

Cilt: 9 • Sayı: 1 • Yıl: 2022

e-ISSN: 2687-427X



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Artuklu Akademi



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences

Artuklu Akademi
Journal of Artuklu Academia

Cilt: 9 Sayı1 Yıl: 2022
Vol: 9 Number: 1 Year: 2022

e-ISSN: 2687-427X

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Sahibi
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University Faculty of Islamic
Sciences Prof. Dr. İbrahim Özcoşar

Editör | Editor in Chief
Bilal Toprak
Hacer Şahinalp

Editör Kurulu | Editorial Board*
Halil Akçay, Selman Çalışkan, Abdurrahman Demirci, Kamuran Gökdağ
Ümit Horozcu, Fikret Özçelik, Fatih Özkan, Musa Öztürk, Hacer Şahinalp, Bilal Toprak, Hakime
Reyyan Yaşar

Sekreteryaya | Secretary
Ebubekir Pilatin, Tuba Nur Saraçoğlu, Elif Atlı, Esra Evsen Aydın, Ferda Yıldırım, Merve Palancı



Danışma Kurulu | Advisory Board*
Alparslan Açıkgenç (Prof. Dr., Yıldız Teknik Ü.), Muvaffak Abdullah Abdülkadir (Dr., Mekke
Ümmü'l-Kura Ü.), Rahim Acar (Prof. Dr., Marmara Ü.), Ömer Mahir Alper (Prof. Dr., İstanbul Ü.),
Ramazan Altıntaş (Prof. Dr., Necmettin Erbakan Ü.), Kemal Ataman (Prof. Dr., Marmara Ü.), Bilal
Aybakan (Prof. Dr., İbn Haldun Ü.), İrfan Aycan (Prof. Dr., Ankara Ü.), Vejdi Bilgin (Prof. Dr.,
Uludağ Ü.), Mehmet Ali Büyükkara (Prof. Dr., Marmara Ü.), İbrahim Çapak (Prof. Dr., İstanbul Ü.),
Şehmus Demir (Prof. Dr., Gaziantep Ü.), Richard Foltz (Prof., Concordia University), Şinasi Gündüz
(Prof. Dr., İstanbul Ü.), Salim al-Hassani (Prof., University of Manchester), Ali Muhyiddin el-Karadağ
(Dr., Katar Ü.), Ali Osman Kurt (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Metin Özdemir (Prof. Dr.,
Yıldırım Beyazıt Ü.), Mahfuz Söylemez (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Eyüp Tanrıver-di (Prof. Dr., Dicle Ü.),
Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Ü.)

*Soyadına Göre Alfabetik Sıra

Yönetim Yeri | Head Office
Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İletişim: Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kampüs Yerleşkesi,
Artuklu/Mardin Tlf: +90 482 212 42 20 Fax: +90 482 212 42 21
e-mail: artukluakademi@gmail.com web: <http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>

Mizanpaj | Layout
Arş. Gör. Ebubekir Pilatin

Haziran 2022

Artuklu Akademi Dergisi  ulusal indeksinde taranmakta, Ebsco Host  veri tabanında ve
Atla Religion Database Atla Religion Database'de yer almaktadır.

©Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından neşredilen Artuklu Akademi, yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | Journal of Artuklu Academia published by Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, is a bi-annual peer-reviewed journal. The all responsibility originating from published article or other texts/works belongs to the author. The published manuscripts in the journal will not be published elsewhere in any form (partially or completely), without prior written consent of the Publisher.

İçindekiler | Contents

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- 1-21** Mehmet Akif Kayapınar
Siyaset Nedir? Türkiye’de Siyaset Çalışmalarının İmkânı Üzerine Kuramsal Bir Çözümleme
What is Politics? A Theoretical Analysis on the Possibility of Political Studies in Turkey
-
- 23-38** Ramazan Meşe
Endülüs Şiirinde Doğu’ya Özlem
Longing for the East in Andalusian Poetry
-
- 39-52** Elif Nur Erkan Balcı
Robert Adams’ın İlahi Emir Teorisinin Hz. İbrahim’in Hikayesi Üzerinden Analizi
Analysis of Robert Adams’ Divine Command Theory Through The Story of Abraham
-
- 53-70** Murat Oral
Ebû Süleyman ed-Dımaşkî ve Tefsir İlmindeki Yeri
Abu Suleiman ad Dimaskhi and His Place in the Science of Tafsir
-
- 71-86** Handan Yalvaç Arıcı
Functionality of Religious Education in The Development of The Sense of Self-Worth
Öz-Değer İnşasında Din Eğitiminin İşlevselliği
-
- 87 - 100** Nazan Yeşilkaya - Tuba Nur Umut
Transhümanizmde Adaleti Tesisin İmkânına İlişkin Bir Değerlendirme
An Evaluation on the Possibility of Establishing Justice in Transