en küçük birim olan aile ve kabileden şehir ve devlete kadar bir yönetici ve terbiye edici bulunuyorsa, evrenin de bir yöneticisi bulunmalıdır!

Yapılan analizler, Rab olarak Tanrı'nın dört yüzüyle insanların karşısına çıktığını göstermektedir. İlk olarak Rab, bir "Rahmet Tanrısı" sıfatıyla bize konuşmaktadır. Onun ne kadar rahmet sahibi olduğu verdiği nimetler hatırlatılarak gösterilmektedir. İkinci olarak Tanrı, aynı zamanda bir "Gazap Tanrısı"dır. Bu sıfat ilkiyle çelişkili görünse de onun bir başka yüzünü ifade etmektedir. Tanrı adaleti gereği haklı olana hakkını verirken, haksız olana da gazap yüzünü göstermektedir. "Ödüllendirici Tanrı" ve "Yargılayıcı Tanrı" öncekilerin bir devamı niteliğindedir. Tanrı, verdiği nimete şükredenleri ödüllendireceğini vaat ederken, hak ve adaletin yerini bulması için insanları yargılayacağını bildirmektedir.

İdeal-tipik Tanrı tasavvurları açısından bir değerlendirme yapılacak olursak, Kur'an'ın Mekki mesajlarının hem aşkın hem de içkin bir Tanrı fikrini yerleştirmek istediğini söyleyebiliriz. Allah, zatı itibariyle aşkındır ve tanımlanamaz, ancak o sıfatları itibariyle tanınan, kendini tanıtan ve bize yakın olan bir Tanrıdır. Bu yakınlık duygusu şu ayette açıkça ifade edilmiştir: "Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız." (Kâf 50/16).

İçkin Tanrı anlayışının birçok formundan bahsetmek mümkündür. Doğulu mistik öğretilerde Tanrı evrenin ruhudur ve nesnelere sadece sembolik olarak Tanrı'yı gösterirler. Pagan kültürlerde ise Tanrı, somut bir heykel ya da put olarak resmedilir ve bu nesnelere aracı olarak konumlandırılır. İslam, ikinci anlayışla mücadele etmiştir. Ama Kur'an'ın tasavvufi yorumlarında birinci anlayışa yakın görüşler mevcuttur. Kur'an'da bazı ifadeler, bunu desteklemek için sufiler tarafından kullanılmıştır. Sözelimi "Allah, göklerin ve yerin nurudur" (Nur 24/35) ayeti, bu görüşe kaynak teşkil etmektedir.

Elde ettiğimiz bulgular, sadece ilahi mesajı anlamak için değil, eğitimde nasıl bir Tanrı tasavvuru aktarılacağına dair ipuçları da sunmaktadır. Günümüzde modern bilimsel anlayışların etkisiyle Tanrı yeniden yeryüzünden kovulmak istenmektedir. Gerek deizm gerekse agnostisizm, Tanrı'nın yeryüzüyle ve insanlarla ilişkisini koparmakta ve ona ulaşmak isteyen insanlara başka kutsallar ya da kutsal araçlar sunmaktadır. Bu sahte tanrılardan ve araçlardan insanları kurtarmak ve saf tevhid inancını yerleştirmek için doğru bir Tanrı tasavvurunun öğretilmesi hayati önem taşımaktadır.

Anahtar Kavramlar: Kur'an, Mekki Sureler, Tanrı Tasavvuru, Allah, Rab.

GİRİŞ

Tarih boyunca insanlar, kendilerini ve evreni yaratan güç (Tanrı) hakkında tefekkür ederek onu farklı biçimlerde tasavvur etmişlerdir. Tanrı’yı bazen kendilerine veya başka yaratıklara benzetmişler (teşbih fikri), bazen de onu her şeyden tenzih etmişler ve soyutlamışlardır. Dini öğretilerde ve dinler tarihinde Tanrı’nın içkin mi yoksa aşkın mı olduğu sorusu tartışmalıdır. Kimi toplumlarda ve kültürlerde Tanrı dünyaya içkin somut bir dünya içinde tasarlanmışken, kimilerinde de soyut ve müteal bir varlık olarak algılanmıştır. Bir genelleme yapmak gerekirse, vahiy kaynaklı dinlerde Tanrı, yarattığı şeylerin dışında ve aşkın bir varlık olarak ilan edilirken, daha ilkel dinlerde ve kültürlerde ise Tanrı dünyada bir nesne olarak tasavvur edilmiştir. Birincilerde, Tanrı’yı tanımlamaktan ve bir şeye benzetmekten kaçınılırken, ikincilerde tam tersine dünyada bir nesne ile göstermek (nesneleştirme) söz konusudur. Nesneleştirme durumunda Tanrı, bazen bir hayvan, bazen bir bitki ve bazen de maddi bir eşya olarak temsil edilmiştir. Tanrı’nın nesneleştirilmesi, vahiy kaynaklı dinlerde büyük bir günah ve hatta küfür olarak telakki edilmiş ve her türlü nesneleştirme “putperestlik” (paganizm) olarak görülmüştür.

İnsanlığın Tanrı arayışı ve tasavvuru, neticede pek çok (Tanrı) *imge(si)*nin üretilmesine yol açmıştır. Türkçedeki “imge” kelimesi, İngilizce’de *image*, Arapça’da ise *suret* kelimesinin karşılığıdır. Bu kelimeyi Güncel Türkçe Sözlük, “zihinde tasarlanan ve gerçekleşmesi özlenen şey, düşün, hayal, hülya” ya da “genel görünüş, izlenim ve imaj” olarak açıklamaktadır. Yine aynı kaynağa göre ruhbilimde imge, “Duyu organlarının dıştan algıladığı bir nesnenin bilince yansıyan benzeri, hayal, imaj” olarak tarif edilmektedir.¹

İngilizce bir sözlük, *image* kelimesinin üç önemli anlamını şu şekilde vermektedir:² 1) Bir kişi ya da şeyin biçiminin yeniden üretilmesi ya da taklidi; özellikle somut bir biçimin taklidi (heykel, put vs.); 2) Bir optik ya da elektronik bir tasarım (lens veya ayna) tarafından üretilmiş bir nesne ya da optik kopyası. Bir şeyin görsel temsili (fotografik bir malzeme üzerinde üretilmiş bir nesne benzeri ya da elektronik display üzerinde -televizyon veya bilgisayar ekranı gibi- üretilmiş bir resim); 3) Tıpatıp benzerlik (Görünüş-Benzerlik); “Tanrı insanı kendi suretinde yarattı” (Genesis 1/27). Başka bir insana tıpatıp benzeyen kişi: “O, annesinin kopyasıdır”.

Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat ise, “suret” kelimesini, 1) biçim, görünüş, kılık; 2) tarz, yol, gidiş; 3) çâre olarak üç farklı anlamda açıklamaktadır. Yine aynı kaynak “suret-perest” için “surete tapan ve surete ehemmiyet veren” demektedir.³ Bütün bu sözlük bilgilerinden hareketle imge hakkında şunları söy-

¹ Bk. Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük, “İmge” Maddesi, <http://www.tdk.gov.tr>,

² Bk. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/image>

³ Ferit, Develioğlu, “Suret”, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1982).

leyebiliriz: İmge, gerçeğin kendisi değildir; olsa olsa onun taklidi ya da kopyasıdır. Gerçek ile imge arasındaki ilişki bir benzerlik ilişkisidir. Biri diğerinin yerine tam olarak geçemez, ama onu temsil edebilir.

Büyük mutasavvıf İbn Arabî'ye dayanarak üç tip Tanrı imgesinden bahsedebiliriz:⁴

a) Aşkın Tanrı: Tanrı'yı yaratıklarından tenzih etme (arındırma ve soyutlama) düşüncesi, aşkın Tanrı imgesinin özünü oluşturmaktadır. İbn Arabî'ye göre bu tenzihçi yaklaşım, gerçekte aklın Tanrı hakkındaki bir yargısıdır. Akıl, şeyleri belirli özelliklerine göre tasnif eder, ancak Tanrı bu özelliklere sahip olmadığı için onun hakkındaki nihai yargı, O'nun hiç bir şeye benzemediğidir. Tenzihî söylem, Tanrı'nın akledilir ve duyulur herhangi bir nitelikle bilinemeyeceğini ve bu tarz tasniflere konu olmayacağını çıkış noktası almaktadır.

b) İçkin Tanrı: Aşkınlık tezinin aksine içkin Tanrı imgesi, Tanrı'nın yaratıklara benzetilmesiyle elde edilmektedir. Bu imgenin temelinde de İbn Arabî'ye göre hayal ve vehim bulunmaktadır. İnsan, Tanrı'yı özellikle kendisinden hareketle tasavvur eder. Bu nedenle içkin Tanrı tasarımı antropomorfik (insanbiçimli) bir özellik arz eder.

c) Hem içkin hem de aşkın Tanrı: İbn Arabî, ideal olarak Tanrı'nın aynı anda tenzih (aşkın) ve teşbih (içkin) edilmesi gerektiğini söyler. Ona göre tek başına tenzih ya da teşbih Tanrı'yı algılamada yetersiz kalır ve onu tekyönlü resmeder. Oysa Tanrı, 'zıtların terkibi'dir. İnsani algı araçları (akıl ve hayal gibi) Mutlak'ı kavramakta çaresizdir. Zıtların terkibi olan Tanrı imgesi, seyrü sulukun son hedefidir ve bu hedefe ulaşan kişi hayret içinde kalır. Hayret, insani algı araçlarının Mutlak'ın bilgisi karşısında aciz kalmasıdır.

Tanrı imgeleri, insanlar ve toplum açısından somut sonuçları ihtiva eden bir meseledir. "Aşkın Tanrı" anlayışının hakim olduğu toplumlarda Tanrı çok uzakta ve soyut bir varlık olarak düşünülür. Ona insanın ulaşması ve onunla ilişki kurması imkansızdır. Saf aşkınlığın olduğu zamanlarda Tanrı'dan kopuk ve özerk bir dünya yaşamı (dünyevilik) ortaya çıkar. Ama bu anlayış, zamanla Tanrı ile insanlar arasında aracılık yaptığı varsayılan bazı aracı kişi ve kurumların ortaya çıkmasına da zemin hazırlar. Araçılar, soyut Tanrı ile iletişim kuramayan insanlar arasında adeta soyut bir merdiven kurarlar ve bu şekilde onu ulaşılabilir bir konuma getirirler. Fakat bu süreç ileri bir aşamada, 'amaç kutsalsa amaca götüren vesileler de kutsaldır' ilkesi gereğince, araçların putlaştırılmasına yol açar ve böylece "putperestlik" olgusu ortaya çıkar. Putperestlik, hiç bir şeye benzemeyen ve tasavvuru hiç bir şekilde mümkün olmayan Tanrı imgesinin ortaya çıkardığı bir sonuçtur.

⁴ Bu imgeler, *Fususul-Hikem*'de Nuh Fassında ele alınmıştır. Bk. İbn Arabî, *Fususul-Hikem*, trc. ve şerh Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı, 2006), 62-69, 301-309.

“İçkin Tanrı” imgesinin egemen olduğu toplumlarda ise uzaktaki soyut Tanrı, yüce makamından alınıp daha aşağı bir makam olan dünyaya yerleştirilmiştir. O, artık yaratıklarına şu ya da bu şekilde benzeyen ve onlarla ortak özellikleri paylaşan bir Tanrı’dır. İbn Arabî, vehim gücünün ‘açığa çıkarma’ özelliğine dayanarak, içkin Tanrı’yı ‘gizlilik’ten kurtarılmış ve görünür bir hale getirilmiş Tanrı olarak tasvir etmektedir. Ancak bu Tanrı tasavvuru, insana “yakın” Tanrı’yı zamanla ona benzeyen bir Tanrı’ya dönüştürmek için uygun bir zemin oluşturur ve bu kez fasit daire tersine döner. Başka bir deyişle yeniden beşere ya da yaratılan varlıklara benzeyen Tanrı’yı soyutlama çabası ortaya çıkar.

Teşbihi Tanrı tasavvurunda ilahi varlığın kime ya da neye benzediği önemli bir sorundur. İnsanlık, genellikle kendine benzeyen bir Tanrı tasavvur etmiş ve böylece antropomorfik (insanbiçimli) suretler ortaya çıkmıştır. Öte taraftan Tanrı’yı bir özelliğinden dolayı hayvanlara veya bitkilere benzetmeler de olmuştur. Sosyologların “totemizm” olarak adlandırdıkları din böyle bir çabanın sonucudur. Sözelimi Tanrı’nın güçlü olması, onun bir aslanla simgeleştirilmesine yol açabilir. Bu durumda aslan, Tanrı olarak görülmez, ama onu temsil eden bir toteme dönüşür.

İbn Arabî, kıssalar üzerinden Tanrı imgeleri ve bunların sonuçları hakkında yaptığı tefekkür neticesinde “doğru” bir Tanrı imgesinin imkânlarını araştırmış ve neticede “zıtların terkibi” olan “hem aşkın hem de içkin” bir Tanrı imgesine ulaşmıştır. Onun bu imgeye ulaşmasında, Nuh peygamber ve kavmi arasındaki tartışmaları içeren Nuh kıssası üzerinde yapmış olduğu çözümlemeler önemli bir rol oynamıştır. Özetlersek; İbn Arabî’ye göre Hz. Nuh zaman bakımından Hz. Muhammed’den önce gelen peygamberler içinde tenzih tutumunun temsilcisi olmuştur. Hz. Nuh, inatçı ve şiddetli bir putperestliğin tam anlamıyla egemen olduğu bir devirde yaşarken, putların hiçbir değeri olmadığını beyan etmiş ve açıkça Tek Olan Allah’a ibadeti savunmuştur. Her ne kadar Hz. Nuh, bu tutumuyla haklı ise de Tanrı hakkında doğru bir tasavvur oluşturmak için Allah’ı bu denli “arındırmak” ve O’nu yaratılmış nesnelere alışverişi olmayan bir duruma indirgemek, aslında sonsuz geniş ve sonsuz derin olan İlahi Varlığı sınırlandırmaktan başka bir şey değildir.⁵

İbn Arabî’ye göre tenzih, ancak teşbih ile birleştirildiğinde insanın Hakk’a karşı takınması gereken doğru ve isabetli bir tutum ortaya çıkar. Bunun sebebi, Hakk sadece kendisini gizleyen (batın) değil, aynı zamanda açıktır (zahir). Hakk, her mahlûkta onun istidadına uygun olarak görünür. Tersinden bakılırsa Hakk, zahiren görünen her şeyin, batınen, “Ruhu”dur. Onun âlemin doğal suretlerine olan nisbeti, bedeni idare eden ruhun bedenine olan nisbeti gibidir.⁶

⁵ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar* (İstanbul: Kaknüs, 1998), 81-82.

⁶ Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, 86-87.

Tanrı tasavvuruna ilişkin bu genel bilgileri verdikten sonra, asıl bu makalenin sorusuna geçebiliriz. Bu makalede merak konusu olan nokta şudur: Risalet'in ilk yıllarında Kur'an nasıl bir Tanrı tasavvuru beyan etmektedir? Yerleşik ve yeni tasavvir Kur'an'da nasıl resmedilmekte ve yerleşik tasavvir nasıl bir yöntemle değiştirilmektedir? İşte, bu soruya Kur'an'ın Mekke'de gelen ilk surelerinin muhteva analizi yapılarak bir cevap bulunmaya çalışılacaktır.

1. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ OLARAK İÇERİK ANALİZİ

Yukarıdaki soruya ya da sorulara cevap bulmak üzere, sosyolojik bir araştırma yöntemi olarak bilinen içerik analizi seçilmiştir. Nitel bir araştırma tekniği olan içerik analizi, üretilmiş ya da yazılmış olan film, gazete, dergi ve benzeri her türlü yazılı materyalin incelenmesinde uygulanır. Bu yöntemin faydası, söz konusu materyalin araştırmacıdan bağımsız üretilmiş olması ve dolayısıyla üretiminde bir nesnellik ya da öznellik tartışmasına yer bırakmamasıdır. Zor olan yanı ise verilerin düzenli ve standart bir şekilde kodlanmasının her zaman mümkün olmamasıdır.⁷

İçerik analizinde temel kavramların seçilmesi ve bunların sıklığının araştırılması kadar kimin, nerede ve nasıl bir üslupla konuştuğu araştırma konusudur. Temel kavramlar ve bunlar arasındaki ilişkiler üzerinden ilgili metnin iskeleti çıkarılır ve buradan metne hâkim olan mantık yorumlanır.

Makalenin sorusuna bir cevap bulmak için risaletin ilk yıllarında gelen 20 adet sure seçilmiş ve kronolojik bir okumaya tabi tutulmuştur. Çünkü Kur'an daha ilk sureden itibaren Mekke toplumunun Tanrı tasavvurunu değiştirmeye başlamış ve bunun yerine kendi Tanrı tasavvurunu koymaya yönelmiştir. Bu değişimin nasıl başarıldığını anlamak için Alak Suresi'nden başlayarak Nas Suresi'ne kadar devam eden Mekki sureler, kavramsal olarak taranmış ve Tanrı'nın en çok hangi isimleriyle geçtiği tespit edilmiştir. Bu kavramsal taramadan sonra, ilgili surelerde nasıl bir Tanrı tasavvurunun sunulduğu ya da yerleşik anlayışın nasıl eleştirildiği çözümlenmeye çalışılmıştır.

Söz konusu analiz ve yorumları desteklemek ya da açıklığa kavuşturmak için zaman zaman Kur'an'da başka ayet ve verilere de yer verilmiştir. Bunu yaparken "Kur'an, Kur'an'ı tefsir eder" anlayışından hareketle bütünsel bir yaklaşım esas alınmıştır.

Metodolojik olarak bir şeyden daha bahsetmek yerinde olacaktır. Bu inceleme yapılırken, tefsir kaynaklarına inmek ve konuyu tefsir temelli çalışmak hedeflenmemiştir. Daha çok Kur'an'a sosyal bilimsel bir gözle bakmak ve Kur'an'ın nasıl bir Tanrı tasavvuru ortaya koyduğunu tespit etmek amaçlanmıştır. Çalışmanın bu sınırlılıklar içinde okunması ve değerlendirilmesi gerekmektedir.

⁷ P. G., Swanboorn, *Aspecten van Sociologisch Onderzoek* (Boom, Meppel en Amsterdam: 1987), 61.

2. KUR’AN’IN DİLİ VE TANRI TASAVVURUNA İLİŞKİN BULGULAR

Kur’an’ın kendine özgü bir üslubu ve dil yapısı olduğu sıkça tekrarlanır. Burada bizi ilgilendiren şey, Mekkî surelerle Medenî surelerin genel yapısı ve üslubu açısından ne tür farkların olduğu meselesidir. Bu konuda Fazlurrahman şu tespitlerde bulunmaktadır:

“İlk Mekkî sureler, en kısa olanlarıdır; zamanla giderek uzunluk kazanırlar. İlk surelerdeki ayetler, son derece derin ve güçlü bir “psikolojik etki” ile yüklüdür; kısa, fakat şiddetli bir volkan fışkırmasını andırır. Bir ses, hayatın ta derinliklerinden haykırır ve şuur seviyesine çıkıp açık ifadesini bulmak için Hz. Peygamberin zihni üzerinde güçlü bir etki yapar. Bu ton özellikle Medine devrinde, iyice örgütlenme ve yeni doğan cemaat devletinin yönetimi için gerekli hukuki muhteva arttıkça, gitgide daha akıcı ve kolay bir üsluba bürünür. Bu, kesinlikle sesin yatıştığı, hatta keskin niteliğini değiştirdiği anlamına gelmez: Bir Medenî ayette şöyle buyrulur: “Eğer biz Kur’an’ı dağa indirmiş olsaydık, sen, onun Allah korkusuyla baş eğerek parça parça olduğunu görürdün!” (Haşr 59/21). Sadece görevin kendisi değişmiştir. Kur’an tamamıyla ahlaki ve dini uyarının güçlü ifadesini terk ederek, gerçek sosyal düzeni kurmaya yönelmiştir.”⁸

Büyük İslam bilgini Şatıbi, nüzul sırasını dikkate alarak Medenî surelerin Mekkî sureler üzerine yapılandırılmasını ve bu şekilde Kur’an’ın anlaşılmasının daha kolay olacağını savunur. Ona göre Mekkî surelerin büyük çoğunluğunda şu üç tema işlenmektedir:⁹

- 1) Bir ve gerçek olan Allah Teâlâ’nın vahdaniyetini ortaya koymak;
- 2) Hz. Muhammed’in Peygamberliğini ispat etmek;
- 3) Öldükten sonra dirilme ve ahiret hayatının ispatı.

Mekkî surelerin üzerinde ısrarla durduğu bu üç konu, İslam’ın temel inanç ilkeleridir. Bu nedenle Kur’an ve Hz. Peygamber, risaletin ilk döneminde özellikle bu esasları yerleştirmeye çalışmıştır. Hz. Peygamber, Medine’ye hicret ettikten sonra “ahkâm” (hukuk) ağırlıklı ayetler ve sureler gelmeye başlamıştır. Çünkü artık Müslümanlar Medine’de bağımsız ve özgür bir ortama kavuştukları için, toplumsal hayat daha somut düzenleyici ilke ve kurallara gereksinim duymuştur.

Mekkî sure ve ayetlerin genel yapısı ve içeriğini dikkate aldığımızda, ilk 20 surede inşa edilmek istenen Tanrı tasavvuruna dair yeterince veri bulunduğunu söyleyebiliriz. Nitekim araştırmamıza konu olan Mekkî surelerin taranmasıyla, ilk elde ettiğimiz bulgular bunu açıkça göstermektedir. Kavramsal tarama yaparken sorduğumuz soru, Tanrı’nın (ki Kur’an’da genel anlamda “ilah” olarak ifade edilir) en fazla hangi isimlerle ifade edilmiş olduğudur. Kavramsal tarama, ilk

⁸ Fazlurrahman, *İslam* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1993), 41-42.

⁹ Şatıbi, *el-Muwafakat, İslami İlmler Metodolojisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993),3/392-401.

olarak bize Tanrı'nın en fazla iki isimle ifade edilmiş olduğunu göstermektedir. Bu isimlerden en fazla kullanılanı "RAB" kavramı, bundan daha az kullanılanı ise "ALLAH" ismidir. Surelerin başına gelen besmelede geçen Allah ismi hesaba katılmazsa, ilk kavram, ikincisinden en az iki kat daha fazla kullanılmıştır. Besmele de metne dâhil edilerek bir hesaplama yapılırsa aradaki fark birazcık olsun azalır.

Sayılarla ifade etmek gerekirse, ilk inen 20 surede "Allah" ismi 27 kez geçerken, "Rab" ismi 46 kez geçer. Bu, ilk muhatap kitlenin Allah'ın ulûhiyetiyle değil de rububiyetiyle sorunu olduğunu gösterir. Kur'an'ın geri kalan kısmında bu denge tersine dönmüştür. Başka bir deyişle Allah lafzı daha sık kullanılır hale gelmiştir. Ama buna rağmen Rab ismi, diğerlerine kıyasla daha fazla bir yekûn tutar: Tüm Kur'an'da 2.697 kez geçen Allah isminden sonra, sayı olarak ikinciliği 962 kez geçen Rab ismi alır.¹⁰

Nicel analize dayalı bu rakam ve yorumlardan sonra, bu kavramların nasıl bir semantik dokuya sahip olduğunu analiz etmemiz gerekir. Kur'an'ın dünyasında Allah lafzı, Tanrı'nın has ismidir, yani o tüm sıfatların kendisi altında bir araya geldiği çatı kavramdır. Tanrı'nın sıfatları çoktur, ama zati ismi tektir. Rab ise sıfat isim olarak Allah'ın isimlerinden birisidir.

Allah lafzının kökeni konusunda birçok görüş olmakla birlikte bunları temelde iki görüşe indirgeyebiliriz. Birinci görüşe göre, Allah ismi herhangi bir kökten türemez. İkinci görüş ise, tüm kelimeler gibi Arapça dilinde bu sözcüğün de bir kökeni olduğunu vurgular.¹¹ İlk görüş, dilden bağımsız olarak konuya yaklaşır ve Allah'ın eşsizliği fikrinden hareketle onun isminin de herhangi bir kökene indirgenmesini hoş karşılamaz. Ne var ki Arapça diğer diller gibi bir dildir ve beşerî bir olgudur. Bu dilin uyduğu kurallar vardır ve her sözcük mutlaka bir kökene sahiptir. Allah sözcüğü de bunun dışında değildir.

İlah sözcüğü Arapçadır ve Kur'an'da sıkça geçer. İlah, Tanrı anlamında genel bir sözcüktür. Bir görüşe göre bu ilah kelimesinin başına "el" eki getirilerek Allah kelimesi oluşmuştur. Arapça bir kelimenin başına bu öntakının gelmesi, onu belirli ve özel bir kelime haline getirir. Bu anlamda "el-ilah", diğerlerine benzemeyen ve kendine mahsus bir Tanrı'dır.

Allah ve ilah isimlerinin kökü, *e-l-h* olup İbranice Elohim kelimesiyle aynı kökenden gelmektedir. Tevrat'ın kimi bölümlerinde Tanrı'nın adı Elohim olarak adlandırıldığını bilmek önemlidir. Tek tanrıya bağlanmadan önce İbraniler, animist kalıntıları sürdürerek *Elohimlere* (Ruhlara) taparlardı. İbranice *eloh* sözcüğü ruh ve *elohim* sözcüğü ruhların tümü demektir. Bu elohimden biri (Sina Elohim) daha sonra İbranilerin tek tanrısı olmuştur. Araştırmacılar, bunu şu şekilde açıklarlar: Tevrat'ın ilk beş kitabının yazarları iki ayrı öyküyü birbirine ka-

¹⁰ Mustafa İslamoğlu, *Kur'an'a Göre Esma-i Hüсна* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 1:210/212.

¹¹ İslamoğlu, *Kur'an'a Göre Esma-i Hüсна*, 1:110-111.

rıştırmaksızın yan yana koyarak anlatmışlardır. Bu öykülerden biri Elohimci metin (Tekvin’in ilk bölümüyle ikinci bölümünün ilk üç ayeti), ikincisi Yehovacı metindir (Tekvin’in ikinci bölümünün dördüncü ayetinden sonrası).¹² Bu farklı metinlerin bir araya getirilmiş olması, Musevilik de Tanrı imgesinin kökenleri konusunda kafa karışıklığı yaratmıştır.

Tevrat’ın “Çıkış” adlı ikinci bölümünde anlatıldığı üzere Musevilik, Tanrı dağı olarak bilinen Horeb’de Tanrı’nın Musa’ya seslenmesiyle, aralarında şöyle bir konuşma geçer: “İsrailliler’e gidip, ‘Beni size atalarınızın Tanrısı gönderdi’ dersem, ‘Adı nedir?’ diye sorabilirler. O zaman ne diyeyim?” Tanrı, “Ben Ben’im” dedi, “İsraillilere deki, ‘Beni size Ben Ben’im diyen gönderdi.’ “İsraillilere deki, ‘Beni size atalarınızın Tanrısı, İbrahim’in Tanrısı, İshak’ın Tanrısı ve Yakup’un Tanrısı Rab (Yahve) gönderdi.’ Sonsuza dek adım bu olacak. Kuşaklar boyunca böyle anılacağım”¹³

Yahve ya da Yehova, İbranice *odur* anlamındaki *yahu* deyiminden türemiştir. Bu yüzden Tanrı’ya *O’dur* anlamında Yahu ya da Yaho demişler, daha sonra bu deymi *var olan* anlamında Yehova’ya dönüştürmüşlerdir.¹⁴

Bu ilk karşılaşmada Tanrı, kendisi hakkında “Ben Ben’im” demekten başka bir şey söylemiştir. Bu bakımdan Yehova, belirsizlik ve tanımsızlık içeren bir kavramdır. Açıktır ki bu tenzihe dayalı bir Tanrı imgesinin temelini oluşturmaktadır. Nitekim 10 Emir’in Tanrı hakkındaki ilk üç maddesi de bunu doğrular niteliktedir: 1) Karşımda başka ilahların olmayacak; 2) Kendin için oyma put, yukarda göklerde olanın yahut aşağıda yerde olanın yahut yerin altında sularda olanın hiç suretini yapmayacaksın, onlara eğilmeyeceksin ve onlara ibadet etmeyeceksin; 3) Yehova Rab’bin ismini boş yere ağzına almayacaksın.¹⁵ Bu emirler çoktanrıcılığı yasakladığı gibi Tanrı’nın herhangi bir şeye teşbih edilmesini ve putlar yoluyla temsilini de yadsımaktadır. Hatta olur olmaz insanların Tanrı’nın ismini ağızlarına almasını bile hoş görmemektedir.

Buna rağmen metinsel farklılıklar dolayısıyla Tevrat’ta Tanrı Yehova’nın teşbih edilmesine imkân tanıyan ve hatta teşvik eden teşbihi ifadeler de bolca kullanılmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: İnsanı kendi suretinde yaratan Allah (Tekvin 1/27), öfkelenen Allah (Çıkış 4/4), kıskanç Allah (Çıkış 34/14), öç alan Allah (Mika 5/15), mekânı göklerde olan Allah (Nehemya 1/5), Siyon dağında oturan Allah (Yoel 3/17), kandıran Allah (Yeremya 21/7), yalnız Yahudilerin Allah’ı (Çıkış 7/16), unutan ve sonra hatırlayan Allah (Çıkış 2/23-25) ve yorulan ve dinlenme ihtiyacı duyan Allah (Tekvin 2/1-2). Bunun karşısında Yehova, aynı zamanda merhametli, büyük ve heybetli, öldüren ve diriltten, yaratıcı, bağışlayıcı, çok acıyan, inayet eden ve yaptıklarına pişman olan biri olarak tasvir edil-

¹² Orhan Hançerlioğlu, “Yehova” *İnanç Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Yayınevi, 1975), 694-695.

¹³ Kitabı Mukaddes (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997), Çıkış, 3/13-15

¹⁴ Hançerlioğlu, “Yehova”, 694.

¹⁵ Kitabı Mukaddes (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997), Çıkış 20

mektedir. Tüm bu ifadelerde Yehova, sadece karşıtlıkları zatında bulunduran bir Tanrı değildir, aynı zamanda insana benzeyen ve insana özgü davranışlar sergileyen bir Tanrı'dır. Bu, Musevilik algısındaki Tanrı'nın sadece tenzihle karakterize edilmesini imkânsız kılmakta, aynı zamanda teşbihi de içeren bir Tanrı imgesi ortaya koymaktadır.

İlah ya da Tanrı, sözlük anlamı itibariyle "kulluk edilen, mabut haline getirilen, yönelinen, alışılan, düşkün olunan demektir. Kendisinden türediği 'elihe' fiili; yönelmek, düşkün olmak, kulluk yapmak, örtmek-gizlemek, alışmak gibi anlamlara gelir".¹⁶ İlah'ın has ismi olan El-İlah, sözlük anlamı açısından korku ve sevgiyi birleştiren, yani hem kendisinden korkulan hem de sevilen Tanrı'dır. "El-İlah: Sevginin, sevgiyi yitirmekten dolayı duyulan korkunun, azametinden dolayı duyulan ürperti ve endişenin, yüceliğinden dolayı duyulan saygının muhatabı olan ve bütün bunlardan dolayı tapılmaya layık olandır."¹⁷

Allah kelimesi has ve biricik bir isim iken, Rab ismi, onun sıfatlarından birisidir ve gerek Tevrat'ta gerekse Kur'an'da sıklıkla kullanılır. Rab, sözlük anlamıyla terbiye eden, yetiştiren, büyüten, toplayan, yığan, hazırlayan, sorumluluk alan, ıslah eden, gözetken, kefil olan, üstün, efendi, başkan, sözünü geçiren, istediğini yapan, malik olan gibi anlamlara gelmektedir.¹⁸ Dikkat edilirse Rab kelimesinin tüm bu anlamları, insanların da sahip olabileceği özelliklerdir. Allah kelimesinin içeriği ne kadar belirsiz, tanımsız ve eşsizse, Rab kelimesinin içeriği o kadar belirli, tanımlı ve eş anlamlıdır.

Bu noktada Allah ve Rab kavramları arasındaki ilişkiyi anlamak için çok önemli iki farkı ayırt etmemiz yerinde olacaktır.

1) Allah, has isim iken, Rab sıfat isimdir. Bir başka deyişle Allah ismi sadece ona özgü iken Rab ismi ondan başkasına da sıfat olarak kullanılabilir. Nitekim Kur'an'da Firavun'un kendisi için rab kelimesini kullandığını biliyoruz.¹⁹

2) Allah, zati ve aşkın bir varlığı dile getirirken, Rab fiili ve içkin bir varlığa işaret etmektedir.

Bu ön bilgi ve açıklamalardan sonra, şöyle bir yorum yapmak, herhalde isabetli olacaktır. Kur'an, Hz. Muhammed'in risaletinin ilk yıllarında bu iki kelimeyi sıkça kullanarak Tanrı'yı hem zati ve aşkın hem de fiili ve içkin yönüyle tanıtmak istemektedir. Bunun ne anlama geldiğini kavramak için İslam öncesi Arapların nasıl bir ilah tasavvuruna sahip olduklarını da bilmemiz gerekir. Sanıldığı gibi Arap toplumu cahiliye döneminde Tanrısız ya da inkârcı bir toplum değildi. Tam tersine birden çok Tanrı'ya inanıyordu. Başka bir deyişle Araplar çoktanrıci bir inanişaya sahipti. Hatta bir adım daha ileri giderek şunu da söyleye-

¹⁶ Hüseyin K., Ece, *İslam'ın Temel Kavramları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 295.

¹⁷ İslamoğlu, *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ*, 112.

¹⁸ Mevdudi, *Kur'an'a Göre Dört Terim* (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979), 35-38.

¹⁹ Bakınız: Firavun hemen adamlarını topladı ve onlara seslendi: "Ben, sizin en yüce Rabbini-zim!" dedi. (Naziat 79/23-24).

biliriz: Araplar yüce ve aşkın bir "Allah" fikrine yabancı değildiler. Nitekim Kur'an bunu açıkça ifade etmektedir: "Andolsun, eğer onlara, "Gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı hizmetinize kim verdi?" diye soracak olsan mutlaka, "Allah" diyeceklerdir. O hâlde nasıl (haktan) döndürülüyorlar? Allah, kullarından dilediğine bol verir ve (dilediğine) kısar. Şüphesiz Allah, her şeyi hakkıyla bilendir. Andolsun, eğer onlara, "Gökten yağmuru kim indirip de onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltti?" diye soracak olsan, mutlaka, "Allah" diyeceklerdir. De ki: "Hamd Allah'a mahsustur." Fakat onların çoğu akıllarını kullanmazlar" (Ankebut 29/61-62).

Bir başka örnek şudur: "De ki: "Sizi gökten ve yerden kim rızıklandırıyor? Ya da işitme ve görme yetisi üzerinde kim mutlak hâkimdir? Ölüden diriyi, diriden ölüyü kim çıkarıyor? İşleri kim yürütüyor?" "Allah" diyecekler. De ki: "O hâlde, Allah'a karşı gelmekten sakınmayacak mısınız?" İşte O, sizin gerçek Rabbiniz olan Allah'tır. Hak'tan sonra sadece sapıklık vardır. O hâlde, nasıl oluyor da (Hak'tan) döndürülüyorsunuz? (Yunus 10/31-32).

İlk gruptaki ayetler, Arapların Allah'ı evreni yöneten bir güç olarak bildiklerini gösterirken, ikinci bölümdeki ayetler onun insanlar üzerinde de tasarrufu olduğunu dile getirmektedir. Rızık verme, hayat ve ölüm gibi konularda da onun mutlak bir güç olduğunu kabul etmektedirler.

O zaman sormak gerekir: Peki, Arapları saptıran ve birden çok ilah anlayışına yönelten saik nedir?

Onlara neden Allah'ı bırakıp putlara taptıkları sorulunca verdikleri cevap şudur: "Biz onlara (putlara) sadece, bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz." (Zümer 39/3). Gerçekte Arap toplumunu ve tarihte daha pek çok toplumu çoktanrıci bir inanışa sürükleyen şey, onların aşkın ve uzak bir Tanrı anlayışına sahip olmalarıdır. Bir ve Tek olan Allah, insanlara o kadar uzaktır ki, ona erişmek ve doğrudan ondan şefaahat dilemek mümkün değildir. Bu nedenle aşkın ve uzak Tanrı fikri, onları kendileriyle Tanrı arasında aracılık rolü üstlenebilecek bir takım dini figürler ve somut tanrılar icat etmeye yöneltmiş ve "amaç kutsalsa araç da kutsaldır" ilkesi gereğince onları kutsamışlardır.

Kur'an, Hz. Muhammed'in risaletinin ilk yıllarında Tanrı'yı hem Allah hem de Rab olarak resmederek, şirk inancını tevhid inancıyla değiştirmeye ve doğru bir Tanrı tasavvuru yerleştirmeye çalışmıştır. Burada "doğru" Tanrı tasavvuru derken, aracısız ve başka ilahların sahneye girmediği bir tasavvurdan bahsediyoruz. Aksine amacımız, bir grubun inanç ve tasavvurunu (doğru veya yanlış şekilde) yargılamak değildir.

Yaptığımız içerik analizinden elde ettiğimiz ikinci önemli bulgu, Kur'an'da nitelikleri belirtilen Rab, kabilevi, kavmi veya milli bir Tanrı değil, evrensel bir Tanrı'dır. Bu evrenselliği vurgulayan ifadelerden biri, "doğu ve batının Rabbi" ifadesidir. Bu ifade kronolojik olarak üçüncü sırada yer alan Müzzemil Suresi'nin 9. ayetinde geçmektedir. Bağlamında ifade etmek gerekirse, Hz. Pey-

gambere hitaben şu sözlerle hitap edilmektedir: “Rabbinin adını an ve bütün içtenliğine O’na yönel. O, doğunun ve batının Rabbidir. Ondandır başka ilah yoktur. Vekil olarak o’nu kabul et. Onların söylediklerine sabret ve onlardan güzelce ayrıl.” (8-9 ve 10. ayetler). Dünyanın doğu ve batı olarak ayrılması, çok kadim bir ayırım olup Kur’an öncesi dönemlerde bilinmektedir ve Kur’an, bu bilinen ayırım üzerinden konuşmaktadır.

Bu ifadeye Kur’an’da başka yerlerde de rastlanmaktadır. Sözelimi Eski Mısır’da Hz. Musa, Firavun’a şu sözleri sarfetmektedir: “O, doğunun da batının da ve ikisi arasındaki her şeyin de Rabbidir. Eğer düşünüyorsanız bu, böyledir” dedi (Şu’ara 26/28). Mekke’de kible değişikliği sırasında yaşanan tartışmalarda da bu ifade yine şu şekilde kullanılmaktadır: “Birtakım kendini bilmez insanlar, “Onları (müslümanları) yönelmekte oldukları kiblede çeviren nedir?” diyecekler. De ki: “Doğu da Batı da Allah’ındır. Allah, dilediği kimseyi doğru yola iletir.” (Bakara 2/142). Yine Bakara Suresi’nde geçen şu ifade, Tanrı’ya mekân biçmek isteyen tüm şekilperetlere bir meydan okuyuş anlamına gelmektedir: “Doğu da Batı da (tüm yeryüzü) Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.” (Bakara 2/115).

Tanrı’nın evrenselliğini vurgulayan bir diğer ifade, kronolojik olarak beşinci sırada gelen Fatıha Suresi’ndeki “âlemlerin Rabbi” ifadesidir. Bu sure, kimin Hamd (övgü ve yüceltme) edilmeye layık olduğunu ilk ayetinde şöyle ifade etmektedir: “Hamd, âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur.” Bu ifade içinde hem Rab hem de Allah kavramının aynı anda geçmesi ilginçtir: Allah ve Rab ayrı şeyler değildir. Allah, âlemlerin Rabbi’dir ya da âlemlerin Rabbi Allah’tır. “Âlemlerin Rabbi” ifadesi, Kur’an’da birçok yerde geçmektedir. Fakat bir yerde bir soru ve cevap biçiminde geçmektedir ki, bu bir önceki ifadeyle nasıl eş anlamlı olduğunu göstermesi bakımından çarpıcıdır:

“Firavun, “Âlemlerin Rabbi de nedir?” dedi.

Mûsâ, “O, göklerin ve yerin ve her ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir. Eğer gerçekten inanırsanız bu böyledir.”

Firavun, etrafındakilere (alaycı bir ifade ile) “dinlemez misiniz?” dedi.

Mûsâ, “O, sizin de Rabbiniz, geçmiş atalarınızın da Rabbidir” dedi.

Firavun, “Bu size gönderilen peygamberiniz, şüphesiz delidir” dedi.

Mûsâ, “O, doğunun da batının da ve ikisi arasındaki her şeyin de Rabbidir. Eğer düşünüyorsanız bu, böyledir” dedi (Şu’ara 26/23-28).

Musa ile Firavun arasında geçen bu diyaloglardan “Âlemlerin Rabbi”nin, aynı zamanda “gökler ve yer ile bu ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbi”, “bizim de geçmiş atalarımızın da Rabbi” ve “doğunun da batının da Rabbi” olduğu anlaşılmaktadır. Tüm bu ifadeler, Tanrı’yı zaman ve mekânla sınırlayan anlayışlara karşı bir eleştiri içermektedir. Tanrı’nın evrenselliğine gölge düşüren, milli,

kabilevi ve kavmi Tanrı anlayışları kadar eskinin ve yeninin de farklı Tanrılara sahip olmadığı vurgulanmaktadır.

Kur’an’da Tanrı’nın evrenselliğini vurgulayan bir başka ifade, yukarıdaki diyalogda da geçen “yer ve gök ile bu ikisi arasındakilerin Rabbi” ifadesidir. Bu risaletin ilk yıllarında gelen ve incelemeye temel teşkil eden ilk 20 surede geçme- se de sonraki surelerde, pek çok yerde geçmektedir. “Göklerde ve yerde kim varsa yalnızca O’na âittir. Hepsi O’na boyun eğmektedirler.” (Rum 30:26). Tüm bu ifadeler (yer-gök, doğu-batı, bugün-geçmiş ve çoğul anlamda âlemler) insan- merkezli ifadelerdir. İnsan, kendi konumundan hareketle dünyayı çeşitli katego- rilere bölmektedir. Oysa Allah için âlem tek ve bölünmez bir bütündür. O, tüm âlemlerin Rabbi’dır.

İçerik analizlerinden elde ettiğimiz üçüncü bulgu, Mekki surelerde Tanrı’nın en az dört sıfatıyla temsil edilmesidir.²⁰ Bir başka deyişle ilk 20 surede Tanrı belgin bir şekilde şu dört yüzüyle karşımıza çıkmaktadır:

- 1) Rahmet Tanrısı
- 2) Gazap Tanrısı
- 3) Ödüllendirici Tanrı
- 4) Yargılayıcı Tanrı

Tanrı’nın bu dört sıfatına ilişkin ipuçlarını, aslında Kur’an’ın ilk suresi olan Alak Suresi’nde bulmaktayız. Tüm surelerde olduğu gibi bu surede de ko- nuya besmele ile giriş yapılır ve besmelede ifadesini bulan Tanrı, “Rahmet Tanrısı”dır. Kur’an’ın Tanrısı, “Rahman ve Rahim” olan Tanrı’dır.

Başından beri yorumcular, “Rahman” sıfatının genel ve kapsayıcı, “Ra- him” sıfatının ise özel ve sınırlı bir sıfat olduğuna kani olmuşlar ve buradan ha- reketle ilk sıfatın hem müminleri hem de kâfirleri kapsayan bir rahmeti, ikinci sı- fatın ise sadece Müslümanları kapsayan bir rahmeti ifade ettiğini belirtmişlerdir. Ancak yeni bazı yorumcular, bu iki sıfatın peş peşe gelen vurgulu iki sıfat oldu- ğunu, birinin yüce Allah’ın rahmet sıfatına sınırsız bir şekilde sahip olduğunu, diğerinin de bundan ayrılmazlığını belirttiğini söylemektedir.²¹ “Rahman”ın zati sıfatını, “Rahim” ise yaratılmışlara rahmetle muamelesini ifade ediyor olabilir. Bu iki sıfatın Allah’ın isim ve zatına izafe edilmesi, din dilinin şirk kalıntılarından arındırılmasına yöneliktir.²²

İlerleyen bölümlerde, Tanrı insanı cehennemle tehdit etmektedir: “Hayır! Eğer (yalancı ve günahkâr insan) bu tavrından vazgeçmezse onu perçeminden yakalayıp cehenneme sürükleriz.” (15. ve 16. ayetler). Kur’an boyunca, bu tehdit

²⁰ “En az dört” diyoruz, çünkü ilgili surelerde Tanrı’nın sıfatları hakkında daha fazla bilgiye rast- lanmaktadır. Yaratıcı Tanrı, Yer Tanrısı, Gök Tanrısı vs. gibi. Bizim seçimimizde tenzih ve teşbih bağlamında önemli olduğunu düşündüğümüz boyutlar etkili olmuştur.

²¹ İbrahim Sarıms, “Bazı Ayetlerin Çevirisi ve Yorumlanması Üzerine”, *Eskişeyni* 26 (Mayıs 2013).

²² Tuncer Namli, *Kur’an Aydınlığı: Kronolojik Kur’an Meali* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2015), Dipnot 1, s. 2.

ve cezalarla insanı korkutan bir Tanrı'ya rastlarız ki bu Tanrı, “Gazap Tanrısı”dır.

Fakat Tanrı sadece Gazap Tanrısı değil, aynı zamanda “ödüllendirici” bir Tanrı'dır. O iyi ve kötü arasında ayırım yapar; herkese aynı şekilde muamele etmez. Tanrı, iyiliğin yanında, kötülüğün de karşısındadır. Tanrı'nın ödüllendirici olması, onun kerem sahibi, cömert bir Tanrı olmasıyla ilgilidir ve Alak Suresi'nin üçüncü ve beşinci ayetlerinde bu vasfı dile getirilir: “Oku! Kerem sahibi Rabbin kalemi/yazmayı öğretti; böylece insana bilmediklerini öğretti.” Tanrı, bazen karşılıklı bazen de karşılıksız bir biçimde insanları ödüllendirmektedir. Buradaki ifadede de karşılıksız bir ödüllendirme söz konusudur. O, karşılıksız olarak insana yazmayı ve bilmediği şeyleri öğretiyor. Bu açıktır ki, bir sorumluluğu beraberinde getiriyor. “Oku” emrini yerine getirmesi için okumayı, yazmayı ve bilmediğini öğrenmesi gerekir.

Alak Suresi'nde Tanrı, doğrudan insanı muhatap olarak yargılayıcı ifadeler kullanmaktadır: “İnsan, kimseye muhtaç olmadığını düşünerek azar. Ancak dönüş Rabbinedir! Bakar mısın şu kulun namaz kılmasını yasaklayana?” (6-7-8-9 ve 10. ayetler). “Yargılayıcı Tanrı” insanı tutum ve davranışlarına bağlı olarak eleştirmekte ve kınamaktadır. Burada kınanan insan tipi, kimseye muhtaç olmadığını (müstağni) düşünen ve azan bir insandır. İnsanın azgınlığının temelinde kendi kendine yeterli olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bu azgın kişi, başkaları için de tehlike arz etmektedir. Sözelimi insanın ibadet özgürlüğünü kısıtlamaktadır. Azgın kişi, başkalarının hayatına sınırlar koyabileceğini düşünmektedir!

Tanrı'nın dört sıfatına ilişkin ipuçlarını, böylece verdikten sonra sureler üzerinden daha geniş bir analize girişebiliriz.

1) Rahmet Tanrısı

Tüm surelerin besmeleyle başlaması, “Rahman” ve “Rahim” olan Tanrı'nın adıyla okunmasına yaptığı vurgu, Kur'an'ın resmettiği Tanrı'nın öncelikli olarak bir “Rahmet Tanrısı” olduğunu göstermektedir. Nasıl Allah ve Rab arasında bir fark varsa, Rahman ve Rahim sıfatları arasında da bir fark vardır. Şöyle ki: “Rahmân”, Allah Teâlâ'ya has bir sıfat-isim iken, “Rahîm” insanlar için de kullanılabilir. Nitekim Tevbe Sûresi'nde bu sıfat Hz. Peygamber için de kullanılmıştır: “Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, mü'minlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir.” (9/128).

Rahman ve Rahim isimlerinin her ikisi de rahmet kökünden türetilmiş Arapça kelimelerdir. Rahman, Allah'ın zatına dönük bir sıfat, Rahim fiiline dönük bir sıfattır. Birincisi isme yakın, ikincisi fiile yakındır.²³ Rahmet; acımak, merhamet etmek, başışlamak gibi anlamlara gelir. Rahim kelimesinin kök anlamı ile ilgisi vardır. Sıfat olarak kullanılmaktadır ve çok merhamet edici manasına ge-

²³ İslamoğlu, *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ*, 1/263.

lir.²⁴ Kadının doğurganlık organına verilen ad (rahm) ile aynı kökten gelmesinin sebebi, bu organın cenini büyük bir merhamet ve şefkatle koruyup esirgemesi sebebiyledir.

Besmelede geçen Rahman ve Rahim kavramları bir tarafa bırakılırsa, incelediğimiz sureler içinde Rahman ve Rahim sıfatları sadece Fatıha Suresi'nde geçmektedir. "Hamd, Âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm, hesap ve ceza gününün (ahiret gününün) mâliki Allah'a mahsustur." (5/2-4). Fatıha, tam metin olarak ilk kez inen bir suredir. Kelime anlamı itibarıyla Fatıha "başlangıç" anlamına gelir ve adeta Kur'an'a girişin "kapısı"dır. Kitaptaki mevcut konumu ve sırasına uygun düşen bir anlama sahiptir. Yukarıdaki ifadelerde Hamd'ın (Övgünün) ki-me ait olduğu belirtilirken, Tanrı'nın birçok ismi de zikredilir: Âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm, Hesap ve Ceza gününün (ahiret gününün) mâliki. Herkesin Rabbi olan Allah hem Rahman'dır hem de Rahim'dir. Bu iki isim ya da sıfat olumlu anlamlar içerir. Ama hemen ardından gelen Hesap ve Ceza gününün sahibi olması, onun gazap özelliklerine bir göndermedir. Ancak onun hesaba çekmesi ve ceza vermesi de onun Adil, Rahman ve Rahim sıfatları ile uyumlu olarak gerçekleşir. O, durup dururken keyfi olarak insanları cezalandırmaz.

Rahmet, Allah'ın doğasındadır. Çünkü "O kendi nefesine rahmeti yazmıştır." (En'am 6/12). Doğasında rahmet olan Allah'ın rahmeti de her şeyi kuşatmıştır: "Rahmetim her şeyi kuşatmıştır." (A'raf 7/156). Belki "Gazap Tanrısı" ile "Rahmet Tanrısı" olmak nasıl bağdaşmaktadır şeklinde bir soru akla gelebilir. Burada sadece şunu söylemekle yetinelim: Asıl olan Rahmet Tanrısı'dır. Gazap, rahmetin bir gereğidir!

Hem besmele hem de Fatıha'da, Rahman ve Rahim isimlerinin geçmesi yönlendirici ve eğitici bir işleve sahip olmasıdır. Rahmet Tanrısı imgesinin toplumda ve insan üzerinde yaratacağı etki paradoksal bir niteliğe sahiptir. Bir taraftan insanlar bağışlayıcı ve esirgeyici bir Tanrı ile samimiyet ve yakınlık ilişkisi kurarken, diğer taraftan affedici ve bağışlayıcı bir Tanrı insanlarda tembellik ve ihmalkârlığa da yol açabilir.

Ahlaki açıdan bu isim ve sıfatlardan çıkarılması gereken ders şudur: Allah bağışlayıcı ve affedicidir, bu niteliklere sahip olanları da sever. Öyleyse siz de affedici ve bağışlayıcı olun! Furkan Suresi'nde anlatıldığı üzere Rahman'ın has kullarında onun tecellileri vardır: "Rahman'ın has kulları olan kimseler, yeryüzünde vakarlı bir tevazu ile yürürler ve cahillerle muhatap olduklarında "Selam!" der geçerler" (25/63).

2) Gazap Tanrısı

Ne kadar zıtlık gösterirse gösterebilirsin, Kur'an surelerinin bize tanıttığı Tanrı, Rahman ve Rahim olduğu kadar, aynı zamanda öfke ve kırgınlık sahibi olan bir "Gazap Tanrısı"dır. Onun bu yüzünü ifade eden birçok isim bulunmaktadır.

²⁴ Ece, *İslam'ın Temel Kavramları*, 517.

İşte, Kur'an genelinden bunlardan birkaç örnek: El-Müntekim (zalimlerin cezasını veren, intikam alan), Zül-Celâli vel ikrâm (Celal, azamet ve pek büyük ikram sahibi), El-Cebbâr (azamet ve kudret sahibi, dilediğini yapan ve yaptıran), El-Metîn (kuvvet ve kudret kaynağı, pek güçlü), El-Kâbid (dilediğine darlık veren, sıkı, daraltan) ve El-Kahhâr (her şeye, her istediğini yapacak surette, galip ve hâkim olan), El-Muntekim (günahkârlara, adaletiyle, müstahak oldukları cezaya veren). Bu isimler, Allah'ın güzel isimleri (Esmâ-i Hüsnâ) olarak bilinen 99 isminden bazılarıdır.

Alak Suresi'nde Tanrı'nın farklı yüzlerini ifade eden ipuçlarının olduğunu belirtmiştik. Bundan sonra gelen Kalem Suresi'nde birilerine kızan ve onu tehdit eden bir Tanrı karşımıza çıkmaktadır. Surenin alt satırlarında Peygamber methedildikten sonra, Mekke'de onun karşısına çıkan kimse hakkında şunlar söylenmektedir: “Çok mal ve oğul sahibi olduğu için kibirli davranmakta ve kendisine ayetlerimiz okunduğunda “Eski çağların efsaneleri” demektedir. Biz onun burnunu damgalayacağız.” (14. ve 15. ayetler). Yorumcular, bu muhalif şahsın kim olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Kimileri bu kişinin Velid bin Mugire, kimileri de Esved bin Abd-i Yagus olduğunu belirtmektedir.²⁵ Bu kişi muhtemelen o gün çok iyi bilinen bir kişiydi. Özelliklerinin sayılması yeterli görülmüştür. Bugün ise, bu şahsın somut olarak kim olduğunun hiçbir önemi yoktur. Önemli olan burada bir kişilik tipinden bahsediliyor olmasıdır. Mal ve oğul çokluğu, onun aristokratik bir sınıfa mensup olduğunu gösteriyor; ayrıca kibirlilik ve ayetler karşısında alaycı ve damgalayıcı olması da bu sınıfın özellikleri arasında yer almaktadır. Kur'an'ın başka yerlerinde de geçen “Eski çağların efsaneleri” etiketi, kronolojik olarak ilk kez bu surede geçmektedir.

Bu surenin ilerleyen bölümlerinde, Gazap Tanrısı'nın geçmişte “bahçe sahipleri”ne neler yaptığı anlatılmaktadır. Onlar uyurken bir afet bahçeyi alt üst etmiştir. Bahçe sahiplerinin dilinden bu afetin gerekçesi şöyle verilmektedir: “Ben size demedim mi, Rabbinizi tesbih etmeniz gerekmez miydi? Bunun üzerine “Rabbimizi tesbih ederiz, biz zalim kimselermişiz” dediler (68/28-29).

Kronolojik olarak dördüncü sırada yer alan Müddessir Suresi'nde, yine muhalif bir şahıstan bahsedilir ve burada daha sert bir ifadeyle tehdit edilir: “Beni, yarattığım kişiyle baş başa bırak. Ona bol mal ve gözü önünde duran oğullar verdim. Kendisine alabildiğine imkânlar sağladım. Sonra da o hırsıyla daha da artırmamı umar. Hayır, umduğu gibi olmayacak. Çünkü o, bizim âyetlerimize karşı inatçıdır.” (4/11-16). Yorumcular, burada bahsedilen kişinin yine Velid bin Mugire olduğunu söylerler. Bu, pek muhtemel bir isimdir. Çünkü önceki tanımlamalarla buradaki tanımlamalar uyumaktadır. Bu kişi hakkında Tanrı şunları söylemektedir: “Ben onu dimdik bir yokuşa sardıracağım. Çünkü o, düşündü taşındı, ölçtü biçti. Kahrolası nasıl da ölçtü biçti! Yine kahrolası, nasıl ölçtü biçti!

²⁵ Mevdudi, *Tefhimu'l Kuran* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 6: 395.

Sonra (Kur’an hakkında) derin derin düşündü. Sonra yüzünü ekşitti, kaşlarını çattı. Sonra arkasını döndü ve büyüklük taslayıp şöyle dedi: “Bu, ancak nakledilegelen bir sihirdir.” “Bu, ancak insan sözüdür.” Ben onu “Sekar”a (cehenne) sokacağım. Sekar’ın ne olduğunu sen ne bileceksin? Geride bir şey koymaz, bırakmaz. Derileri kavurur.” (4/17-29).

Gazap Tanrısı’nı yansıtan başka örnek pasajlar aktarmayı gereksiz görüyoruz. Zira bu iki pasajla maksadımız hâsıl olmuştur. Bu iki pasajda da Gazap Tanrısı’nın kimleri hedef aldığı ve kimlere öfkeli olduğu anlaşılmaktadır. Kişilik tipleri, sınıfsal konumları ve muhalif tavırları onların nerede durduklarını açıkça ele vermektedir. Tanrı tarih içinde bir taraftır: O zalimlerin karşısında adil kimşelerin ise yanındadır. “Çünkü Allah, adaletli davrananları sever.” (Hucurat 49/9). “Gazap Tanrısı”, zalimler karşısında “Rahmet Tanrısı”nın başka bir şekilde isimlendirilmesidir. Her ikisi de gerçekte aynı Tanrı’dır ama konumuna göre ismi değişmektedir. Bu göreceli yaklaşım dikkate alınmadan, Tanrı’nın neden farklı sıfatlara sahip olduğu anlaşılamaz.

3) Ödüllendirici Tanrı

Tanrı’nın ödüllendirici yüzünü ifade eden birçok sıfat bulunmaktadır. Bunların başında, Alak Suresi’nde geçen “el-Kerim” sıfatı gelmektedir. El-Kerim ismiyle aynı kökene ait olan iki isim daha bulunmaktadır. Bunlardan biri el-Ekrem, diğeri de Zu’l-Celali ve’l-İkram ismidir. Kur’an’da el-Kerim ismi iki yerde Allah’a nispetle, isim formunda ve müstakil olarak geçer. Bu iki kullanım, el-Kerim isminin Allah’ın güzel isimlerinden olduğunun açık ve kesin delilidir. Kerim sıfatı, Allah’ın dışında başka varlıklarla ilgili olarak da kullanılır. Kerim sıfatını alan şeyler arasında Kur’an (Kur’an-ı Kerim), arş, vahiy meleği, ilahi ödül, dünya bahçeleri, ahiret nimetleri, cennet ve cennetteki eşler gelir.²⁶ Bunların hepsi insana verilmiş nimetler olup Allah’ın Kerim sıfatının tecellileridir.

Kerem, sözlükte iyilik, bağış, üstünlük, şerefli ve cömert olmak demektir. Kerem, ikram, kerim, keramet, kiram, ekrem, mükerrem gibi kavramlar aynı kökten türemişlerdir ve aralarında anlam bağı vardır. Kerim, değerli ve şerefli olmak, iyiliksever olmak, iyilik etmek demektir. Ekrem, en cömert, en şerefli ve yüce, en değerli demektir. Alak Suresi’nde Allah’ın sıfatı olarak geçen isim bu anlamları içerir.²⁷

Zu’l-Celali ve’l-İkram, Allah’ın güzel isimlerinden biri olduğu sabittir. Celal ve ikram, azamet ve cömertlik, haşmet ve nimet sahibi anlamına gelir. Bu isim özel kılan asıl husus, biri Celal diğeri Cemal tecellilerini gösteren zu’l-cenaheyn (çiftkanatlı) bir isim olmasıdır.²⁸ Celal kelimesinin büyüklük-ululuk ve kuşatıcılık gibi asli anlamları vardır. Cemal ise güzellik anlamında olup Allah’ın lütuf, şefkat, af, ihsan, cömertlik, ikram gibi sıfatlarını temsil eder.

²⁶ İslamoğlu, *Kur’an’a Göre Esmâ-i Hüsnâ*, 2:1309.

²⁷ Ece, *İslam’ın Temel Kavramları*, 353.

²⁸ İslamoğlu, *Kur’an’a Göre Esmâ-i Hüsnâ*, 2: 1040-41.

Alak Suresi'nde "Kerem sahibi Rab"bin insana kalemi/yazmayı öğrettiği ve böylece insana bilmediklerini öğrettiği belirtilir. İnsanı, diğer varlıklardan ayıran bu önemli husus, kültür ve medeniyet birikiminin de temelidir. Kerim sahibi olan Allah'ın insana verdiği en büyük nimet ve ödül budur. Kalem Suresi'nde Hz. Peygambere hitaben Rabbinin nimeti olarak vahiy hususunda cinlerin müdahalesine maruz kalmadığı belirtilir (68/1-2). Ayrıca onun için bitmez tükenmez bir ödül olduğu, çünkü onun mükemmel bir ahlaka sahip olduğu söylenir (68/3-4). Aynı surede ve Müddessir Suresi'nde Mekke'de bazı kişilere bol bol mal ve oğul verdiği işlenir, fakat onlar bu nimetlerin şükürünü bilmeyenler olarak resmedilir.

Kalem Suresi'nde nimet dolu cennetlerin kimlere nasip olacağı anlatılır. "Şüphesiz Allah'a karşı gelmekten sakınanlar (muttakiler) için Rableri katında nimet dolu cennetleri vardır." (68/34). Muttaki, sorumlu ve bilinçli davranan, hayatı ciddiye alan, yaptıklarının sonucunda Allah'ın gazabında sakınan ve korkan kimse demektir. Taşkınlık anlamındaki fücurun zıddıdır.²⁹

Duha ve İnşirah sureleri, Hz. Muhammed'e verilen nimetlerden bahseder. Allah, onu yetim bulup ona yol göstermiş ve onu zengin etmiştir (93/6-8). Bu durumda onun yetime kaba davranması ve muhtaç olanı azarlaması uygun değildir (93/9-10). Allah onun göğsünü açmış, yani onun zihin ve gönülünü genişletmiş ve belini büken yüklerden kurtarmıştır. Ona şan ve şeref bahsetmiştir (94/1-4).

Asr Suresi, tüm insanlara kurtuluşun nasıl olacağını müjdelemektedir. Önce karamsar bir tablo çizildikten sonra kurtuluşa kimlerin ereceği açıklanmaktadır: "Andolsun asra ki, insan gerçekten ziyan içindedir. Ancak, iman edip de erdemli eylemler işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye eden ve birbirlerine sabrı tavsiye edenler kurtuluşa ermişlerdir." (103/1-3). Bu ayetler insanın kurtuluşunun kendi eylemlerine bağlı olduğunu ilan etmektedir.

Fecr Suresi'nde insanın elde ettiği nimetlerin hep bir sınav konusu olduğu belirtilir ve insanın bu sınav sürecindeki tutumunun çelişikliğine dikkat çekilir. "İnsan ise; Rabbi onu deneyip de kendisine ikramda bulunduğu anda, ona bol bol nimetler verdiği anda, "Rabbim bana ikram etti" der. Ama onu deneyip rızkını daraltınca da "Rabbim beni aşağıladı" der. Hayır, hayır! Yetime ikram etmiyorsunuz. Yoksulu yedirmek konusunda birbirinizi teşvik etmiyorsunuz. Haram helâl demeden mirası alabildiğine yiyorsunuz. Malı da pek çok seviyorsunuz." (89/15-20). İnsanın mal ve servet karşısındaki zaafiyeti, onun en büyük imtihanıdır. Sebebini sorgulamadan, veren Allah'ı takdir ederken, rızkı daraltan Allah'a isyan etmektedir.

Leyl Suresi, Kerim sıfatının ahlaki sonuçları ve insandaki tecellileri konusunda çarpıcı tespitlere yer verir. "Şüphesiz sizin çabalarınız elbette çeşit çeşittir.

²⁹ Namlı, *Kur'an Aydınlığı: Kronolojik Kur'an Meali*, Dipnot 9, s. 8.

Onun için kim (elinde bulunandan) verir, Allah'a karşı gelmekten sakınır ve en güzel sözü (kelime-i tevhidi) tasdik ederse, biz onu en kolay olana kolayca iletiriz. Fakat kim cimrilik eder, kendini Allah'a muhtaç görmez ve en güzel sözü (kelime-i tevhidi) yalanlarsa, biz de onu en zor olana kolayca iletiriz. Cehenneme yuvarlandığı zaman, malı ona fayda vermez. Şüphesiz bize düşen sadece doğru yolu göstermektir." (92/4-12). Bu metinden anlaşılacağı üzere Allah nasılsa, insanlara da aynı şekilde davranmayı önermektedir.

Risaletin ilk yıllarında Kur'an, insanların zaaflarına işaret etmekte, Allah'ın cömert olduğunu vurgulamakta ve ikrama kimlerin layık olduğunu açıklamaktadır. Ödüllendirici Tanrı, sadece kendi ikram ve nimetlerini saymakla yetinmemekte, bunlara nasıl ulaşılacağına yollarını da insana göstermektedir. İnsanın kendi önündeki en büyük engel yine kendisidir. Kendisini tanıyan insan, neticede Rabbi'ni de tanıyacaktır ve onunla sağlıklı bir ilişki kuracaktır. Sonuç olarak cömert (kerim) Allah, cömert bir insan inşa etmek istemektedir.

4) Yargılayıcı Tanrı

Yargılayıcı Tanrı eleştirel bir Tanrı'dır. İnsan, en büyük eleştiriyi Rabbinden almaktadır. Eleştirel Tanrı, insana kendini düzeltmesi için büyük bir fırsat vermektedir. Kendi fitratını kendisinden daha iyi tanıyan Tanrı'dan aldığı eleştirileri dikkate alırsa, kendini düzeltecektir, ya değilse insan kendi zaaflarıyla baş başa kalacaktır.

Yargılayıcı Tanrı'nın sıfatları olarak el-Hakem (yaptığı her işi sağlam ve her işinde hikmeti gözeten), el-Adl (son derece adaletli olan), el-Hâkim (emirleri, kelamı ve bütün işleri hikmetli olan) ve el-Muksit (hükümünde ve işlerinde adaletli olan) gibi sıfatlar anılabilir. el-Hakem ve el-Hâkim, yargılayan Tanrı'nın hikmetine, el-Adl ve el-Muksit sıfatları ise hikmete uygun işlerine işaret etmektedir.

Hüküm, hikmet, hakem ve hâkim gibi kelimler hep aynı kökten gelirler ve anlam olarak birbirine yakındırlar. Hükümün sözlük anlamı, karar vermek, idare etmek ve ata gem vurmak demektir. Bir şeyin iyice araştırılıp soruşturulmasından sonra verilen karara 'hüküm' denir.³⁰ Hüküm, ulaşılan bir sonuçtur. Hikmet kelimesinin kökü hükm'dür. Hikmet, bir sonuca ulaşırken ilim ve akılla hareket etmektir. Allah açısından eşyanın bilinmesi, tutarlı ve anlamlı bir şekilde icra edilmesi; kul açısından ise varlıkların bilinmesi ve hayırlı iş yapılmasıdır.³¹ Hüküm ve hikmet birbirini gerektirmektedir. Bu iki kavram bir madalyonun iki yüzü gibidir. Hâkim, insanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözümlmek için atanmış kişidir. Hüküm kökünden gelen Hâkim, Allah'ın güzel isimlerinden biridir. Hüküm sahibi, hükümünü yürüten, isabetli ve yerinde iş yapan demektir.³² Hâkim, taraflar arasında hüküm verdiği için ona Hakem de denir. Bir farkla ki, ha-

³⁰ Ece, *İslam'ın Temel Kavramları*, 279-280.

³¹ Ece, *İslam'ın Temel Kavramları*, 274-275.

³² Ece, *İslam'ın Temel Kavramları*, 277.

kem iki tarafın rızasının olduğu ve karar verdiği kararının bağlayıcı olduğu bir kişidir. Yani arabuluculuktan daha ileri noktada bir karar vericidir.

Kur'an'da hâkim ve hakem; Allah, peygamber ve kitap için kullanıldığı gibi kişiler için de kullanılır. Tin Suresi'nde Allah, "hâkimlerin en iyisi" (95/8) olarak nitelenir. Nisa Suresi'nde peygamberi hakem kılmadıkça, insanların iman etmiş olamayacakları vurgulanır: "Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiği hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar." (4/65). Yunus Suresi'nin ilk ayetinde "hâkim kitabın ayetleri"nden bahsedilir (20/1). Lokman'a "hikmet" verilmiştir ve dolayısıyla o "hâkim"dir (Lokman 31/12).

Kur'an'da Yargılayıcı Tanrı, hemen daha ilk surede karşımıza çıkar ve orada belirli bir insan tipini eleştirir. Bu insan tipi kendini yeterli kabul edip insanlara yasak koyma yetkisini kendinde gören bir tiptir. "Hayır, insan kendini yeterli gördüğü için mutlaka azgınlık eder. Şüphesiz dönüş ancak Rabbinedir. Sen, namaz kıldığında kulu (bundan) engelleyeni gördün mü?" (Alak 96/6-10). Aynı insan tipi, Kalem Suresi'nde yeniden gündeme gelir ve bu kez kendine yeterliliğin kaynaklarına işaret edilir: "Yemin edip duran, aşağılık, daima kusur arayıp kınayan, durmadan söz taşıyan, iyiliği hep engelleyen, saldırgan, günaha dadanmış, kaba saba; bütün bunların ötesinde bir de soysuz olan kimseye mal ve oğulları vardır diye, sakın boyun eğme. Âyetlerimiz kendisine okunduğu zaman, "Öncekilerin masalları!" der." (68/10-15). Müddessir Suresi'nde bu tip, verilen yığınla mal ve evlatlar karşısında şükretmediği için eleştiri konusu yapılır (74/11-16).

Önceki surelerde Velid bin Mugire ile özdeşleştirilen bir insan tipine eleştiriler yapılırken, kronolojik olarak altıncı sırada gelen Mesed Suresi'nde adı açıkça belirtilerek, bu kez Ebu Leheb eleştiri konusu yapılır. Burada Kınayıcı Tanrı ile Gazap Tanrısı aynı anda karşımıza çıkar: "Ebû Leheb'in elleri kurusun. Zaten kurudu. Ona ne malı fayda verdi ne de kazandığı. O, bir alevli ateşe girecektir. Boynunda bükülmüş hurma liflerinden bir ip olduğu hâlde sırtında odun taşıyarak karısı da (o ateşe girecektir)." (111/1-5). Çünkü mesele eleştiriyle bitmez, cehennem ateşiyle tehdit edilir. Bu üslup, Kur'an'ın genel bir üslubu olarak görülebilir. Eleştiri ve yargılamanın ardından, kişinin nasıl bir azaba maruz kalacağı bildirilir.

Sonraki sureler de incelendiğinde, Kur'an'ın eleştirel bir kitap olduğu, Tanrı'nın ise Yargılayıcı-Eleştirel Tanrı olduğu fark edilecektir. Tekvir Suresi'nde "diri diri toprağa gömülen kız çocuğunun hangi günahı yüzünden öldürüldüğü" (81/8-9), "cinlenmiş" olarak suçlanan Hz. Muhammed'in "cinlerle ilişkili olmadığı" ve "onun meleği apaçık ufukta gördüğü" (81/22-23); A'la Suresi'nde "ahiret hayatının sürekli ve daha hayırlı olmasına rağmen insanların dünya hayatını ona tercih etmesi" (87/16-17); Leyl Suresi'nde "cimri, müstağni ve güzel sözü yalanlayanların çıkmaz yolda" oldukları (92/80-10); Fecr Sure-

si’nde “yetime cömert davranmayan ve yoksulu doyurmayan”, “mirası hak ve hukuku gözetmeden yiyen” insanlar ve “mala düşkün” olan kimseler (89/17-23); Adiyat Suresi’nde “insanın Rabbine karşı nankör olduğu ve mala karşı aşırı düşkün olduğu” (100/6-8); Kevser Suresi’nde “asıl zürriyeti kesik olanın peygambere düşman” olduğu (108/3); Tekasür Suresi’nde “çocukluk yarışının insanları mezarlıklara kadar sürüklediği” (102/1-2); Maun Suresi’nde dini yalanlayanların tutumları (107/1-7); Kafırun Suresi’nde kâfirlere karşı bir meydan okuma ifade eden cümleler kullanıldığı (109/1-6) görülmektedir.

Tüm bu eleştirilerde ortak bir nokta, Mekke’de Hz. Muhammed’e ve ilk Müslümanlara karşı baskı yapan aristokrat kesimin gerçek yüzünün ortaya konulmasıdır. Bu bakımdan Maun Suresi, onların tipik özelliklerini özetleyen bir pasaj niteliğindedir: “Dini yalanlayanı gördün mü? O, yetimi itip kakan, yoksula yedirmeyi özendirmeyen kimsedir. Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarını ciddiye almazlar. Onlar (namazlarıyla) gösteriş yaparlar. Ufacık bir yardıma bile engel olurlar.” (107/1-7). Burada sadece bir insan tipi değil, aynı zamanda belirli bir dindarlık eleştirisi de yapılmaktadır. Bu insan tipi yetimi-yoksulu gözetmeyen ve dini ritüelleri sadece gösteriş amacıyla yapan kişidir. “Gösterişçi dindarlık”, Allah’ı değil, toplumu ve belirli sosyal çevreleri tatmin etmeye yönelik bir niyetin sonucudur.

SONUÇ

Yaptığımız içerik analizinden elde ettiğimiz sonuçları iki noktada özetleyebiliriz. İlk olarak Kur’an, Mekke sakinlerinin Tanrı tasavvurunu değiştirmek için Allah ve Rab kavramlarını yerleştirmeye çalışmıştır. Zaten bildikleri “Allah” fikrini, Rab kavramı üzerinden tashih ve inşa etmiştir. Allah’ın uzakta ve ulaşılmaz bir varlık olmadığını, Rab sıfatıyla onların hayatlarına etki ettiğini ve bu yüzden “aracılar”ı (eş koşulan tüm figür ve nesnelere) gerek olmadığını belirtmiştir. Bu açıdan bakıldığında şirki yok etmek ve tam tevhidi bir inancı kurmak istediği açıktır.

İkinci olarak Allah farklı yüzleriyle görünmekle birlikte bir ve tek olan Allah’tır. Sıfatları farklı olmakla birlikte bu sıfatlar arasında çelişki değil, uyum söz konusudur. Her şeyden önce Allah, Rahman ve Rahim olan sıfatlarıyla bir “Rahmet Tanrı”sıdır. Rahmet, onun doğasındandır ve rahmeti her şeyi kuşatmıştır. “Gazap Tanrısı” ayrı ve başka bir Tanrı değildir. Allah’ın Rahmeti, her zaman ödüllendirici değildir. İman eden ve iyilik yapan kullarını ödüllendirir, ama kendi yolundan sapan ve hem kendine hem de başkalarına zulmeden insanları da cezalandırır. Ödüllendirme de cezalandırma da onun rahmetinin bir eseri. Ödüllendirme ve cezalandırma işlemlerini yaparken o “Yargılayıcı Tanrı” olarak karşımıza çıkar. Yargılamadan ceza ve ödül vermez. Dolayısıyla onun farklı yüzlerle karşımıza çıkması bir tutarsızlık ve çelişik bir durum değildir.

İncelememizde Tanrı tasavvuru ile insan tasavvurunun birbiriyle ilişkili olduğu ortaya çıkmıştır. “Yargılayıcı Tanrı” sıfatıyla o sürekli olarak belirli bir

insan tipini eleştirmekte ve bunun yerine başka bir insan tipini ikame etmektedir. Eleştiriye konu olan insan, ilk defa Alak Suresi'nde ifade edildiği ve takip eden surelerde tekrarlandığı üzere kendini her şeyden müstağni gören insan tipidir. Bu insan tipi, “çokluk”la (kesret) övünen ve azgınlaşan bir tiptir. Bu çokluk bazen evlat, bazen servet, bazen de siyaset (güç) bakımındandır. Dünyada çokluk elde eden kişi bir güç zehirlenmesi yaşamakta ve bu çokluk, onda hiçbir şeye muhtaç olmadığı şeklinde bir kaniya yol açmaktadır.

Müstağnilik iddiası, ‘tanrıca’ bir iddiadır. Çünkü muhtaç olmayan sadece Allah’tır. “Ey İnsanlar! Siz Allah’a muhtaçsınız. Allah ise her bakımdan sınırsız zengin olandır, övülmeye hakkıyla lâyük olandır.” (Fâtır 35/15). İnsan, doğumu kadar ölümü de elinde olmayan ve varolmak için her zaman bir Yaratıcı’ya muhtaç olan bir varlıktır. O, doğduğunda ne kadar muhtaç ve çaresiz ise yaşlanıp ölürlen de o kadar muhtaç ve çaresizdir.

Gerek yerleştirilmek istenen Tanrı tasavvuru gerekse insan tasavvuru, insan için sadece akıdevi değil aynı zamanda ahlaki ve toplumsal sonuçlar doğurur. Müstağnilik iddiasından vazgeçen insan, ilk önce muhtaç ve eksik bir varlık olduğunu kavrar. Daha sonra kemal ve olgunlaşma yolunda ilerlemesi ve çaba sarf etmesi gerektiğini anlar. İşte bu bilinç, onu kendisini yaratan varlığa yönlendirir ve onun gibi mükemmel olma arzusuyla harekete geçirir. “Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmak” (hadis)tüm hayat boyunca gerçekleştirilmesi gereken bir ideal haline gelir. İdealin en üst seviyede temsil edildiği, gerçek olarak karşımızda çıktığı nokta, tanım ve tasviri yapılan Yüce Allah’tır. İnsan kendi konumunu Allah’ın bu yüce vasfına göre belirlemelidir. Yine bu ideali, dünya hayatında realize etmenin en pratik ve kolay yolu ise Hz. Muhammed’i örnek almaktır. Çünkü Kalem Suresi’nde ifade edildiği üzere o mükemmel bir ahlaka sahiptir (68/3-4). Hz. Muhammed bir beşerdir ve beşer için örnek alınabilecek bir insandır. Eğer o beşer-üstü bir varlık olsaydı, şüphesiz ki insan tarafından örnek alınamazdı.

Son olarak makalenin başında bahsettiğimiz ideal-tipik Tanrı tasavvurlarına dönecek olursak, Kur’an’ın hem aşkın hem de içkin bir Tanrı fikrini yerleştirmek istediğini söyleyebiliriz. Allah, zatı itibariyle aşkındır ve tanımlanamaz, ancak o sıfatları itibariyle tanınan, kendini tanıtan ve bize yakın olan bir Tanrıdır. Bu yakınlık duygusu şu ayette açıkça ifade edilmiştir: “Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız.” (Kâf 50/16). İçkin Tanrı anlayışının bazı formlarından bahsetmek mümkündür. Doğulu mistik öğretilerde Tanrı evrenin ruhudur ve nesnelere sadece sembolik olarak Tanrı’yı gösterirler. Pagan kültürlerde ise Tanrı, somut bir heykel ya da put olarak resmedilir ve bu nesnelere aracı olarak konumlandırılır. İslam, ikinci anlayışla mücadele etmiştir. Ama Kur’an’ın tasavvufi yorumlarında birinci anlayışa yakın görüşler mevcuttur. Kur’an’da bazı ifadeler, bunu desteklemek için kullanılmıştır. Sözgelimi “Allah, göklerin ve yerin nurudur” (Nur 24/35) ayeti, bu görüşe kaynak teşkil etmektedir.

KAYNAKÇA

- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 1982.
- Ece, Hüseyin Kerim. *İslam’ın Temel Kavramları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Fazlurrahman. *İslam*. Selçuk Yayınları, Ankara: 1993.
- Hançerlioğlu, Orhan, *İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Yayınevi, 1975
- İbn-i Arabî. *Fususul-Hikem*. Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalıcı, 2006.
- İslamoğlu, Mustafa. *Kur’an’a Göre Esma-i Hüсна*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anabtar-Kavramlar*. İstanbul: Kaknüs, 1998.
- Kitabı Mukaddes. *Kitab-ı Mukaddes Şirketi*. İstanbul, 1997.
- Mevdudi. *Kur’an’a Göre Dört Terim*. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979.
- Mevdudi. *Tefhimu’l Kuran*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.
- Namlı, Tuncer. *Kur’an Aydınlığı: Kronolojik Kur’an Meali*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2015.
- Sarmış, İbrahim. “Bazı Ayetlerin Çevirisi ve Yorumlanması Üzerine”. *Eskiyeni* 26 (Mayıs 2013): 203-240.
- Swanboorn, P. G. *Aspecten van Sociologisch Onderzoek*. Boom en Meppel, Amsterdam: 1987.
- Şatibi. *el-Muwafakat, İslami İlimler Metodolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

Afrika Kıtasının Yeni Dini Hareketi: Godianizm

Necati Sümer

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
Assistant Professor Dr., Siirt Univ, Fac of Theology, Department of History of Religions

Siirt, Turkey

necatisumer@gmail.com

orcid.org/ 0000-0002-7875-6671

The New Religious Movement of the African Continent: Godianism

Abstract: Godianism is a new religious movement that emerged in Nigeria, a country of the African continent in the 20th century. This movement opposed to Western colonialism and the religious conception it brought. Godianism combined the traditional beliefs of Igbos, the indigenous people of Nigeria, with the new interpretation of Christianity. Thus, it has imposed its existence as a syncretic movement with the name first as the National Church of Nigeria and later as Godianism. Its founder K.O.K Onyioha is the religious leader of this movement. This movement has its own teaching, worships, rituals and festivals. Godianism has been a movement that defended the belief in a single god in a continent like Africa where there were many gods. The understanding of the creator and the great God has been identified by the names Godian or Chineke. This belief system has its own holy text and place of worship. Godianism inspired and adopted many worship and ritual from African traditional beliefs, the church construction and some religious practices from Christianity, and the beliefs such as karma and reincarnation from the Indian religions. Although Godianism bears nationalistic and regional motifs, it has been spreading with the claim of being a universal belief system. In this context, the aim of our study is to address this new religious movement in Africa in all aspects in the light of existing sources.

Summary: In the historical process, some religious movements emerged as a reaction to the belief in the geography in which they were found. When these religious movements find supporters, they gradually turn into a system of beliefs on their own. Godianism is such a religious movement that emerged

Geliş / Received: 01 Mart/ March 2019 **Kabul / Accepted:** 17 Mart / March 2019

Yayın / Published: 20 Mart/March 2019

Atf / Cite as: Sümer, Necati. "Afrika Kıtasının Yeni Dini Hareketi: Godianizm [*The New Religious Movement of the African Continent: Godianism*]". *Eskiyeni* 38 (March 2019): 103-122

Copyright © Published by Anadolu İlahiyat Akademisi / Anatolian Theological Academy

against the oppression of colonialists in the African continent. It sprouts as a protest movement in Nigeria, which has been under the British colony for many years. There are many reasons this move enables the emergence of. One of the reasons is that Britain has exploited underground resources and food products of Nigeria for years. Britain's long-term exploitation of the people of the country and especially the low wages of workers in the factory harass the indigenous people to run the local people. Igbos cannot accept to be treated as a slave in their own homeland. This situation creates a national consciousness against foreigners in the locals. Ethnic discrimination is another reason for the emergence of this movement. British white people think that they are privileged in the country of blacks people, develop a national anger among indigenous people. Nigerian indigenous people see the British exploiting and humiliating themselves as indignity behaviour. When protesting low wages, their rejection and killing is an indication of the extent to which this discrimination has come. The indigenous people of Nigeria, Igbos are not discriminated against for economic and ethnic reasons only. There are also religious reasons. Thus, they did not allow the funeral of the Igbos to be held in the church even though they were Christians, shows that they were also excluded from the faith. England, which established Christian churches through Christian missionaries and christianized the indigenous people was able to easily excommunicate the indigenous people for economic, ethnic and religious reasons by using the protests as excuse. In fact, Nigerian natives are a people of African traditional faith. Poverty and hunger caused them to turn to Christianity. In a sense, being Christian was an obligation for them. Being a Christian means bread for poor indigenous people. In this context, it cannot be said that the Igbos have embraced Christianity willingly. The deliberate exploitation of their own countries and beliefs may seem tolerable for a while, but the situation becomes unbearable. They cannot accept the exclusion of their traditional beliefs by Christian missionaries for hundreds of years. The killing of workers, preventing religious ceremonies in churches for their funerals, and the exclusion from the church, has caused a national and religious reflex in Nigerians. Thus, the National Church movement of Nigeria, which consists of a new interpretation of Christian traditional beliefs and Christianity under the leadership of the religious leader Onyioha arises. This religious movement, Godianism, is spread in many parts of Africa with a national consciousness. The increase of the supporters makes this movement open to the world. Thus, it claims to be a universal belief system with his own institutions and rules. Godianism becomes religion that has founder, a sacred book, temple, teaching, worship, rituals, festivals and a peculiar moral movement that has a considerable number of followers in the African continent. The reason why it is syncretic is that this movement creates a new synthesis by being influenced by Christianity, African traditional beliefs and Indian religions.

The discussion that whether Godianism is sect of Christianity or not is an indication of the extent to which Godianism is influenced by other religions. It is normal to have such an approximation in terms of this movement. Because it emerged as a reaction to Western colonialism and the Western understanding of Christianity. It is natural that the African Igbos, who were Christians for years, were influenced by Christianity in creating this new belief. Godianism inherited from Christianity so many things such as conception of temple, communion, marriage, funeral, ceremonies, churches and clergy building. The emphasis on Christ believe and the fact that the movement sees itself as the new savior of Africa and Christ is an indication of being influenced by Christianity. Godianism was a movement that advocated a single god belief in a continent where there were many gods in Africa. The understanding of supprime and creator God has been identified by the names Godian or Chineke.

Considered as a whole, it can be said that Godianism is a religious movement or belief system in which different religious, cultural and moral elements are imbedded. This movement is syncretic as well as national character. The Godian movement, boasting its African personality, wants not only the African continent, but all the black people of the world to gather under the same roof. In this context, the aim of the study is to reveal the historical process of Godianism movement which has reached millions in Africa today, its reasons, teaching, worship, festivals and moral values. To know this belief system thoroughly will contribute to our understanding of the new religious movements in the African continent and other continents. Within the framework of the historical discipline of religions related to this religious movement, there is no study conducted in our country yet. Therefore, our aim is to address this new syncretic belief system in a scientific way in light of the available resources.

Keywords: History of Religions, Religous Movement, Africa, Christianity, Godianism

Afrika Kıtasının Yeni Dini Hareketi: Godianizm

Öz: Godianizm, 20. yüzyılda Afrika kıtasının bir ülkesi olan Nijerya'da ortaya çıkmış yeni bir dini harekettir. Bu hareket Batı sömürgeciliğine ve onun getirdiği dini anlayışa karşı çıkmıştır. Godianizm, Nijerya yerli halkı İgboların geleneksel inançlarını Hıristiyanlığın yeni yorumuyla birleştirmiştir. Böylece önce Nijerya Ulusal Kilisesi sonra Godianizm adıyla senkretik bir hareket olarak varlığını kabul ettirmiştir. Kurucusu K.O.K Onyioha, bu hareketin dini lideridir. Bu inanç sisteminin kendine özgü öğretisi, ibadetleri, ritüelleri ve festivalleri vardır. Godianizm, Afrika gibi çok tanrıcılığın görüldüğü bir kıtada Hıristiyanlığın etkisiyle tek tanrı inancını savunan bir hareket olmuştur. Yüce ve yaratıcı tanrı anlayışı Godian veya Chineke isimleriyle kimlik kazanmıştır. Bu inanç sisteminin kendine özgü kutsal metni ve ibadet yeri vardır. Godianizm, birçok ibadet ve ritüeli Afrika geleneksel inançlarından, kilise yapılanması ve bazı dini uygulamaları Hıristiyanlıktan, karma ve tenasüh gibi inançları Hint dinlerinden esinlenerek

bunları kendine mal etmiştir. Godianizm milliyetçi ve bölgesel motifler taşımasına rağmen bugün evrensel bir inanç sistemi olma iddiasıyla giderek yayılmaktadır. Bu çerçevede çalışmamızın amacı Afrika'daki bu yeni dini hareketi var olan kaynaklar ışığında etraflıca ele almaktır.

Özet: Tarihsel süreçte bazı dini hareketler buldukları coğrafyadaki inanca tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu dini hareketler, taraftar bulduğunda zamanla kendi başlarına bir inanç sistemine dönüşürler. Godianizm, Afrika kıtasında sömürgecilerin baskılarına karşı ortaya çıkan böyle bir dini harekettir. O, yıllarca İngiltere sömürgesi altında kalan Nijerya'da bir protesto hareketi olarak filizlenir. Bu hareketin ortaya çıkmasını sağlayan birçok neden vardır. İngiltere'nin yıllarca Nijerya'nın yeraltı kaynaklarını ve gıda ürünlerini sömürmesi bu nedenlerden biridir. İngiltere'nin ülke insanını uzun süre sömürmesi ve özellikle işçileri düşük ücretlerle fabrikalarda çalıştırması yerli halkı usandırır. İgbolar, kendi öz vatanlarında sefil bir halde köle muamelesi görmeyi kabullenemezler. Bu durum yerli halkta yabancılara karşı milli bir bilinç oluşturur. Sömürgecilerin etnik ayrımcılık yapması bu hareketin ortaya çıkmasını hazırlayan diğer bir sebeptir. Beyazların, siyahilerin ülkesinde ayrıcalıklı olduklarını düşünmeleri yerli halkta milli bir öfke geliştirir. Nijerya yerli halkı, İngilizlerin kendilerini sömürmesini ve aşağılamasını gurur incitici bir davranış olarak görürler. Düşük işçi ücretleri protesto edildiğinde reddedilmeleri ve öldürülmeleri bu ayrımcılığın ne dereceye geldiğinin göstergesidir.

Nijerya yerli halkı İgbolar, yalnızca ekonomik ve etnik sebeplerle ayrımcılığa uğramaz. Dini sebepler de söz konusudur. Nitekim Hıristiyan oldukları halde İgboların cenaze töreninin kilisede yapılmasına izin verilmemesi inanç yönünden de dışlandıklarını gösterir. Hıristiyan misyonerleri aracılığıyla Nijerya'da kilise kuran ve yerli halkı da Hıristiyanlaştıran İngiltere, kendisine karşı yapılan protestoları bahane ederek ekonomik, etnik ve dini sebeplerle yerli halkı kurumlarından kolaylıkla aforoz edebilmiştir. Esasında Nijeryalı yerliler, Afrika geleneksel inançlarına bağlı bir halktır. Yoksulluk ve açlık onların Hıristiyanlığa yönelmesine neden olmuştur. Onların Hıristiyan oluşları bir anlamda zorunluluktur. Hıristiyan olmak, fakir yerli halk için ekmek kapısı demektir. Bu çerçevede İgboların Hıristiyanlığı isteyerek benimsediği söylenemez. Kendi ülkelerinin ve inançlarının bilinçli olarak sömürülmesi onlar için bir süre katlanılır gibi görünse de daha sonra durum dayanılmaz bir hale gelir. Onlar yüzlerce yıl bağlı oldukları geleneksel inançlarının Hıristiyan misyonerlerce dışlanmasını kabullenemezler. İşçilerin öldürülmesi, onların cenazeleri için kiliselerde dini tören yapılmasına izin verilmemesi ve kiliseden dışlanma Nijeryalılarda milli ve dini bir refleks oluşturur. Böylece dini liderleri Onyioha öncülüğünde Afrika geleneksel inançları ile Hıristiyanlığın yeni bir yorumundan oluşan Nijerya Ulusal Kilisesi hareketi doğar. Sonra adı Godianizm olan bu dini hareket, milli bir bilinçle Afrika'nın birçok yerinde yayılır. Taraftarlarının artması bu hareketin dünyaya açılmasını sağlar. Böylece o, kendine özgü kurum ve kurallarıyla evrensel bir inanç sistemi olma iddiasında bulunur. Godianizm din kurucusu, kutsal kitabı, mabedi, öğretisi, ibadetleri, ritüelleri, festivalleri ve

kendine özgü ahlaki değerleriyle Afrika kıtasında önemli sayıda taraftar bulan senkretik bir inanç hareketi haline gelir. Senkretik olmasının sebebi bu hareketin Hıristiyanlık, Afrika geleneksel inançları ve Hint dinlerinden etkilenerek yeni bir sentez oluşturmasıdır. Hıristiyanlığın bir mezhebi olup olmadığı tartışması bile onun ne ölçüde diğer dinlerden etkilendiğinin göstergesidir. Bu hareket açısından böyle bir yakıştırmanın olması normaldir. Çünkü o, Batı sömürgeciliğine ve Batı'nın Hıristiyanlık anlayışına tepki olarak ortaya çıkmıştır. Yıllarca Hıristiyanlaştırılan Afrika İgbolarının bu yeni inancı oluştururken Hıristiyanlıktan etkilenmeleri doğaldır. Mabet anlayışı, mabette yapılan komünyon, evlilik, cenaze gibi törenler, kilise ve din adamları yapılanması Godianizm'in Hıristiyanlıktan devraldığı mirastır. Mesih karakterli olmaya vurgu ve hareketin kendini Afrika'nın yeni kurtarıcısı ve Mesih'i görmesi Hıristiyanlıktan etkilendiklerinin göstergesidir. Godianizm, Afrika gibi çok tanrıcılığın görüldüğü bir kıtada Hıristiyanlığın etkisiyle tek tanrı inancını savunan bir hareket olmuştur. Yüce ve yaratıcı tanrı anlayışı Godian veya Chineke isimleriyle kimlik kazanmıştır.

Bu inanç sisteminin ölüm sonrası hayat anlayışı, Hint dinlerinin tenasüh ve karma anlayışından etkilendiklerini gösterir. Bunun yanında Afrika geleneksel inançlarının öğretileri, pratikleri ve festivalleri bu harekete rengini veren diğer unsurlardır. Afrika'nın kendine özgü yerel motifleri Godianizm tarafından bazen olduğu gibi alınmış bazen de dönüştürülerek kendisine mal edilmiştir. Nijerya yerli halkı İgboların yerel kültürel öğeleri genellikle Hıristiyanlık formuna sokularak yeni bir yorumla hayata geçirilmiştir. Kilisede yapılan ayinlerin içeriğine ve biçimine bakıldığında bu sentez net olarak görülür. Dolayısıyla bir bütün olarak ele alındığında Godianizm'in farklı dinsel, kültürel ve ahlaki öğelerin mezcedildiği dini bir hareket veya inanç sistemi olduğu söylenebilir. Bu hareket senkretik olmasının yanında millî karakterlidir. Afrikalı kimliğiyle övünen Godian hareketi, sadece Afrika kıtasının değil dünyanın bütün siyahilerinin aynı çatı altında toplanmasını arzulamaktadır. Godianizm'e ait kurum ve kuruluşların dünyanın farklı yerlerinde diaspora hayatı yaşayan Afrikalıları yerli halkla buluşturma gayreti bu hareketin birleştirici olma yönündeki adımlarıdır. Bu hareket milliyetçi ve bölgesel motifler taşımasına rağmen bugün evrensel bir inanç sistemi olma iddiasıyla giderek yayılmaktadır. Bu çerçevede çalışmanın amacı bugün Afrika'da milyonlarca taraftara ulaşan Godianizm hareketinin tarihsel sürecini, çıkış sebeplerini, öğretisini, ibadetlerini, festivallerini ve ahlaki değerlerini ortaya koymaktır. Bu inanç sistemini etrafıca bilmek hem Afrika kıtasındaki hem de diğer kıtalardaki yeni dini hareketleri anlamamıza katkı sağlayacaktır. Bu dini hareket ile ilgili dinler tarihi disiplini çerçevesinde ülkemizde henüz yapılmış bir çalışma yoktur. Dolayısıyla hedefimiz var olan kaynaklar ışığında bu yeni senkretik inanç sistemini bilimsel olarak detaylı bir şekilde ele almaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Dini Hareket, Afrika, Hıristiyanlık, Godianizm

GİRİŞ

Bu çalışmanın amacı bugün Afrika'da milyonlarca taraftara ulaşan Godianizm hareketinin tarihsel sürecini, çıkış sebeplerini, öğretisini, ibadetlerini, festivallerini ve ahlaki değerlerini ortaya koymaktır. Godianizm'i etraflıca bilmek hem Afrika kıtasındaki hem de diğer kıtalardaki yeni dini hareketleri anlamamıza katkı sağlayacaktır. Bu dini hareket ile ilgili dinler tarihi disiplini çerçevesinde ülkemizde henüz yapılmış bir çalışma yoktur. Dolayısıyla hedefimiz var olan kaynaklar ışığında bu yeni senkretik inanç sistemini bilimsel olarak detaylı bir şekilde ele almaktır.

Afrika, XV. yüzyıldan itibaren sömürge haline getirilmiş bir kıtadır. Bu kıtanın birçok ülkesi yeraltı kaynakları ve insan gücü gibi faktörlerden dolayı İngiltere, Fransa, İtalya ve Almanya gibi Avrupa ülkeleri tarafından yüzlerce yıl fiili olarak işgal edilmiştir. İşgal edilen ülkelere biri de Nijerya'dır. İngiltere, bu ülkeyi 18. yüzyılın başlarından itibaren tahakkümü altına almıştır. Nijerya, 1960'ta bağımsızlığını ilan edince yaklaşık 100 yıl süren İngiliz işgali sona ermiştir. İngiltere, Nijerya'yı sadece hammadde ve gıda gibi endüstriyel amaçlar için değil manevi olarak da sömürmüştür. Özellikle Hıristiyanlık, İngiliz misyonerleri aracılığıyla Nijerya'da yayılma imkânı bulmuştur. Böylece Afrika'nın geleneksel dinleri ile Hıristiyanlığın karşılaşması sonucu Nijerya'da Godianizm adlı senkretik hareket ortaya çıkmıştır. Bu yeni dini hareket, bazı vatansever Nijeryalılar tarafından Hıristiyanlığın Batı koluna tepki olarak fakat yine de Hıristiyanlıktan etkilenerek teşekkül etmiştir.¹ Bu hareketin ortaya çıkmasında Nijerya yerli halkı İgboların Hıristiyanlığı tam olarak benimsememesinin de etkisi vardır. Bu maddi ve manevi sebepler ışığında Godianizm, sadece Nijerya'da değil Kamerun gibi diğer Afrika ülkelerinde de yayılmıştır. O, hatırı sayılır bir kitleye ulaştıncaya Afrika dışına yayılmayı hedeflemiştir. Bu oluşumdan etkilenen diğer Afrika ülkeleri de benzer yeni dini hareketler ortaya çıkarmışlardır.² Bu çerçevede Godianizm'in önceden tasarlanmış bir plan çerçevesinde değil tamamen sömürgeci baskıya ve Batı Hıristiyanlığına tepki olarak kendiliğinden ortaya çıkmış bir dini hareket olduğunu söyleyebiliriz.

1. GODİANİZM'İN TARİHSEL GELİŞİMİ

Nijerya, yıllarca İngiltere'nin sömürgesi altında kalmış bir Afrika ülkesidir. Sömürge döneminde bu ülkedeki yer altı kaynakları, İngiliz şirketleri tarafından işletilir. Bu işletmelerde çalışan insanlar, Afrika'nın yerli halklarıdır. Zorlu koşullarda ve düşük ücretlerle çalıştırılan işçiler, zaman zaman şirketten zam talep ederler. İşçilerin bu talepleri her seferinde olumsuz karşılanır. Bu çerçevede 12

¹ Thomas Lawson, *The Continuum Dictionary of Religion*, Ed. Mitchell Pye (New York: The Macmillan Press, 1994), 96-97.

² Harold W. Turner, "Africa", *The Worlds Religions*, Ed. Stewart R Sutherland, Leslie Houlden, Peter Clarke (Friedhelm Hardy, Boston: Routledge Press, 1988), 945-946.

Aralık 1948'de Nijerya'daki Birleşik Afrika Şirketi (UAC) Barutu, işçilerin zam talebini reddettiği gibi onların ölümüne de neden olur. İngiliz sömürge askerleri, yaklaşık 20 Nijeryalı işçiyi öldürür ve çok sayıda kişiyi yaralar. Bu olay, Nijerya'da infial yaratır. Ülkede İngiliz sömürgecilerine karşı protestolar başlar. Nijerya Koalisyonu Ulusal Konseyi'nin (NCNC) Gençlik Kanadı olan Zikist hareketinin üyeleri ve genel sekreteri K.O.K Onyioha olan Aba hareketi, öldürülen işçiler için kiliselerde cenaze töreni düzenlemek ister. Fakat bu talepleri reddedilir. Bunun üzerine Zikist hareketi, Nijerya Aba'da açık havada cenaze töreni düzenleme kararı alır. Ülkedeki Hıristiyan din adamlarının ırkçı gerekçelerle işçilerin cenaze törenini kilisede yapmak istememesi protestoları daha da yaygınlaştırır. Oysa Aba hareketi, öldürülen işçilerin çoğunluğu Hıristiyan olduğu için böyle bir talepte bulunmuştur. Kendilerini beyazların temsilcisi gibi gören papazlar, Hıristiyan da olsa siyahiler için törenin kilisede yapılmasını uygun bulmazlar. Şehirdeki diğer Anglikan kiliseler de aynı gerekçeyle benzer tavrı sergilerler. Hıristiyan din adamları, mabetlerinde yapılacak bu töreni kendilerine karşı bir protesto olarak görürler. Sömürgeciler, bu tutumlarıyla siyah beyaz ayrımı yaparak asabiyet duygusunu inançtan üstün tutarlar. Kilisenin bu ırkçı tutumu yerli halkta hayal kırıklığına neden olur. Onlar ölümlerine yapılan bu ayrımcılığa sert tepki gösterirler. Bu olay, Afrika halklarında sömürgecilere karşı inanç ve güven konusunda bir kırılmaya yol açar. Onlar görevlerini yaptıkları ve sustukları sürece Hıristiyan olduklarını düşünürler. Ölü bir Nijeryalının kilise için bir hiçbir şey ifade etmediğini düşünen yerli halk, açık havada cenaze töreni yapmak zorunda kalır.³

Sömürgecilerin bu küçümseyici tavrı ve yerli halkın Hıristiyanlığı yeterince içselleştirmemesi, Nijeryalılarda yeni bir dini hareketin oluşması gerektiği bilincini doğurur. Böylece millî duyguların baskın olduğu, Hıristiyan inancından esinlenen aynı zamanda Afrika geleneksel inançlarını da bünyesinde barındıran yeni bir dini hareket ortaya çıkar. Nijerya Aba'da Afrika Kilisesi veya diğer adıyla Ulusal Nijerya Kilisesi cemaati oluşur. İlk ortaya çıkış zamanlarında küçük bir kesime hitap eden hareket, zamanla taraftar bulur ve etkinlik sahasını genişletir. 18 Kasım 1949'da Nijerya'da başka maden işçilerinin öldürülmesi, hareketin büyümesini tetikler. Afrika Kilisesi, büyük bir protesto hareketinin temsilcisi haline gelir. Nijerya'nın birçok yerinde işçi ücretlerinin artırılması ve cenazelerin dini törenle defnedilmesi gibi sebeplerle sömürgecilere karşı toplu protestolar başlatılır. Ülkenin yerli siyasi partileri de bu protestolara destek verir. İşçi ölümlerinin durdurulması için Ulusal Acil Durum Komitesi kurulur. Sömürgeci ırkçılığına karşı Afrika milliyetçiliği ekseninde yapılan bu protestoların amacı, İngiliz yönetimini yıldırmak ve işçiler lehine olumlu sonuçlar almaktır.⁴

³ Nkem Emeghara Adah Udum, *A Brief Survey of the Patterns of Picking and Mixing (Syncretism) in Nigerian Christianity* (Xlibris Publishing Cooperation, 2016), 32.

⁴ Elom Dovlo, "Godianism", *Encyclopedia of New Religious Movements*, ed. Peter B. Clarke (London: Routledge Press, 2006), 242-243.

13 Ocak 1950'de hareketin liderliğini Şef Ahanyi Kama Onu Kama (K.O.K) Onyioha (1923-2003) üstlenir. O, hareketin genel sekreteri olur. Anti sömürgeci politikalarla tanınan Onyioha, protestoların ülke çapında düzenli yapılmasının ve hareketin sistematik bir şekilde büyümesinin mimarı olur. Onun İngilizlerin Nijerya'dan uzaklaştırılmasında ve Godianizm dini hareketinin oluşmasında büyük payı vardır. Bu protestoların sonucunda Afrika milliyetçiliği yayılır. Nijer Ulusal Kilisesi, İngiliz mabetlerinin dışında yeni bir dini kurum olarak resmiyet kazanır. İgbolar artık kendine has kültürleri ve inançlarıyla varlığını kabul ettirir. Böylece hem İgbo milliyetçiliği güçlenir hem de yeni bir İgbo inancı doğar. Bu inancı temsil eden hareketin adı daha sonra Godianizm olur. Nijerya ulusal gazeteleri, Onyioha'nın önderliğinde ortaya çıkan bu yeni dini-kültürel hareketin ülke çapında tanıtımını yapar. Tanıtım işleri, Nijerya'nın bağımsızlığı ilan edilene kadar devam eder. Nijerya, 1960 yılında bağımsız ve özgür bir ülke olduğunu duyurur. Bu tarihten sonra ilk zamanlardaki coşkusunu kaybetse de Ulusal Kilise, Onyioha öncülüğünde çalışmalarını sürdürür. Onyioha'nın amacı, Nijerya yerli halkının geleneksel dini inancını ve yeni felsefesini güçlendirmek ve geliştirmektir.⁵

1962 yılının şubat ayında, Onyioha, Nijerya Nsukka Üniversitesi'nde "Nijerya'da Kültür" başlığıyla verdiği bir konferansta yeni hareketi hakkında detaylı bilgiler verir. Onyioha, liderliğini yaptığı dini hareketin adının Godianizm olduğunu duyurur. O, hareketinin felsefesinin atalarının yerel kültürüne dayandığını dile getirir. Ona göre Godianizm, Nijeryalıların geleneksel kültürel kodlarını ortaya koyan millî bir inanç sistemidir. Batılı misyonerlerin yeni hareketlerini paganist bir oluşum olarak ifade ettiğini ve bunun yanlış olduğunu dile getirir. Onyioha'ya göre yerli Nijerya halkı İgbolar artık gerçek inancına kavuşmuştur. Ona göre Hıristiyanlar kendilerine yardımcı dokunmayan "Baba" adını verdikleri bir varlıktan yardım dilemektedir. O, kendi inançlarının değil esasında Hıristiyanlıktaki "Baba" figürüne inanmanın paganist bir yaklaşım olduğunu belirtir. Ona göre yaratıcı Tanrı'nın gücü her şeye yeterdir. Tanrı, yüce bir varlıktır ve aynı zamanda temel bir ilkedir. Sömürgeci beyazların iddia ettiği gibi Afrikalılar putlardan veya nesnelere yardım dilememektedir. Atalarının doğrudan Tanrı'dan (Godian/Chiukwu), yardım istediğini vurgulayan Onyioha, bu yüce varlığın kendilerini duyduğunu ve kendilerine yardım ettiğini söyler. Onun açısından inandıkları yüce varlık, pasif bir put değil aktif bir Tanrı'dır. Godianlılar, aracı olmadan doğrudan O'ndan yardım dilerler. O, Afrika'da Hıristiyanların ve Müslümanların Godianizm'e dair söylediklerinin yanlış olduğunu söyler. Diğer inançtakilerin kendilerine yönelik bu yaklaşımını yanılısma olarak nitelendirir.⁶

⁵ Udobata Onunwa, "The Godianism: From a Local Black Protest to a Quest for World Peace", *Journal of Dharma: Dharmaram Journal of Religions and Philosophies* 14/11 (January-March 1989): 49-53; Dovlo, "Godianism", 243.

⁶ Ojetayo Gabriel Kehinde, *Survival of African Traditional Religion in a Pluralistic Religious Nigerian Society*, Phd Thesis, Enugu State: Department of Religion and Cultural Studies, University of Nigeria, Nsukka, 2003, 8.

Onyioha, 27 Temmuz 1962'de Nijerya'daki farklı dini grupları Godianizm çatısı altında toplar. Milli ve dini mabet anlayışıyla farklı grupları bir arada tutmayı başarır. Oluşturduğu bu genel yapının adı Godian dini hareketi veya Godianizm'dir. Nijerya açısından protestolarla başlayan bu hareket, milli karakterli bir inanç sistemine dönüşür. Onyioha, Godianizm inancının ve felsefesinin fikir babası ve kurucusu olarak Nijerya tarihinde kalıcı bir yer edinir. O, 1962 yılında resmi başkanı olduğu hareketin yaygınlık kazanması için çeşitli misyon faaliyetlerinde ve girişimlerde bulunur. 22 Mayıs 1975'te Afrika Geleneksel Dini Organizasyonunun (OTRA) kurulmasına katkı sağlar. "Siyah, Afrika Sanatı ve Kültürü" adlı bir konferansta yaptığı konuşmayla hareketin Afrika dışına yayılmasının önünü açar. Konferansları, seminerleri ve etkinlikleri organizasyon tarafından desteklenir. O, dünyaya açılma projesi kapsamında Afrika'nın bütün geleneksel inançlarının Godianizm adı altında yayılmasını sağlar. Hareketin ibadet yerinin adının "OTRA" olmasına karar verilir. Bu kavram hem inancın hem de ibadet yerinin adı olur. Godianizm'in kutsal kitabına ise "Otar" adı verilir. Böylece bu dini hareket Afrika yerel inançlarından beslenen, Hıristiyanlığı yeniden yorumlayan, kendine ait ibadet yeri ve kutsal kitabı olan bir inanç sistemi olarak tarih sahnesinde yerini alır.⁷

Godianizm, belli bir din kurucusu, öğretisi ve ilkeleri olan, Hıristiyanlıkla harmanlanmış bir neo-Afrika dini hareketi olarak yerelden evrensele açılmayı kendine gaye edinir. Önce ulusal daha sonra uluslararası zeminde açılmayı genişleme politikası olarak izler. Bu hareketin dünyaya açılma politikası, Hıristiyanlığın misyonerlik anlayışından etkilendiklerini gösterir.⁸ Godianizm dini, felsefi ve ahlaki bir uyanış hareketi olarak Hinduizm, Hıristiyanlık ve İslam gibi evrensel ölçekte yeni bir din teşekkül etme gayretindedir. İlk ortaya çıktığı dönemlerde milli karakterli, bölgesel bir dini hareket iken zamanla kendini Afrika'nın Mesih'i ve kurtarıcısı ilan eder. Kilise'nin ilk başrahibi ve şefi Onyioha, süreç içerisinde siyasetle ve milliyetçilikle ilişkisini azaltarak daha ılımlı bir politikayla kitlelerini genişletmeye çalışır. 1993 yılına geldiğinde Godian hareketi, kurum ve kuruluşlarıyla büyük bir organizasyon haline gelir. Bu hareket ayrıca Nijerya'da Godian Akademi adında bir tesis kurar. Amaç hareketi eğitsel, sosyal, kültürel ve akademik anlamda bütün yönüyle geliştirmektir. 1997'de bir dizi konferans yapılır. Etkinliklerde insanlara dini hareketle ilgili makale, broşür, takvim vb. yazılı materyaller dağıtılır.⁹

⁷ Marleen de Witte, "Neo-traditional Religions", *The Willey-Blackwell Companion to African Religions*, 1. Edition, ed. Elias Kifon Bongmba (Amsterdam: Blackwell Publishing, 2012), 176; Dovlo, "Godianism", 243.

⁸ Edwin Anaegboka Udoye, *Resolving the Prevailing Conflicts between Christianity and African (Igbo) Traditional Religion through Inculturation* (Zürich: Lit Verlag, 2011), 177.

⁹ Gerrie ter Haar, "World Religions and Community Religions Where Does Africa Fit in?" *Occasional Paper* (Copenhagen: University of Copenhagen Centre of African Studies, 2000), 9-11.

Hareketin yayılmasını sağlamak amacıyla Gana'da Panafest ve Nijerya'da Festac adı verilen festivaller düzenlenir. Bu festivallerin amacı Afrika geleneklerinin ve inançlarının yeni temsilcisi olan Godianizm'in herkesçe bilinmesini sağlamaktır. Festivaller, Dinler Konsili ve OTRA gibi organizasyonlar aracılığıyla Nijerya'nın birçok yerinde yeni tapınaklar inşa edilir. Afrika kıtasındaki geleneksel inançları Godianizm çatısı altında birleştirmek amacıyla kurulan OTRA, yerli halkla diasporadaki Afrikalıları bir araya getiren etkinlikler düzenler. Afrika dışındaki vatandaşları için projeler geliştirir. Kurduğu ağ ve kazandığı müntesipleri ile dünyanın farklı yerlerinde yeni kurum ve kuruluşlar açar. Başrahip Onyioha; Afrika, Avrupa ve Kuzey Amerika'da çeşitli konferanslar verir. "Din ve Barış Üzerine Dünya Konferansı (WCRP)" adında büyük bir etkinlik düzenleyen Onyioha, uluslararası alanda bir barış ve sevgi hareketi olduğunu beyan eder. O, hareketi kuran, geliştiren ve yayan bir dini lider olarak Afrikalılar nezdinde büyük bir saygı kazanır. Nijerya halkı İgbolar, Afrikalı olma ve geleneksel inançlarıyla gurur duyma bilincini bu dini hareketleri ve liderleri sayesinde kazanırlar.¹⁰

2. GODİANİZM'DE İNANÇ

Godianizm, Afrika'nın unutulmaya yüz tutmuş geleneksel inançlarını yeniden canlandırma girişimidir. Bu dini hareket, köklerini eski Mısır'daki tek tanrı anlayışına kadar götürür. Bilindiği üzere MÖ 1353-1335 yılları arasında hükümdarlık yapan IV. Amenhotep, Mısır'ın çok tanrıcılığına karşı çıkarak tek tanrıcılığı hâkim kılmaya çalışmıştır. Benzer şekilde Onyioha, Nijerya'da Afrika geleneksel dinleri ile Hıristiyanlığı sentezleyerek tek tanrı inancına dayalı yeni bir inanç sistemi oluşturur. Godian hareketi, Hıristiyanlığı Afrika'yı sömüren yabancı bir din olarak görmekle birlikte onu tamamen dışlamaz. Nijerya yerli halkı İgbolar kendi ifadeleriyle Batı'dan gelen Hıristiyanlığa tepki gösterirler. Afrika geleneksel dinlerinden gurur duyan İgbolar, Hıristiyanlığı yeniden yorumlayarak onu inançlarıyla mezcederler. Hıristiyanlığı Afrika yerli dinsel kültürü, pratikleri ve değerleri içinde eriten Godianizm, dinamik, milli ve senkretik bir inanç sistemi olarak varlığını kıtada kabul ettirir. Nijerya Ulusal Kilisesi adıyla filizlenen dini hareket, Godianizm adını alarak kendine özgü bir inanç sistemi oluşturur. Bu inanca mensup olanlara Godianlar adı verilir.¹¹

Godianizm, Afrika'nın yazılı ve sözlü dinsel kültürüne felsefi bir bakış açısı getiren senkretik bir dini oluşumdur. Buna Afrika kıtasının yeni reform hareketi denilebilir. Nijerya yerli halkı İgbolar, sömürgeciliğe dini ve milli bir refleksle karşı çıkarak hareketi oluşturur. O ne Hıristiyanlıktan ne de Afrika gele-

¹⁰ John Bowker, "Godianism", *Oxford Concise Dictionary of World Religions* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 214; Adah Udum, *A Brief Survey of the Patterns of Picking and Mixing (Syncretism) in Nigerian Christianity*, 36.

¹¹ Peter B. Clarke, "Africa, South of Sahara", *New Religions in Global Perspective* (New York: Routledge Press, 2006), 174.

neksel dinlerinden bağımsızdır.¹² Bu inanç sisteminde animizm, Hıristiyanlık ve Afrika inançları içi içe geçmiştir. Böylece o, ata ruhlarına önem veren ve yüce bir varlık veya yaratıcı Tanrı öğretisini benimseyen bir inanç sistemi haline gelir. Bu inanç açısından Tanrı, nihai gerçekliktir. O, çeşitli şekillerde isimlendirilir. *Godian* (yüce varlık), *Chineke* (yaratıcı tanrı) ve *Chi-ukwu* (yüce ruh), *Abasi* veya *Obasi di neli* (gökteki kral) Tanrı'nın isimlerinden bazılarıdır. Bunlar tek ve aynı tanrının farklı adlarıdır. Yüce ve yaratıcı Tanrı anlamında daha sıkça kullanılan adlar *Godian* ve *Chineke*'dir. Bu inanca göre Tanrı, yeryüzünün ve gökyüzünün ilahıdır. Doğaya ve insanlara faydalı olan Tanrı, gökten yağmur yağdırarak yeryüzündeki her şeye canlılık katar. *Godian*, yüce ruh olarak dünyadaki bütün ruhları yönetir. Afrika geleneksel tanrıları *Godian*'ın farklı formlarıdır. Güneş tanrısı *Anyanwu*, gökyüzü tanrısı *İgwe*, yıldırım tanrısı *Amadi-Oba* ve yeryüzü tanrısı *Ala* O'nun farklı biçimleridir. Bu inanca göre Tanrı, yeryüzünün ve gökyüzünün yaratıcısıdır. O, her şeyin sahibi ve yöneticisidir. *Godian*, her yerdedir. O doğada, yılın mevsimlerinde, ışıktaki kısıcası doğanın her fenomeninde mevcuttur. İlk prensip, ilk tohum ve nihai gerçekliktir. Bu inanç açısından Tanrı, insana komşusu kadar yakındır. Bu yüzden komşusuyla uyum içinde olan kişi, Tanrı ile de uyum halinde kabul edilir. Bu inanca göre yarının ne getireceği bilinmez. Dolayısıyla kişi yarından korkar. İnsan yarından korkmak istemiyorsa Tanrı'ya sığınmalıdır. Gelecek ise gizem, korku ve bilinmezlik barındırır. Bu inançta Tanrı, insanın geleceğe dair umutlarını yeşerten bir varlık olarak görülür.¹³

Godianizm'e göre günah, ilahi ve ahlaki kanunları ihlal etmektir. Tanrı'nın yasalarını ihlal etmek, onun kurduğu doğal düzeni bozmaktır. Ahlaki kanunları çiğnemekse insan vicdanını incitmek ve toplumun koyduğu kurallara karşı çıkmaktır. Bu inanç sistemi, yetim ve dullara haksızlık yapılmasına sert bir şekilde karşı çıkar. Kadın erkek ilişkileri konusunda da katı bir tutum takınır. Bu çerçevede ensesti Tanrı'ya karşı suç sayar. Kuzenle veya yakın akraba ile evlenmeyi doğru bulmaz. Tarım arazilerinde, nehir kenarlarında veya uluorta yerlerde cinsel ilişkiye girmeyi yasaklar. Bir hayvanın boğularak veya kanlı bir şekilde yenilmesini uygun bulmaz. Ayrıca totem sayılan hayvanın etinin yenilmesini yasaklar. Bu inanca göre günahı ortadan kaldıran eylem ise iyilik yapmaktır. On Emir'e uymak, ahlaki açıdan insanları birbirine yaklaştıran dini açıdan ise kişiyi Tanrı'ya yaklaştıran bir gerekliliktir. On Emir, *Godianlıların* Yahudilik ve Hıristiyanlık inancından etkilenecek oluşturduğu dini kurallardır. Kitab-ı Mukaddes'te belirtilen bu emirler, evrensel nitelikte olduğu için *Godianlar* tarafından olduğu gibi kabul edilmiştir. Bu inanç açısından günahlardan bir tanesi de sevgisizliktir. Sevgisiz kalp, kişiyi hoşgörüsüz yapar. İnsanlar sadece kendi dindaşlarına değil

¹² Afe, Adogame, "Nigeria", *Religions of the World*, Ed. J. Gordon Melton-Martin Bauman (Oxford: ABC Clío, 2002), 3/951.

¹³ Edmond Ilogu, "Christianity and İbo Traditional Religion", *International Review of Mission* 54/215 (1965): 335.

başka dinlerin müntesiplerine karşı da adaletli ve hoşgörülü olmalıdır. Etik, ahlak ve vicdan bireyde bulunması gereken değerlerdir. On Emir’de de belirtildiği gibi çalmak, yalan söylemek, adam öldürmek ve başkasının karısıyla cinsel ilişkiye girmek bu çerçevede günahdır. Godianizm’e göre dindar ve ahlaklı bireyler bu günahlardan kaçınır. Utanmaz insanlar ise bu günahları işlemekte sakınca görmezler. İyi insanlar; doğalarına, ilahi yasaya, ahlaka, atalarının geleneklerine ve yüce ruhlarına saygı çerçevesinde iyi davranışlarda bulunurlar.¹⁴

Godian inancı açısından insan, Tanrı tarafından, O’nun bir imajı olarak yaratılmıştır. Tanrı, insanı sevdiği için onu yaratmıştır. İnsanlar da birbirini severse Tanrı’yı sevmiş olurlar. İnsanın kendisini, komşusunu ve çevresini sevmesi onun Tanrı’ya olan aşkı gösterir. Bu çerçevede başkasına zarar veren ya da birini öldüren kişi içindeki Tanrı’yı öldürmüş olur. Bu durum aynı zamanda insanlığın öldürülmesi anlamına gelir. Buna göre insanın bedeni ve ruhu bir çatışma halindedir. Onun hayatı, bu karşıtlık üzerine kuruludur. Bu öğretiyi açısından ruh, beden üzerinde hâkimiyet kurmalıdır. Doğal olan budur. Bu inanç, hayatı silah-tan ateşlenen bir mermiye benzetir. Buna yaklaşıma göre hayat enerji ve canlılıkla doludur. İnsan maneviyata önem verirse bu canlılık süreklilik kazanır. Böylece madde, ruh üzerinde baskı kuramaz. İnsan geleceğe dair özlemleri ve hayalleriyle ruhsal tarafını sürekli canlı tutmalıdır. Hayatın geçici maddi öğelerine değer vererek bu canlılığı söndürmemelidir. Aksi halde o, maddenin kölesi haline gelir. Maddeye önem vermek, insanı materyalizme götürür. İnsanın dünya algısı, çevresinde gördüğü, duyduğu ve hissettiği şeyler ekseninde şekillenir. Bu algı bir mıknaş gibi insanı belli noktalara odaklar. Bu durumda onun bütün enerjisi bir yerde hapsolür. Böylece kişi, gündelik hayatın esiri haline gelir. Godian inancı açısından hayatta tek bir noktaya yoğunlaşmış kişiler, mekanik bir düzenek gibi aynı şeyleri yapmak zorunda kalanlardır.¹⁵

Godian öğretisine göre kişi, manevi yönüne yatırım yaparsa gündelik hayatın geçici maddi kalıplarına odaklanmaktan kurtulur. Bu durum, fedakârlık gerektirir. Çünkü manevi olana ulaşmanın bir bedeli vardır. Aç olan bir insan nasıl ekmek bulma arayışına giriyorsa manevi açlık hisseden kişi de bu noktaya yönelmek için çabalamak zorundadır. Bu çerçevede kişi maneviyatını güçlendirici bir gözle çevresine bakmalıdır. Keskin bir gözlem gücü ve farklı bir bakış açısı kişinin arzuladığı tinselliğe ulaşmasını sağlar. Ayrıca meditasyon yapmak da maneviyata yoğunlaşmak açısından önemli bir eylemdir. Sessiz ve dingin bir zihinle tinselliğe yoğunlaşmak, insanı maddi ve mekanik hayattan uzaklaştırır. Bunun

¹⁴ Onunwa, “The Godianism: From a Local Black Protest to a Quest for World Peace”, 54-56; Adah Udum, *A Brief Survey of the Patterns of Picking and Mixing (Syncretism) in Nigerian Christianity*, 39.

¹⁵ Godian Religion, “Commitment to Sprituality”, erişim: 03 Aralık 2018, <http://godianreligion.org/Journals.html>; Adah Udum, *A Brief Survey of the Patterns of Picking and Mixing (Syncretism) in Nigerian Christianity*, 41.

için hem bedensel hem de ruhsal temizlik gerekir. Bu bağlamda Godianizm meditasyonu, bedensel ve ruhsal bir arınma eylemi olarak görülür.¹⁶

Godian inancı, İnan dinlerinde olduğu gibi iyilik ve kötülük gibi düalist bir sistem üzerinden dinsel ve ahlaki anlayış geliştirmez. Bu inanç sistemine göre doğada bulunan her şey iyilikten meydana gelir. Hayatta sadece iyilik vardır. Doğadaki şeyler, özünde iyidir. Bu inanç sisteminin kozmogoni anlayışına göre insan ve insanlığın kaynağı “İfendia”dır. İfendia, İgbo kültüründe küçük ışık olarak ifade edilir. İgbolar dünyanın ve insanlığın dışıl bir form olan bu küçük ışıktan türediğine inanırlar. Bu dışıl form anlayışı, semitik geleneklerdeki Havva’nın doğurganlık özelliğine benzer. Godian kozmogonisinde kadın, bu anlamda verimliliğin ve doğurganlığın simgesi kabul edilir. Ölüm ve sonrası hayat anlayışı ise Hint dinlerine oldukça benzerdir. Buna göre ruh, ölümsüzdür. Tenasühü kabul eden bu inanç sistemi, ruhun mükemmelliğe ulaşana kadar bedenlenmelere devam ettiğini söyler. Bu öğretiyeye göre insanlar ölür ve sonra tekrar dünyaya gelirler. Hıristiyanlıktan etkilense de Godianizm, eskatoloji bağlamında Hıristiyan inancından farklı bir yaklaşıma sahiptir. Hıristiyanlıkta tenasüh inancı yoktur. Hıristiyan inancında, ölümden sonra son kez yargılanma ve kişilerin amellerine göre ebedi olarak ahirette kalması durumu söz konusudur.¹⁷

3. GODİANİZM’DE İBADET, TÖREN VE FESTİVALLER

Godianizm’e ait ibadet yeri OTRA’dır. Burada dini ayin ve törenler yapılır. Özellikle kutsal kitap Otar’ın okunması ve meditasyon yapılması önemli ibadetlerdir. Mabette ayin esnasında cemaatin takip etmesi gereken belli aşamalar vardır. Mabetteki ayin, genel olarak şu sıralama takip edilerek yapılır: İbadete başlamak için çağrı yapılması, topluca ayin şarkısı söylenmesi, solo ilahiler okunması, cemaattaki en yaşlı üyenin Godianizm’e ait kutsal sözleri fısıldaması, vaaz verilmesi, görevli kişiler tarafından kola cevizi (kola-nuts) dağıtılması, iki dakikalık meditasyon yapılması, rahibin ilahi söyleyip dua ile ayini kapatması. Buna göre ibadet sürecine, rahibin cübbe giydiği odada kutsal metin Otar’a şarkılar söylenerek başlanır. Herkes ayakta şarkı söyler. Ana salona geçildiğinde cemaat yerine oturur. O sırada bir kişi “Mükemmel Barış” adlı şarkıyı söyler. Şarkıdan sonra rahip herkesi ayine çağırır. Buna “Ruh’a Davet” adı verilir. Daha sonra cemaatin en yaşlı üyesi bir ilahi okur ve inancından bahseder.¹⁸

¹⁶ Aylward Shorter, “African Religions”, *A New Handbook of Living Religions*, Ed. John R. Hinnels (London: Penguin Books, 1998), 562-580; Godian Religion, “History of Godian Religion”, erişim: 02. 12. 2018, <http://godianreligion.org/history.html>

¹⁷ Luke Nnamdi Mbefo, *The True African: Impulses For Self-Affirmation* (Onitsha: Spiritian Publications, 2001), 104-105; Adah Udum, *A Brief Survey of the Patterns of Picking and Mixing (Syncretism) in Nigerian Christianity*, 42-43.

¹⁸ Peter B. Clarke, “African Religions: New Religious Movements”, *Encyclopedia of Religion*, 2. Edition, ed. Lindsay Jones (New York: Thomson Gale Press, 2005), 109-110; Adah Udum, *A Brief Survey of the Patterns of Picking and Mixing (Syncretism) in Nigerian Christianity*, 36-37.

Afrika geleneksel inançları açısından yaşlıların ayinlerde gençlere göre önceliği ve üstünlüğü vardır. Bu uygulama Godianizm'in Hıristiyanlık ve yerel kültürün bir sentezi olduğunu göstermektedir. Mabette gençler aktif olarak ibadete dâhil edilir. Gençler sağ elleriyle *nzu* adı verilen bir tebeşir alır. Bu tebeşirle sol bileklerini ovalarlar. Bu da İgbo geleneğindeki bir uygulamadır. Birçok kültürde olduğu gibi İgbo geleneğinde de sol el ile iş yapılması veya birine hediye verilmesi doğru bulunmaz. Sol eli kullanmak tabu olarak görülür. Beyaz tebeşirin kullanılması onlar arasında kalbin temizliğini ve saflığını simgeler. İgbolarda birine tebeşir hediye etmek veya misafirlğe giderken tebeşirden yapılmış macun götürmek muhatabına değer verdiğini göstermektedir. Bu gelenek karşılıklı korunmayı, güveni ve barışı ifade eder. Bu geleneğin mabetlerinde tekrar edilmesi herkesin güven, refah ve barış içinde olduğunu ifade eder. Bu uygulamadan sonra mabette *Ndumodu* adı verilen tavsiyelerde bulunulur. Ardından bir ilahi okunur ve o günün duyuruları yapılır. Bundan sonra toplu ayin şarkısı okunur. Ardından vaaz verilir. Vaaz bittikten sonra ilahiler eşliğinde yuvarlak haline getirilmiş bir tür Afrika geleneksel yiyeceği olan kola cevizi veya kola somunu dağıtılır. Herkes bunu melodiler eşliğinde yer. Bir tür sözleşme olan bu yiyecek, evlilik törenlerinde de ikram edilir. Bunu yiyen kişiler kendilerine zarar gelmesinden korunmuş olur. Bu uygulama evlilikte kişilerin birbirine sadık kalmalarının işaretidir. Ritüellerde kola cevizi ikramı cemaatin birbirinden emin olduğunu gösteren geleneksel bir uygulamadır. Kola cevizi yiyeceğinin sunumu, Hıristiyanlıktaki komünyon sakramentinin bir benzeridir. Godianizm, bu nokta Hıristiyanlıktan etkilenmiştir.¹⁹

Godian inancında ritüeller daha çok bireyseldir. Bireyin maneviyatını arttırmaya yöneliktir. Ritüeller, fedakârlık bağlamında mabette yapılır. Yapılan ritüeller, inançları açısından günahların bağışlanmasını sağlar. Adım adım gerçekleştirilen ritüeller bireyin günahlarına kefarete olur. Ayrıca insanların hastalıklarına çare bulmak için bazı dualar ve ritüeller yapılır. Godianlar bu çerçevede sadece duada bulunmaz doğadan faydalanarak geleneksel tıbbı da yönelir. Godian Kilisesi, inananları yerel şifacılar yönlendirir. Kilise böylece duayla birlikte tıbbın fayda vereceğini dile getirmiş olur. Bu inanç sisteminde kurban geleneği de vardır. Godianlılar, ilkel kabilelerde olduğu gibi insan kurbanını doğru bulmazlar. Bunun yerine keçi, koç, tavuk ve kertenkele gibi hayvanları kurban ederler. Afrika'da yerel kabilelerdeki insan kurbanı etme geleneği Hıristiyanlığın etkisiyle hayvanları kurban etme uygulamasına dönüşmüştür. Komünyon sakramentinde olduğu gibi kurban töreni de Hıristiyanlığın bu inanç üzerindeki etkisini yansıtır.²⁰

¹⁹ Mbefo, *The True African: Impulses For Self-Affirmation*, 106-107; Adah Udum, *A Brief Survey of the Patterns of Picking and Mixing (Syncretism) in Nigerian Christianity*, 37.

²⁰ Toyin Falola, *The Power of African Cultures*, (Rochester: University of Rochester Press, 2008), 215-217; Adah Udum, *A Brief Survey of the Patterns of Picking and Mixing (Syncretism) in Nigerian Christianity*, 38.

Godianizm, Afrika'nın geleneksel inançları ve pratikleri üzerinden şekillenir. Burada diğer inanç sistemlerinde olduğu gibi var olan uygulamaların bazıları reddedilir bazıları da dönüştürülerek sürdürülür. Bu inanç sisteminde doğum, evlilik, cenaze gibi pratikler geleneksel kültürün ışığında Hıristiyanlıktan etkilenerek yeniden düzenlenmiştir. Godianlılar, geleneksel kültürlerini yansıtan evlilik törenlerini Hıristiyanlıkta olduğu gibi mabetlerinde icra ederler. Burada Katoliklerde olduğu gibi Nikâh törenini yöneten bir rahip vardır. Godian geleneği açısından tek veya çok eşlilik söz konusudur. Ayrıca çeşitli işlerle ilgilenen din adamları vardır. Bunlar coğrafi yapılanmaya göre iş bölümüne giderler. Bu bağlamda dünya, eyalet, bölge, yerel ve istasyon rahipleri vardır. Bunların unvanları bölgenin büyüklüğüne göre değişir. Bu dini hareketin ulusal başkanı, genel sekreteri ve maliye işleriyle uğraşan resmi memuru da vardır. Godian mabedindeki yapılanma ile Nijerya'daki siyasi ve dini yapılanma arasında paralellik söz konusudur.²¹

Godianizm'de bazı gelenekler olduğu gibi korunmaya çalışılır. Bunlardan bir tanesi, düzenli aralıklarla yapılan festivallerdir. Nisan, ağustos ve aralık aylarında bütün Godianları bir araya getiren hasat festivalleri yapılır. Bu aylarda insanlar doğada duaya çağrılır. Şubat ayının ikinci haftası *Ekbere oriri omunta* adlı çocuk festivali düzenlenir. Çocuklar festival boyunca çeşitli oyunlarla eğlenceli zaman geçirir. Kasım ayının ikinci haftasında *Onnwe ibe ubi* adı verilen hasat festivali yapılır. Her 12 Aralık'ta *Icheta nmalite nke* adlı ulusal din günü bayramı kutlanır. Bu tarihte, dini hareketin doğuş günü anısına festivaller düzenlenir. Mart, haziran, eylül ve aralık aylarında *Oriri ibunanya* isimli aşk festivali yapılır. İnsanlar bu aylarda romantik faaliyetlerde bulunarak birbirlerine sevgi gösterisinde bulunurlar. Bu inanç sisteminde şarkı söylemek, kutsal bir eylemdir. Şarkılar daha çok Tanrı'yı övmek, yüceltmek ve O'na şükretmek için söylenir. Godian şarkıları felsefi ve dini içeriklidir. Hem yerel kültürden hem de Hıristiyanlıktan izler taşır. İnsanlar şarkıların melodileriyle transa geçerler. Çünkü Godian inancı açısından şarkı, doğanın dilini fısıldar. Söyleyeni ve dinleyeni kendinden geçirir. İgbo kültüründe şarkı, kurtuluş ve umut vaat eden melodiler olarak görülür.²²

4. GODİANİZM'DE AHLAKİ DEĞERLER

Godianizm'in ahlaki değerleri, Afrika geleneksel inancı, kültürü ve pratikleriyle yakından ilişkilidir. Bu inanç açısından Afrika insanının hayata bakış açısı, onların hayata dair beklentilerini, umutlarını ve özlemlerini içerir. Bu çerçevede İgboların ahlaki değerleri, kendilerine özgü yaşam biçimlerini ortaya koyar. Bu ahlaki değerler, diğer toplumlardaki değerlerden farklıdır. Bunlar, sadece Godian inancını takip edenlere özgüdür. Bu inanç sistemi, değerleri altı başlık altında ele alır:²³

²¹ Kehinde, *Survival of African Traditional Religion in a Pluralistic Religious Nigerian Society*, 145-148.

²² Kehinde, *Survival of African Traditional Religion in a Pluralistic Religious Nigerian Society*, 134-142; Adah Udum, *A Brief Survey of the Patterns of Picking and Mixing (Syncretism) in Nigerian Christianity*, 40.

²³ T. Uzodinma Nwala, *Igbo Philosophy* (Ikeja-Lagos: Lantern Books, 1985), 138-140.

4.1. Adalet

Adalet, toplumu ayakta tutan ve düzeni sağlayan elzem bir değerdir. Toplumlar adaletle ayakta durur. Bu bakımdan Godianizm adaleti, insanın insanla ve toplumla uyumunu sağlayan bir değer olarak görür. Toplumdaki insanların adil bir ilişki biçimi üzerinden hareket etmesi toplumun devamlılığı açısından önemlidir. Bu öğretisi, adaleti herkesin eşit olarak ve hak ettiği şekilde muamele görmesi biçiminde ifade eder. Adalet, eşitlik ilkesi üzerine kurulu bir değerdir. Bu inanç açısından insanlar eşittir ve herkes hak ettiği şeyin peşinden koşmalıdır.²⁴

4.2. Affetme

Affetme, insanın vicdani tarafını gösteren bir değerdir. Godianizm inancına göre affeden kişi, affedilir. Ruhsal açıdan özgür olanlar, Tanrı'ya bağlıdırlar. Bu kişiler, hayatının odağına sadece Tanrı'yı yerleştirdikleri için daha affedicidirler. Buna göre kişinin bağışlayıcı, kutsal ve merhametli oluşu onun kendisini Tanrı'ya teslim etmesinden kaynaklanır. İnsan, kutsal bir çaba içinde olduğu için özgürdür. Godian öğretisi açısından kişi, neyi kendine tutsak etmişse onun tutsağı olur. Affetmeyen insanlar bu açıdan bir şeyin tutsağı olan ve kalbinde korku taşıyan kişilerdir. Bu inanç açısından kendini tutsaklıktan ve korkudan kurtaranlar, bağışlama duygusu güçlü olanlardır.²⁵

4.3. Alçakgönüllülük

Alçakgönüllülük; gururlu ve kibirli olmamaktır. Godianizm açısından toplumda hiyerarşik yapılanmalar vardır. Ast üst ilişkisi olağan bir durumdur. Alçakgönüllülük, bu ilişki biçimini reddetmek değildir. Kişinin bulunduğu hiyerarşik düzene saygı duyması ve bu yapı içinde böbürlenmemesidir. Buna göre kişi, toplumsal düzene katkı sağlamalı ve aynı zamanda bu düzeni bozacak gururlu ve kibirli davranışlardan kaçınmalıdır. Bu öğretinin alçakgönüllülüğün kastı, kişinin toplumda bulunduğu konumda mütevazı ve bilgece davranmasıdır. Mütevazı insanlar kendisine, başkasına ve toplumuna saygı duyar. Bu saygı, toplumun düzenini sağlayan kaynaştırıcı bir değerdir. Gurur ve kibir ise otoriter bir anlayış doğurur. Alçakgönüllüce olmayan bu yaklaşım, toplumsal kargaşaya neden olur.²⁶

4.4. Dürüstlük

Dürüstlük, Godianizm'in temeli olarak görülen bir değerdir. Dürüstlük ve doğruluk, insanlığa saygı duymanın gereğidir. Bu inanç sistemi, müntesiplerinin doğruluktan ayrılmamasını tavsiye eder. Kişinin intikam güdüsüne dayalı bir adalet anlayışı içerisinde hareket etmesi ise yanlış karşılanır. Bunun yerine kişinin, karma kanununa, ruhun ölümsüzlüğüne ve hayatın manevi yönlerine değer vererek dürüst olması istenir. Dürüstlük ve doğruluk, bu inanç açısından onun karmasını veya kaderini etkileyen önemli bir değerdir.²⁷

²⁴ Nwala, *Igbo Philosphy*, 141-161; Dovlo, "Godianism", 242.

²⁵ Godian Religion, "Godianism Values", <http://godianreligion.org/Journals.html>

²⁶ Nwala, *Igbo Philosphy*, 141-161; Dovlo, "Godianism", 242.

²⁷ Godian Religion, "Godianism Values", <http://godianreligion.org/Journals.html>

4.5. Kutsallık

Godianizm'e göre kutsallık, hayatını insanlık uğruna adamaktır. Kutsallığa inanan kişi, egosunu bir tarafa bırakır. Onun tek amacı, başkasına hizmet etmektir. Bu durum, fedakârlık gerektirir. Kişi, manevi değerleri uğruna fedakârlığı göze alabilmelidir. Yapacağı bu eylem, onu diğer insanlardan farklı kılar. Bu öğretisi, müntesiplerinin hayatlarını manevi amaçlar ve değerler çerçevesinde planlamasını ve buna göre yaşamasını ister.²⁸

4.6. Sevgi

Godianizm açısından sevgi, evrensel akıl olan Tanrı'nın aklıyla hareket etmektir. İçinde sevgi taşıyan kişi, bilinçlice ve vicdanını hesaba katarak eylemlerde bulunur. Sevgi, insanı güçlü ve sabırlı kılan bir değerdir. Bu inanca göre sevgiyle hareket edenler, şefkatli ve merhametli olurlar. Sevgi insana sabır, nezaket ve fedakârlık kazandırır. Sevgi sayesinde bu erdemleri kendinde barındıran kişiler bencillik, kıskançlık, kibir ve gururdan uzak dururlar. Sevgi, bu öğretisi açısından insanları bir arada tutan ve Tanrı'ya yaklaştran birleştirici bir güçtür.²⁹

SONUÇ

Tarihsel süreçte bazı dini hareketler buldukları coğrafyadaki inanca tepki olarak ortaya çıkarlar. Bunun ekonomik, dini, etnik, ahlaki, kültürel vb. sebepleri vardır. Bu dini hareketler, taraftar bulduğunda zamanla kendi başlarına bir inanç sistemine dönüşürler. Bu çerçevede Godianizm, Afrika kıtasında sömürgecilerin baskılarına karşı ortaya çıkan böyle bir dini harekettir. O, yıllarca İngiltere sömürgesi altında kalan Nijerya'da bir protesto hareketi olarak filizlenir. Bu hareketin ortaya çıkmasını sağlayan birçok neden vardır. İngiltere'nin yıllarca Nijerya'nın yeraltı kaynaklarını ve gıda ürünlerini sömürmesi bu nedenlerden biridir. İnsan kaynaklarının bolluğu da Nijerya'yı İngilizler için cazip hale getiren bir faktördür. İngiltere'nin ülke insanını uzun süre sömürmesi ve özellikle işçileri düşük ücretlerle fabrikalarda çalıştırması yerli halkı usandırır. İgbolar, kendi öz vatanlarında sefil bir halde köle muamelesi görmeyi kabullenemezler. Bu durum yerli halkta yabancılarla karşı milli bir bilinç oluşturur.

Sömürgecilerin etnik ayrımcılık yapması Godianizm hareketinin ortaya çıkmasını hazırlayan diğer bir sebeptir. Beyazların, siyahilerin ülkesinde ayrıcalıklı olduklarını düşünmeleri yerli halkta milli bir öfke geliştirir. Nijerya yerli halkı, İngilizlerin kendilerini sömürmesini ve aşağılamasını gurur incitici bir davranış olarak görürler. Düşük işçi ücretleri protesto edildiğinde reddedilmeleri ve öldürülmeleri bu ayrımcılığın ne dereceye geldiğinin göstergesidir. İgbolar, yalnızca ekonomik ve etnik sebeplerle ayrımcılığa uğramaz. Dini sebepler de söz konusudur. Nitekim Hıristiyan oldukları halde İgboların cenaze töreninin kilisede yapılmasına izin ve-

²⁸ Falola, *The Power of African Cultures*, 215; Dovlo, "Godianism", 243.

²⁹ Nwala, *Igbo Philosophy*, 141-161; Godian Religion, "Godianism Values", erişim: 01. 12. 2018, <http://godianreligion.org/Journals.html>

rilmemesi inanç yönünden de dışlandıklarını göstermektedir. Hıristiyan misyonerleri aracılığıyla Nijerya'da kilise kuran ve yerli halkı da Hıristiyanlaştıran İngiltere, kendisine karşı yapılan protestoları bahane ederek ekonomik, etnik ve dini sebeplerle yerli halkı kurumlarından kolaylıkla aforoz edebilmiştir.

Esasında Nijeryalı yerliler, Afrika geleneksel inançlarına bağlı bir halktır. Yoksulluk ve açlık onların Hıristiyanlığa yönelmesine neden olmuştur. Onların Hıristiyan oluşları bir anlamda zorunluluktur. Hıristiyan olmak, fakir yerli halk için ekmek kapısı demektir. Bu çerçevede İğboların Hıristiyanlığı isteyerek benimsediği söylenemez. Kendi ülkelerinin ve inançlarının bilinçli olarak sömürülmesi onlar için bir süre katlanılır gibi görünse de daha sonra durum dayanılmaz bir noktaya gelir. Onlar yüzlerce yıl bağlı oldukları geleneksel inançlarının Hıristiyan misyonerlerce dışlanmasını kabullenemezler. İşçilerin öldürülmesi, onların cenazeleri için kiliselerde dini tören yapılmasına izin verilmemesi ve kiliseden dışlanma Nijeryalılarda milli ve dini bir refleks oluşturur. Böylece dini liderleri K.O.K Onyioha öncülüğünde Afrika geleneksel inançları ile Hıristiyanlığın yeni bir yorumundan oluşan Nijerya Ulusal Kilisesi hareketi doğar. Sonra adı Godianizm olan bu dini hareket, milli bir bilinçle Afrika'nın birçok yerinde yayılır. Taraftarlarının artması bu hareketin dünyaya açılmasını sağlar. Böylece Godianizm kendine özgü kurum ve kurallarıyla evrensel bir inanç sistemi olma iddiasında bulunur.

Godianizm; din kurucusu, kutsal kitabı, mabedi, öğretisi, ibadetleri, ritüelleri, festivalleri ve kendine özgü ahlaki değerleriyle Afrika kıtasında önemli sayıda taraftar bulan senkretik bir inanç hareketi haline gelir. Senkretik olmasının sebebi bu hareketin Hıristiyanlık, Afrika geleneksel inançları ve Hint dinlerinden etkilenecek yeni bir sentez oluşturmasıdır. Bu hareketin Hıristiyanlığın bir mezhebi olup olmadığı tartışması bile onun ne ölçüde diğer dinlerden etkilendiğinin göstergesidir. Godianizm açısından böyle bir yakıştırmanın olması normaldir. Çünkü bu hareket Batı sömürgeciliğine ve Batı'nın Hıristiyanlık anlayışına tepki olarak ortaya çıkmıştır. Yılarca Hıristiyanlaştırılan Afrika İğbolarının bu yeni inancı oluştururken Hıristiyanlıktan etkilenmeleri doğaldır. Mabet anlayışı, mabette yapılan komünyon, evlilik, cenaze gibi törenler, kilise ve din adamları yapılanması Godianizm'in Hıristiyanlıktan devraldığı mirastır. Mesih karakterli olmaya vurgu ve hareketin kendini Afrika'nın yeni kurtarıcısı ve Mesih'i görmesi Hıristiyanlıktan etkilendiklerinin göstergesidir.

Godianizm'in ölüm sonrası hayat anlayışı, Hint dinlerinin tenasüh ve karma anlayışından etkilendiklerini gösterir. Bunun yanında Afrika geleneksel inançlarının öğretileri, pratikleri ve festivalleri bu harekete rengini veren diğer unsurlardır. Afrika'nın kendine özgü yerel motifleri bu inanç sistemi tarafından bazen olduğu gibi alınmış bazen de dönüştürülerek kendisine mal edilmiştir. Nijerya halkı İğboların yerel kültürel öğeleri genellikle Hıristiyanlık formuna sokuarak yeni bir yorumla hayata geçirilmiştir. Kilisede yapılan ayınların içeriğine ve

biçimine bakıldığında bu sentez net olarak görülür. Dolayısıyla bir bütün olarak ele alındığında Godianizm'in farklı dinsel, kültürel ve ahlaki öğelerin mezcedildiği dini bir hareket veya inanç sistemi olduğu söylenebilir. Bu hareket senkretik olmasının yanında millî karakterlidir. Afrikalı kimliğiyle övünen Godian hareketi, sadece Afrika kıtasının değil dünyanın bütün siyahilerinin aynı çatı altında toplanmasını arzulamaktadır. Godianizm'e ait kurum ve kuruluşların dünyanın farklı yerlerinde diaspora hayatı yaşayan Afrikalıları yerli halkla buluşturma gayretleri bu hareketin birleştirici ve evrensel olma yönündeki adımlarıdır.

KAYNAKÇA

- Adah Udum, Nkem Emeghara. *A Brief Survey of the Patterns of Picking and Mixing (Syncretism) in Nigerian Christianity*. Xlibris Publishing Cooperation, 2016.
- Adogame, Afe. "Nigeria". *Religions of the World*. Ed. J. Gordon Melton-Martin Bauman. 3: 950-952. Oxford: ABC Clio, 2002.
- Bowker, John. "Godianism". *Oxford Concise Dictionary of World Religions*. 65-84. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Clarke, Peter B. "African Religions: New Religious Movements". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 2. Edition. 242-243. New York: Thomson Gale Press, 2005.
- Clarke, Peter B. "Africa, South of Sahara". *New Religions In Global Perspective*. New York: Routledge Press, 2006.
- Dovlo, Elom. "Godianism". *Encyclopedia of New Religious Movements*. Ed. Peter b. Clarke, London: Routledge Press, 2006.
- Falola, Toyin. *The Power of African Cultures*. Rochester: University of Rochester Press, 2008.
- Godian Religion. "Commitment to Sprituality". Erişim: 03 Aralık 2018. <http://godianreligion.org/Journals.html>
- Godian Religion. "Godianism Values". Erişim: 02 Aralık 2018. <http://godianreligion.org/Journals.html>
- Godian Religion. "History of Godian Religion". Erişim: 01 Aralık 2018. <http://godianreligion.org/history.html>
- Haar, Gerrie ter. "World Religions and Community Religions Where Does Africa Fit in?". *Occasional Paper*. 8-12. Copenhagen: University of Copenhagen Centre of African Studies, 2000.
- İlogu, Edmund. "Christianity and İbo Traditional Religion". *International Review of Mission* 54/215 (1965):335-342.
- Kehinde, Ojetayo Gabriel. *Survival of African Traditional Religion in a Pluralistic Religious Nigerian Society*. Phd Thesis, Enugu State: Department of Religion and Cultural Studies, University of Nigeria, Nsukka, 2003.
- Lawson, Thomas. *The Continuum Dictionary of Religion*. Ed. Mitchell Pye. New York: The Macmillan Press, 1994.
- Mbefo, Luke Nnamdi. *The True African: Impulses for Self- Affirmation*. Onitsha: Spiritian Publications, 2001.
- Nwala, T. Uzodinma. *Igbo Philosophy*. Ikeja-Lagos: Lantern Books, 1985.

- Onunwa, Udobata. "The Godianism: From a Local Black Protest to a Quest for World Peace". *Journal of Dharma: Dharmaram Journal of Religions and Philosophies* 14/1 (January-March, 1989): 48-61.
- Shorter, Aylward. "African Religions", *A New Handbook of Living Religions*. Ed. John R. Hinnels. 562-580. London: Penguin Books, 1998.
- Turner, Harold W. "Africa", *The Worlds Religions*. Ed. Stewart R Sutherland, Leslie Houlden, Peter Clarke, Friedhelm Hardy. 945-946. Boston: Routledge Press, 1988.
- Udoe. Edwin Anaegboka. *Resolving the Prevailing Conflicts between Christianity and African (Igbo) Traditional Religion through Inculturation*. Zürich: Lit Verlag, 2011.
- Vitte, Marleen de. "Neo-traditional Religions". *The Willey-Blackwell Companion to African Religions*. Ed. Elias Kifon Bongmba. 173-183. Amsterdam: Blackwell Publishing, 2012.

إشكالية استخدام حوارات معدة باللغة العربية المعيارية لتعليم الكلام باللغة العربية لغير
الناطقين بها كمهارة لغوية

Arapça Konuşma Becerisi Öğretim Sorunları

Mehmet Şayır

Dr. Öğr. Gör. Gazi Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu

Assistant Professor Dr., Gazi University, School of Foreign Languages

Ankara, Turkey

mmmsayir@gmail.com

orcid.org/0000-0002-1331-6982

Arabic Speaking Skills-Teaching Problems

Abstract: The aim of this research is that to attempt to raise the problem of using standard Arabic-language dialogues to teach speech in Arabic to non-native speakers as a factor that impedes speech and practice when speaking with native speakers. As is known that standard Arabic is not a daily speech language and is not used for daily speech at home and on the street. This may not be a problem in Arab countries or for Arabic native speakers, but it may be more of a problem for non-native speakers. Because the Arab uses in his daily speech different dialects of Arabic. The question is that how can we make standard Arabic a gateway to learning and practicing daily speech? Because the non-native speakers who learns to speak through dialogues prepared in standard Arabic may not find an someone to speak to in a language that is not a language of communication and daily speech and is not used in daily life. The research aims to find an alternative to these dialogues and phrases contained in these dialogues after subtracting and monitoring the obstacles that they contain. Also, the research focuses on one hand on models taken from the dialogues used in the books of teaching Arabic to non-native speakers in terms of words and structures; on the other hand it focus on the questionnaire conducted among students of Arabic language and evaluation of the results obtained from the it.

Geliş / Received: 09 Ocak / January 2019 **Kabul / Accepted:** 11 Şubat / February 2019

Yayın / Published: 20 Mart / March 2019

Atıf / Cite as: Yaman, Ahmet. "Arapça Konuşma Becerisi Öğretim Sorunları [Arabic Speaking Skills-Teaching Problems]". *Eskişeyni* 38 (March 2019): 123-135

Copyright © Published by Anadolu İlahiyat Akademisi / Anatolian Theological Academy

Summary: There is multiple level of Arabic language used nowadays. While one of these levels can be described as classical Arabic, another is classified as Modern Standard Arabic. In addition to this, the classifications are made such as Arabic, which the educated classes speak, and Arabic, which the uneducated classes speak. In this case, the classical Arabic and Modern Standard Arabic presented as the spoken language while especially non-native speakers of Arabic learn this language, emerges as a rhetoric language rather than spoken language in the context of verbal communication.

The aim of this research is that to discuss the problems arising from use of Modern Standard Arabic dialogues in order to enable non-native speakers of Arabic to gain Arabic speaking skill as a factor that impedes the speech in the case of communication with native speakers of Arabic. The Arabic, which is a language used at many levels today, is a daily spoken language used in Modern Standard Arabic level as mentioned above, nor it is also a daily spoken language used in homes, bazaars and streets. Although this situation does not pose a problem for the Arab countries or the native speakers of Arabic, it can cause many problems for the non-native speakers who want to learn Arabic. Because Arabs use the various dialects of Arabic for daily speech. In this context, the answer of the following question must be given: Is it possible to make the Standard Arabic language a key factor to learn and practice the daily spoken language?

A non-native speaker, who has acquired speaking skills by means of using Modern Standard Arabic dialogues or who learns such a spoken language, may not find native interlocutors of Arabic in order to speak a language that is not daily communication and spoken language and that is not used in daily life and that has the detailed grammatical rules requiring to show great attention. In this context, in the scope of this research it is tried to find alternatives that can replace these dialogues and the phrases taking place in these dialogues and dialogues by determining the problems caused by such dialogues. On one hand the research focuses on the examples of words and phrases taken from the dialogues used in Arabic teaching books for non-native speakers of Arabic, on the other hand it focuses on the questionnaire attended by students who learn Arabic and on the evaluation of results obtained from this questionnaire.

In this context, answers are sought to the following questions in this research which is based on the examples of words, phrases and expression taken from Modern Standard Arabic dialogues used in the books which are prepared to teach Arabic to non - native speakers of Arabic:

- 1- Do these dialogues reflect the reality of the current spoken language in most Arab societies and countries?
- 2- Is taken expression patterns as well as the words and phrases used the dialogs prepared as Modern Standard Arabic prepared from the reality of daily life

or are they elements taken from Standard Arabic reality in opposition to the dialects?

3- May it become a solution to teach one or more than one dialect of Arabic to be chosen in accordance with the specific objectives towards teaching and learning Arabic by not using the dialogues prepared in Modern Standard Arabic which are thought to disrupt this skill in order to gain speaking skill as a language skill?

Silsila al-Lisan li Ta'lim al-Luġha al-'Arabiyah II Ghair al-Natiqina Biba, al-Kitab al-Tambid that is an outstanding series used to teach Arabic to the foreign students in many Universities and colleges in Turkey and in all the world as teaching book for Arabic and that has been published by *Markaz al-Lisan al-Umm* (Native Language Center) established as Arabic language teaching center for non-native speakers of Arabic in 2005 and *al-'Arabiyah Bayn Yadayk Kitab al-Talib I – II* published by *al-'Arabiyah li al-Jami'* (Arabic for All) Program developed in 2001 has been examined and data obtained from two books has been compared. As a result of this comparison process, the results specified below have been reached:

1- *Silsilat al-Lisan* series is generally more communicative in terms of the phrases used in the dialogues it contains and it has been evaluated that these dialogues are closer to the daily spoken language compared to the *al-'Arabiyah Bayn Yadayk* although they become Modern Standard Arabic dialogues.

2- *Al-'Arabiyah Bayn Yadayk* series contains regular exercises that will encourage the student to make the conversation in the classroom and it has been concluded that these exercises will motive the student to make the conversation and that the language used in the series differs from the daily spoken language compared to the language used in the *Silsilat al-Lisan* series.

On the other hand, as a result of the evaluation of the questionnaire in which attended by students non-native speakers of Arabic who want to learn Arabic by using *Silsilat al-Lisan* series and the evaluation of results obtained from this questionnaire that is the second factor on which this research focuses, it has been understood that the majority of the students participated in the questionnaire expressed that *Silsilat al-Lisan* series is not sufficient to improve their speaking skills and at same time they said that this series does not help them in this subject.

Nevertheless, in this context, it is considered that the various phrases, verbs and prepositions included in the Modern Standard Arabic dialogs and used in the mentioned books may hamper and make difficult the communication and conversation process in the case of speaking with native speakers of Arabic who use the various dialects of Arabic as the daily spoken language since they may cause many communication problems.

Accordingly, it has been concluded that the dialogues prepared according to the grammar rules of Modern Standard Arabic which Arab people do not use in their daily life and daily verbal communication may hinder the development of this skill by disrupting the process of acquiring the speaking skill of the foreign language student.

For the solution of the problem, when Arabic speaking skills are gained it has been thought that this view can come up for discussion by means of offering proposal for teaching the Arabic dialects instead of Modern Standard Arabic in the scope of this skill starting with first phases of Arabic teaching process. Because Modern Standard Arabic is not a spoken language today and in our age.

Again, when speaking skills are gained, if application to the dialects of Arabic is not considered as a solution and there is no solution other than using the dialogues prepared as Modern Standard Arabic, in this case it is considered that phrases, verbs, words and prepositions used in daily language can be used in the dialogues to be prepared by finding a compromise without being intermixed daily language with Modern Standard Arabic.

Keywords: Modern Standard Arabic, Teaching Arabic To Non-Native Speakers, Daily Speech, Speaking Skills, Oral Communication Skills, Arabic Dialects.

إشكالية استخدام حوارات معدة باللغة العربية المعيارية لتعليم الكلام باللغة العربية لغير الناطقين بها كمهارة لغوية

الخلاصة: إن الهدف من هذا البحث هو محاولة لطرح إشكالية استخدام حوارات معدة باللغة العربية المعيارية لتعليم الكلام باللغة العربية لغير الناطقين بها كعامل من شأنه أن يعيق الكلام وممارسته عند الالتقاء بالناطقين بها، بالإضافة إلى طرح مقترحات لحل هذه المشكلة. إن اللغة العربية المعيارية ليست لغة كلام يومي ولا يتم استخدامها للكلام اليومي في البيت والشارع كما هو معروف. وقد لا يشكل هذا الأمر مشكلة في البلاد العربية أو للناطقين بالعربية إلا أنه قد يشكل أكثر من مشكلة للدارسين غير الناطقين بها، لأن العربي يستخدم في كلامه اليومي اللهجات العربية المختلفة. والسؤال هو كيف نستطيع أن نجعل اللغة العربية المعيارية مدخلا لتعلم وممارسة الكلام اليومي؟ فالأجنبي الذي يتعلم الكلام من خلال حوارات أعدت باللغة العربية المعيارية قد لا يجد مخاطبا يتكلم معه بلغة ليست لغة اتصال وكلام يومي ولا يتم استخدامها في الحياة اليومية. والبحث يهدف إلى إيجاد بديل عن هذه الحوارات والعبارة الواردة ضمن هذه الحوارات بعد طرح ورصد العوائق التي تتضمنها. إذ يتمحور البحث حول نماذج مأخوذة من الحوارات المستخدمة في كتب تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها من ناحية الكلمات والتراكيب بالإضافة إلى استبيان أجري بين طلاب ودارسي اللغة العربية وتقييم النتائج التي تم الوصول إليها في هذا الإطار.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية المعيارية، تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، لغة الكلام اليومي، مهارة الكلام، مهارات الاتصال الشفوي، اللهجات العربية.

Arapça Konuşma Becerisi Öğretim Sorunları

Öz: Araştırmanın amacı, anadili Arapça olan kimselerle iletişim durumunda konuşmayı aksatacak bir etken olarak, anadili Arapça olmayanlara Arapça konuşma becerisini kazandırmak için Standart Arapça diyaloglar kullanmanın doğurduğu sorunları ele almaktır. Bilindiği üzere Standart Arapça, günlük konuşma dili olmadığı gibi evlerde, çarşı pazarda kullanılan bir konuşma dili de değildir. Bu durum Arap ülkeleri ya da anadili Arapça olan kimseler için sorun oluşturmazken anadili Arapça olmayan Arapça öğrenen kimseler için birçok sorun doğurabilmektedir. Çünkü Arap insanı günlük konuşma için Arapçanın çeşitli lehçelerini kullanmaktadır. Bu çerçevede cevabı aranan soruysa şu; Standart Arapçayı günlük konuşma dilini öğrenme ve kullanmanın anahtarı yapmak mümkün mü? Standart Arapça diyaloglar yoluyla konuşma becerisi edinen bir yabancı, günlük iletişim ve konuşma dili olmayan, günlük hayatta kullanılmayan bir dille konuşacak muhataplar bulamayabilir. Bu bağlamda araştırmada bu gibi diyalogların yol açtığı aksaklıklar belirlenerek bu diyaloglar ve diyaloglarda geçen ibarelerin yerini alabilecek alternatifler bulmaya çalışılmaktadır. Yine araştırma bir yandan anadili Arapça olmayanlara Arapça öğretim kitaplarında kullanılan diyaloglardan alınmış kelime ve ibare örneklerine, bir yandan da Arapça öğrenen öğrencilerin katıldığı anket ve bu ankettten elde edilen sonuçların değerlendirilmesine dayanmaktadır.

Özet: Günümüzde kullanılan Arap dilinin birden çok düzeyi bulunmaktadır. Bu düzeylerden biri klasik Arapça olarak nitelendirilebilirken bir diğeri Modern Standart Arapça olarak sınıflandırılıyor. Buna ek olarak eğitilmiş kesimlerin konuştuğu Arapça ve eğitimsiz kesimlerin konuştuğu Arapça gibi sınıflandırmalar yapılıyor. Bu durumda özellikle anadili Arapça olmayanlara bu dil öğretilirken konuşma dili olarak sunulan Klasik Arapça ve Modern Standart Arapça, sözlü iletişim bağlamında konuşma dilinden çok hitabet dili olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu araştırmanın amacı, anadili Arapça olan kimselerle iletişim durumunda konuşmayı aksatacak bir etken olarak, anadili Arapça olmayanlara Arapça konuşma becerisini kazandırmak için Modern Standart Arapça diyaloglar kullanmanın doğurduğu sorunları ele almaktır. Günümüzde birçok düzeyde kullanılan Arapça, yukarıda da belirtildiği üzere Modern Standart Arapça düzeyinde bir günlük konuşma dili değildir. Bu durum Arap ülkeleri ya da anadili Arapça olan kimseler açısından sorun oluşturmazken anadili Arapça olmayan Arapça öğrenen kimseler açısından birçok sorun doğurabilmektedir. Çünkü Arap insanı günlük konuşma için Arapçanın çeşitli lehçelerini kullanmaktadır. Bu çerçevede cevabı aranan soruysa şudur; Modern Standart Arapçayı günlük konuşma dilini öğrenme ve kullanmanın anahtarı yapmak mümkün müdür?

Modern Standart Arapça kullanılarak hazırlanmış diyaloglar yoluyla konuşma becerisi edinen bir yabancı, günlük iletişim ve konuşma dili olmayan, günlük ha-

yatta kullanılmayan, hatta yer yer ayrıntılı ve büyük dikkat gerektiren dilbilgisi kurallarının olduğu bir dille konuşacak anadili Arapça olan muhataplar bulamayabilir. Bu bağlamda araştırmada bu gibi diyalogların yol açtığı aksaklıklar belirlenerek bu diyaloglar ve diyaloglarda geçen ibarelerin yerini alabilecek alternatifler bulmaya çalışılmaktadır. Yine araştırma bir yandan anadili Arapça olmayanlara Arapça öğretim kitaplarında kullanılan diyaloglardan alınmış kelime ve ibare örneklerine, bir yandan da Arapça öğrenen öğrencilerin katıldığı anket ve bu anketten elde edilen sonuçların değerlendirilmesine dayanmaktadır.

Bu bağlamda Anadili Arapça olmayanlara Arapça öğretmek amacıyla hazırlanmış kitaplarda kullanılan Modern Standart Arapça kullanılarak hazırlanmış diyaloglardan alınmış kelime, ibare ve kalıp ifade örneklerine dayanan bu araştırmada şu sorulara cevap aranmaktadır:

- 1- Söz konusu diyaloglar çoğu Arap toplumu ve ülkesinde mevcut konuşma dili gerçekliğini yansıtıyor mu?
- 2- Modern Standart Arapça kullanılarak hazırlanmış diyaloglarda kullanılan kelime ve ibarelerin yanı sıra kalıp ifadeler günlük yaşam gerçekliğinden alınmış ibareler mi yoksa lehçelerin tersine değişmeyen Standart Arapça gerçekliğinden alınmış öğeler mi?
- 3- Bir dil becerisi olarak konuşma becerisinin kazandırılması için bu beceriyi akatabileceği düşünülen Modern Standart Arapça kullanılarak hazırlanmış diyaloglar kullanılmayarak Arapçayı öğretme ve öğrenmeye yönelik özel hedefler doğrultusunda seçilecek Arapçanın bir lehçesini ya da birden fazla lehçesini öğretmek çözüm olabilir mi?

Arapça öğretim kitabı olarak Türkiye ve dünyada birçok üniversite ve yüksek okulda yabancı öğrencilere Arapça öğretmek için kullanılan başta gelen Arapça öğretim serilerinden olan; 2005 yılında anadili Arapça olmayanlara Arap dili öğretim merkezi olarak kurulan *Merkezu Lisani'l-Umm* (Anadili Merkezi) tarafından yayımlanan *Silsiletu'l-Lisan Lita'lîmi'l-Luğati'l-Arabîyyeti Liğayuri'n-Natikîne Biba, el-Kitabu't-Tembîdî, (I-II)* ile 2001 yılında geliştirilen *al-Arabîyyetu li'l-Cemi'* (Herkes İçin Arapça) programı tarafından yayımlanan *al-Arabîyyetu Beyne Yedeyk Kitabu't-Talib I-II* incelenerek bu iki kitaptan elde edilen verileri karşılaştırma yoluna gidilmiştir. Bu karşılaştırma işlemi neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- 1- *Silsiletu'l-Lisan* serisi, içerdiği diyaloglarda kullanılan ibareler bakımından genelde daha iletişimsel olup söz konusu diyalogların Modern Standart Arapça kullanılarak hazırlanmış diyaloglar olsa da *al-Arabîyyetu Beyne Yedeyk*'e oranla günlük konuşma diline daha yakın olduğu değerlendirilmiştir.
- 2- *al-Arabîyyetu Beyne Yedeyk* serisi öğrenciyi sınıf içerisinde karşılıklı konuşmaya alıştıracak düzenli alıştırmalar içermekte olup bu alıştırmaların öğrenciyi konuşmaya alıştıracak türden olduğu, ancak seride kullanılan dilin *Silsiletu'l-Lisan* serisinde kullanılan dile oranla günlük konuşma diline daha uzak olduğu sonucuna varılmıştır.

Buna karşılık araştırmanın dayandığı ikinci etken olan, *Silsiletu'l-Lisan* serisi kullanılarak Arapça öğrenen anadili Arapça olmayan öğrencilerin katıldığı anket ve bu ankette elde edilen sonuçların değerlendirilmesi sonucunda ankete katılan öğrencilerin çoğunun *Silsiletu'l-Lisan* serisinin konuşma becerisini geliştirme noktasında yeterli olmadığını söylediği görülmüştür.

Yine bu çerçevede söz konusu kitaplarda kullanılan Modern Standart Arapça diyaloglarda yer alan çeşitli ibare, fiil ve edatların birçok iletişim sorununa yol açma ihtimali nedeniyle anadili Arapça olan ve günlük konuşma dili olarak Arapçanın çeşitli lehçelerini kullanan kimselerle konuşma durumunda iletişim ve konuşma sürecini aksatarak güçleştirebileceği değerlendirilmektedir.

Buna bağlı olarak Arap insanının günlük hayatı ve günlük sözlü iletişiminde kullanmadığı Modern Standart Arapça dilbilgisi kurallarına göre hazırlanmış diyalogların, yabancı dil öğrencisinin konuşma becerisini edinme sürecini aksatarak bu becerinin gelişmesine engel olabileceği sonucuna varılmıştır.

Sorunun çözümü olarak Arapça konuşma becerisi edindirilirken, Arapça öğretim sürecinin daha ilk aşamalarından başlayarak bu beceri bağlamında Modern Standart Arapça yerine Arapçanın lehçelerini öğretme önerisi getirilerek bu görüşün tartışmaya açılabileceği düşünülmektedir. Çünkü Modern Standart Arapça günümüzde kullanılan bir konuşma dili değildir.

Yine konuşma becerisinin edindirilmesi bağlamında Arapçanın lehçelerine başvurulması çözüm olarak görülmeyecek olursa ve Modern Standart Arapça hazırlanmış diyaloglar kullanmaktan başka çözüm olmazsa, bu durumda bir orta yol bulunarak hazırlanacak olan diyaloglarda günlük dil ile Modern Standart Arapça birbirine karıştırılmaksızın günlük dilde kullanılan ya da günlük dile yakın ibare, fiil, kelime ve edatların kullanılabilmesi değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Modern Standart Arapça, Anadili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretimi, Günlük Konuşma Dili, Konuşma Becerisi, Sözlü İletişim Becerileri, Arapçanın Lehçeleri.

إشكالية استخدام حوارات معدة باللغة العربية المعيارية لتعليم الكلام باللغة العربية لغير الناطقين بها كمهارة لغوية

١- المقدمة

إن اللغة العربية التي يتم تصنيف مستوياتها بين فصحي التراث وفصحي العصر وعامية المثقفين وعامية المتتورين وعامية الأميين^١ ليست لغة كلام يومي ولا يستخدمها الإنسان العربي للكلام في بيته وفي الشارع في مستوى فصحي التراث وفصحي العصر وقد لا يشكل هذا الأمر مشكلة في البلاد العربية أو للناطقين بالعربية لأن هذا واقع هذه البلاد والمجتمعات إلا أنه قد يشكل أكثر من مشكلة من ناحية الدارسين غير الناطقين بهذه اللغة التي تختلف لغة الشارع فيها عن اللغة المعيارية اختلافا كبيرا. إذ يستخدم الإنسان العربي في كلامه اليومي اللهجات العربية التي تختلف من بلد إلى

^١ بدوي، السعيد محمد، مستويات العربية المعاصرة في مصر، ٢٠١٢، القاهرة، ص. ٨٩

بلد عربي آخر وحتى من منطقة إلى منطقة أخرى وداخل البلد الواحد. وأما اللهجات العربية فلبست إلا أشكالاً من اللغة العربية المعيارية تطورت وتغيرت على مر التاريخ كما هو الحال في جميع اللغات لتصبح لغة صالحة للكلام اليومي. والسؤال هو كيف نستطيع أن نجعل اللغة العربية المعيارية مدخلاً لتعلم اللهجات العربية كوسيلة للكلام اليومي؟

٢ - الهدف

إن الهدف من هذا البحث هو محاولة طرح إشكالية استخدام حوارات معدة باللغة العربية المعيارية لتعليم الكلام باللغة العربية لغير الناطقين بها كعامل من شأنه أن يعيق الكلام وممارسته عند الالتقاء بالناطقين بها. فاستخدام اللغة العربية المعيارية كلغة كلام يومي يعتبر حالة من الصعب العثور عليها في أي مجتمع عربي. وقد لا توجد ظاهرة الكلام باللغة العربية المعيارية إلا في أفلام الرسوم المتحركة أو في الأفلام والمسلسلات التاريخية والدينية. والأهم من ذلك هو أن الأجنبي الذي يتعلم الكلام بهذه الطريقة قد لا يجد مخاطباً يتكلم معه بلغة ليست لغة اتصال وكلام يومي ولا يستخدمها الإنسان العربي في حياته اليومية. كذلك قد تواجهنا على هذا الصعيد مشكلة الكلمات والتراكيب المستعملة في هذه الحوارات والتي قد لا تستخدم في الكلام اليومي في المجتمعات العربية. والبحث يهدف إلى إيجاد بديل عن هذه الحوارات بعد طرح ورصد العوائق التي تتضمنها. كما يهدف كذلك إلى رصد هذه المشكلة من خلال إجراء استبيان بين طلاب ودارسي اللغة العربية وتقييم النتائج التي يتم الوصول إليها في هذا الإطار.

٣ - طرح المشكلة

يتمحور هذا البحث حول نماذج مأخوذة من الحوارات المستخدمة في كتب تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها من ناحية الكلمات والتراكيب من خلال طرح الأسئلة التالية:

- ١- هل تعكس هذه الحوارات واقع الكلام اليومي في معظم المجتمعات والبلاد العربية؟
- ٢- هل الكلمات والعبارات المستخدمة في الحوارات المعدة باللغة العربية المعيارية كلمات مأخوذة من واقع الحياة اليومية أم من واقع اللغة العربية المعيارية التي لا تقبل التغيير على عكس اللهجات العربية؟
- ٣- هل الحل هو تعليم لهجة من اللهجات العربية يتم اعتمادها وفق الأهداف الخاصة لتعليم الكلام باللغة العربية كمهارة لغوية أم تعليم أكثر من لهجة عربية دون الاستفادة من حوارات أعدت باللغة العربية المعيارية والتي من شأنها أن تعيق اكتساب مهارة الكلام؟

٤ - العبارات التي تم رصدها في سلسلتي "العربية بين يديك" و"سلسلة اللسان" والتي من شأنها أن تعيق تطوير مهارة الكلام لدى الدارسين

عند دراسة سلسلتي "العربية بين يديك" و"سلسلة اللسان" المستخدمتين لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها في تركيا وخاصة في الصفوف التحضيرية لبعض أقسام اللغة العربية في بعض كليات التربية واللغات والأدب بالإضافة إلى كليات الشريعة نرى أن هناك الكثير من العبارات التي من شأنها أن تعيق تطور مهارة الكلام وتعيق كذلك اكتسابها لدى الدارسين لهاتين السلسلتين. ورغم أن سلسلة اللسان توصف بأنها سلسلة "اعتمد فيها اللغة العربية المعاصرة الفصيحة والقريبة من اللغة المحكية" وبأنها "تقدم اللغة العربية المعاصرة الغنية بالمفردات العملية الأقرب للاستخدام أولاً"^٢ ورغم أن هذا الكلام فيه شيء من الصحة إلا أنه تم رصد عبارات ومفردات يمكن وصفها بـ "المعقدة" و"الغير تواصلية" من الصفحات الأولى من السلسلتين كما سنورد أدناه.

^٢ مناهج-مركز-اللسان-الأم/سلسلة-اللسان/ae.mothertongue://:https (تاريخ الوصول: ٢٦ تشرين الثاني ٢٠١٨)

العربية بين يديك	سلسلة اللسان
تبدأ السلسلة بالحوارات البسيطة ولا تقدم للدارس نصا إلا في الصفحات المتقدمة (الوحدة ٣ - ص ٧٦)	تقدم السلسلة النصوص في الصفحات المتقدمة ولكن بطريقة أكثر تواصلية
لا ترد في البداية عبارة "صباح الخير" أو "مرحباً" فجميع الحوارات تبدأ بعبارة "السلام عليكم وعليكم السلام" في البداية.	ترد عبارات متنوعة كـ "صباح الخير" و"مرحباً"
ترد عبارة "ما جنسيتك؟" في الحوار الثالث الوارد في الوحدة الأولى وفي الصفحة الرابعة من الكتاب الأول	ترد عبارة "أنا سعيد بلقائك" في الحوارات الأولية بدلا من عبارة "فرصة سعيدة" كعبارة أسهل وأكثر عملية
التمارين في سلسلة العربية بين يديك تعتمد على تبادل الحوارات مع الزملاء داخل الصف	لا يوجد تمارين محددة تعتمد على تبادل الحوار مع الزملاء
ترد عبارة "أريد مشاهدة" ... بدلا من عبارة "أريد رؤية" أو "أرى"	ترد عبارات مثل "أرى - هل أستطيع رؤيتها"
يتم استخدام "يستيقظ" بدلا من "يصحى"	يتم استخدام "يستيقظ" بدلا من "يصحى"
يتم استخدام عبارة "كيل" بدلا من "كيلو"	يتم استخدام عبارة "كيلو وكيلوات"
يتم استخدام عبارة "لدى"	ترد عبارة "عند"
يتم استخدام "جلس" بدلا من "قعد"	يتم استخدام "جلس" بدلا من "قعد"
يتم استخدام عبارات مثل "أتناول الغداء - العشاء" ولا يتم استخدام عبارة "أتغدى - أتعشى"	يتم استخدام عبارات مثل "أتناول الغداء - العشاء" ولا يتم استخدام عبارة "أتغدى - أتعشى"
جميع الحوارات معدة وفق قواعد اللغة العربية المعيارية	جميع الحوارات معدة وفق قواعد اللغة العربية المعيارية
يتم استخدام "الم" بدلا من "ما"	يتم استخدام "الم" بدلا من "ما"
لا يرد فعل "راح" بل "ذهب"	لا يرد فعل "راح" بل "ذهب"
يُرد فعل "حضر" في البداية أكثر من فعل "جاء" و "أحضر" أكثر من "جاء ب"	يُرد فعل "حضر" في البداية أكثر من فعل "جاء" و "أحضر" أكثر من "جاء ب"
يتم استخدام أدوات الاستفهام مثل "ماذا ولماذا"	يتم استخدام أدوات الاستفهام مثل "ماذا ولماذا"
يُرد فعل "فقد" في البداية أكثر من فعل "أضاع أو ضاع"	يُرد فعل "فقد" في البداية أكثر من فعل "أضاع أو ضاع"

ترد عبارات مثل "قادم" و "ذاهب"	ترد عبارات مثل "قادم" و "ذاهب"
ترد عبارات مثل "أيضا" ولا ترد عبارة "كمان"	ترد عبارات مثل "أيضا" ولا ترد عبارة "كمان"
يتم التأكيد على "أصبح" أكثر من "صار"	يتم التأكيد على "أصبح" أكثر من "صار"
يتم التركيز على "استطاع" بدلا من "قدر على"	يتم التركيز على "استطاع" بدلا من "قدر على"
يتم استخدام "يجب أن ولابد" بدلا من "لازم"	يتم استخدام "يجب أن ولابد" بدلا من "لازم"
يتم استخدام المثنى في الحوارات كما يرد في الجملة التالية: "انظر إلى الرجلين هناك إنهما يأكلان الرز بعودين..."	
لا يتم استخدام "خلى" بل "جعل"	لا يتم استخدام "خلى" بل "جعل"
	يتم استخدام عبارة "حث على"
يتم استخدام عبارة "رحب بـ"	
	يتم استخدام عبارة "فكرة طيبة"
يتم استخدام الاسم الموصول بأنواعه	يتم استخدام الاسم الموصول بأنواعه
يتم استخدام «نظر وشاهد» بدلا من «شاف وتفرج على»	يتم استخدام "نظر وشاهد" بدلا من "شاف وتفرج على"
لا يتم استخدام "استنى" بل "انتظر"	لا يتم استخدام "استنى" بل "انتظر"
لا يتم استخدام "بعدين" بل "ثم"	لا يتم استخدام "بعدين" بل "ثم"
لا يتم استخدام "طلع" بل "خرج"	لا يتم استخدام "طلع" بل "خرج"
لا يتم استخدام "حط" بل "وضع"	لا يتم استخدام "حط" بل "وضع"
ترد في الصفحة ١١٨ من الدرس الثالث عشر من الكتاب التمهيدي الأول للسلسلة العبارات التالية: "إنه على الفرن" "إنها في الخزانة"	
يتم استخدام عبارة "كنبة"	يتم استخدام عبارة "أريكة"
ترد عبارة "أيها الطبيب"	ترد "ماذا أفعل يا دكتور؟" كعبارة إيجابية

٥- الاستبيان الذي أجري عن الكتب وعن الحوارات التي تتضمنها

لقد تبين من خلال الاستبيان الذي أجري عن الكتب موضوع الدراسة وهي الكتاب التمهيدي والكتاب المبتدئ والكتاب المتوسط من سلسلة اللسان في تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها وعن الحوارات التي تتضمنها هذه الكتب بين دارسي اللغة العربية في الصف التحضيري في جامعة الغازي في عاصمة تركيا أنقرة والدارسين للكتب المذكورة من السلسلة المذكورة، تبين أن معظم الدارسين الذين شملهم الاستبيان يعتقدون أن كتاب سلسلة اللسان ليس كافياً من ناحية تطوير مهارة الكلام ولا تساعدهم هذه السلسلة على اكتساب مهارة الكلام، كما أن الحوارات التي تتضمنها السلسلة لا تساعدهم على ذلك أيضاً.

حيث رأى ٢٥ بالمئة من الدارسين وعددهم ٥٠ طالبا يدرسون اللغة العربية أن كتاب سلسلة اللسان ليس كافياً من ناحية تطوير مهارة الكلام ولا يساعدهم على اكتساب هذه المهارة إلا بنسبة جزئية كما رأى ٦٢ بالمئة منهم أن الكتاب لا يساعدهم على تطوير مهارة الكلام ولا يعلمهم الكلام، بينما رأى ٢٢ بالمئة منهم أن الكتاب يساعدهم على تطوير مهارة الكلام.

كما رأى كذلك ٠٨ بالمئة من الدارسين أنهم على علم بأن هناك فروق بين اللغة العربية المعيارية والكلام اليومي بينما أفاد ٠١ بالمئة منهم أنهم ليسوا على علم بذلك و٠١ بالمئة منهم أنهم ليسوا على علم بذلك جزئياً.

وقال ٠٥ بالمئة الدارسين أنهم لا ينطقون الحركة الأخيرة للكلمة كما يتعلمونها من الكتاب عند الكلام مع شخص عربي فيما قال ٦٢ بالمئة منهم أنهم ينطقونها بشكل جزئي وأفاد ٤٢ بالمئة منهم أنهم ينطقونها.

ورأى كذلك ٤٥ بالمئة منهم أن الحوارات التي يتضمنها الكتاب لا تساعدهم على تطوير مهارة الكلام جزئياً بينما رأى ٦٢ بالمئة منهم أن هذه الحوارات لا تساعدهم على ذلك وقال ٠٢ بالمئة منهم أن هذه الحوارات تساعدهم على تطوير هذه المهارة. وفيما يلي نورد نتائج الاستبيان:

١- هل تعتقد أن الكتاب الذي تدرسه من شأنه أن يساعدك على تطوير مهارة الكلام وتعلم اللغة المحكية؟

٢٥ ٪ جزئياً
٦٢ ٪ لا
٢٢ ٪ نعم

٢- هل تعتقد أن الحوارات التي يتضمنها الكتاب الذي تدرسه من شأنها أن تساعدك على تطوير مهارة الكلام وتعلم اللغة المحكية؟

٤٥ ٪ جزئياً
٦٢ ٪ لا
٠٢ ٪ نعم

٣- هل تقوم بنطق الحركات الأخيرة للكلمات كما تتعلمها من الكتاب عند الكلام مع شخص عربي؟

٦٢ ٪ جزئياً
٠٥ ٪ لا
٢٤ ٪ نعم

٤- هل تعرف أن اللغة المحكية تختلف عن اللغة العربية المعيارية في البلاد العربية؟

٠١ ٪ جزئياً

٠١ ٪ لا

٠٨ ٪ نعم

٦- الخاتمة

لقد تم التوصل إلى النتائج التالية من خلال البحث الذي اعتمد على عملية مسح لسلسلتي "العربية بين يدك" و "سلسلة اللسان" المعدتين لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها والتي يتم الاستفادة منها في الصفوف التحضيرية للجامعات حيث تقودنا هذه النتائج إلى مقترحات نوردها في نهاية هذه الخاتمة.

أولاً – إن بعض العبارات والأفعال والأدوات المستخدمة في الحوارات المعدة باللغة العربية المعيارية من شأنها أن تعيق التواصل والكلام مع الناطقين باللغة العربية لأنها قد تسبب الكثير من المشاكل التواصلية.

ثانياً – إن الحوارات المعدة وفق قواعد اللغة العربية المعيارية التي لا يستخدمها الإنسان العربي في حياته اليومية وفي كلامه اليومي كذلك من شأنها أن تعيق عملية اكتساب مهارة الكلام وتطويرها لدى دارسي اللغة.

ثالثاً – إن معظم الدارسين يرون أن هذه الكتب والحوارات التي تتضمنها ليست كافية لتعلمهم لغة الكلام ولا تساعدهم على تطوير مهارة الكلام.

رابعاً – إن اللغة العربية المعيارية ليست لغة كلام يومي ولا يتكلم الإنسان العربي اللغة العربية المعيارية بمستوى "فصحى التراث" أو "فصحى العصر" في يومنا وإعداد حوارات باللغة العربية المعيارية أي بلغة لا يتم استخدامها كلغة كلام قد يعيق عملية اكتساب مهارة الكلام لدى دارسي اللغة العربية.

خامساً – إن سلسلة اللسان تعتبر أكثر تواصلية من ناحية العبارات المستخدمة في الحوارات التي تتضمنها والتي تعد قريبة من الكلام اليومي.

سادساً – إن سلسلة العربية بين يدك تتضمن تمارين منتظمة ومرتبطة لتدريب الدارس على الكلام المتبادل داخل الصف.

٧ – المقترحات

أولاً – يمكن طرح فكرة تعليم اللهجات العربية كوسيلة كلام بدلا من اللغة العربية المعيارية وابتداء من المراحل الأولية من عملية تعلم اللغة العربية حيث يتم تجنب الخلط بين الفصحى من الكلام والكلام اليومي لأن اللغة العربية المعيارية ليست لغة كلام يومي في يومنا هذا وفي عصرنا هذا.

ثانياً – يمكن طرح فكرة استخدام العبارات والأفعال والكلمات والأدوات المستخدمة في الكلام اليومي عند إعداد الحوارات دون الخلط بين الفصحى من الكلام والكلام اليومي كحل وسط وإذا كان لا بد من استخدام حوارات معدة باللغة العربية الفصيحة.

المراجع

١- الفوزان، عبد الرحمن بن إبراهيم وآخرون، العربية بين يدك كتاب الطالب الأول والثاني، الطبعة

الأولى ٢٠١١، الرياض

٢- عيس، محمد وآخرون، سلسلة اللسان لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، الكتاب التمهيدي

(جزءان)

- ٣- بدوي، السعيد محمد، مستويات العربية المعاصرة في مصر، ٢٠١٢، القاهرة
٤ - مناهج-مركز-اللسان-الأم/سلسلة-اللسان/ <https://mothertongue.ae> (تاريخ الوصول: ٢٦ تشرين الثاني ٢٠١٨)

KAYNAKÇA

- el-Fozan, Abdullah bin İbrahim vdğ. *al-Arabîyyetu Beyne Yedeyk Kitabu't-Talib I-II*. Riyad, 2011.
- Abs, Muhammed vdğ. *Silsiletu'l-Lisan Lita'lîmi'l-Luğati'l-Arabîyyeti Liğayuri'n-Natikîne Biha, el-Kitabu't-Tembîdî, (I-II)*.
- Bedevî, es-Said Muhammed. *Mustevayâtu'l-Luğati'l-Arabîyyeti Fî Misr*. Kahire, 2012.
- <https://mothertongue.ae> (Erişim Tarihi: 26 Kasım 2018)

Arap Dilinde Çevirinin Epistemolojik Değeri

Murat Özcan

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Mütercim Tercümanlık Bölümü, Mütercim Tercümanlık Anabilim Dalı
Assoc. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Literature
Department of Translation and Interpretation, Department of Translation and Interpretation
Ankara, Turkey
mozcan58@gmail.com
orcid.org/0000-0001-7003-1504

Abdullah Sertkaya

Abdullah Sertoğlu
Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Arap Dili Eğitimi Bilim Dalı
Gazi University, Institution of Educational Sciences, Arabic Language Education Department
Ankara, Turkey
orcid.org/0000-0001-7003-1504
sertkaya44@gmail.com

Epistemological Value of Translation in Arabic Language

Abstract: Epistemology seeks solutions to fundamental problems such as the emergence, nature, origin and limits of knowledge. From the point of view of translation processes, it is clear that the translation process is to produce information. The translator also plays the role of knowledge producer. The meaning of the translations being made at the level of faith, the epistemological value of the translation services as well as customer satisfaction cannot be provided. In the research/thesis on the ‘Epistemological Value of Translation in Arabic Language’, a total of 14 questions about translation were asked to 104 students who are attending to translation courses at Gazi University Department of Arabic Language Teaching. As a result of the statistical evaluation of the questions, the percentage (%) of translations appropriate for translation theories and strategies are given; the epistemological value of translation on subjects such as translation fields, abbreviations, methods or techniques used in the meaning of words in the sentence, types of translation, literature, economy, translation of texts for political purposes, syntax translations are shown with graphs. As a re-

Geliş / Received: 21 Kasım / November 2019 **Kabul / Accepted:** 11 Şubat / February 2019

Yayın / Published: 20 Mart / March 2019

Atıf / Cite as: Özcan, Murat-Sertkaya, Abdullah. “Arap Dilinde Çevirinin Epistemolojik Değeri [Epistemological Value of Translation in Arabic Language]”. *Eskişeyeni* 38 (March 2019): 137-170

Copyright © Published by Anadolu İlahiyat Akademisi / Anatolian Theological Academy

sult of the research, in solving the problems related to epistemological problems of translation; for the subject students, it is suggested that the translation types in the translation course curriculum are can be more clear, comprehensible, practical and the results can be monitored and measured.

Summary: The aim of this course is to teach the basic concepts and definitions of translation, theories and strategies, use of source and target language, text analysis in translation education courses to undergraduate students at Gazi University Arabic Language Education Department.

We believe that ‘The Epistemological Value of Translation in Arabic Language’ should be offered to undergraduate students to increase their awareness about what they have learned in translation courses and what kind of translation they have done. This study aims do find out the reflection rates, the correctness, sufficiency and reliability of the knowledge and skills of the undergraduate students in the translation training.

As it is known, Epistemology studies knowledge problems as a branch of philosophy. Epistemology seeks solutions to fundamental problems such as the emergence, nature, origin and boundaries of knowledge. From the epistemological point of view of the translation process or processes, it can also be described as translation information transfer. It is the translator that transmits the information. Translator plays an important role in translation. The education and training of the translator affects the epistemological value of translation. Translation education of undergraduate students cannot be ignored epistemologically.

You might believe that the translator is doing the right translation, regardless of whether the translator is professional or amateur. For example, the undergraduate students of Gazi University Arabic language education know how to translate. Our opinion is that the word opinion should be supported with data.

Before the age of the Enlightenment, everyone believed that the world was stationary. However, this proposition was later proved to be false. The proposition “if Earth is not turning” is now subjective. “The world is turning “is an objective belief. I mean, it’s true. The word information is used only for verifications. For example; when you say, you are the victor to one of the two contestants; this means a conviction or a belief. However, there are scientific data supporting the winners’ win. In other words, in order to be able to say X knows P in the epistemic sense, there must be three conditions:

- Accuracy requirement: If P is wrong, it cannot be said that X knows P. Knowing something in epistemic terms depends on its correctness. ‘Baghdad is the center of science.’ If Baghdad had not been the center of science, he would said that “I had known that Baghdad was science center.” In epistemic sense, knowledge has no value.

- The condition of faith: In addition to the correct P, it is essential that X has a belief that P is true. Such a belief refers to a subjective attitude. If X said: “I know the translation is true, but I don't believe it.” We may have faith in many things that are right or wrong. But it is unthinkable that we have no faith in something that is right. Therefore, for objective information, P must be true, as well as belief in a subjective attitude.

- Justification: There must be sufficient evidence to require X to confirm P. The justification word means” justification, proof, reason. I should use the word justification here. X believes confirms that he explains in a way that does not doubt. Then, the translation that we confirm to be true must be supported with data.

We confirm that undergraduate students are doing the correct translation. However, we want to do research with scientific methods to prove our confirmation to be objective.

According to the reciprocity theory, there is no right or wrong evaluation about the statements that do not correspond to the facts of the external world. For example: In the proposition: There is a bird in the branch of the tree: if there is a bird in the branch of the tree, this is true according to the reciprocity theory. If there are no birds on the branch, this is not true. Just like this, the translation specialist is believed to be correct if the translator decides that the translation is correct as a result of the comparison of target texts. This belief is subjective, because there are data supporting the belief.

In the research on Epistemological Value of Interpretation in Arabic Language, a research questionnaire with 14 questions was prepared and applied to 64 subjects from the 2nd and 3rd year undergraduate students who attended translation courses in Gazi University Department of Foreign Languages Arabic Language Teaching. 7 of these questions are Turkish and 7 of them are Arabic-Turkish translation questions.

Findings from research questions:

- a. Undergraduate students are aware of the translation theories and strategies, but cannot use them in translation practice,
- b. They experience translation problems in abbreviations such as EU (European Union), UN (United Nations) and RSVP/ASAP (please respond urgently),
- c. They cannot choose the appropriate theories and strategies for source text types,
- d. They translated the literary texts more,
- e. They do not have enough knowledge about native foreign translators,
- f. They show that they have common translation problems as they cannot look at the translation from an epistemological perspective.

Our suggestions for the solution of epistemological translation problems experienced by undergraduate students are as follows:

1. Sufficient practice must be done on the texts of the theories and strategies included in the course curriculum of students.
2. Translation courses should provide information about the Arabic translation history.
3. Importance should be given to the training of translation trainers.
4. Translation leaders should be trained to lead translation and translation inspiration.
5. Important and priority texts should be preferred in the translation of texts.
6. An opportunity for interpreting internship should be given if the conditions are appropriate.

Keywords: Arabic, Epistemology, Translation, Translation Studies Translator, Education

Arap Dilinde Çevirinin Epistemolojik Değeri

Öz: Epistemoloji, bilginin ortaya çıkışı, doğası, kaynağı ve sınırları gibi temel problemlere çözüm arar. Çeviri işlemi, çeviri süreçleri açısından bakıldığında, bilgi üretmek olduğu açık seçiktir. Çevirmen de bilgi üreticisi rolünü üstlenmektedir. Yapılan çevirilerin inanç düzeyinde olmasının anlamı, epistemolojik değerinin olmadığı gibi çeviri hizmetlerinin sunulduğu müşteri memnuniyeti de sağlanamaz. “Arap Dilinde Çevirinin Epistemolojik Değeri” tezine ilişkin yapılan araştırmada Gazi Üniversitesi Arapça Öğretmenliği Bölümünde çeviri derslerine katılan 104 öğrenciye çeviriye ilişkin toplam 14 soru yöneltilmiştir. Sorulara ilişkin yapılan istatistiki değerlendirme sonucunda çeviri kuram ve stratejileri uygun çevirilerinin % oranları; çeviri alanları, kısaltmalar, cümle içerisinde yan anlamlara gelen sözcüklerin anlamlandırılmasında hangi metot veya tekniklerin kullanıldığı, çeviri türleri, edebiyat, ekonomi, siyasal amaçlı metinlerin çevirisi, eş dizim çevirileri gibi konularda çevirinin epistemolojik değeri grafiklerle gösterilmektedir. Araştırmanın sonucunda çevirinin epistemolojik problemlerine ilişkin sorunların çözümünde; denek öğrenciler için çeviri ders müfredatındaki çeviri türlerinin daha açık, anlaşılır, uygulamalı ve sonuçlarının izlenebilir ve ölçülebilir olması gibi çeşitli hususlarda önerilerde bulunmaktadır.

Özet: Gazi Üniversitesi Arap Dili Eğitimi lisans öğrencilerinin, çeviri eğitimi derslerinde çevirinin temel kavram ve tanımlarını, kuram ve stratejilerini, kaynak ve hedef dili kullanma, metin çözümleme gibi konularda yetiştirilmesi hedeflenmektedir.

Bizler, lisans öğrencilerinin çeviri eğitiminde öğrendiklerini, hangi düzeyde ve nasıl bir çeviri yaptıkları konusunda “Arap Dilinde Çevirinin Epistemolojik Değeri” adlı bir araştırma yapılması gerektiği, kanaatindeyiz. “Epistemolojik Değer” kavramının anlamı, önemi, çevirideki uygulaması, çeviriyi değerlendirmede bir yaklaşım olarak kabul edilebilirliği, Lisans öğrencilerinin çeviri eğitiminde öğrendikleri bilgi ve becerilerin çeviri süreçlerine yansımaları, çevirinin

doğruluğu, yeterliliği, güvenilirliği gibi hususlar, araştırmamızın amaç ve kapsamını oluşturmaktadır.

Bilindiği üzere, “Epistemoloji, felsefenin bir dalı olarak bilgi problemleri üzerinde çalışmaktadır. Epistemoloji, bilginin ortaya çıkışı, doğası, kaynağı ve sınırları gibi temel problemlere çözüm arar.” Çeviri işlemi veya süreçlerine epistemolojik açıdan bakıldığında, çeviri bilgi aktarımı olarak da tanımlanabilir. Bilgiyi aktaran ise çevirmendir. Çevirmen, çeviride önemli bir rol üstlenir. Çevirmenin eğitimi ve yetiştirilmesi, çevirinin epistemolojik değerini etkiler. Lisans öğrencilerinin çeviri eğitimi, epistemolojik açıdan göz ardı edilemez.

Çevirmenin profesyonel veya amatör olmasına bakılmaksızın çevirmenin doğru çeviri yaptığına inanabilirsiniz. Örneğin, “Gazi Üniversitesi Arap Dili Eğitimi lisans öğrencileri, çeviri yapmayı biliyor. Biz, bunların doğru çeviri yaptıklarına inanıyoruz.” önermesindeki inanç sözcüğünün verilerle desteklenmesi gerektiğine, inanıyoruz.

Aydınlanma çağından önce herkes, dünyanın hareketsiz olduğuna inanıyordu. Fakat inanılan bu önermenin daha sonra yanlış olduğu ispat edildi. “Dünya dönmüyor.” önermesi, artık sübjektiftir. “Dünya dönüyor.” önermesi ise objektif inançtır. Yani, doğru bir bilgidir. Bilgi kelimesi, sadece doğrular için kullanılır. Örneğin; yarışa giren iki yarışmacıdan birisine “*Galip sizsiniz.*” dendiğinde, bu bir kanaat veya bir inanç ifade eder. Fakat yarışmacının galibiyetini destekleyen bilimsel veriler mevcuttur. Diğer bir deyişle, Epistemik anlamda “X, P’yi biliyor.” diyebilmemiz için şu üç şartın bulunması gerekir:

- **Doğruluk şartı:** P önermesi yanlış ise, X’in P’yi bildiği söylenemez. Epistemik anlamda bir şeyi bilmek, onun doğru olmasına bağlıdır. “Bağdat, ilim merkezi (P)dir.” önermesinde, eğer Bağdat ilim merkezi olmamış olsaydı, X’in “Ben Bağdat’ın ilim merkezi olduğunu biliyorum.” demesi, epistemik anlamda bilginin değeri yoktur.

- **İnanç Şartı:** P’nin doğru olmasının yanında, X’in, P’nin doğru olduğuna ilişkin bir inancı olması şarttır. Böyle bir inanç sübjektif bir tutumu ifade eder. X şöyle söyleseydi:

“Çevirinin doğru olduğunu biliyorum ama buna inanmıyorum.” çok garip olurdu. Doğru veya yanlış olan birçok şeye inancımız olabilir. Fakat doğru olan bir şeye inancımızın olmaması düşünülemez. Bu yüzden objektif bilgi için P’nin doğru olmasının yanında, sübjektif bir tutum ifade eden inancında olması gerekir.

- **Gerekçeleştirme:** X’in, P’ye inanmasını gerektiren yeterli delillerin olması gerekir. Gerekçeleştirme sözcüğü “haklı çıkarma, kanıtlama, delillendirme, nednini belirtme” gibi anlamlara gelir. Burada gerekçeleştirme sözcüğünü kullanacağım. X’in, P’ye inandığını, şüphe edilmeyecek şekilde açıklamalıdır. Öyleyse, doğru olduğuna inandığımızın, çevirinin de verilerle desteklenmesi gerekir.

Bizler de lisans öğrencilerinin doğru çeviri yaptıklarına inanıyoruz. Ancak, bu sübjektif olan inancımızı kanıtlamak için bilimsel metotlarla araştırma yapmak istiyoruz.

Karşılıklılık kuramına göre, “Dış dünyanın olgularına karşılık gelmeyen ifadeler hakkında doğru veya yanlış değerlendirilme yapılamaz.” Örneğin: “Ağacın dalında bir kuş var.” önermesinde: ağacın dalında kuş varsa, karşılıklılık kuramına göre bu doğrudur. Dalda kuş yoksa bu doğru değildir. Aynen bunun gibi, çeviri uzmanı “Kaynak-hedef metinleri karşılaştırması sonucunda” çevirinin doğru olduğuna karar verirse, o çevirinin doğru olduğuna inanılır. Bu inanç, sübjektiftir. Çünkü inancı destekleyen veriler mevcuttur.

“Arap Dilinde Çevirinin Epistemolojik Değeri” tezine ilişkin yapılan araştırmada Gazi Üniversitesi Yabancı Diller Ana Bilim Dalı Arap Dili Eğitimi bölümünde çeviri derslerine katılan 2. ve 3. sınıf Lisans öğrencilerinden çeviri dersi eğitimi alan toplam 64 kişiye, 14 soruluk bir araştırma anketi hazırlandı. Bu soruların 7 tanesi Türkçe, 7 tanesi ise, Arapça-Türkçe çeviri sorularıdır.

Araştırma sorularıyla elde edilen bulgular:

- Lisans öğrencilerinin, çeviri kuram ve stratejilerinin farkında oldukları, ancak çeviri uygulamasında kullanamadıkları,
- AB (Avrupa Birliği), BM (Birleşmiş Milletler) ve LCV (Lütfen Acele Cevap Veriniz) gibi kısaltmalarda çeviri problemi yaşadıkları,
- Kaynak metin türlerine uygun kuram ve stratejileri seçemedikleri,
- Edebi metinleri daha çok tercüme ettikleri,
- Yerli yabancı çevirmenleri hakkında yeterince bilgi sahibi olmadıkları,
- Yapılan çeviriye epistemolojik açıdan bakamamaları gibi benzeri çeviri problemler yaşadıklarını, göstermektedir.

Lisans öğrencilerinin yaşadıkları epistemolojik çeviri problemlerinin çözümü için önerilerimiz aşağıda belirtilmektedir:

- Lisan öğrencilerin ders müfredatında yer alan kuram ve stratejilerin metinler üzerinde yeterli uygulama yapılmalıdır.
- Çeviri derslerinde Arapça çeviri tarihi hakkında bilgi verilmelidir.
- Çeviri öğretmenlerinin eğitimine önem verilmelidir.
- Çevirinin sevdirmesi ve çeviriden ilham alınması için öncülük edecek çeviri liderleri yetiştirilmelidir.
- Çeviri metinlerin okutulmasında önemli ve öncelikli metinler tercih edilmelidir.
- Şartların uygun olması halinde stajyer çevirmenlik için fırsat verilmelidir.
- Çeviri biliminin bilimsel yaklaşımlarına hak ettiği yeri, verilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Epistemoloji, Çeviri, Çeviri Bilim, Çevirmen, Eğitim

GİRİŞ

Epistemoloji, felsefenin bir dalı olarak bilgi problemleri üzerinde çalışmaktadır. Epistemoloji, bilginin ortaya çıkışı, doğası, kaynağı ve sınırları gibi temel problemlere çözüm arar. Çeviri işleminin amacının, çeviri süreçleri açısından bakıldığında, bilgi üretmek olduğu açık seçiktir. Çeviriyi yapan çevirmen de bilgi üreticisi rolünü üstlenmektedir. Bu bağlamda, çevirmenin görevi, birey ya da toplumun siyasal, sosyal ve ekonomik ihtiyacı olan bilgiyi üretmektedir. İster çevirmen profesyonel olsun isterse amatör olsun, doğru çeviri yaptığına inanabilirsiniz. Fakat bu inancınız, bilgi felsefesi açısından değerlendirilirse, bilgi midir? Sorusunu akla getirir. Nitekim inanç, kimi kullanımlarda bir şeyin kesin kabulü anlamına gelirken kimi kullanımlarda ise zan, kanaat anlamına gelmektedir. (Başdemir, 2011, 36) Orta çağda neredeyse herkes dünyanın hareketsiz olduğuna inanıyordu. Fakat onların kesinlikle emin oldukları bu inanç sonradan ortadan kalktı. Doğruluk değeri açısından bilgi ile inanç arasında kesin bir fark olduğunu gösterdi. Bilgi kelimesi, sadece doğrular için kullanılır. Örneğin, yarışa giren iki yarışmacıdan birisine “*Galip sizsiniz.*” denildiğinde kesinlik ifade eder. İnanç ile bilgi arasındaki kesin fark, yarışmayı kaybeden ile kazanan gibidir. İnançın doğru bilgi olarak kabulü için gerekçelendirilmesi gerekir. İşte, amatör veya profesyonel çevirmene inanmaktan daha çok onun yaptığı çevirinin gerekçelendirilmesi gerekir. Gerekçelendirilen inanca, o zaman bilgi denilebilir.

Yapılan çevirinin inanç düzeyinden bilgi düzeyine ulaşip ulaşmadığının sorgulanması Arap dilinde çevirinin epistemik değerinin (doğruluğu) bir problem olduğu düşünülmektedir. Çeviri ve çeviri süreçlerinin doğruluğunun incelenmemesi, birçok bilgi kaybına neden olabilir.

- Gazi Üniversitesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü Arapça Öğretmenliği Lisans öğrencilerinin yaptıkları çevirinin inanç düzeyinden bilgi düzeyine ulaşip ulaşmadığının sorgulanması, Arap dilinde çevirinin epistemik değerinin (doğruluğu) bir problem olduğu düşünülmektedir. Çeviri ve çeviri süreçlerinin doğruluğunun incelenmemesi, çeviriyi değersiz kılabilir. Okuyucunun “Bu güzel bir çeviri değildir.” ifadesi okuyucu memnuniyetinin (müşteri) sağlanmadığını göstermektedir.

Çeviri ve çevirmenin problemlerini ele almadan önce, çevirmenin çeviri hizmetlerindeki anlayış veya yaklaşımın neler olduğu konusuna değinmekte yarar vardır:

- *Çevirmenin bireysel, toplumsal ya da kurumsal çeviri hizmetlerini verebilmesi için çeviriyi talep eden müşteri, çeviri süreci, çeviri kuramı ve stratejilerin özelliklerini ve uygulamalarından bilgilenmiş olması,*

1. *Çevirmen kaynak metni önceden belirlenmiş kuram ve stratejilere göre organize ederek (Planlama) hedef metin için hazırlık yapmak,*

2. *Hedef metin için organize ettiği kaynak metni çok iyi analiz etmek ve anlamının yanında üreteceği yeni bilgi hedef metni hazırlamak için çeviri kuram ve stratejileri uygulamada yeterli bilgi ve beceriye sahip (Uygulama) olması gerekmektedir.*

Çevirmen ister profesyonel ister amatör olsun, kaynak metin ile hedef metin arasında bir köprü işlevi üstlenmektedir. Yani, bilgi veren ile bilgi alan arasında, kısaca bilgi ihtiyacı duyanlar arasında iletişim sağlamaktadır. Diğer bir açıdan, çevirmen “insan bilgisini yönetmektedir.” “Yönetim ise hem bir sanat hem de bir disiplindir.” Bu durumda çevirmen, çeviri hizmetlerinin felsefesini oluşturması gerekir. Çeviri felsefesi, ahlaki değerleri ve bilimsel teorileri kendi amaçlarıyla eşleştirmesi gerekir. Çevirmen mekanik bir bilgi sunma yerine bireysel, toplumsal ya da kurumsal bilgi ihtiyaç unsurlarını da algılayarak hizmetlerini entelektüel kapsamına ulaştığı bilinciyle (Kontrol Et) davranmalıdır. Çevirmenlik, duvarların ötesini zorlayarak küreselleşen dünyada disiplinlerarası bir alan olmaya başladı. Çevirmenin geçmişe göre daha çok bilgi problemiyle karşı karşıya gelmesi nedeniyle yeni açılımlar yaparak bilgi felsefesinin ya da epistemolojik değer kapsamına giren bilginin niteliği, sınırı, doğası gibi hususlarda çözüm getirmesi gerekmektedir.

1. ARAŞTIRMANIN AMACI

Gazi Üniversitesindeki Yabancı Diller Eğitimi Anabilim Dalı, Arap Dili Eğitimi Bilim Dalındaki Arapça Öğretmenliği lisans öğrencilerine verilen çeviri derslerinde çeviri kuram ve stratejilerini çeviride uygulamaları ve bu uygulamaların bilgi felsefesi açısından değerinin araştırılmasıdır.

Çeviri yapılırken, çevirinin kalitesi, yetkin olup olmadığı, kaynak metinde yer alan bilginin çeviri nedeniyle kayba uğraması ya da çevirmenin doğru bir çeviri yapıp yapmadığı gibi hususları akla getirmeden çeviri yapılması gerekir. Çeviri, bilinmeyen kelimeler için sözlüğe bakılması ya da cümle dizilişini sağlayan dilbilgisi kurallarını öğrenerek kaynak metne anlam vermek değildir. Çeviri türleri arasında yer alan sözlü, ardıl, konferans, mahkeme çevirisi söz konusu olunca sözlük ve dilbilgisi kuralların yetersiz geldiği olgusu, göz ardı edilemez. Çevirinin iletişim boyutuna bakıldığında kaynak metin-hedef metin arasındaki kültürel farklılık çeviriye farklı anlamlar kazandırmaktadır. Öyle ise, yeterli, kaliteli ve doğru bir çeviriden söz edilebilmesi için çeviri ve çevirmenin bilgi değerinin (epistemolojisi) sorgulanması gerekmektedir.

Bilgi felsefesi ya da epistemoloji, bilgiyle ilgili problemler açısından ya da sistematik bir açıdan yaklaşıldığında; başta bilginin doğası, doğruluğu, gerekçelendirilmesi, kaynağı, sınırları, türleriyle ilgili problemler olmak üzere, epistemoloji alanını meydana getiren pek çok problem olduğu kolaylıkla görülebilir. (Cevizci, 2010, 9) Bilgi felsefesi ya da epistemoloji (bilgi kuramı), bilgi türü değil, meseleyi bilgi bakımından ele alır, bilme sürecine giren bütün öğeleri inceler.

Bilgi tanımı “gerekçelendirilmiş inanç” olarak bilinir. (Cevizci, 2010, 15) Kaynak metni inceleyen çevirmenin doğru anlayıp anlamadığını ya da doğru anlaşılan kaynak metni, hedef metne yeterli düzeyde çevirdiğini nasıl anlayacağız ya da nasıl güvенеceğiz.? İşte, bu nedenle çevirmenin kaynak metin-hedef metin bilgisinin doğrulanması gerekir. Böyle bir doğrulama ancak, bilgi felsefesinin temel ilkeleri çerçevesinde mümkündür. Örneğin, “A çevirmeni, B çevirmenin-den daha iyi çeviri yapmaktadır.” inanç düzeyindeki bu yargının, gerekçelendirilmesi gerekmektedir. Gerekçelendirmeden yoksun yetkin çeviri inancı, desteklenmedikçe sadece inanç düzeyinde kalır. Oysa her inanç bilgi değildir. Doğru ya da yanlış çeviri yerine, yanlış veya doğru çeviri nedir? Sorusunun cevabı aranmalıdır. Zira doğruluk, bilginin özelliği değil, önermenin ya da inancın niteliğidir. Bu bağlamda oluşabilecek hata, bilgiyi ciddi anlamda tehlikeye sokar. Hatalı çeviride doğru bilgiye ulaşmak mümkün olmadığına göre, hatalı çevirinin tanımlanması gerekmektedir.

2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Arap Dili Eğitimi Bilim Dalındaki Arapça Öğretmenliği lisans öğrencilerinin aldıkları çeviri dersleri almaları ve Arapça çeviri sürecinde karşılaşılabilecekleri bilgi problemlerine getirdikleri çözümler özü itibarıyla değer alanını ilgilendirmektedir. Çeviri bilimi, epistemolojinin, bilginin nereden geliyor, kaynağı nedir? Doğuştan mı geliyor yoksa başka deneyimden mi geliyor? Çeviri de doğru bilginin ölçütleri nelerdir? gibi sorulardan hareketle temel sorunların cevabını bulmaya çalışır. Epistemoloji, çeviride kullanılan bilgi ve üretilen bilginin doğruluğu konusunda bazı ölçütler önermektedir. Bunlar; uygunluk, tutarlılık, tümel uzlaşım, apaçıklık, yararlıdır. Örneğin, çeviri sürecinde çevirmenin kaynak metni okuması, analiz etmesi ve sonuçta ürettiği hedef metin çeviri olarak bilinmektedir. Çeviri madem bir bilgidir. Bu bilgi, epistemolojik değere, yani bilginin doğruluk ölçütlerine ne kadar uygundur? Nitekim çeviri tarihine bakıldığında çeviri bilgisi sürekli sorgulanmıştır. Örneğin, Antik dönemde çeviri hem yazılı hem sözlü yapılmakta idi. Fakat çeviri bir amaç değil, araç olarak görülmüştür. (Yazıcı, Çeviribilimin Temel Kavram ve Kuramları, 2010, 39) Ulaşım araçlarının gelişmesi, ticari faaliyetlerin başlaması, şehirleşme, yabancıların bir araya gelmesi gibi faktör kaynaklı kültürlerin tanınması, öğrenilmesi ve tanıtımı yaklaşımıyla yapılan amatörce bir çevirmenliktir. Askeri ve siyasi anlaşmalarda ise iki dil bir arada yazılarak güvenilirliği ve geçerliliği sağlanmaya çalışılmıştır. (Yücel, 2016, 29)

Çevirmen iki dil arasında ikilem yaşamakta ya da kendi kültürüne uygun gelen bir yaklaşım seçmekte idi. Bu yaklaşım hem saygınlık hem de güvensizlik yaşatıyordu. (Yücel, 2016, 18) Zira mesleki bir yapıya sahip olmayan çevirinin ek bir iş olarak yapılması da epistemolojik olarak değerlendirilmediği açıkça anlaşılmaktadır. Yazılı çevirinin gelişmesiyle bazı kavramların oluşması, çeviriye denetlenebilir ve kanıtlanabilir bir yaklaşım kazandırdı. Çevirinin değerini ortaya

koymaya çalışan eleştirmenlerin/çevirmenlerin değerlendirmelerini somut bir ölçüde gerekliliğini duymaları, zamanla bu ölçütlerin değiştiği ve çevirilerin “sözcüğü sözcüğüne” çeviri olduğu bilinmektedir. (Yücel, 2016) Bu da kaynak metne sadakat, bağlılık, doğruluk gibi kriterlerin uygulanması halinde çevirinin epistemolojik açıdan değerine inanılmakta idi. Bu tür yaklaşımın tümceyi anlamak yerine sözcüğü anlamak, hedef metnin sadece azınlıkta olan yazılı kültüre sahip okurlara hitap ettiği anlaşılmaktadır. Çevirmen edilgen durumda olup kaynak metne fazla müdahil olmamaktadır.

3. ARAŞTIRMANIN VARSAYIMLARI

Bu araştırma, aşağıdaki varsayımlar üzerine kurgulanmıştır.

a) Gazi Üniversitesindeki Yabancı Diller Eğitimi Anabilim Dalı, Arap Dili Eğitimi Bilim Dalındaki Arapça Öğretmenliği lisans öğrencilerinin ders olarak aldıkları çeviri eğitiminden haberdardır.

b) Gazi Üniversitesindeki Yabancı Diller Eğitimi Anabilim Dalı, Arap Dili Eğitimi Bilim Dalındaki Arapça Öğretmenliği lisans öğrencilerinin çeviri becerileri ölçülebilir.

c) Veri toplama aracı, araştırmanın amacını gerçekleştirmeyi sağlayacak yeterli ve geçerli bilgileri sağlayacak niteliktedir.

d) Seçilen örneklem, evreni temsil edebilecek sayı ve niteliktedir.

e) Araştırmanın yürütülmesi sırasında örneklemini oluşturan lisans öğrencileri, anketin doğru cevaplandırılması hususunda bilgilendirilmiştir.

4. ARAŞTIRMANIN EVRENİ

Araştırmanın evrenini, Gazi Üniversitesindeki Yabancı Diller Eğitimi Anabilim Dalı, Arap Dili Eğitimi Bilim Dalındaki Arapça Öğretmenliği lisans öğrencileri oluşturmaktadır. Bu sayı 111 lisans öğrencisini ifade eder.

5. ARAŞTIRMADA KULLANILAN YÖNTEM

Gazi Üniversitesindeki Yabancı Diller Eğitimi Anabilim Dalı, Arap Dili Eğitimi Bilim Dalındaki Arapça Öğretmenliği lisans öğrencilerinin ders olarak aldıkları çeviri eğitimi ile ilgili olarak mevcut durumun belirlenmesi amacıyla bu araştırmada betimsel yöntem kullanılmıştır.

Bu araştırmamızda “Görüşme, anket yöntemlerinin kullanılmasının uygun olacağı düşünülmüştür.” “Odak Grup Görüşmesi” uygulanmıştır. Bilindiği üzere bu yöntem dört-sekiz kişi arasında, küçük bir grup insan çevirinin geçerlilik ve güvenilirliği sağlayan metot, yöntem ve teknikler hakkında düşünülmesi teşvik edilmektedir. Böyle bir görüşme grubu ne bir karar alma ne de bir problem çözme grubudur. Görüşme öncesi Hazırlık Aşamaları, Görüşme Süreci, Görüşme verilerinin analiz edilmesi, Örnek Görüşme soruları/formları hazırlanarak yapılmıştır. (Büyüköztürk, 2015, 150-151,154-167)

6. BULGULAR VE YORUM

Bu bölümde Araştırmada, Gazi Üniversitesindeki Yabancı Diller Eğitimi Anabilim Dalı, Arap Dili Eğitimi Bilim Dalındaki Arapça Öğretmenliği lisans öğrencilerinin çeviri derslerinde öğrenme etkinliği olarak çeviri kuram ve çeviri stratejilerini kullanma düzeylerinin incelenmesi için sorulan alt problemlere ilişkin analiz ve bulgular yer almaktadır.

Arapça öğretmen adayı olarak yetiştirilen lisans öğrencilerinden Arap dilinde çeviri yaparken aşağıdaki davranışları sergilemeleri beklenilmektedir:

- Çeviri metin türünü belirleme,
- Kaynak metni inceleme, birimlerin betimsel, duygusal ve düşünsel içeriklerini değerlendirme,
- Mesajın dil ötesi bağlamını yeniden inşa etme,
- Hedef metni üretme ve gözden geçirme.

Alt problemlerin analizinde öğrenciler 2. 3. ve 4. sınıflar halinde tasnif edilmiştir. 2. sınıftan 37 kişi, 3. sınıftan 37 kişi ve 4. sınıftan 27 kişi Arapça öğretmenliği lisans öğrencilerinden toplam 111 kişiden oluşan 4, 8 kişilik gruplar oluşturulmuştur. Toplam 14 soruluk iki ayrı soru anketi tasarlanmıştır. Her bir soruda çeviri kuram veya stratejileri sorgulanmaktadır. Soru-Cevap arasındaki ilişkinin uygunluğu ile uygunsuzluğu karşılaştırılmıştır. Toplanan veriler pasta grafiği olarak yorum cümlelerinde atıf olarak gösterilmektedir.

Soruların cevapları değerlendirilirken 1., 3., 4., 5. ve 6. sorular kapalı-açık uçlu olup öğrencilerin bildiklerini yazabilme fırsatı verilmiştir. 2. ve 7. soru ise öğrencinin algılarını ölçmeye yöneliktir. 8. ve 14. aralığında yer alan sorular ise 2. sınıf ilâ 3. ve 4. sınıfların seviyesine uygun çeviri kuram ve stratejilerini anlama, uygulama ve beceri düzeyleri yönünden veri toplama amacıyla hazırlanmıştır. Verilerin değerlendirilmesinde kullanılan çeviri soruları, Mehmet Hakkı Suçin'in "Öteki Dilde Var Olmak" eserinden yararlanmıştır.

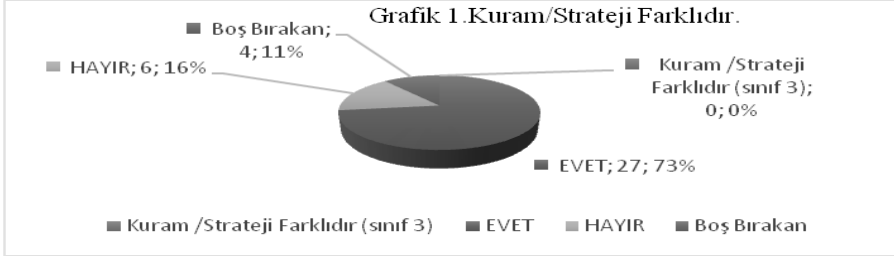
Hazırlanan soru anketimizde yer alan 14 sorudan ilk 7 sorusu Türkçe olup çeviri bilimin genel yaklaşım ve stratejilerini sorgularken, 7 sorusu da Arapça metin olup Türkçeye ya doğrudan çeviri yapılması ya da eksik verilen çevirinin tamamlanması istenmektedir. Toplam 14 soru iki ayrı anket sorusundan biri 2. sınıflara ait olup diğer bir anket sorusu da 3. ve 4. sınıfa özgü hazırlanmıştır. Her bir sınıf için hazırlanan anket sorularıyla elde edilen veriler öncelikle 2., 3. ve 4. sınıflar tasnif edilmiştir. Daha sonra, her bir sınıfın sorulara verdikleri cevaplar analiz edilerek pasta grafiği türünden % oranlarına ulaşılmıştır.

Çevirinin epistemik açısından değerlendirilmesi amacıyla toplam 14 soru ankette yer almaktadır. Bunlardan 1. soru ile 8-14 arasında birçok yönden ilişki bulunmaktadır. Zira deneklerimizin kuram ve strateji hakkında bilgi sahipleri oldukları varsayılmaktadır. Bu bağlamda, öncelikle toplam 7 soru teorik ve 7 soruda uygulamaya yönelik toplam 14 soru ankette yer almaktadır.

Ankette yer alan sorular öncelikle belirtildi ve müteakibinde de grafiklerin gösterdiği % oranı üzerinden yorumlar yapılmaktadır.

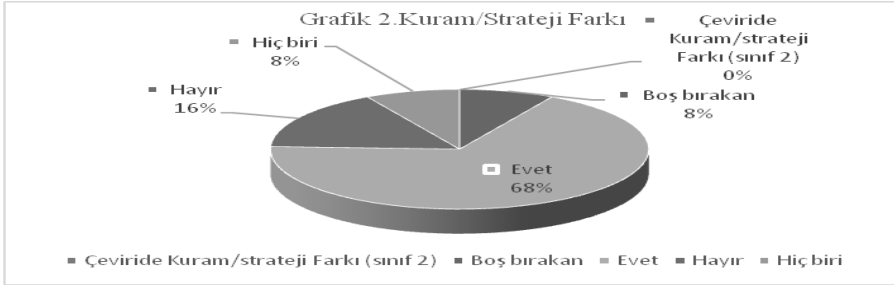
6.1. Türkçe Soru ve Yorumları

Soru 1. “Türkçe-Arapça çeviri kuram ve stratejileri farklıdır.”



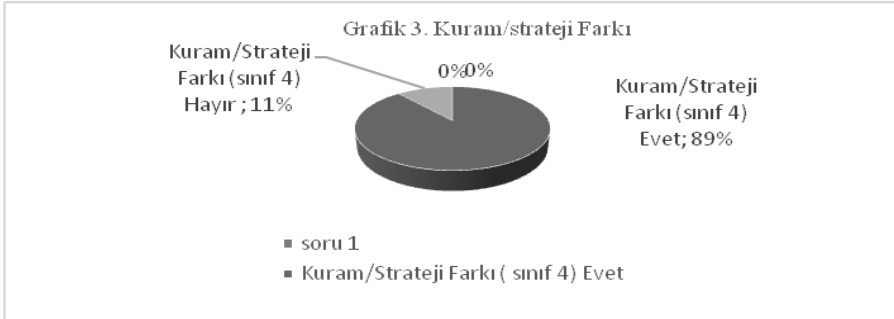
Şekil 1. Kuram/Strateji Farklıdır

Katılan deneklerin %73'ünün kuram ve stratejilerin farklı olduğuna katıldığı, %16'sının fark olmadığına katıldığı, %11'inin ise hiç birine katılmadığı (Grafik 1) görülmektedir. Genel olarak çeviride %27 oranındaki denek, kuram ve stratejiye başvurmadan geleneksel yöntemlerle çeviri yapılacağına inanmaktadır. %73 oranındaki denek kuram ve stratejilerin çeviride hata veya çeviri kayıplarını önleyebileceğine inançlarını yinelemişlerdir.



Şekil 2. Kuram/Strateji Farkı

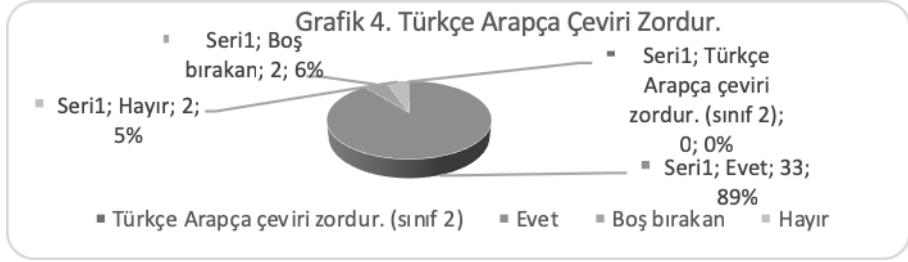
Deneklerin, %68 oranında çeviri kuram ve stratejilerin farklı olduğuna, geriye kalan %32 oranının ise katılmadığı (Grafik 2) görülmektedir.



Şekil 3. Kuram/strateji Farkı

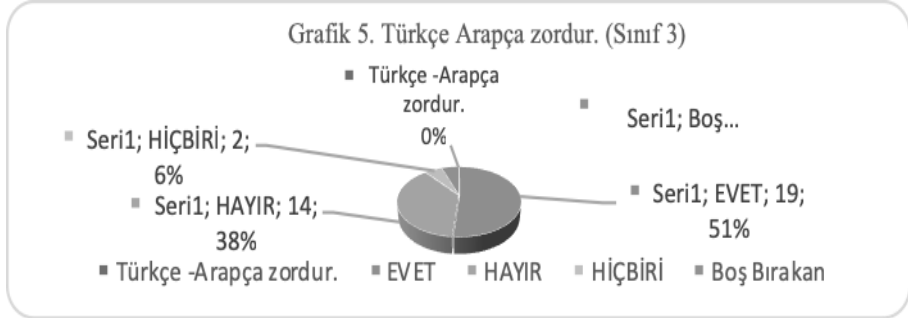
Öğrencilerin 4. Sınıfındakilerin %98 oranında evet derken, %11 oranı ise hayır diyerek kuram/strateji arasında farkın olmadığını kabul etmektedir. Çeviri yaparken kuram ve stratejilerin çevirinin hatalarının önlenmesinde bir işlevleri olmadıkları inancında oldukları anlaşılmaktadır. (Grafik 3)

Soru 2. “Arapça-Türkçe Çeviri Zordur.”



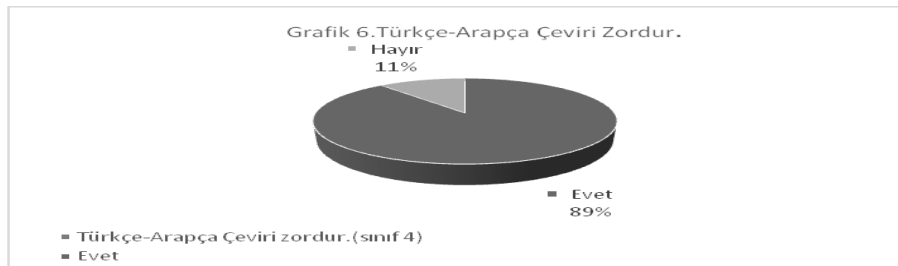
Şekil 4. Türkçe Arapça Çeviri Zordur

Deneklerin %89 oranı Türkçe-Arapça çevirinin zor olduğuna katılırken, %5 oranında zor olduğunu kabul etmemektedir. %6 oranı ise soruya cevap vermediği (Grafik 4) görülmektedir. Zor “çevirinin sözcük, kalıplaşmış ifadeler ve genel çeviri problemlerini” içerdiği anlamına gelmektedir. Nitekim Arapça-Türkçe çeviri örneklerindeki deneklerin çeviri becerilerine ilişkin verileri açıkça göstermektedir. %6 oranında zor olmadığına inanmaktadır.



Şekil 5. Türkçe Arapça zordur. (Sınıf 3)

Grafik 5’te görüldüğü gibi katılan deneklerin %51’i Türkçe-Arapça çevirinin zor olduğunu kabul ederken, %38’i ise zor olduğunu kabul etmemektedir. Toplam %11’i ise bunların dışında bir inanca sahip olduğu görülmektedir.



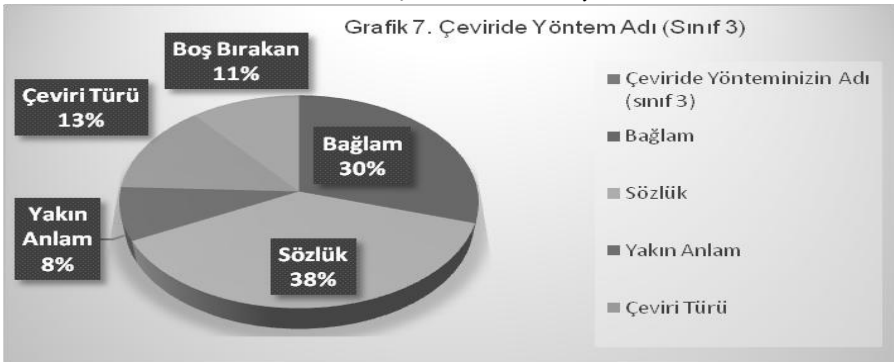
Şekil 6. Türkçe-Arapça Çeviri Zordur

Grafik 6’da gösterildiği gibi deneklerden %89’u zor derken, %11’i bunu kabul etmemektedir.

Genel olarak denek sınıfı; 2, 3 ve 4’lerin %89 oranında ortak inancı, Türkçe-Arapça çevirinin zor olmasıdır.

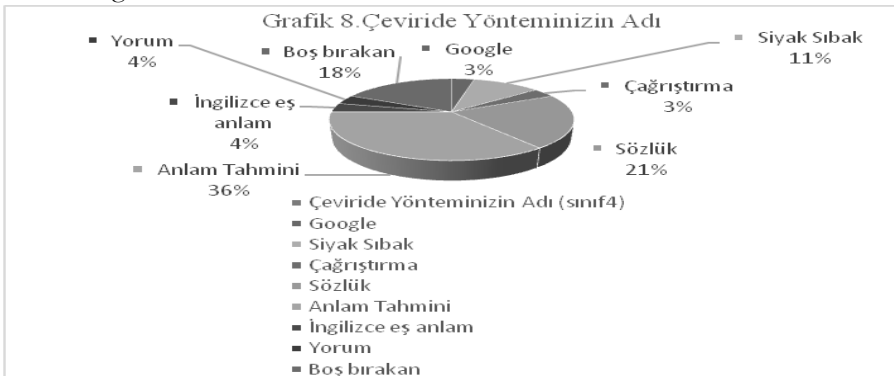
Soru 3. “Çeviri Yönteminizin Adını yazınız.”

Anketimizin 1. sorusunda çeviri kuram ve stratejilerin farkı sorulmuş, ancak bu kavramların çeviri sırasında yöntem olarak kullanıp kullanılmadığının doğrulanması ve soru güvenliğinin sağlanması amacıyla sorulmaktadır. (Grafik 7) görüldüğü gibi deneklerin %38’i sözlük kullanarak çeviri yaptıklarını açıklamaktadırlar. Salt sözlük kullanmanın kaynak-hedef metninde bilgi kaybına neden olduğu “sözcüğün bağlam anlamında “eşdeğer anlamının verilmemesi durumunda; metin eksik, yanlış veya yetersiz bir şekilde hedefe metne aktarır.”¹ Anketimizin 13. sorusunda buna ilişkin örnek soru yer almaktadır.



Şekil 7. Çeviride Yöntem Adı (Sınıf 3)

Kaynak-Hedef metin arasındaki çeviride bağlam %30, yakın anlam %8, çeviri türü olarak %13 ve boş bırakanların %11 oranında olduğu (Grafik 7) gösterilmektedir. Bilindiği gibi, anlamsal çeviri bireyseldir, yazarın düşünce sürecini takip eder. Bu çeviri türünde kullanımsal ve bilişsel kayıp görülür. Kaynak metnin çok altında bilgi içerir.² İletişimsel çeviri ise hedef metin, kaynak metinden daha güzeldir.³



Şekil 8. Çeviride Yönteminizin Adı

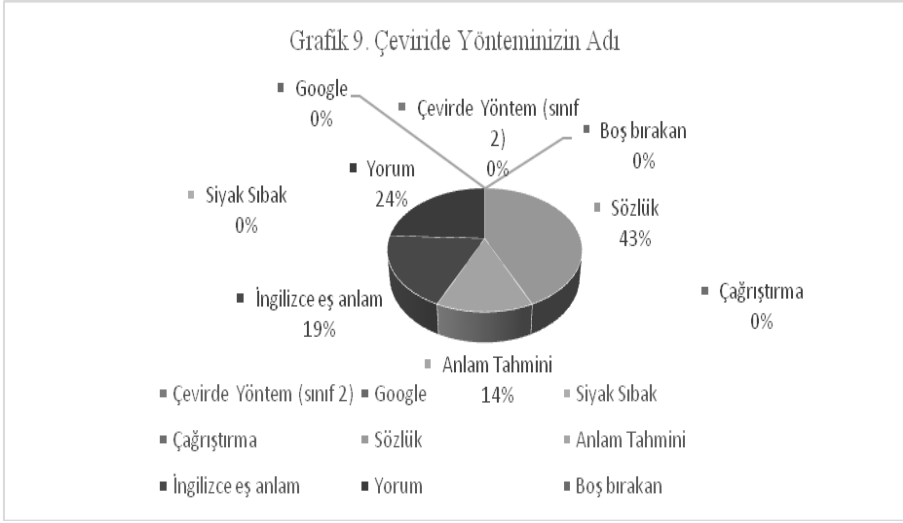
¹ M. Hakkı Suçin, *Öteki Dilde Var Olmak*, 2. baskı, (İstanbul: Say, 2013), 71.

² Suçin, *Öteki Dilde Var Olmak*, 39.

³ Suçin, *Öteki Dilde Var Olmak*, 40.

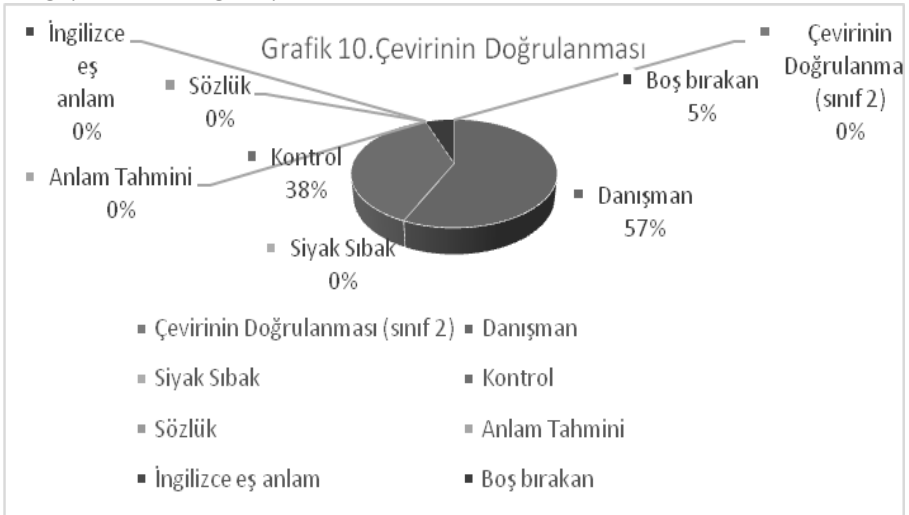
Çeviri yöntemlerinin isimlendirilmesine bakıldığında sistematik bir yaklaşımı olmadığı gibi kaynak-hedef metin düzeyinde (Grafik 8) görülen çeviri yöntemlerinin, bilgi kaybına neden olacağı açıktır. Örneğin sözlük kullanımı, anlam tahmini, yorum her birinin çeviri için birer tuzak olduğu, bilinmektedir. Deneklerin %36'sı anlam tahminini, %21'i ise sözlük kullanmayı tercih etmektedir. Bağlamı tercih edenlerin oranı ise %11 olduğu görülmektedir.

Deneklerden 2. sınıfın aynı soruya verdiği cevaplar (Grafik 9) görüldüğü gibi anlam tahmini %14, sözlük %43, yorum %24 oranındadır.



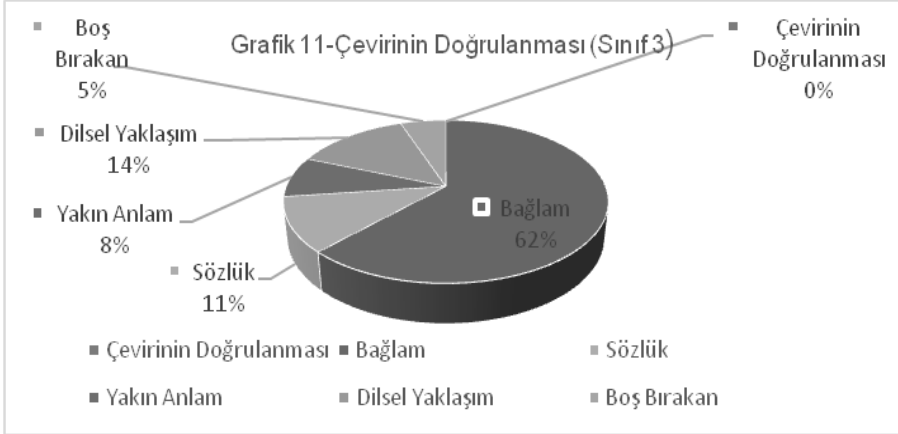
Şekil 9. Çeviride Yönteminizin Adı

Soru 4. “Tercümesini yaptığınız cümlelerin doğru çevrilip çevrilmediğini hangi yöntemle doğruluyorsunuz?”



Şekil 10. Çevirinin Doğrulanması

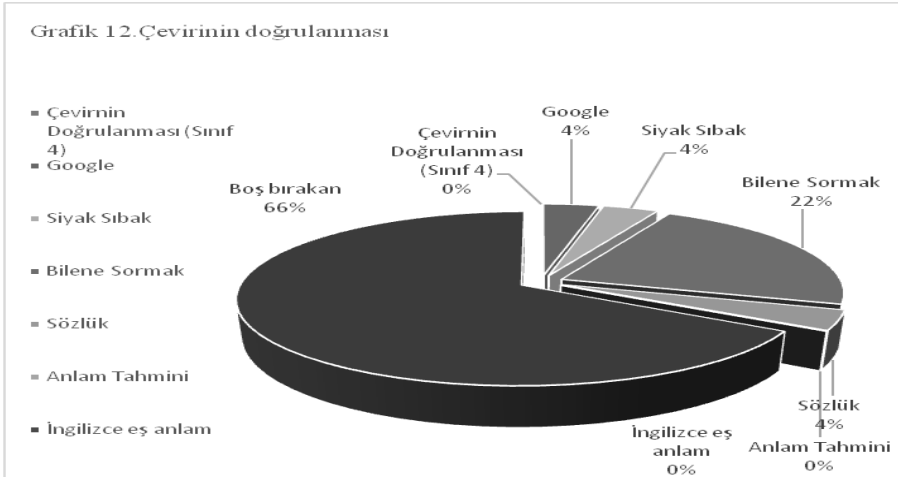
Anketimizin 4. sorusunda yapılan çeviride bilgi kaybı olup olmadığının doğrulanması konusunda 2. sınıf öğrencilerin, kontrol ve danışarak önleneceği- ne olan inanç düzeyinin %95 oranında olduğu (Grafik 10) gösterilmektedir.



Şekil 11. Çevirinin Doğrulanması (Sınıf 3)

Bu inancın 3. sınıf öğrencilerinde ise (Grafik 11) çeviri stratejileri veya başka yöntemlerle doğrulama yapılacağına ilişkin inançlarını ifade etmişlerdir. Deneklerin %14 oranında dilsel yaklaşımla doğrulama yapılabileceği inancını belirtmişlerdir. Ancak, "...dil düzeyinde yapılan aşırı vurgu, çevirinin metin ve söylem düzeyinde olumsuz etkilenme riskiyle karşı karşıya bırakabilir."⁴

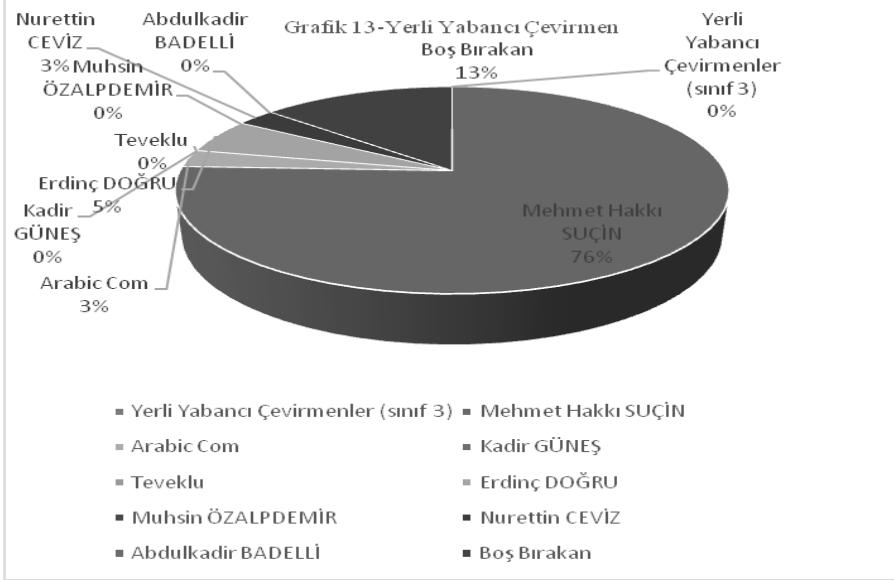
Deneklerden 4. sınıfı ise, (Grafik 12) görüldüğü gibi %66 oranı cevap vermemiştir. %22 oranında ise danışarak doğrulama yapılacağına inancı yinelemiştir. Çevirinin epistemolojisi açısından bilgi kaybını ilişkin kuram ve stratejilerin kullanılmadığı anlaşılmaktadır.



Şekil 12. Çevirinin doğrulanması

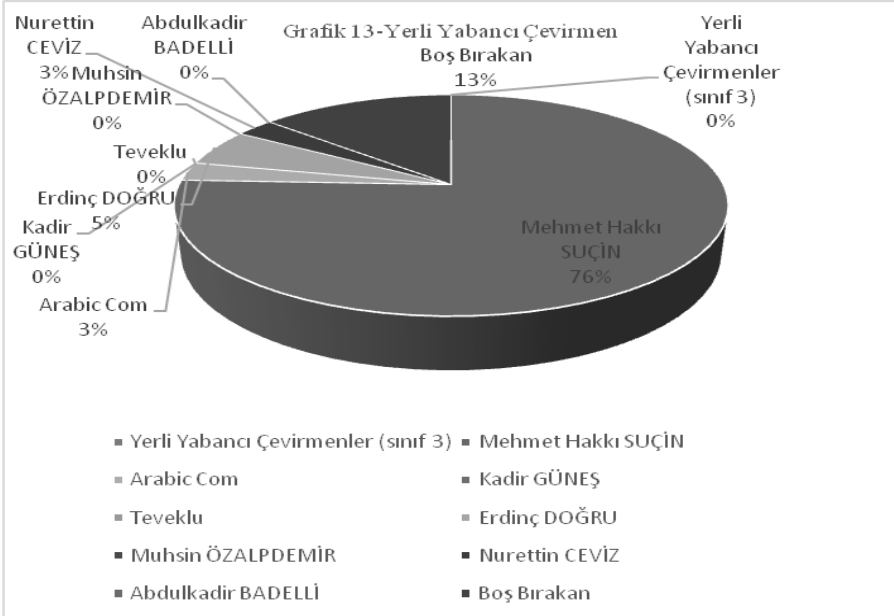
⁴ Suçın, *Öteki Dilde Var Olmak*, 29.

Soru 5. Yerli Yabancı Çevirmenler

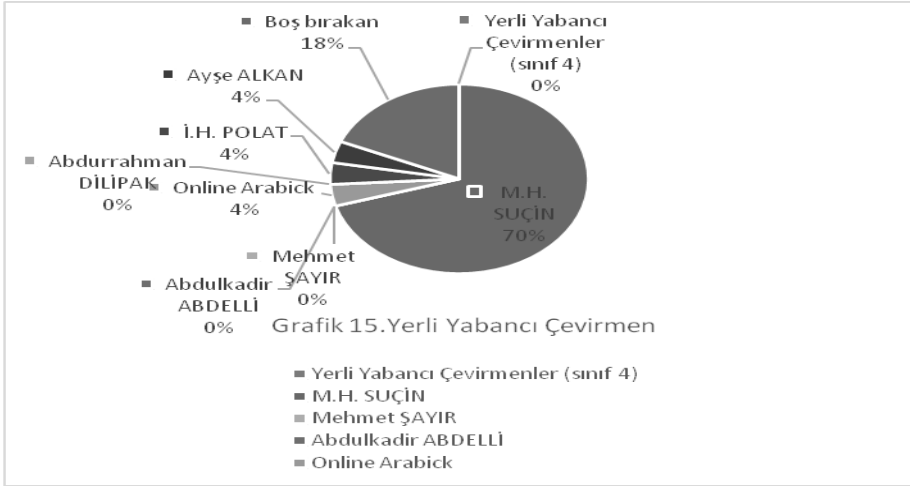


Şekil 13. Yerli Yabancı Çevirmen

Deneklerimiz arasında yer alan 3. sınıf öğrencilerin %85 oranında Mehmet Hakkı Suçin, %15 oranında ise Serdar Mutçalı'yı işaretlediği (Grafik 13) görülmektedir. Mehmet Hakkı Suçin'nin öncelikle işaretlenen çevirmen isimleri arasında %82 oranında yer alırken, işaretlenen diğer isimlerin %3 oranında olduğu (Grafik 14) görülmektedir.



Şekil 14. Yerli Yabancı Çevirmen



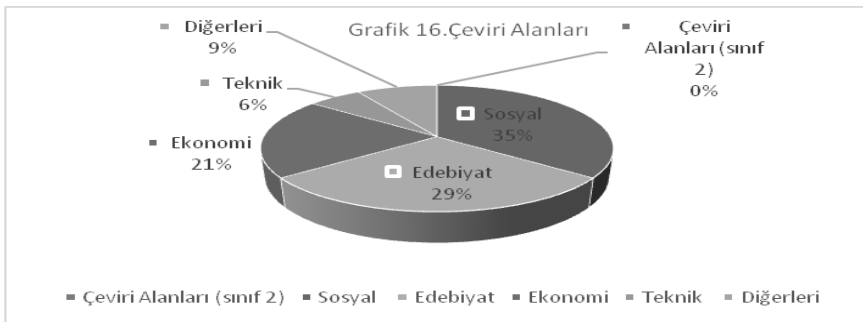
Şekil 15. Yerli Yabancı Çevirmen

Yerli yabancı çevirmenlere ilişkin 4. sınıf tarafından %70 oranında Mehmet Hakkı Suçin ve %4 oranında ise diğer isimlerin (Grafik 15) işaretlendiği gösterilmektedir.

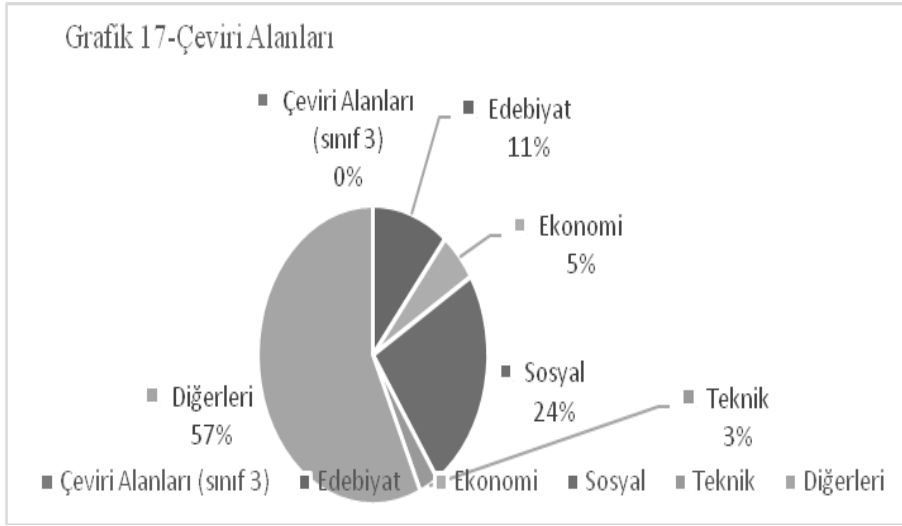
Çeviri, özellikle Arap dili çeviri tarihi açısından bakıldığında, Abbasiler döneminde başlatılan çeviri hizmetlerinde emeği geçen çevirmenlerin isimlerinden söz edilmediği gibi yakın tarihli yerli yabancı çevirmen isimlerinin de hatırlanmadığı dikkate değer bir problem olduğu görülmektedir.

Soru 6. Çeviri Alanları

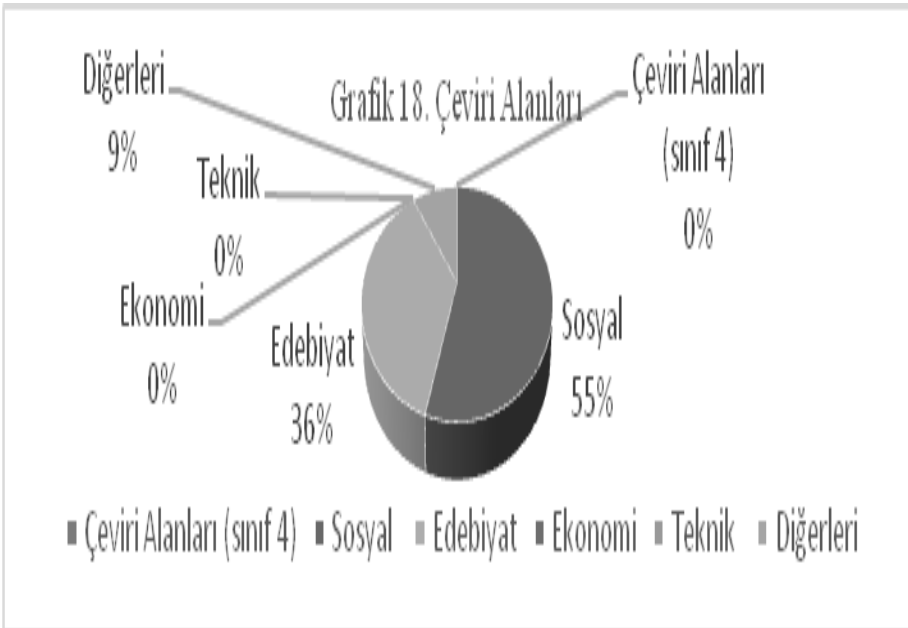
Denekler arasında yer alan 2. 3. ve 4. sınıf öğrencilerin daha çok hangi alanlarda çeviri yaptıklarına ilişkin yapılan ankette edebiyat %29, Sosyal 35, ekonomi %21, teknik %6 ve diğerleri ise %9 oranında (Grafik 16), (Grafik 18) gösterildiği gibi edebiyat %36, sosyal %55, diğer alanlarda ise %9, (Grafik 17) Edebiyat %11, sosyal alana ilişkin %24, diğer alanlara ilişkin çeviri %57, teknik %3 oranlarında olduğu görülmektedir.



Şekil 16. Çeviri Alanları



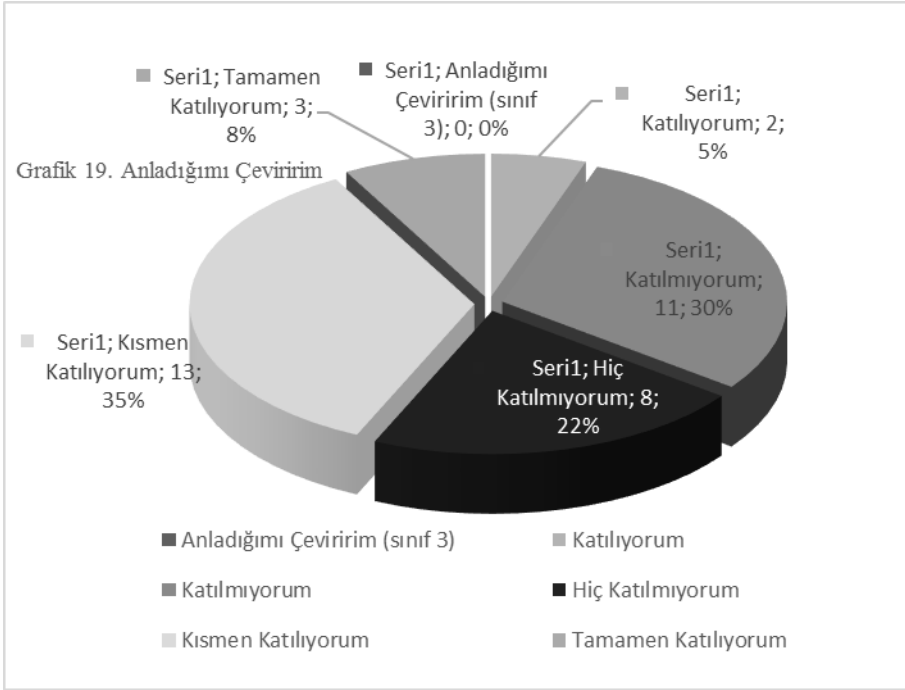
Şekil 17. Çeviri Alanları



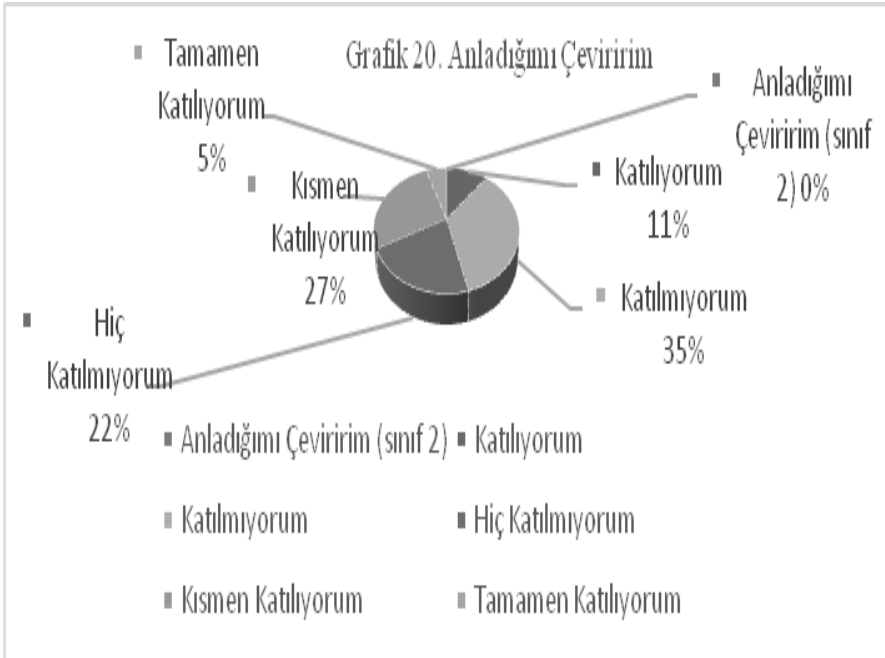
Şekil 18. Çeviri Alanları

Soru 7. “Anladığımı çeviririm.”

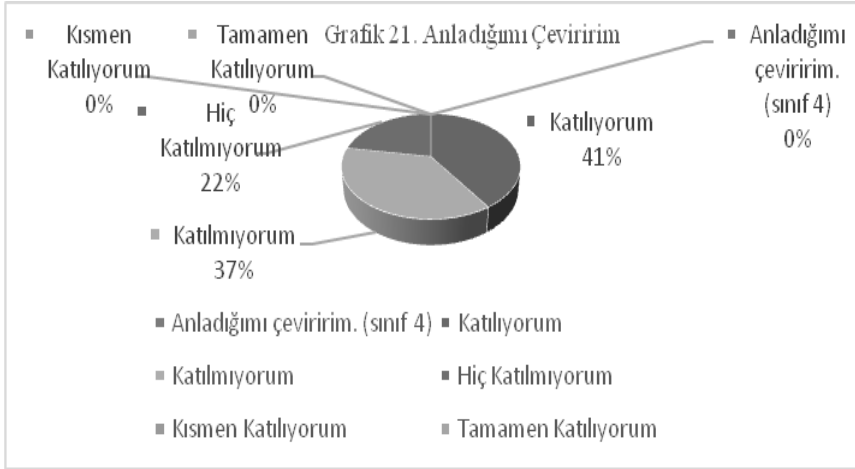
Ankette deneklerin serbest çeviri becerisi ölçülmek amacıyla bu soru yönetilmiş ve alınan % oranındaki cevaplar (Grafik 19, 20 ve 21) gösterilmektedir.



Şekil 19. Anladığımı Çeviririm



Şekil 20. Anladığımı Çeviririm



Şekil 21. Anladığımı Çeviririm

6.2. Arapça Soru ve Yorumları İkinci Sınıf Öğrencileri

Arapça sorularımız iki ayrı anket olarak düzenlendi. Bunlardan birisi 2. sınıflar için, diğeri ise, 3. ve 4. sınıflar için düzenlenmiştir. Bilindiği gibi Arapça Öğretmenliği bölüm öğrencileri 1 yıl hazırlık okumaktadır. 2. sınıf öğrencileri için aşağıda görüldüğü gibi farklı hazırlanmıştır.

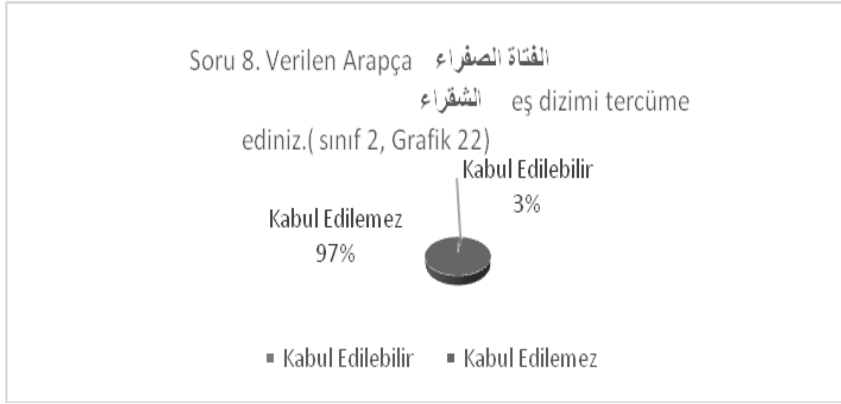
Soru 8. “Verilen Arapça eş dizimi tercüme ediniz.”

Sorusu ve benzeri sorularla, genelde kaynak dil ve hedef dil arasında, özelde ise Arapça ve Türkçe arasında sözcük düzeyinde karşılaşılan çeviri problemlerin üstesinden gelmek üzere deneklerin kuram ve stratejileri uygulama becerisine yönelik araştırma yapılmaktadır.

Soru 8⁵ Yapabilenler için “Kabul Edilebilir” ve çeviri yapamayanlar için de “Kabul Edilemez” ifadesi kullanıldı. Ankete cevap verenlerin %97 oranında kabul edilemez düzeyde çeviri yaptıkları, ancak %3 oranında ise kabul edilebilir düzeyde yapamadıkları (Grafik 22) görülmektedir. Zira eşdizim sözcüklerin oluşturduğu ortaklık sonucunda yeni anlamlar kazandığı ve *bu tür sözcüklerin çevirisinde çağrıştıran anlamın kolay çevirisi yapılamadığına*⁶ işaret ederek (Grafik 22)’ soru metninde yer alan “sarı kız” şeklinde bir çevirinin Türkçede daha çok “sevimli inek” anlamına geldiği, oysa sarışın anlamınının Arapçada “şakra” olduğu bilinmektedir. Nitekim %97 oranında kabul edilemez şeklinde çevirinin yapıldığı anlaşılmaktadır. Kalıplaşmış ifade düzeyinde çeviri stratejilerinin uygulamaya yansımadağı görülmektedir.

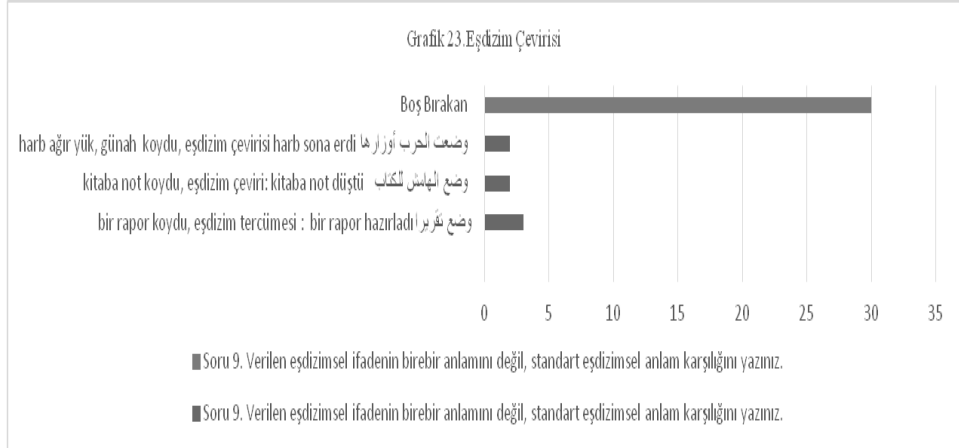
⁵ Suçin, *Öteki Dilde Var Olmak*, 141.

⁶ Suçin, *Öteki Dilde Var Olmak*, 141.



Şekil 22. Eş dizimi tercüme ediniz

Soru 9. Verilen eşdizimsel ifadenin birebir anlamını değil, standart eşdizimsel anlam karşılığını yazınız.⁷

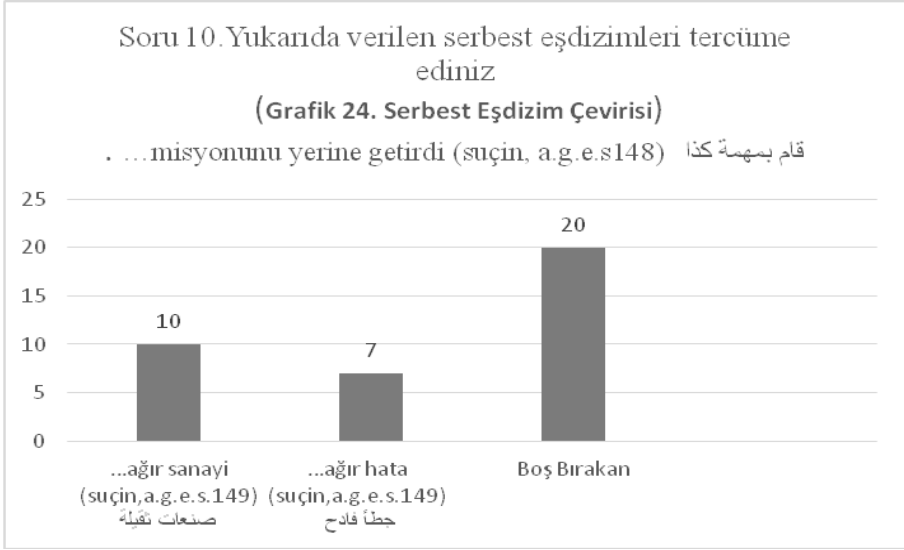


Şekil 23. Eşdizim Çevirisi

Soru 10. “Yukarıda verilen serbest eş dizimleri tercüme ediniz.”

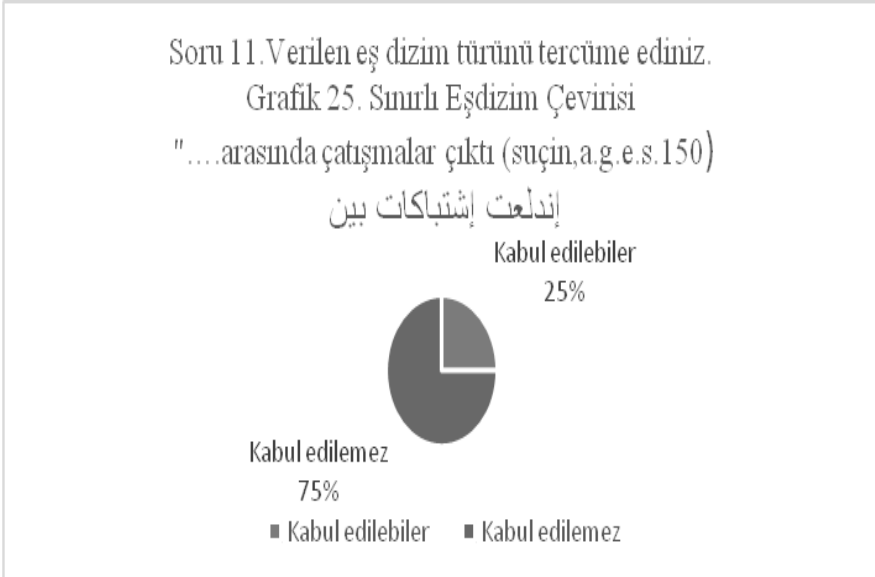
Üç ayrı eşdizim sorulmuş, ancak birinci sırada yer alan eşdizime 20 kişinin boş bıraktığı, ikinci eşdizimi 10, üçüncü eşdizimi ise 7 kişinin tercüme ettiği (Grafik 24) göstermektedir. Öğrencilerin büyük oranda eşdizim çeviri problemleri yaşadıkları, yani çeviride anlam yetersizliği gibi çeviri hatası olduğu anlaşılmaktadır.

⁷ Suçin, *Öteki Dille Var Olmak*, 146, 147, 159.



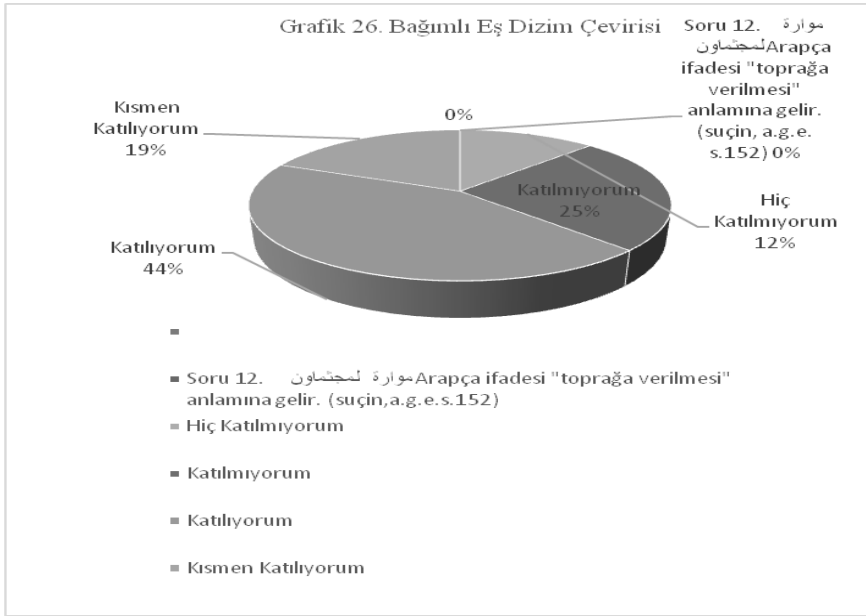
Şekil 24. Serbest Eşdizim Çevirisi

Soru 11. “Verilen sınırlı eşdizim çevirisinin yapılması” istenmektedir. Ancak ankete cevap verenlerin %75 oranında kabul edilemez çeviri yaparken, %25 oranında da kabul edilebilir çeviri yaptıkları (Grafik 25) görülmektedir.



Şekil 1. Sınırlı Eşdizim Çevirisi

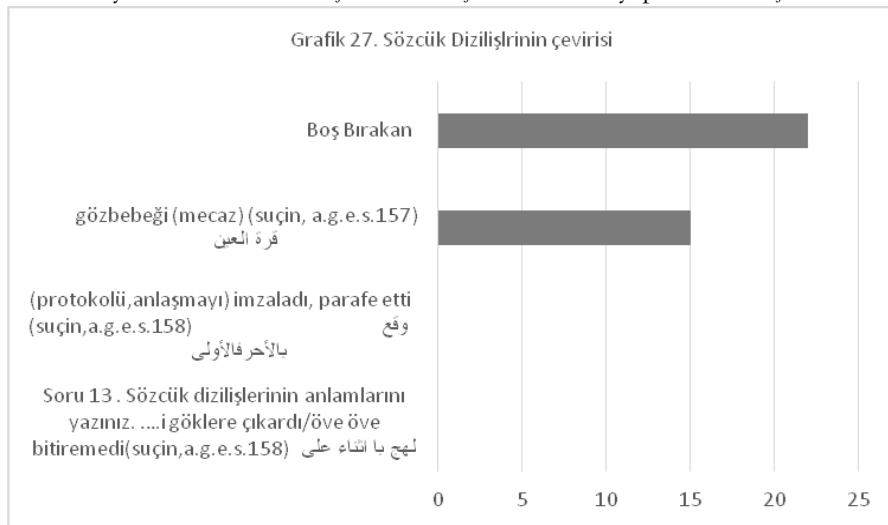
Soru 12. Arapça ifadesi “toprağa verilmesi” anlamına gelir. (Suçın, *Öteki Dilde Var Olmak*, 152)



Şekil 26. Bağımlı Eş Dizim Çevirisi

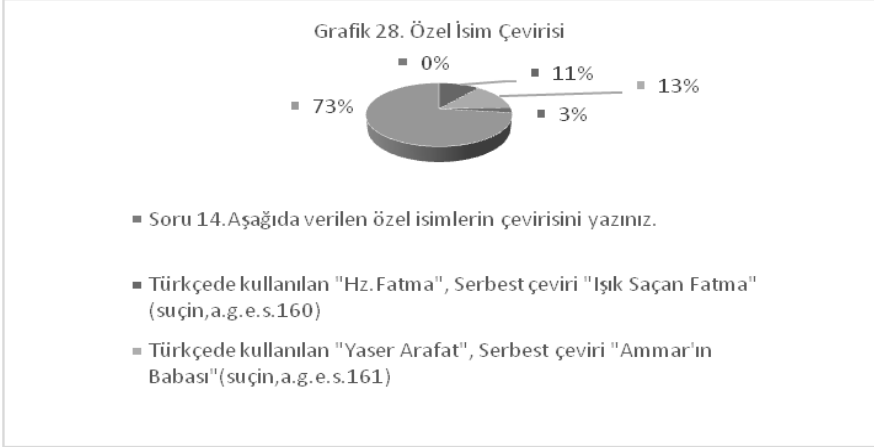
Bağımlı eş dizimin çevirisine bakıldığında %63 oranın katıldığı, toplam olarak %37 oranın ise katılmadığı (Grafik 26) görülmektedir.

Soru 13. "Verilen sözcük dizilişlerinin çevirisi" istenmektedir. Ankete cevap veren 2. sınıf öğrencilerden 15 kişinin "kurretu'layn" dizilişe cevap verdiği, geriye kalan 22 öğrencinin ise boş bıraktığı (Grafik 27) gösterilmektedir. Öğrencilerin büyük oranda sözcük çevirisinde çeviri hataları yaptıkları anlaşılmaktadır.



Şekil 27. Sözcük Dizilişlerinin Çevirisi

Soru 14. “Aşağıda verilen özel isimlerin çevirisini yapınız.” istenilmektedir. 2. sınıf öğrencilerinin %73 oranının özel isim çevirisinde becerilerinin geliştirilmesi gerektiği, üç ayrı özel isim verilmiş ancak bunları dağılımı (Grafik 28) görülmektedir. Arapçadan Türkçeye özel isimlerin çevirisinde sorun yaşandığı açıkça bilinmektedir.



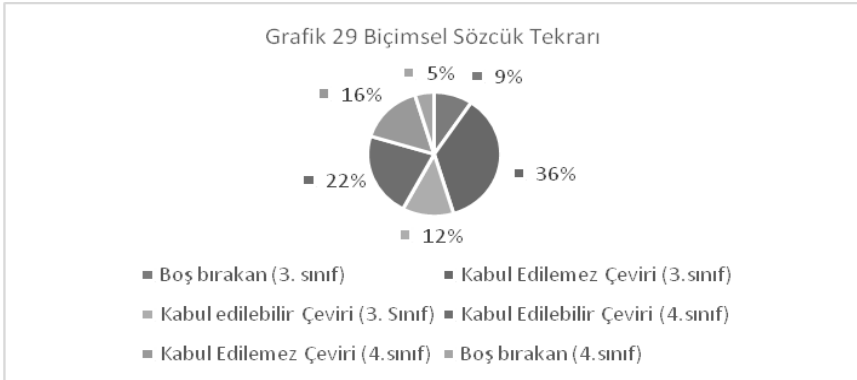
Şekil 28. Özel İsim Çevirisi

Üçüncü/Dördüncü Sınıf Öğrencileri

İkinci anketimiz 3. ve 4. sınıf öğrencilerin 8-14 soruları ortak olarak hazırlanmıştır. Aşağıda belirtilen sorular her iki ayrı sınıfa sorularak verilere ve analiz sonuçlarına ulaşılmıştır. Her iki grubu karşılaştırma imkânı da bulunduğu inancındayız. Kümülatif Sütun veya Pasta türü grafiklere yer verilmektedir.

Soru 8. “ Göğüs kafesimin duvarlarının daraldıkça daraldığını hissettim” anlamına gelen “Biçimsel sözcük tekrarı çevirisi istenmektedir.”

شعرت بجدران قفصی تضيق تضيق و



Şekil 29. Biçimsel Sözcük Tekrarı

Anketimizin Arapça 8. soru, 3. ve 4. sınıf öğrencilerin çevirilerin kabul edilebilirlik düzeyleri 3. sınıf %12, 4. sınıf %22 oranında olduğu, ancak her iki sınıfın hâlâ “biçimsel sözcük tekrarı” konusunda çeviri becerilerinin geliştirilmesi gerektiği, çevirilerinin kabul edilemezlik oranlarına bakıldığında, 3. sınıflardan %36, 4. sınıflardan 16 oranında olduğu (Grafik 29) görülmektedir.

Soru 9. “boşluğun doldurulması. Reklam amaçlı bir uçak maketi” Türkçe çevirisinin tamamlanması istenmektedir. Ancak, yapılan çevirilerin yeterliliğine bakıldığında, 3. sınıf öğrencilerinden %3, 4. sınıf ise %8 oranında olduğu (Grafik 30) görülmektedir. Kabul edilemez çeviri oranları ise, 3. sınıf %22, 4. sınıf ise %14 oranında olduğu anlaşılmaktadır. Boş bırakanların oranları da aynı şekilde %20 ve 33 oranında olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda, Arapça çeviri dersleri alan öğrencilerin, Arapça tekrarlı sözcüklerin Türkçeye aktarılmasına ilişkin çeviri becerilerinin geliştirilmesine ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır.



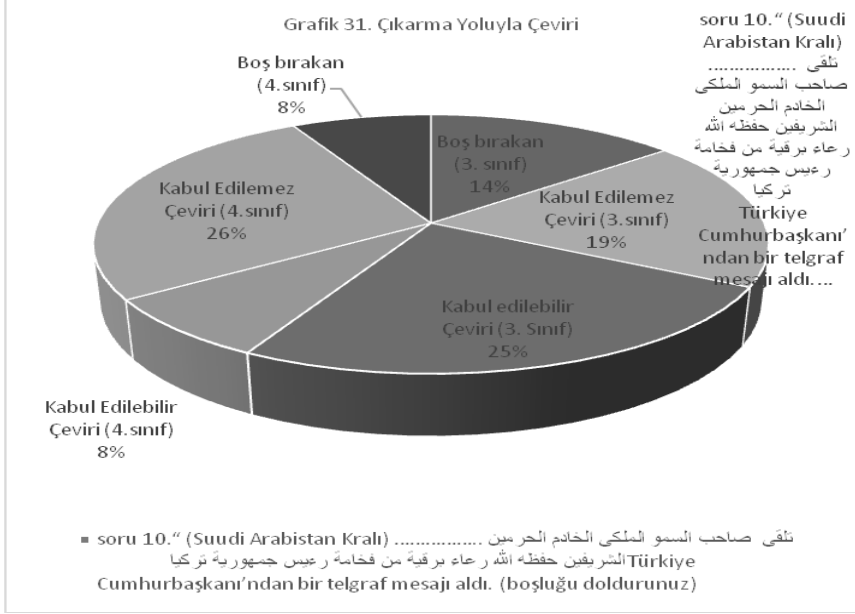
Şekil 30. Arapça Tekrarlı Sözcüğün Anlam Aktarması

Soru 10. “(Suudi Arabistan Kralı) تلقى صاحب السمو الملكي الخادم الحرمين الشريفين حفظه الله رعاء برقية من فخامة رئيس جمهورية تركيا Türkiye Cumhurbaşkanı’ndan bir telgraf mesajı aldı. (boşluğu doldurunuz)⁸

Arapça cümlede yer alan, ancak Türkçede pek kullanılmayan kısımların çıkarılmasına “Çıkarma yoluyla çeviri” denilir. 3. sınıf ve 4. sınıf öğrencilerin çı-

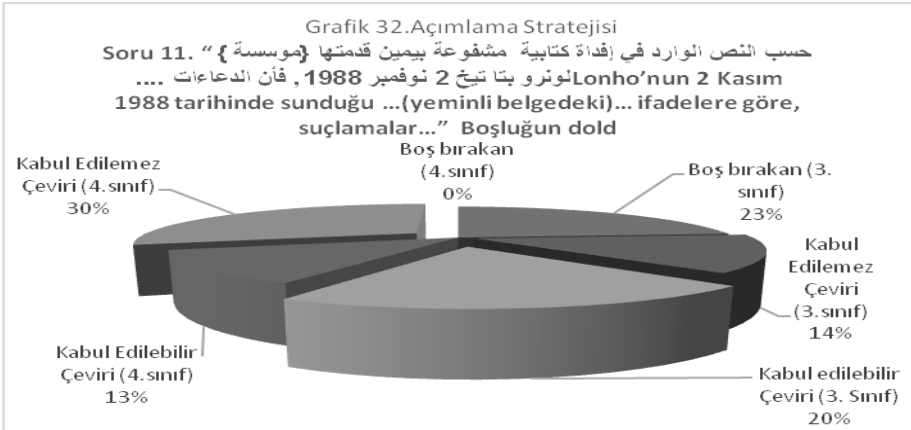
⁸ Suçin, *Öteki Dilde Var Olmak*, 231.

karma yoluyla çeviri uygulamalarına ilişkin (Grafik 31) gösterilmektedir. Örneğin, 4. sınıfların kabul edilebilir çeviri oranı %8 iken, 3. sınıfların %25 olduğu, 3. sınıf öğrencilerin kabul edilemez çeviri oranı %19, 4. sınıf öğrencileri için %26 olduğu anlaşılmaktadır.



Şekil 31. Çıkarma Yoluyla Çeviri

Soru 11. “ حسب النص الوارد في إفداة كتابية مشفوعة بيمين قدمتها {موسسة} لوزرو بنا Lonho'nun 2 Kasım 1988 tarihinde sunduğu ... (yeminli belgedeki)... ifadeler göre, suçlamalar...” Boşluğun doldurulması istenmektedir. 3. sınıf ve 4. sınıf öğrencilerin bu metinde geçen altı çizili kavramın “Açıklama Stratejisi”nin kullanılması beklenilmektedir.

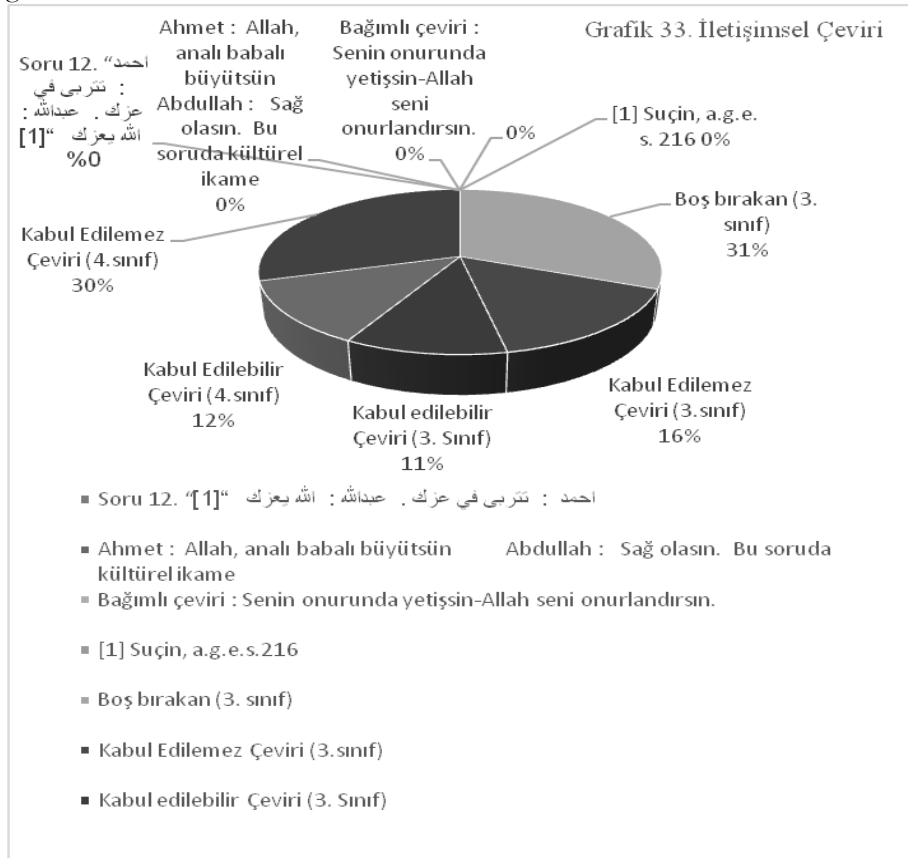


Şekil 32. Açıklama Stratejisi

Kaynak metin sözcüğünü kullanmadan hedef dile açıklama yaparak çeviri biçimidir. Ancak, 3. sınıf öğrencilerin kabul edilebilir çevirisi %20, 4. sınıf öğrencileri ise %13 oranında olduğu (Grafik 32) görülmektedir. Boş bırakan öğrencilerden 3. sınıf %23, 4. sınıf ise %0. Yani, 27 öğrencinin çeviri yaptığı görülmektedir. Boş bırakan olmamıştır.

Soru 12. "احمد : تتربى في عزك . عبدالله : الله يعزك"⁹

Ahmet: Allah, analı babalı büyütsün Abdullah: Sağ olası. Bu soruda kültürel ikame yoluyla çeviri stratejilerinden "iletişimsel çeviri" yapılması hedeflenmektedir. Anketimize cevap veren 3. sınıf öğrencilerin kabul edilebilir çeviri oranı %11, 4. sınıf ise %12 oranında kabul edilebilir çeviri yaptıkları (Grafik 33) görülmektedir.



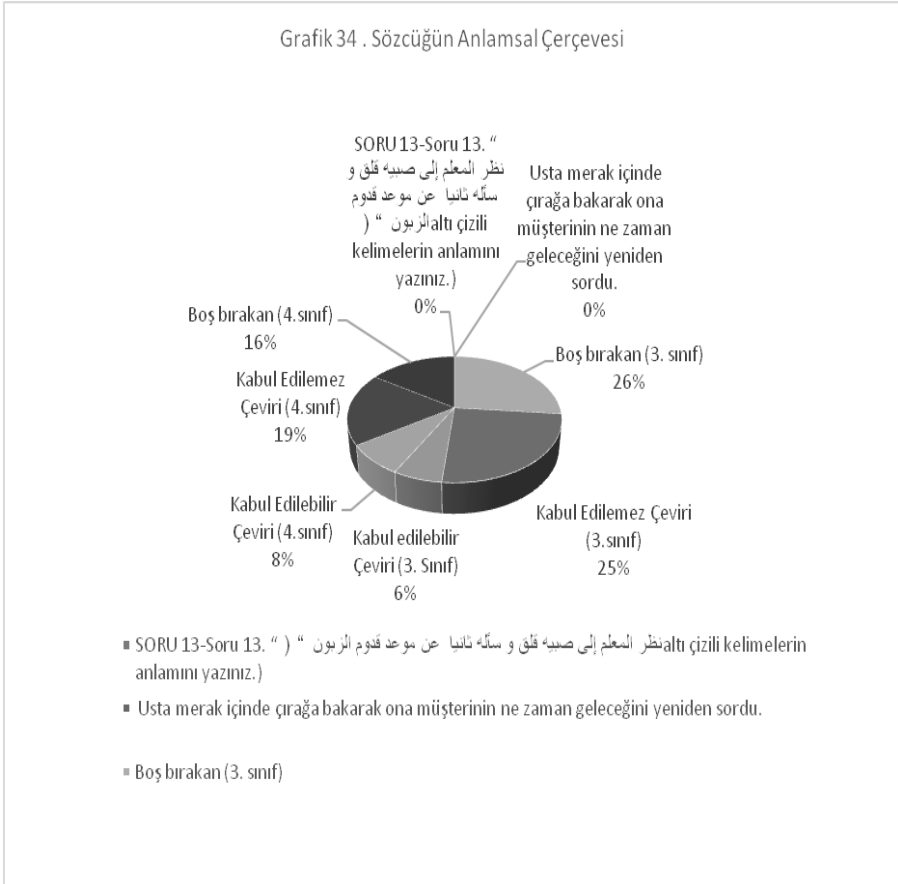
Şekil 33. İletişimsel Çeviri

Arapça öğrencilerin bağımlı çeviriden uzaklaşarak kültürel ikame yoluyla çeviri yapma düzeylerinin geliştirilmesi açıkça anlaşılmaktadır.

⁹ Suçın, *Öteki Dilde Var Olmak*, 216.

Soru 13. “نظر المعلم إلى صبيه قلق و سأله ثانيا عن موعد قدوم الزبون” (altı çizili kelimelerin anlamını yazınız.) Usta merak içinde çırağa bakarak ona müşterinin ne zaman geleceğini yeniden sordu.¹⁰ Sorunun ankette yer almasının amacı 3. ve 4. sınıf öğrencilerin sözcük düzeyindeki çeviri becerileri arasında sözcüğün “Sözcüğün anlamsal niteliği nedir?” Düz anlamlı, yan anlam, üst veya alt anlamlı mıdır? Sözcük kültürel odaklı mıdır? Metnin türü ve hangi bağlamda kullanıldığı gibi soruların” irdelenerek sözcüğün doğru ve yeterli düzeyde anlamlandırılmasıdır. Ancak, kabul edilebilir çeviri düzey oranlarına bakıldığında (Grafik 34), 3. sınıf %6 iken, 4. sınıf %8 olduğu görülmektedir. Kabul edilemez çeviri oranları ise 3. sınıf öğrencileri %25, 4. sınıf öğrencilerinin ki ise %19’dur.

Sorudaki metni çevirmeyen öğrencilerin oranları 3. sınıf %26, 4. sınıf %16 olduğu (Grafik 34) görülmektedir. Bu bağlamda, öğrencilerin sözcüğün anlamsal çerçevesi konusunda geliştirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.



Şekil 34. Sözcüğün Anlamsal Çerçevesi

¹⁰ Suçin, *Öteki Dilde Var Olmak*, 73.

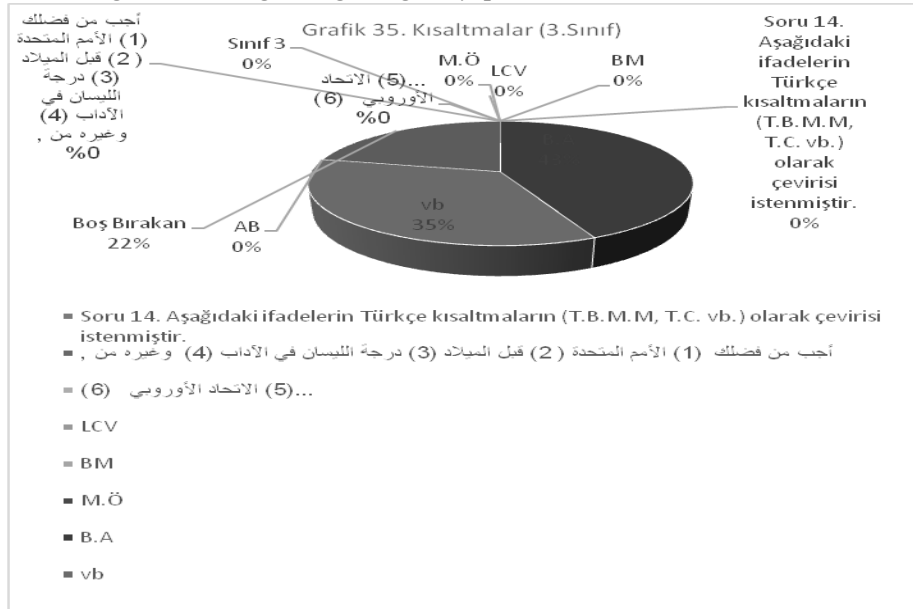
Soru 14. Aşağıdaki ifadelerin Türkçe kısaltmaların (TBMM, TC vb.) olarak çevirisi istenmiştir.

أجب من فضلك (١) الأمم المتحدة (٢) قبل الميلاد (٣) درجة اللسان في الآداب (٤) وغيره من (٥) الاتحاد الأوروبي (٦)...

Başta kuruluş adları ve bilimsel kavramlar olmak üzere metinde tasarruf yapmak amacıyla sözcüklerin ilk harflerinin alınarak kısaltılmasıdır. Diplomatik misyonların davetiyelerine yazılan ve davet edilen kişiden, Lütfen Cevap Veriniz (LCV) telefon numarası, katılıp katılmayacağını ifade eden sözcükler, BA (Bachelor of Arts), vb.(ve benzeri), MÖ(Milattan önce) , AB (Avrupa Birliği), BM (Birleşmiş Milletler) gibi kısaltmaların çevirisinde ulaşılan veriler (Grafik 35) gösterilmektedir.

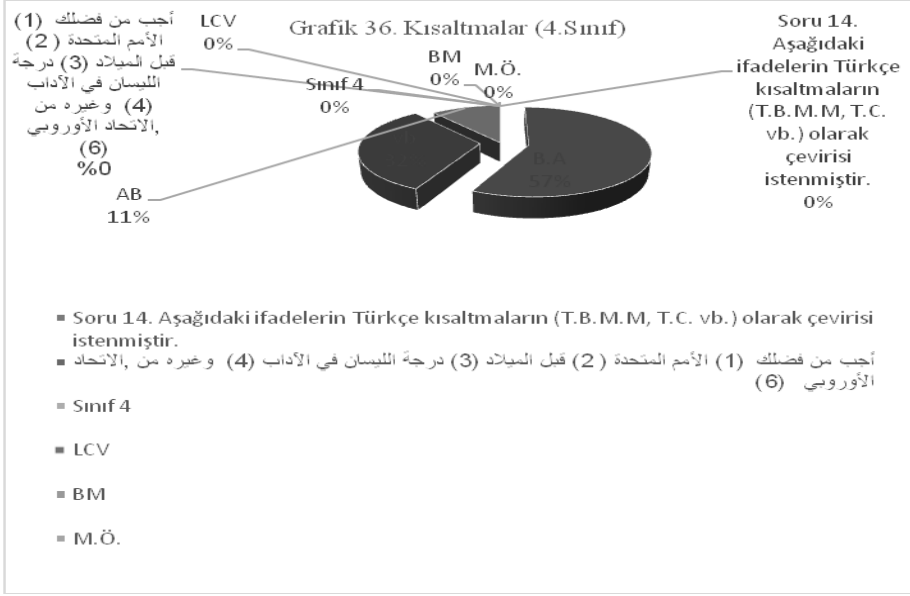
Bu tür kısaltmaların çevirisi yapılmadan önce çevirmen, yukarıda belirtilen örnek kısaltmalar hakkında kesin bilgisi olmalıdır. Aksi halde, çevirmen kısaltmaları kaynak dilden hedef dile yanlış aktarmış olacaktır.

Anketimizin 14. sorusu olan Baş harf kısaltmalara ilişkin 3. sınıf öğrencilerin yaptıkları çeviri beceri düzeylerine bakıldığında %43 oranında BA (Bachelor of arts), %35 oranında vb. kavramını (Grafik 35) cevaplandığı, 4. sınıf öğrencilerin AB %11, vb. %32, BA %57 oranında altı kavramdan üç kavramı çevirdikleri (Grafik 36) görülmektedir. Çeviri dersi alan öğrencilerin kısaltma çevirisi stratejileri konusunda örnek çeviri metin sayısının artırılması ve kültürün geliştirilmesi gerektiği vurgusu yapılmaktadır.



Şekil 35. Kısaltmalar (3. sınıf)

¹¹ Suçin, *Öteki Dilde Var Olmak*, 128-129.



Şekil 36. Kısaltmalar (4. sınıf)

SONUÇ VE ÖNERİLER

Kuramsal Çeviri Yaklaşımları

Bilindiği gibi, çeviri kuramlarını bilen ile bilmeyen arasındaki fark “kaynak-hedef metin” arasındaki ilişkiyi kurarken öncelikle metin türünü belirler, daha sonra talep edilen çevirinin özelliğini, hangi tür stratejileri kullanacağını da belirler. Araştırmamız denekleri arasında yer alan Arapça öğretmenliği öğrencilerinden 3. sınıfların %73’ünün “evet”, %16’sının ise “hayır” diye cevap verdikleri görülmektedir. (Grafik 1) 2. sınıf ise %68 “evet”, %16 “hayır”, %8 cevap vermediği ve %8 ise “hiçbiri”ni işaret ederek “Kuram/Strateji” arasındaki farkın çeviriyle olan ilişkisinde farklı düşündükleri dikkat çekmektedir. (Grafik 2) 4. b sınıf öğrencileri ise %89 “evet”, %11 ise “hayır” diye cevap vermesi (Grafik 3) daha belirgin bir yaklaşımı olduğu anlaşılmaktadır. Bu verilerin analizinde ortaya çıkan sonuçlar ise;

- Kuram-Stratejinin soyut olduğu kadar somut örnek metinlerin çevirisi yapılarak bilgi kaybının azaltılmasına ilişkin metin türlerinin açık ve anlaşılır şekilde işlenmesinin çeviri müfredatına konulması,

- Kuram/Strateji arasındaki farkın geçmişte ve günümüzde yapılan çeviri metinleri (şiir, roman, hikâye, haber vb.) örneklerinin her alanda verilmesinin teşvik edilmesi,

- Çeviri sürecinde aktif görev alan her sınıf öğrencinin çevirideki yeterliliğinin sağlanması için ders dışı etkinliklerin planlanması gerektiğine inanılmaktadır.

- Çeviri kuramlarının birbirinden farklı olduğunu söylemişlerdir. Ancak, 4. soruya verilen cevapların verileri analiz edildiğinde:

“Soru 4- *Yapılan çevirinin doğru olup olmadığı sorusuna verilen cevaplara*” ilişkin elde edilen verilerin analizinde; %57 2. sınıf lisans öğrencilerin danışarak doğrulama yaptıklarını açıklarken, %38’i ise bağlam, soru cevap anahtarı, internet, sözlük gibi araç ve işlemleri içeren “kontrol” yöntemini kullandıklarını (Grafik 10) göstermektedir.

Öte yandan, 3. sınıf lisans öğrencilerin aynı soruya verdikleri cevapların analiz sonucunda elde edilen verinin; %62 bağlam, çeviriyi doğrularken, %14’ü ise dilsel yaklaşım yöntemini kullandıkları anlamına gelmektedir. (Grafik 11)

Lisans 4. sınıf öğrencilerin aynı soruya verdikleri cevaplardan; %66 boş bıraktığı, %11 çeviri doğrulamasını sözlük ile yaptığı, %22 ise danışma ve kontrol yöntemi kullandıkları (Grafik 12) göstermektedir.”

Bu bağlamda, öğrencilerin teori düzeyinde kuramsal yaklaşımları öğrendikleri ancak beceri düzeyinde geliştirilmesine yönelik (PUKÖ) döngüsü gibi yeni yaklaşımlara ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ise, öğrencilerin 2. sınıftan itibaren kuramsal çeviri yaklaşımlarını, strateji düzeyinden çeviri biliminin uygulamalı bir bilim dalı olması nedeniyle çeviri uygulamalarının yeniden gözden geçirilerek uygulamaların planlı, kontrollü ve sonuçlarına odaklanarak çeviri müfredatın gözden geçirilmesi gerektiği düşünülmektedir.

Arapça-Türkçe Çeviri Zorluğu

Ankette yer alan 2. soruda “Arapça-Türkçe çeviri zorluğu” çeviri dersi alan öğrencilerin algısına yönelik olup sınıf düzeylerine bakıldığında; 2. sınıflar “evet” 89 oranındadır. Zor olmadığına inanların ise %5 olduğu (Grafik 4) görülmektedir. Oysa 3. sınıfların %51 Arapça-Türkçe zor olduğunu kabul ederken, %38 ise kolay kabul etmektedir. (Grafik 5) Buna karşılık, 4. sınıf öğrencilerin %89’u ise aynı sorudaki “ evet”, %11 ise “ hayır” diyerek Arapça-Türkçe çevirisi konusunda inançlarını (Grafik 6) göstermektedir.

Her sınıf için oranlar kıyaslandığında Arapça-Türkçe zor olduğu anlaşılmaktadır. Arapça çeviri dersi alan öğrencilerin çeviri zorluğu algısına yönelik ayrıca bir çalışmaya ihtiyaç olduğu düşüncesindeyiz. Zorluk derken kapsam ve sınırı konusunda ayrıntılı bilgiye sahip olmadığımızı belirtmek isteriz. Fakat zorluk algısının müfredat kapsamında değerlendirilmesinin uygun olduğu düşünülmektedir.

Arapça Çevirinin Epistemolojisi

Ankette yer alan 3. ve 4. sorular, sözcük ve cümle düzeyinde çevirinin epistemolojisi, yani geçerlilik-güvenirlilik, kabul edilebilirlik-kabul edilemezlik gibi hususlar sorgulanmaktadır. Her üç sınıfın verdiği cevaplardan elde edilen verilerin analizinde çeviri biliminin çeviri sorunlarına ilişkin önerdiği yöntem veya stratejilerin etkin kullanılması yönünde Planla-Uygula-Kontrol-Önlem al (PUKÖ) teşvik, tercih ve öncülük yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Suçin, Öteki Dilde Var Olmak yapıtında “Kuramsal Çeviri Yaklaşımları, Sözcük Düzeyinde Çeviri Sorunları, Kalıplaşmış İfade Düzeyinde Çeviri Sorunları ve Genel Çeviri Stratejileri” sistematik bir yaklaşımla, çevirinin epistemolojik değerini anlatmaktadır. Nitekim ankette yer alan sorularımız bahse konu yapıta atıf yapılarak hazırlanmıştır. Örneğin, Lisans 2. sınıf öğrencilerinden %43’ü sözlük kullandığını, %24’ü ise yorum yöntemini kullandığını, %14’nün ise tahmin etmeye başvurduğu (Grafik 9) anlaşılmaktadır.

Her sınıf için teorik öğrenilen çeviri kuram ve stratejilerin beceri düzeyinde kullanılması halinde, yeterli düzeyde çevirinin yapılabileceği gibi kayıp edilen bilgi oranın azalacağı (Grafik 7, 8, 9, 10, 11, 12) gösterilmektedir.

Arapça Çevirmenleri

Arapça çeviri tarihi, geçmiş ve günümüz çevirmenleri hakkında öğrencilerin tutum, yaklaşım ve sahip oldukları kültür merak edilmiştir. Bu amaçla, 5. sorunun cevap verileri analiz edildiğinde günümüz çevirmeni olarak Mehmet Hakkı Suçin, Erdinç Doğru ve İbrahim Hakkı Polat gibi Fakülte hocaların öncelikle tanındığı, ancak geçmişteki ve günümüz diğer çevirmenler hakkında bilgiye sahip olmadığı anlaşılmaktadır. (Grafik 13, 14, 15)

Çeviri derslerinde Arapça çevirmen tarihinin okutulmasının çevirinin anlaşılması, sevilmesi ve ilham alınması açısından önemli olduğu, düşüncesindeyiz.

Arapça Çeviri Alan Bilgisi

Öğrencilerin hangi alanda çeviriye ilgi duydukları ve çeviri yapma becerilerine yönelik elde edilen verilerin değerlendirilmesinde ulaşılan sonuçların; 2., 3. ve 4. sınıf öğrencilerin genel olarak en az teknik alanda %3’ü çeviri metinleri yaparken, en çok %57’si diğer alanlarda yaptıkları, edebiyat, ekonomi ve sosyal alanlara ilişkin oranlara da bakıldığında sistematik metin türü dağılımının, Planla-Uygula-Kontrol-Önlem Al (PUKÖ) döngüsü kapsamında yapılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Sonuçlar, 2. sınıftan itibaren çeviri ders müfredatında çeviri yapılacak olan metin türlerinin öncelikle belirlenmesinin; daha verimli, etkin, ekonomik ve çeviri kalitesinin gelişmesinde öncü olacağını belirtmek isteriz. (Grafik 16, 17, 18)

Sözcük düzeyinde Çeviri Sorunları

Sözcük düzeyinde çeviri sorunlarına ilişkin örnekler alınarak ankette yer verilen sorularımız;

- Sözcüğün anlam çerçevesi,
- Sözcüksel Anlam Türleri,
- Arapçada Biçimsel ve Anlamsal Sözcük Tekrarı,
- Eksilti Çerçevesinde Çeviri Sorunları,
- Özel Adların Hedef Dile Aktarılması,
- Kültürel Farklılıklardan Kaynaklanan Çeviri Sorunları gibi hususları kapsamaktadır.

Bütün denek sınıflar için kabul edilebilir veya edilemez çeviri şeklinde sınıflandırılmıştır. Bunlara ilişkin 2. sınıf oranlara (Grafik 22-36), 3. ve 4. sınıf oranlarına (Grafik 8-14) bakıldığında çevirinin epistemolojik açıdan birçok problem yaşandığı ve bunların üstesinden gelmenin yegâne çözümünün çeviri sürecinde kuram ve strateji becerilerinin uygulama düzeyinde geliştirilmesi gerektiği düşündüyoruz.

Bu bağlamda, çeviri türleri ve serbest çeviri türlerinin hangi metinlerin çevirilerinde kullanılacağına ilişkin yeterli bilgiye sahip olmadıkları anlamına geldiği düşünülmektedir. Ki kuramsal çeviri yaklaşımlarında da aynı yaklaşımı göstermişlerdi. Böylece, öğrencilerimizin çeviri ders müfredatındaki çeviri türlerinin daha açık, anlaşılır, uygulamalı ve sonuçlarının izlenebilir ve ölçülebilir planlanmasının uygun olacağına katılmaktayız.

KAYNAKÇA

- Ağildere, Suna, & Ceviz, Nurettin. *Bildiriler, 10. Uluslararası Dil, Yazın ve Deyişbilim Sempozyumu*. Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi. 2, 612. Ankara: Bizim Büro, 2010.
- Akbulut, Ayşe Nihal. *Söylenceden Gerçeğe*. İstanbul: Multilingual, 2004.
- Başdemir, Hasan Yücel. *Epistemoloji Temel Metinler*. Ankara: Hitit, 2011.
- Büyüköztürk, Şener. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. 19. Baskı. Ankara: Pegem, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Say, 2010.
- Karantay, Suat.)“Çeviri Eğitiminde Biçemsel Çözümleme ve Yazar-Çevirmen İşbirliği,” Çeviribilim I. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Suçin, Mehmet Hakkı. *Öteki Dilde Var Olmak*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2017.
- Yazıcı, Mine. *Çeviribilimin Temel Kavram ve Kuramları* 2. Baskı. İstanbul: Multilingual, 2010.
- Yücel, Faruk. *Çevirinin Tarihi*. İstanbul: Çeviribilim, 2016.

EskiYeni

ISSN: 1306-6218

e-ISSN: 2636-8536

Sayı / Issue: 38 (Mart / March 2019)

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

***Kuramdan Uygulamaya Arapça Dil Becerilerinin Öğretimi*, yazarlar Murat Özcan - Murat Demir - Gürkan Dağbaşı - Ersin Çilek - Ed. Gürkan Dağbaşı (İstanbul: Akdem Yayınları, 2018)**

A Review of Teaching Arabic Language Skills from Theory to Practice by Murat Özcan - Murat Demir - Gürkan Dağbaşı - Ersin Çilek - Ed. Gürkan Dağbaşı (İstanbul: Akdem Publications, 2018)

Değerlendiren/ Reviewed by

Hacı Yılmaz

Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Arapça-Mütercim-Tercümanlık Anabilim Dalı.

Assistant. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Sciences

Department of Arabic Translation and Interpretation

Ankara, Turkey

e-posta: hyilmaz@ybu.edu.tr

orcid.org/ 0000-0001-9453-4094

Dil, düşünme ve iletişim aracı olarak insanın iletişim yeteneğini ve dili kullanabilme becerisini belirler. Dil aynı zamanda anlama ve anlatma aracıdır. Dilin gelişerek zenginleşmesi insanın duyu ve düşünce bakımından da gelişmesi ve zenginleşmesi anlamına gelir. Dil, bir toplumun kültür birikimini aktarmada, bir milletin mensuplarını da duyu ve düşünce yönünden kaynaştırmada büyük rol oynamaktadır. İnsanlar, modern çağda en ileri teknoloji ürünlerini kullanarak gelişme, refah ve mutluluk içinde yaşama arzusundadırlar. Gelişmenin ve çağın gerektirdiği bilgi ve kaynaklara ulaşmanın yolu olarak kendi ana dillerinden başka dilleri de öğrenme ihtiyacı duymaktadırlar. Dünyayı, başka kültürleri tanımanın ve tanıtmmanın yolu, dil öğrenmekten geçer. Bu sebeple de bütün ülkeler eğitim programlarına ağırlıklı olarak anadili, resmî dil veya yabancı dil derslerine yer verirler. Bu bile çoğu zaman yeterli görülmemekle beraber özel kurslar, dershaneler açılır.

Dil öğretimi dendiği zaman genel olarak ana dili öğretiminden çok, yabancı dil öğretimi ile ilgili düşünceler akla gelmektedir. Bunlar birbirlerinden farklı alanlar olmasına rağmen temel ortak özelliklere de sahiptirler. Bu ortak özellikler, öğrenciye anlama becerileri (dinleme, okuma) ile anlatım becerileri

(konuşma, yazma) gibi temel becerilerin öğrenme sürecinde alışkanlık hâline getirilmesidir. Çünkü dil öğretimi bir bilgi dersi olmaktan çok, alışkanlık ve beceri kazandırma amacını taşır. Eğitim biliminin verilerine göre beceri, uygulanarak kazanılır.

Dil öğretiminde temel beceriler genel başlıklar hâlinde; anlama becerileri (okuma, dinleme), anlatım becerileri (konuşma, yazma) olarak ikiye ayrılır. Anlatım becerileri bireyin kendine ait duygu ve düşüncelerinin sözlü veya yazılı olarak ifade edilmesidir. Anlama becerileri ise, konuşanı veya yazılı bir ifadeyi anlayabilmeye ilgilidir. Başkalarına ait duygu ve düşüncelerin duyularak veya okunarak anlaşılmasını sağlamaya yönelik beceriler, anlama becerilerinin temelini oluşturur. Anlama becerileri de iki başlık altında incelenebilir. Bunlar; Dinleme-Anlama ve Okuma-Anlama becerileridir.

Arap olmayan toplumların bu becerileri kazanması çok kolay olmamaktadır. Türkler de Arap olmayan Arapçayla sonradan tanışan bir millettir. Türklerin Arapça ile olan ilişkisi asırlar öncesine dayanmaktadır. Türkler, kendi dillerini hiçbir zaman unutmazlar da Arap kültür ve medeniyetinin etkisiyle Türkçeyi devlet dili olarak kullanmadılar. Ayrıca Osmanlılar, sadece anavatanında değil; imparatorluğun dört bir yanına açtıkları medreselerde öğretimi Türkçe yerine Arapça olarak yapmışlardır. Tarihimizin hemen her çağında başta dinî olmak üzere değişik nedenlerle Arapça daima eğitim sistemimizin içinde kendisine yer bulmuştur. Önceleri dinî metinleri okuyabilmek için Arapça bilenlerle beraber artık günümüzde ekonomik, siyasi ve kültürel sebeplerden dolayı resmi kurumların birçoğunda Arapça bilen kalifiye elemanlara ihtiyaç duyulmaktadır.

Arapçaya tam anlamıyla hakim akademisyen ve uzmanların yetişmesi hiç şüphe yok ki iyi bir eğitim sistemiyle mümkündür. Ancak şunu belirtmek gerekir ki günümüzde Arapça eğitiminde kullanılan öğretim yöntem ve teknikleri ile öğretim materyalleri gerek nitelik gerekse nicelik olarak ihtiyacı karşılamaktan oldukça uzaktır. Oysa Arapça öğretiminde içerik ne kadar önemliyse öğretim yöntem ve teknikleri de o kadar önemlidir. Her şeyden önce öğretmen öğreteceği dil becerilerini nasıl öğreteceğini çok iyi bilmelidir. Türkiye’de Arapça eğitiminin istenilen düzeye gelememesinin en önemli sebeplerinden biri temel becerilerin tam anlamıyla verilmeden tek bir beceri üzerinde durularak o alanda öğrencinin ilerlemesini sağlamak şeklinde olmaktadır. Bu durum ise bir dilin bir kısmının öğrenilmesi demektir ki varılmak istenilen amaç bu olmamalıdır. Nitekim asırlarca medrese eğitimi, gramer eğitime ağırlık vererek sadece okuma-anlamaya yönelik bir amaç sergilemiş, konuşma ve dinleme becerilerini göz ardı etmiştir. Bu da okuyan, anlayan fakat konuşma ve dinleme yeteneğine sahip olamayan kişilerin yetişmesi demektir. Bu açıdan bakıldığında dört temel becerinin öğretimi daha da önem kazanmaktadır.

Tanıtımını yaptığımız bu eser, alanlarında uzman akademisyenlerce hazırlanmış ve dört temel dil becerisinin nasıl öğretilmesine yoğunlaşmıştır. Eserin

gerek teorik gerekse uygulama bölümlerine baktığımızda hep bu amacın güdüldüğünü görmekteyiz. Her bölümü farklı kişilerce hazırlanan bu değerli eser, dört bölümden oluşmaktadır; dinleme, konuşma, okuma, yazma. Her bölüm, öncelikle öğretilecek beceriye ait teorik bilgileri tüm yönleriyle ele almakta daha sonra da uygulama ve değerlendirme etkinliklerine geçilmektedir. Teorik bilgilerin verildiği bölümlerde hem öğrenciler hem de öğretmenler için gerekli bilgi ve uygulanacak yöntemler bulunmaktadır. Her bölümün sonundaki uygulama etkinliklerinin düzeyi ve çokluğu eseri benzerlerinden ayıran en önemli özellik olarak göze çarpmaktadır.

Her bölümün sonunda 10-15 uygulama etkinliği bulunmaktadır. Dinleme etkinliklerinde, uygun metinler verilerek metinde geçen bilmedikleri kelimeleri tahmin etmeleri, birkaç metin dileterek öğrencilere verilecek kelimelerin metin bağlamında ne anlama gelebileceğini bulabilme, dinlenen metindeki hikayeyi anlatan resim çizmek gibi çok yararlı aktiviteler bulunmaktadır. Konuşma etkinliklerinde, öğretmenin bazı resimler göstererek bunların ne olduğunu sorması, karşılaşılabilecek bir durumda ne söylenebileceği gibi öğrenciyi konuşmaya zorlayan uygulamalar yer almaktadır. Okuma uygulama etkinliklerinde ise, okuma metinleri verilerek bunların anlaşılmasına yönelik aktiviteler yer alır; metinle ilgili soru sorma, kelimelerin anlamı, cümleleri sıraya koyma vb. birçok yöntem okuyucuya sunulmaktadır. Yazma becerisinin öğretimiyle ilgili de cümle tamamlama, kendini yazarak tanıtmaya gibi yine çok faydalı etkinlikler yer almaktadır.

Günümüzde insanların dil öğrenmek için çok fazla zaman ayıramadıkları herkesçe bilinen bir gerçektir. Günün şartları, çalışma saat ve imkanları gibi etkenler de bu durumu olumsuz etkilemektedir. Bu durumda yapılması gereken şey, kısa zamanda doğru bilgi ve beceriyi elde etmek olmalıdır. Tanıtımını yapmaya çalıştığımız bu eserin bu amaca ulaştıracağı inancındayım. Bu eseri, özellikle Arapça dil becerilerini geliştirmek isteyen öğrenciler başta olmak üzere bu becerileri öğreten öğretmenlerin, ayrıca Arapçayı tüm çabalarıma rağmen bir türlü öğrenemiyorum diyen ve yöntem yanlışlığından yakınan tüm Arapça sevdalılarının da mutlaka okuması gerektiği kanaatindeyim.

Eskiyeni

ISSN: 1306-6218 e-ISSN: 2636-8536

Sayı / Issue: 38 (Mart / March 2019)

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

***İslam Tarihi-1*, yazar Adnan Demircan (Ankara: Bilay, 2018)**

A Review of *Islamic History-1* by Adnan Demircan (Ankara: Bilay, 2018)

Değerlendiren/ Reviewed by

Şehba Yazıcı

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

Doctorate Student, Istanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic History and Arts

sehba_a@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-2590-1852

İslam Tarihi, Müslümanların ilk dönemlerden itibaren geliştirdikleri bir ilim olarak kültür tarihimizde önemli bir yere sahiptir. Resulullah'ın hayatı, tatbikatı ve sözlerinin dinde belirleyici ve bağlayıcı olduğu tarih boyunca Müslümanların büyük bir kısmı tarafından kabul edilen bir husustur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in hayatının olabildiğince etraflı bir biçimde kayıt altına alınması, erken dönemlerden itibaren Müslümanların gündemini meşgul etmiştir.

İlk asırlarda kaleme alınan tarih kitapları; siyer ve meğâzi, belli bir hadise veya bölgeyi konu edinen özel tarih, tabakat ve fütûh kitapları, konuyla alakalı haberleri toplamaktan ibaret olan bir amaç ve metotla telif ediliyordu. Tarih ilminin malzemesinin teşekkül aşaması olan ilk dönemlerde, müelliflerin eleştirel bir yaklaşım benimsememiş olmaları, malzemenin olabildiğince çeşitlenmesine olanak sağlamıştır. Bu dönemin tarihe dair telifleri, metodik tarih kitapları olarak değerlendirilmeler de dillerinin heyecan verici ve lirik olmamaları gibi hususlar eserlerdeki bilimsellik alametleri olarak yorumlanmıştır.¹ İslam Tarihi'nde haber aktarmayı esas alan tarihçilik anlayışı Hicri IX. yüzyıla kadar devam etmiştir. IX. asırda ise İbn Haldûn (ö. 808/1406) tenkidî tarih metodunu getirmiştir.² Yani Müslüman devletlerin tarihi serüveni içerisinde bizzat tarih ilmi de gelişmiştir. Tarihin konuları çoğalmış, kapsamı genişlemiş, müelliflerin yaşadıkları değişik zaman dilimlerinde algılar, ihtiyaçlar ve gündemler değişmiş, mevcut tarihi verilerin üzerine eser bina etme işlemi günümüze kadar devam etmiştir.

¹ Şemseddin Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları -Tarih ve Müverrihler-*, haz. Yüksel Kanar (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 12.

² Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihçiliği Üzerine* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 67.

Ülkemizde de İslam tarihine ve siyere dair birçok eser neşredilmiştir. Bunlar bazen belli bir döneme, şahsa veya olguya hasredilen kitaplar olmuş, bazen de genel tarih kitapları neşredilmiştir. Genel tarih kitapları ise değişik hacimlerde olup uzunca bir süreci panoramik bakışla ele alan tek ciltlik kitapların yanı sıra her döneme bir cildin ayrıldığı büyük tarihler de yazılmıştır. Son dönemlerde ise teliflerin arttığı bir gerçektir. Nitekim 1986 yılında telif edilen bir genel İslam Tarihi yazarı, o dönemde ülkemizde İslam Tarihi sahasında mevcut olan eserlerin büyük bir kısmının tercüme eserler olduklarını, teliflerin ise hem sayılarının az hem de İslam tarihinin belli bölümlerini konu edinmekte olduklarını ifade etmektedir.³

Ders kitabı formatında hazırlanan İslam Tarihi kitapları da son dönemde çeşitlenen kitaplardandır. Nitekim fakültelerde okutulan İslam Tarihi derslerinin müfredatı değişmekte, fakülte sayıları artmaktadır. Bu çeşitlilik hem tercih imkânı sağlaması hem de tarih perspektifinin genişletilmesi bakımından yarar sağlamaktadır. Elimizdeki eser, Adnan Demircan'ın yeni müfredatı ve gündemleri dikkate alarak ilmî bir yöntem ve hitap etmeyi hedeflediği geniş kesimin anlayabileceği aktüel bir üslupla hazırladığı İslam Tarihi kitabıdır.

Yazar, hedef kitlesine, fakültelerde ilgili dersi görenlerin yanı sıra okuma gruplarını da ilave etmektedir. Esasen yazarın da vurguladığı gibi son yıllarda İslam tarihine olan ilginin artması, yaygın öğretim çevrelerinde de gerçekleşmiştir. Bu tür gruplar bilinçli olarak yetersiz bazı yayınları tercih edebildikleri gibi bilgisizlik nedeniyle doyurucu olmayan, rivayetlerin yeterince tetkik edilmediği niteliksiz tarih kitaplarına rağbet edebilmektedirler.

Bilay Yayınları vasıtasıyla İlahiyat fakülteleri müfredatı dikkate alınarak hazırlanmış olan Siyer, İslam Tarihi-1, İslam Tarihi-2 ve İslam Medeniyeti Tarihi başlıklarıyla dört kitap neşredilmiştir. Bizim ele alacağımız İslam Tarihi-1 başlıklı eser, İslam Tarihi'nin başlangıcından Abbasilerin sonuna kadar olan süreci ele almaktadır. Kitapta Hz. Peygamber'in geldiği coğrafya ve toplum ile Hz. Peygamber dönemi, sonra sırasıyla Râşid Halifeler, Emeviler, Abbasiler ve Endülüs Emevileri kaleme alınmıştır. Söz konusu devletlerin tarihi toplam 26 bölümde anlatılmış, bölümlenme ise ders blokları dikkate alınarak oluşturulmuştur. Müslümanların birden fazla devlete sahip oldukları dönemlerde kitabın çerçevesi, Abbasiler ve Endülüs Emevileri devletleriyle sınırlandırılmıştır. Kitapta ele alınmayan devletler ve konular serinin başka kitaplarının konularıdır. Ancak buna dair bir açıklama serinin herhangi bir kitabında yer almamaktadır. Yayınevi tarafından seriye ait olan kitapların çerçevelerinin izah edildiği bir açıklama kısmının eklenmesi, okuyucunun yönlendirilmesi bakımından kolaylık sağlayacaktır.

³ Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1986), 1: 5-6.

Elimizdeki kitabın ana temasının siyasi tarih olduğunu, diğer konuların onun etrafında işlendiğini görmekteyiz. Esasen ilk dönem kaynaklarından başlamak üzere tarih, siyasetçiler ve uygulamaları ekseninde kaleme alınmıştır. Sosyal, edebi vb. tarih verileri siyasi tarih verilerine nispetle oldukça azdır. Dolayısıyla ilk dönemden beri siyaset ekseninde işlenen malzemenin, bu tür bir tarih anlayışının gelişmesine etki ettiğini söylememizde bir beis yoktur. Kitapta ele alınan dönemlerde siyasi erki ellerinde bulunduranlar önemli bir yer tutmaktadır. Yöneticilerin izledikleri politikalar, yönetimlere muhalefet etmenin en yaygın yolu olan isyanlar, mali uygulamalar, sosyal hizmetler, kurumsallaşma teşebbüsleri, imar faaliyetleri ve bunların toplum üzerindeki yansımaları ifade edilmiştir. Öte yandan yazar, siyasi tarihin İslam tarihini kavramada yeterli olmadığını ifade etmiş ve medeniyet tarihine de yer vermiştir.

İslam Tarihi ve Kaynakları başlıklı birinci bölümde Demircan, tarih usulüne dair bazı genel değerlendirmeler yapmaktadır. Burada İslam tarihinin dünya tarihi içerisindeki belirleyiciliğine vurgu yapılmaktadır. Yazılı kaynaklardan meydana gelen literatürün yanında maddi bulgular da İslam tarihine veri sağlayan referanslardan olarak zikredilmiştir. Ancak maddi bulguların büyük ölçüde tahrip edildikleri, üstelik tahribatın bugün de devam ettiği ifade edilmekte ve insanımıza kaynak ve medeniyet mirasının önemine dair bilinç kazandırılmasının gereğinin altı çizilmektedir (s. 21).

Demircan, tarihçi bakımından yöntemsel bir metin ortaya koyabilmenin ilkelerini sıralamıştır ki aynı zamanda bunlar, okuyucu bakımından tarihi nasıl okuması ve anlamlandırması gerektiğine dair hususlardır. Bu ilkelere göre, tarihçi, ideolojik görüş ve kabullerden arındırılmış bir anlatım tercih etmeli, yönlendirme yapmamalı, geniş bir perspektife sahip olmalı, sahip olduğu kültürün bakış açısına olan etkisinin farkında olmalı, bulguları olabildiğince çeşitli kaynaklardan tarayarak test etmelidir. Ayrıca kesin yargıların ortaya konmasından kaçınmak gerekir. Daha sonra kaynaklardan yararlanmanın güçlüklerine ve dikkat edilmesi gereken hususlara dikkat çekilmiş ve yazılı kaynaklardan günümüze ulaşan İslam Tarihi kaynakları, türlerine göre sınıflandırılarak temel eserler zikredilmiştir. Burada Demircan, Hicri ilk asırdan X. Asra kadar İslam tarihinin çeşitli dönemlerinde kaleme alınmış önemli eserlere dair çeşitlendirilmiş örnekler sunmaktadır.

İkinci bölüm Hz. Peygamber'in hayatına ve yaşadığı döneme dairdir. Esasen kitabın ait olduğu seride müstakil bir siyer cildi mevcuttur. Ancak yazar, bü-tüncülüğün sağlanması ve sonrasında bağdaştırılması bakımından genel bir bilgilendirmeyi gerekli görmüştür. Bu bölümde Hz. Peygamber'in doğduğu coğrafya olan Arabistan hakkında geçim koşulları, bedeviler ve hadariler gibi toplumsal olgular, kabileler arası çatışma ve anlaşmalar üzerinden siyasi, sosyal, ekonomik ve dini durum aktarılmaktadır. Araçların birçok uygulamalarının zeminini kavramak bakımından elzem olan kabile mantığının izah edilmesine de önem ve-

rilmiştir. Hatta asabiyet olarak ifade edilen kabile zihniyetinin anlatımın bütününde benimsenmesine uygun olarak sahabe isimleri zikredilirken mensup oldukları kabilelerine de yer verilmiştir. Mesela Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir'in (ö. 13/634) hicret edecekleri esnada kendilerine rehberlik sağlayan Abdullah b. Uraykıt'ın, Ehâbîş kabilelerinden biri olan Di'loğullarına mensup olduğu bilgisini de edinebiliyoruz (s. 50).

İkinci bölümden sonra dokuzuncu ölüme kadar Râşid Halifeler dönemi işlenmektedir. Esasen buradan Emeviler döneminin sonuna kadar olan bölümlerin (2.-13. bölüm) kitabın güçlü ve en nitelikli bölümleri olduğu anlaşılacaktır. Yönetim ve yönetimle alakalı sorunlar, sürdürülen ve ihdas edilen uygulamalar, uygulamaların toplumsal zihniyet ve dini bağlamları, Hz. Peygamber'in tesiri, meydana gelen olaylar, sosyal, siyasî ve ekonomik olgular iyi bir biçimde ortaya konmuştur. Ayrıca bu bölümlerin rivayet açısından zengin tutulması ve rivayetlerin yoğun bir biçimde yoruma tabi tutulması muhtevanın niteliğini artırmaktadır.

Râşid Halifeler dönemi, Müslümanların hukuk anlayışına esas teşkil etmesi bakımından önem arz eden bir dönemdir. Nitekim uzun süre hukukçular Medine ehlinin yerleşmiş uygulamalarını delil olarak kullanmışlardır. Bu nedenle meydana gelen hadiselerin gerekçelerinde dini ve siyasi olanı ayırt etmek gerekmektedir. Elbette Müslümanların davranışlarında din, her daim yönlendirici bir müessir olmuştur. Bu kısmın inkârı veya ihmali hata olduğu gibi uygulamaları tamamen dine hasretmek veya din ile bağdaştırmada toptancı bir yaklaşım benimsemek de meseleleri çözümsüz hale getirmektedir ve tarihin rasyonel bir okumaya tabi tutulmasının önünde bir handikaptır. Demircan, Râşid Halifeler döneminin sosyal, kültürel ve siyasi parametrelerini dikkate almakta, din unsurunu kişilerin Allah katındaki durumlarını belirlemede değil, meydana gelen olaylardaki etkileri bakımından incelemektedir.

Râşid Halifeler döneminde fetih hareketlerinin yoğunluğunun yanı sıra itaat altına alınan topraklarda Müslümanların kalıcılığın sağlanması dikkat çekmektedir. Tarihte kısa sürede geniş coğrafyaların fethedilmesi birçok defa meydana gelmiştir. Ancak kısa bir zaman içinde geniş fetihler yapan devletlerin genellikle bu bölgelerde uzun süre tutunmaları mümkün olmamıştır. Yazar fetih hareketlerini gerekli kılan ve kalıcılığı sağlayan dini ve siyasi zemini ortaya koymaktadır. Müslümanların bu husustaki muharriklerinden cihat ülküsünün önemi vurgulanmış daha sonra iç durumları değerlendirilmiştir. Fethedilen bölgelerde Arap unsurların bulunması, halkın mevcut yönetimden duydukları memnuniyetsizlik, Müslümanların olumlu tavırları gibi müessirlerden söz edilmektedir. Böylece fetihler konusu ilk üç halife dönemleri kapsamında etraflıca işlenmiştir.

Hz. Osman (ö. 35/656) döneminden itibaren iç ihtilaflar başlamış, halifenin katlini getiren süreç uzun yıllar boyunca etkisini göstermeye devam etmiştir. Bu nedenle Hz. Osman dönemi, İslam tarihinin iyi tahlil edilmesi gereken

bir evresidir. Yazar Hz. Osman'ın icraatlarını ele almış, İslam toplumunu ihtilafa sürükleyen nedenleri belirlemeye çalışmıştır. Burada idari zaafın mevcut olması, toplumsal değişimin gerçekleşmesi, diğer kültürlerle karşılaşılması gibi iç ve dış etkenler gerekçe olarak gösterilirken birçok klasik kaynakta benimsenen gizli el rivayeti tenkit edilmiştir. Abdullah b. Sebe denilen şahsın ihtilaflara neden olduğu konusunda yazar, Abdullah b. Sebe'nin tarihi bir şahsiyet olmasından duyulan şüpheliyi dile getirmiş ve mevcut olması halinde bile rolünün abartıldığını ve sorunun bütününe görülmesine mâni olmaması gerektiğinin altını çizmektedir. Bu kısımda yazarın yaptığı önemli bir tespit, sistemin tıkanıdığı gerçeğidir. Buna göre Müslümanların Hz. Osman döneminde meydana gelen halifenin istifasının talebi türünden bir olayı henüz tecrübe etmemiş ve buna dair bir sistem geliştirmemiş olmaları sorunu çözümsüz bırakmıştır. Arapların bildikleri bir yöntem olan tahkim usulünün uygulanamamış, buna dair sağlıklı bir vasat oluşturulamamış olması da halifenin katline gidilen süreçte etkili olmuştur (s. 160).

Hz. Ali (ö. 40/661) dönemi ise iç çatışmalar ve mücadeleler ekseninde ele alınmaktadır. Bu dönemde Müslümanlar arasında meydana gelen ihtilafların anlatımında siyaset vurgusuna rastlamaktayız. İdeolojilerin Hz. Ali döneminde meydana gelen hadiselerle temellendirilmesi girişimleri rivayetlere kurgusal anlatımların karışmasına neden olmuştur. Hatta bu yönüyle Hz. Ali dönemi tarih kurgusuna en fazla malzeme olan belli başlı dönemlerdendir diyebiliriz. Demircan, Hz. Ali dönemine dair rivayetleri tahlil etmekte ve kurgulanmış olması muhtemel rivayetleri belirleyerek okuyucuya sunmaktadır. Bu bağlamda yazar, Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) ve Zübeyr b. Avvâm'ın (ö. 36/656) daha önce Hz. Peygamber tarafından ihtilaflar hususunda uyarıldıklarına dair rivayetleri, Hz. Ali'nin haklılığını temin etmek gayesiyle kurgulanan rivayetler şeklinde değerlendirerek tenkit etmektedir. Yine Hz. Ali'nin Muaviye (ö. 60/680) ile mücadelesinde haklılığını ispatlama amacına matuf olarak rivayetlere karışan spekülasyonları belirtmiş ve hakem olayı hakkında yazılan meşhur yüzük rivayetini bu kapsamda değerlendirmiştir (s. 182). Yazar, Hz. Ali döneminde meydana gelen Cemal ve Siffin gibi çözümü güç meselelerin daha sonra dini kisveye büründürüldüklerine, bu meselelerin doğrudan dini karakter taşımadıklarına karşı okuyucuyu uarmakta, ayrıca tarih perspektifinin içinde dini yargılamaların yerinin olmadığını bir kez daha vurgulamaktadır. Kur'an-ı Kerim'in toplanması ve çoğaltılması ile takvim başlangıcının belirlenmesi gibi birçok konu daha ele alınmıştır. Dönemin mümkün olduğu kadar etraflıca işlenmesi, bütüncül bir perspektif sağlaması bakımından önemlidir.

Kitabın 9-13. bölümleri Emeviler devletine ayrılmıştır. Bu kısımda Kayşî-Kelbî mücadelesi olarak kendisini gösteren Arap kabilecilik anlayışı ve bu anlayışın devlet uygulamalarında ve kamuoyundaki belirleyiciliği vurgulanmıştır. Nitekim bu dönemde meydana gelen birçok ihtilaf iki kabile arasındaki dengelerin

bozulmasına taalluk etmektedir. Bölümün anlatımda öne çıkan bir diğer husus da objektif bir yaklaşımın belirlenmiş olmasıdır. Başta Muaviye olmak üzere birçok Emevi halifesi tartışmalara konu olmuş, genel olarak Emeviler hakkında olumsuz manada peşin hükümler geliştirilmiştir. Bu durumun ilk dönem müelliflerinden çağdaş yazarların eserlerine varıncaya kadar tarih anlatımlarına yansıdığı malumdur. Yazar, bu tür anlatımlara karşı okurları ikaz etmekte ve İslam dünyasındaki bütün yozlaşmaların Muaviye'ye istinat edilmesi gibi telakkileri eleştirmekte, insanların bu yolla sorumluluklarından kurtulup rahatladıklarını ifade etmektedir (s. 199).

Muaviye'nin birçok uygulaması eleştiri konusu olmakla beraber veliahtlık sistemini getirmesi eleştirilerin yoğunlaştığı bir konudur. Yazar bu nedenle veliahtlık sisteminin başlatılması konusunu bir başlık altında incelemekte, modern dönemde yapılan yoğun eleştirilerin tabloyu sağlıklı bir şekilde görmemize engel olduğuna dikkat çekmektedir. Yazara göre, veliahtlık uygulaması Muaviye tarafından ihdas edilmemiş olmakla beraber göz ardı edilmemesi gereken husus o dönemin zihin dünyasında halkın yönetime doğrudan katılımını sağlayacak bir uygulamanın karşılığının olmadığıdır. Öte yandan veliahtlık sisteminin İslam'a aykırı olduğuna dair tartışmalar o dönemin gündemini meşgul etmemiştir. Ancak sonuçları bakımından incelendiğinde veliahtlık sisteminin birçok zaaf barındırdığı, iddia edilenin aksine iktidar mücadelelerini sonlandırmadığı ifade edilmektedir. Böylece Demircan, veliahtlık sisteminin getirilişini koşulları ve tesirleri bakımından incelemektedir (s. 212). Kerbela, Harre Olayı gibi diğer tartışmalı konularda da nesnel bir yaklaşım görmek mümkündür. Amr b. Said el-Eşdak (ö. 70/690), Muhtar b. Ebî Ubeyd (ö. 67/687), Hucr b. Adî (ö. 51/671), Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/714) gibi gerek muhalif gerekse iktidar yanlısı olarak siyasette etkin olan şahısların siyasi faaliyetleri, askerî hareketler, iç ve dış siyasete dair kararlar ve bu kararların arkasındaki zihinsel ve toplumsal mekanizmalar, iktisadi gelişmeler, imar faaliyetleri, kurumsallaşma çabaları, sosyal hizmetlere dair çalışmalar, hanedan içi mücadeleler ve toplumsal değişim Emeviler dönemine dair işlenen hususlardandır.

14-18. bölümler Abbasiler Devleti tarihine ayrılmıştır. Abbasiler, halifelerin dönemleri şeklinde tasnif edilerek anlatılmış ve halifelerin icraatları işlenmiştir. İktidarlarının meşruiyetini oturttukları temeller izah edilmiş, dini anlayışı kendi ideolojileri ekseninde yorumlama biçimleri gösterilmiştir. Abbasiler döneminde siyasi, ekonomik, askerî faaliyetlerin yanı sıra yoğun olarak meydana gelen iktidar mücadeleleri ile önemli bir husus olan ehl-i beyt ile ilişkiler gibi daha çok devletin iç siyasetinin dinamikleri işlenmiştir. Ancak yazarın Abbasilere kadar anlatımının bir parçası olan ve akıcılığı temin eden yorum zenginliğini bu bölümde bulamadığımızı ifade etmek gerekir. Bu bölümde daha çok olayların aktarımıyla iktifa edilmiştir.

19-21. bölümler, Endülüs Emevileri devletinin tarihine ayrılmıştır. Müslümanların Endülüs topraklarındaki varlıkları Endülüs'ün fethiyle başlamıştır. Yazar, Emevi Devleti tarafından Endülüs'ün fethine ve Emevi valilerinin idare ettikleri sürecini “Valiler dönemi” olarak ifade etmiştir. Daha sonra Endülüs Emevi Devletinin kuruluşunu, “Emîrlere Dönemi” ile “Halifeler Dönemi” bölümlerine ayırarak anlatmış, daha sonra “Mülûkû't-Tavâif”, “Murabıtlar” ve “Muvahhidler” dönemlerini ele almıştır. Bu esnada meydana gelen savaşlar, yöneticilerin kullandıkları unvanlar, ilmi faaliyetler, asabiyye gibi toplumsal olgular, iç ihtilaflar ve bölünmeler ile dış müdahaleler ele alınmıştır. Endülüs Müslümanları ile alakalı son bölüm olan 21. Bölüm ise Müslümanların istilaya uğramaları, asimile ve sürgün edilmeleri hakkındadır. Yazar, Endülüs Müslümanlarının yaşadıkları bu süreci “tam bir kıyım, yıkım, soykırım ve insan hakları ihlali” olarak nitelemiş (s. 413) ve Müslümanları bu sonuca götüren sebepleri iç ve dış gelişmeler ekseninde tespit etmeye çalışmıştır. Burada Müslümanların temel haklarının ihlal edilerek maruz kaldıkları muamele esnasında Batıdaki güçlü devletler ile Vatikan'ın sessizliğinin yanı sıra o esnada dünyada üç büyük Müslüman devlet tarafından da aksülamel ortaya konmamasına dikkat çekilmektedir. Osmanlı, Memlük ve Safevîler olmak üzere dünya üzerinde üç önemli Müslüman devletinin mevcudiyeti, Müslümanları muhafaza edememiştir. Demircan'ın süreç hakkında serdettiği önemli tespitlerden biri zulme uğrayan Müslümanların kendilerine destek olacak uluslararası bir güç oluşturamamış olmalarıdır (s. 419). Ayrıca Müslümanların kendi aralarındaki siyasi ihtilafları çözebilecek kurumsal mekanizmanın tesis edilememiş olmasının iradelerini zayıflatığına dair değerlendirme de bu husustaki önemli tespitlerindedir (s. 403).

Kitabın son bölümleri olan 22-26. bölümler ise “Kültür ve Medeniyet” başlığı taşımaktadır. Bu kapsamda İslam'ın yayılması ve toplum bölümünde, İslam toplumunu meydana getiren unsurlar ve bunların toplum hayatındaki rollerine değinilmektedir. Burada Müslüman olan millet ve kişilerin İslam medeniyetine yaptıkları kültürel katkılara dikkat çekilmektedir. Bu anlatımdan çıkan sonuca göre Müslümanların sahip oldukları medeniyet havzası, farklı coğrafyalardaki Müslümanların din ve dünya anlayışlarının çeşitliliğinden ve Müslüman olan milletlerin geçmişlerinden tevarüs ettikleri kültürel unsurların hatta gayrimüslimlerin katılımlarının toplamından meydana gelmektedir.

Eserde rivayetlerin kullanımı, yorumlanması gibi konularda belli bir yöntemin takip edildiğini müşahade etmek mümkündür. Buna göre, öncelikle bir fikri desteklemek, bir algıyı yerleştirmek gayesine matuf olarak rivayetlerin şekillendirilip argümanlar olarak kullanılması eleştirilmiş, rivayetler esas alınarak argümanlar geliştirilmesi esas alınmıştır.

Bölgesel bir rivayetin genele teşmil edilmesinin ve bir bölgeye ait rivayetlerin genellemelerde kullanılmasının sakıncalarına dikkat çekilmektedir. Bu bağlamda Demircan, Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) döneminde zekât alacak

kimsenin bulunamadığına dair rivayetin sadece bazı kabilelerle alakalı bir husus olduğunu izah etmekte ve bunun bütün ülkenin refah düzeyini yansıtmadığına kanaat getirmektedir (s. 266). Yine İslam toplumunun değerleri ve birikimleri üzerine yapılan yorumların genellikle şehir hayatını esas aldıklarını, nitekim kayıt altına alınan hayatın daha çok şehir hayatı olduğunu, taşrada hayatını sürmüş ciddi bir kesimin unutulmaması gerektiği ve İslam coğrafyasının tamamına teşmil edilerek yorum yapılmasının sakıncaları konusunda okuyucuyu uyarmaktadır (s. 435).

Eserle alakalı önemli bir husus rivayetlerin tenkidine sık sık yer verilmesidir. Bu kapsamda tarihi bir konu hakkında öne çıkarılan bazı rivayetlerin meşhur olarak diğerlerinin görmezden gelinmesiyle meydana gelen tikel ve seçici okumalara mukabil olarak rivayetlere bütüncül yaklaşılması esas alınmıştır. Uydurma ve kurgusal rivayetler veya mevcut haberlere karışan uydurmaların belirlenmesine gayret edilmiştir. Yazarın rivayetlerin sıhhatini belirlemede daha çok olguları zaman ve zemini içinde değerlendirerek kanaatini geliştirdiğini söyleyebiliriz. Geleneksel tabirlerimizle ifade edecek olursak yazar, rical tenkidinden ziyade metin tenkidine önem vermiş veya anlatımda bu tür bir tenkidi esas almıştır. Bir başka ifadeyle rivayetlerin sıhhatini belirlemede kullanılan metot, rasyonel ve analitik metin tahlilidir. Bu çeşit bir paradigmada, bir olgunun, olaylar, durumlar, ilişkiler örgüsünü tespit etme, rivayetleri hem benzerleriyle hem de konuyla alakalı diğer tarihi verilerle karşılaştırma neticesinde bulgu elde etme anlayışı hakimdir. Yazarın kullandığı bu yöntemle iç tenkit adı verilmektedir. İç tenkit, metnin ait olduğu tarihi arka plana yerleştirilmesi, içeriğinin verdiği bilgilerin güvenilirliği ve tarihi gerçekliği, o bağlamda anlaşılması ve yeniden kurulmaya çalışılması manasına gelmektedir⁴ ve modern tarih araştırmalarında tercih edilen bir usuldür.

Eserde, elimize ulaşan her kitabın tarihi kaynak niteliğini haiz olduğu kabul edilmiş, ancak bunların ihtiva ettikleri rivayetlerin tamamının doğru oldukları kabul edilmemiştir. Kaynaklara yaklaşım konusunda bir öneride de bulunulmaktadır. Buna göre kaynaktan çok rivayet öne çıkmalıdır ve klasik ilim geleneğinin yöntemi doğrultusunda her rivayet kendi senedi ve kimliğiyle değerlendirilmelidir (s. 21). Bu kapsamda ilk dönem kaynaklarından güvenilir olanlarında yer alsalar da Demircan bazı rivayetleri tenkit etmekten imtina etmemektedir. Bu tür eleştirilere günümüzün ilmi birikiminin, çerçeveyi daha geniş görebilmemizin ve metin kronolojisi takip edebilmenin imkân sağladığı bir gerçektir.

Eserde kaynak kullanımını incelediğimizde ise birçok ilk dönem kaynaklarından ve modern çalışmalardan istifade edildiğini görmekteyiz. Eserin ilk bölümlerinde daha çok İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Kitâbü'l-İbâ'ati'l-kebirî*'i zikredi-

⁴ Selahattin Polat, "Metin Tenkidi: Kavramsal Çerçevesi, Boyutları, Temel Problemleri, Kısa Tarihi, İslami İlimler İçin Önemi ve Vadettikleri", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 3* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 313.

lirken özellikle Râşid Halifelerden sonraki bölümlerde yoğun olarak *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* maddelerine atıflar yapılmaktadır. Her bölümün sonunda ileri okumalar için güncel kitap ve makale önerileri verilmiştir.

Eserde kullanılan tablolar, Arapların zaman zaman girift bir hal alan akıbalık bağlarının anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Okuma parçaları ise verildiği konuyla alakalı hem detay içermesi hem de ilk dönem kaynaklarında yer alan rivayet formunu okuyucuya ulaştırması bakımından yarar sağlamaktadır. Bazen aynı haber iki ayrı kaynaktan verilerek ideolojilerin metinlerdeki izdüşümleri gösterilmiştir (s. 230). Okunması oldukça güç olan İslam Dünyası tablosunu (s. 511) istisna edersek, Müslümanların hâkim oldukları bölgelerin ve fetih güzergâhlarının haritalarla görselleştirilmesi de faydalı olmuştur.

SONUÇ

Kutsal, insan-eylem-değer eksenli eski dünyaya mukabil olarak bugünün dünyası profan, dünya-akıl-anlama öncelikli ölçülere sahiptir.⁵ İnsanların tasavvurları, zihin yapıları ve kabulleri ile beraber ilmi yaklaşımlar da değişmektedir. Tarih yazıcılığı da bu anlamda bir değişim geçirmiştir. Nakilcilik temeline dayanan rivayetçi tarihçilik safhasından eleştiricilik, karşılaştırmacılık ve sentezcilik temellerine dayalı evrensel modern tarihçiliğe geçildiği kabul edilmektedir.⁶ Bu nedenle Müslümanların tarihe yaklaşımlarındaki fayda elde etme esasını izale etmeden, yönteme dayalı, bugünün ihtiyaçlarına cevap verebilecek eserlerin kaleme alınmasının önemi izahtan varestedir. Demircan, tarih metoduna bağlı akademik bir üslupla tarihimizi ele almakta ve tarihi birikimimizi yorumlamakta olduğu eseriyle bu anlayışa katkı sunmaktadır. Kitap, hedeflediği ders kitabı formatına uygun olarak İlahiyat öğrencilerinin İslam Tarihi derslerinde öz ve temel bilgiler edinmelerine olanak sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Algül, Hüseyin. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1986.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Tarihinin Kaynakları -Tarih ve Müverribler-*. Haz. Yüksel Kanar. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihçiliği Üzerine*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Polat, Selahattin. “Metin Tenkidi: Kavramsal Çerçevesi, Boyutları, Temel Problemleri, Kısa Tarihi, İslami İlimler İçin Önemi ve Vadettikleri”. *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 3*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

⁵ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 19.

⁶ Hizmetli, *İslâm Tarihçiliği Üzerine*, 14.

Eskiyeni

ISSN: 1306-6218

e-ISSN: 2636-8536

Sayı / Issue: 38 (Mart / March 2019)

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Metaforlar/Hayat, Anlam ve Dil, yazarlar George Lakoff-Mark Johnson, çeviren Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017)

A Review of *Metaphors We Live By* By George Lakoff-Mark Johnson translated into Turkish by Gökhan Yavuz Demir (Istanbul: İthaki Publishing, 2017)

Değerlendiren/ Reviewed by

Semra Kızılarıslan

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,
Postgraduate, Ankara University, Graduate School of Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences,
Ankara/Turkey

semra.hafsa@gmail.com

ORCID: 0000-0001-6138-6582

“Gündelik kelimeler zaten bildiğimiz şeyi taşır; yeni bir şey elde etmemizin en iyi yolu metafordur.”

Aristoteles

Kognitif Linguistik alanında çalışmalar yapan iki Amerikalı profesör George Lakoff ve Mark Johnson tarafından yazılan ve ilk baskısı 1980 olan eser dilimize Gökhan Yavuz Demir tarafından kazandırılmıştır. Çevirmen tarafından yazılan önsözde metafor hakkında iki görüşten bahsedilmektedir. Klasik ve Kognitif Linguistik görüş hakkında temel ayrımları çevirmen burada yer vermektedir. Bu temel ayrımları verdikten sonra çevirmen kitabın klasik görüşe karşı kognitif linguistik görüşü müdafaa niteliğinde olduğunu belirtmektedir.

Eser, orijinal dilinde önsöz, teşekkür ve 16 bölümden müteşekkil iken Türkçe çevirisinde önsöz, 30 bölüm ve biri 2003'te eklenmiş olan iki sonsöz ihtiva etmektedir. Çevirmenin kitap bölümlerini fazlalaştırması ve onları kendi içinde bölmesi, eserin daha anlaşılır olmasını sağlamaktadır. Bölüm başlıkları ve içerik olarak eser orijinal dildeki baskısı ile uyum içerisindedir.

Kitabın ilk on bölümü, metaforların gündelik dilimizdeki yeri ile türleri üzerine odaklanmaktadır. Her bir bölümde ayrı bir metafor türünü işleyen yazarlar, verdikleri bol örneklerle konuyu daha anlaşılır kılmaktadırlar. Ara ara bir önceki bölümde verdiği örneklere dönerek bölümler arası interaktifliği sağlayarak konudan kopmayı engellemektedirler.

İlk bölüme “beraber yaşadığımız kavramlar” başlığını veren yazarlar gündelik kavram sistemimizin doğasının tamamen metaforik olduğunu savunmaktadırlar. İkinci bölümde ise metaforik ifadedeki sistematikliğe yoğunlaşarak, “metaforik gerçekliklerin tutarlı bir metaforik kavramlar sistemine ve bu kav-

ramlara tekabül eden tutarlı bir metaforik ifadeler sistemine”¹ sahip oldukları ifade edilmektedir. Üçüncü bölümde metaforik ifadenin bir boyutunun ifadeye güç katmak sebebiyle vurgulandığını belirtirken diğer boyutları kendiliğinden gizlediğini belirtmektedirler. Dördüncü bölüm ile birlikte başlayarak yazarlar onuncu bölüme kadar metafor türlerinden bahsedip altı bölümü tamamen metafor türlerine hasretmişlerdir. Metaforları ontolojik, yapısal ve yönelim olarak üç gruba ayıran yazarlar alt türleri olan metonimi, kişileştirme ve muhayyile (lâfzî olmayan) metaforlara da ayrıca birer bölüm ayırmışlardır.

Kitabın on birinci bölümünden itibaren on altıncı bölüme kadar metaforun doğası ve yapısına yer verilmektedir. Metaforların tamamen figüratif (mecaz) olduğunu kabul eden yazarlar, kavram sistemimizde kendine has hiç kullanmadığımız metaforların olduklarını savunmaktadırlar. On birinci bölümde bu konuya değinen yazarlar on ikinci bölümde “metaforsuz doğrudan anlayacağımız bir kavram var mıdır?” sorusunu cevap aramaktadırlar. Kavramsal yapımızı belirleyen unsurları fiziksel, sosyal ve duygu alan diye ayıran yazarlar tecrübelerimizin bu alanlar üzerinden metaforik bir şekilde dilimize ve düşüncemize yansıdığını kabul etmektedirler. On üçüncü bölümde yapı metaforlarının temellenmesi başlığı altında yapı metaforlarının tecrübemizde nasıl yer aldığından bahsedilmektedir. On dördüncü bölümde ise nedensellik kavramının tümüyle metaforik bir ifade olduğu üzerinde durulmaktadır. On beşinci bölümde tutarlı tecrübe yapılanmasını ele alan yazarlar bir diyalogda bulunması gereken unsurları ve bu unsurların tutarlı bir iletişim için öneminden bahsetmektedirler.

On altıncı bölüm itibarıyla kitap metafordaki tutarlılık konusuna değinmektedir. Bu bölümde tutarlı bir metaforik ifade için hangi boyutların olmasına gerektiğine değinilmektedir. Bir metaforik ifade de birden fazla boyutun olabileceğine değinen yazarlar her bir boyutla ilgili örnek vermeyi de ihmal etmemişlerdir. On yedinci bölümde metaforlar arasındaki kompleks tutarlılıklara değinilmektedir. On sekizinci bölümde kavramsal yapı teorilerinin sonuçlarından bahsederken iki yaklaşımın sonuçlarına odaklanmaktadırlar. Soyutlama teorisi kavramın geştaltını alarak tek, nötr ve soyut bir kavram ortaya atarken homonim teorisinde de bir metaforik ifade de iki bağımsız kavramı kabul etmektedir. Zayıf ve güçlü homonimi ayrımı yapan yazarlar güçlü homonimi farklılıkların keskinleşmesi, zayıf homonimiye ise kavramlar arası farklılığı kabul etmekle birlikte fiziksel ve soyut kavram arasındaki ilişkiyi kabul eden bir görüş olarak ifade etmektedirler. Bu yaklaşımlardan soyutlama ve güçlü homonimiye yetersiz bulmaktadırlar.

On dokuzuncu bölümden itibaren ise bilişsel süreçte metaforun nasıl anlaşıldığı ve kavranıldığı üzerinde durulmaktadır. Metaforun kavram süreçlerimize etkisinden bahseden yazarlar, bu süreçte metafora duyulan ihtiyacın kavramın ya soyut olmasından ya da tecrübelerimizde yeterince belirgin olmasından kaynaklandığını ifade etmektedirler. Yirmi dördüncü bölüme kadar başlık başlık ele

¹ George Lakoff, Mark Johnson, *Metaforlar/Hayat, Anlam ve Dil*, trc. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: İthaki, 2015), 34.

alınan tutarlılık konusu teoriler üzerinden açıklığa kavuşturulmaktadır. Yazarlar bu bölümlerde metaforu, anlama bakımından ele alarak ikiye ayırmışlardır. Günlük hayatta kullanılan metaforlar olan konvansiyonel metaforların kültürümüzün kavram sisteminde yer aldığı, tahayyül gücü yüksek yaratıcı metaforların üst so-yut kavramlardan oluştuğu için anlamlandırma açısından yeni bir kavrayışa ihtiyacı olduğundan bahsetmektedirler.

Yirmi dördüncü “Doğruluk” başlığı altında ele alınan bölüm, konvansiyonel bir metaforu ve kavram sistemimiz tarafından yeni karşılaşılan bir metaforu nasıl anladığımıza dairdir. Anlama da doğruluğun öneminden bahseden yazarlar yirmi beşinci bölümde anlam teorileri olan objektivizm ve sübjektivizm mitlerini ele almaktadırlar. Metaforik kavram sistemimize dair iki anlam teorisi olan bu iki mit birbirine tamamen zıt görüşlerdir. Objektivizm miti zihni anlama sürecimizi sadece dış etkenlere ve çevreye bağ-larken sübjektivizm miti ise dâhili boyutlara odaklanıp anlama sürecimizi sadece içsel duygu durumumuza hasretmektedir. Her ikisi için de alternatif olarak geliştirilen tecrübeci sentez ise iletişime dayalı yaratıcı anlama her iki miti de bünyesinde birleştirip ayrı bir bakış açısı sunmaktadır. Bu sunduğu bakış açısına göre insan çevresinin bir parçası olmaktadır. Buna göre tecrübeci sentezin alanları kişilerarası iletişim ve karşılıklı anlama, kendini anlama, ritüeller, estetik tecrübe ve politikadır.

Yirmi altıncı bölümden yirmi sekizinci bölüme kadar Batı felsefesinde objektivizm mitinin öneminden bahseden yazarlar bu mitin tecrübelerimizi, düşüncelerimizi ve dilimizi anlamada başarısız olduğunu söylemektedirler. Objektivist görüş kognitif linguistik görüşü marjinal bir fenomen olarak görülmesinden ce aralarındaki çatışmadan bahsedilmektedir. Yirmi yedinci bölüm ‘Metafor, Objektivizm mitinin Kusurlarını Nasıl İfşa Eder? Başlığı altında yazarlar duyulara ve çevreye odaklanan objektivistlerin insani varlıkların dünyayı nasıl algıladıklarına ve kavramlaştırdıklarına, insani değerlere, insani sosyal ve kültürel kurumlara ve insan bilimlerine dair yetersiz açıklamalara sahip olduklarını savunmaktadırlar.

Yirmi sekizinci bölümde de sübjektivizm mitinin yetersizliklerine başlık açan yazarlar bu mitin harici boyutları göz ardı etmesinden ötürü başarısız bulmaktadırlar.

Tecrübeci Sentezi alternatif olarak yirmi dokuzuncu bölümünde sunan yazarlar objektivizm mitinin temel dayanağının bireye göre dış dünya, sübjektivizm mitinin temel dayanağını anlamanın daima kişi için anlam olduğu bilinci olduğunu ifade ettikten sonra tecrübeci mitin dayanağının anlama yönelik ilgi olduğunu savunmaktadırlar. Bu ilgi özellikle kişilerarası iletişim ve karşılıklı anlama, kendini anlama, ritüeller, estetik tecrübe ve politika alanlarında baş göstermektedir. Otuzuncu bölümde yazarlar bu alanların tecrübeci miti anlamlandırmadaki yerinden bahsederek konuya son vermektedirler.

Lakoff ve Johnson kitaplarının sonsözünde kitabı dört yanılgıya vermek amacıyla yazdıklarını belirtmektedirler. Kitap ihtiva ettiği içeriğiyle bu yanılgılara cevap vermeyi misyon edinmektedir. Bu dört yanılgı, metaforun kavramlar değil kelimeler sorunu olduğu, metaforun benzerlikle temellendiği, bütün kavramların

lafzi olduğu hiç birinin metaforik olmadığı ve rasyonel düşünceyi beyinlerimizin ve bedenlerimizin şekillendirmediğidir. Bu yanılgılara karşı antitez oluşturan yazarlar yer yer savunmacı bir üslup ile metafor hakkındaki klasik görüŖe karşı çıkmaktadırlar.

2003 baskısında eklenen sonsözle metafor türlerine dair yapılan ayrımla ilgili bir düzeltme yapılmıŖtır. Söz konusu düzeltme metaforların ontolojik, yapısal ve yönelimsel olmalarına dairdir. Bu üç türü ayrı başlıklarda inceleyen yazarlar aslında tüm metaforların aynı zamanda ontolojik, yapısal ve yönelimsel olduklarını ve yapılan ayrımın suni olduğunu ifade etmişlerdir.

Kitap linguistik alanına ait olmakla felsefe için de bir kaynak teşkil etmektedir. Metaforun Antik Yunan ve İslam felsefesinde kullanılması, metaforun ifade ediŖ biçimi olarak felsefedeki yeri ve önemini göstermektedir. Metaforu ve metaforik düşünme biçimini ele alan yazarlar bu fenomeni tüm boyutlarıyla ele almışlardır. Metaforun neliğine ve işlevine dair bu kitap da metaforik üslubun kullanıldığı klasik eserleri anlamada önemli bir yere sahip olmaktadır. Çağdaş felsefenin belli başlı bir dalı olan dil felsefesi için de önemli bir yere sahip olabilecek türde bir kitap olan bu eser kitle olarak alanda okuyan öğrencilere ve akademisyenlere hitap etmektedir.

Eskişeni Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme S¼reci

- *Eskişeni*, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayınlanır.
- *Eskişeni*; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanında yapılan akademik çalışmalarını yayımlar.
- *Eskişeni*, araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmalarını kabul eder.
- *Eskişeni*'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayısının %40'ını geçmemek üzere İngilizce, Almanca, Fransızca, Arapça ve Farsça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.

Makale Gönderim Şartları

- Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmalarını dergiye gönderebilirler. Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca kaleme alınan çalışmalar incelemeye alınır.
- *Eskişeni*, 20 Mart ve 20 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez matbu ve online olarak yayımlanır. 20 Mart tarihli sayı için 1 Ekim - 10 Ocak; 20 Eylül tarihli sayı için ise 1 Nisan - 10 Temmuz tarihleri arasında yazı kabul edilir.
- *Eskişeni*'ye gönderilen çalışmanın ilk sayfasında İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum, ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.
- Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 10.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür. Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.
- Başvuru esnasında 150-200 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır. Hakemden geçen makaleler için ayrıca en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce genişletilmiş özet talep edilir.

The Publication Principles and Article Evaluation Process of Eskişeni

- *Eskişeni* is published by Anadolu İlahiyat Akademisi / The Anatolian Theological Academy, Ankara, TURKEY.
- *Eskişeni* publishes academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.
- *Eskişeni* accepts academic studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.
- Publication language of *Eskişeni* is Turkish. But there can be English, German, French, Arabic and Persian articles in order to not exceed %40 of total articles.

Article Submission Terms

- PhD students, as a single author; graduate students with the supervisor –first author student; second author supervisor can send their work to *Eskişeni*.
- In the case of book review only the studies which written by someone who has doctorate degree are examined.
- *Eskişeni* is published as printed and online twice a year on 20 March and on 20 September. Articles are accepted between 1 October and 10 January for the issue of 20 March and between 1 April and 10 July for the issue of 20 September.
- In the first page of study, there must be author's name, institution name, ORCID and a phone number suitable to ISNAD Citation Style.
- For the articles and translation studies, the upper limit of words are 10.000, for other studies, the upper limit of words is 1500. Permission letter/mail which taken from author of translation articles should be added.
- During application, 150-200 words Turkish abstract, 150-200 words English abstract and at least 5 Turkish and English keywords should be written. For the articles which approved by referee, an extended 750 words Turkish and English extended summaries are required.

- Çalışmalar, Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır.
- Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır: www.isnadsistemi.org
- *Eskişeyni*'nin matbu şekline abonelik ve satın alma yolu ile erişilebilir. Online verisiyonu ise ticari kullanım hariç olmak üzere açık erişimdir. OAI: <http://dergipark.gov.tr/api/public/oai/eskişeyni/>
- Dergiye gönderilen ve yayına kabul edilen çalışmaların telif hakkı, *Eskişeyni*'ye devredilmiş sayılır.
- Yayımlanan yazıların ilmi, fikri ve edebi sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden iki adet matbu nüsha gönderilir.

Makale Değerlendirme Süreci

1. Ön İnceleme ve İntihal Taraması:

Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve *iThenticate* programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının % 15'ten az olması şartı aranır. Ön inceleme en fazla 10 gün içinde tamamlanır.

2. Alan Editörü İncelemesi: Ön İnceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir. Bu inceleme, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

3. Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme): Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine sunulur. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürü-

• Studies should be written as given at least 2,5 cm margins, written in Times News Roman font, 12 pt. and 1,5 row pitch; footnotes should be written as 10 pt. and single line pitch.

• In the citation and bibliography of the studies, the ISNAD Citation Style should be used: www.isnadsistemi.org

• Printed version of *Eskişeyni* can be reached via subscription and purchase. Online version of *Eskişeyni* is available online for free. OAI: <http://dergipark.gov.tr/api/public/oai/eskişeyni/>

• Copyrights of the articles which are sent and accepted to be published are deemed to be transferred to *Eskişeyni*.

• Scientific, intellectual and literary responsibilities of published articles belong to their authors.

• Two printed copies of the manuscripts are sent to the authors.

Article Evaluation Process

1. Preliminary Examination and Plagiarism Screening:

The study is reviewed by the editor for compliance with the journal publication principles, academic writing rules and the ISNAD Citation Style and it is scanned about plagiarism by using *iThenticate* program. Plagiarism similarity rate to be less than %15 condition is required. This review is completed in maximum 10 days.

2. Section Editor Review: The study which was carried out Preliminary Examination and Plagiarism Screening is examined by the related section editor in terms of problematic and academic language-style. This review is completed in maximum 15 days.

3. Referee Process (Academic Evaluation): The study, which is subjected to review by the section editor, is submitted to the evaluation of at least two referees who have a doctoral thesis, book or article. The arbitration process is carried out confidentially within the framework of double-sided blind arbitration. The referee is re-

tülür. Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 150 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. Hakem süreci en fazla 30 (20 + 10) gün içinde tamamlanır. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirtmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Çeviri makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetlerinin yayımına, ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.

3.1. Tashih Aşaması: Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashih en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

3.2. Alan Editörü Kontrolü: Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.

3.3. Hakem Kontrolü: Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.

quired to present his / her opinion about the reviewed study either on the text or to justify it with an explanation of at least 150 words on the online referee form. The author is given the right to defend his / her objections and opinions, if he / she does not agree the opinion of the referee. The field editor provides mutual communication between the author and the referee, while maintaining confidentiality. The arbitration process is completed within a maximum of 30 (20 + 10) days. If both of the referee reports are positive, the study is submitted to the Editorial Board with a proposal for evaluation of its publication. In case one of the two judges declares negative opinion, the study is sent to a third referee. The studies can be published at least two positive decisions. Translated articles are sent to language and related field experts to assess the appropriateness of the original, the proper use of space concepts and language. The translation which the experts' stated negative opinions are not published. The publication of book and symposium reviews and dissertation abstracts is decided as a result of the evaluation of the related field editors.

3.1. Correction Phase: In the case of referees requesting proofreading in the text that they are examining, relevant reports are sent to the author and they are asked to correct them. The correction is requested to be completed within 10 days. The author presents his corrections by specifying red color to the section editor.

3.2. Section Editor Control: The field editor checks whether the author makes the corrections that requested in the text. The inspection process is completed within a maximum of 5 days.

3.3. Referee Control: The referee who requests correction checks whether the author has made any corrections requested from him in the text. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.

3.4. Ayrıntılı Özet ve Summary Hazırlanması: Hakkında iki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından, en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary hazırlaması talep edilir. Bu işlem için yazara, en fazla 15 gün süre tanınır.

4. Türkçe Dil Kontrolü: Hakem sürecinden geçen ve en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary eklenen çalışmalar, Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

5. İngilizce Dil Kontrolü: Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

6. Yayın Kurulu İncelemesi: Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu’nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.

7. Dizgi ve Mizanpaj Aşaması: Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir.

8. Ulusal ve Uluslararası İndekslerle Veri Gönderimi: Yayımlanan sayıya ait matbu nüsha yurt içi ve dışındaki referans kütüphanelerine en geç 60 gün içinde; makale üst verisi ise ilgili indekslere 15 gün içinde iletilir.

3.4. Preparing Extended Summary: At least 750 words Turkish and English Extended Summary have requested from author who their works approved as can be published by the referee. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.

4. Turkish Language Control: The works which are passed through the referees and which have a minimum of 750 words in Turkish and English extended summary are examined by Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.

5. English Language Control: The works which are passed through the Turkish Language Control are examined by English Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.

6. Editorial Board Review: The works which are passed through technical, academic and linguistic examination, final broadcast status is decided with review of Editorial Board. In case of objection from the members, the Board shall decide by majority vote.

7. Typesetting and Layout: The works which decided to be published by the Editorial Board, are made ready for publication by making typesetting and layout of the works.

8. Data Transmission to National and International Indexes: The printed copies of the published issue shall be submitted to local and external reference libraries within 60 days at the latest; article metadata is transmitted to related Indexes within 15 days.

EskiYeni

Ahmet YAMAN

Doktrin ve Olgu Bağlamında Küçüklerin Evlendirilmesi
The Marriage of Minors in the Context of Doctrin and Case

Adnan ASLAN

'Faydasız İlim' Hadisi Çerçevesinde İlim Tahsiline Yönelik Bir Değerlendirme
Evaluation of Collecting Knowledge within the Frame of "Useless Knowledge" Hadith

Aslan KARAOĞLAN

Kur'an'da Anlatılan Münafık Tipolojilerinin En Belirgin Karakteristik Özellikleri -Nisâ
142-143. Ayetleri Örneği-
*The Most Prominent Characteristics of Hypocritical Typologies Described in The Qur'an
-Example: Nisâ 142-143-*

Kadir CANATAN

Erken Mekkkû Surelerde 'Tanrı Tasavvuru' Üzerine Bir İnceleme
An Investigation on God Concept of the Koranic Texts of Early Mecca Period

Necati SÜMER

Afrika Kıtasının Yeni Dini Hareketi: Godianizm
The New Religious Movement of the African Continent: Godianism

Mehmet ŞAYIR

Arapça Konuşma Becerisi Öğretim Sorunları
إشكالية استخدام حوارات معدة باللغة العربية المعيارية لتعليم الكلام باللغة العربية لغير الناطقين بها كمهارة لغوية
Arabic Speaking Skills - Teaching Problems

Murat ÖZCAN-Abdullah SERTKAYA

Arap Dilinde Çevirinin Epistemolojik Değeri
Epistemological Value of Translation in Arabic Language

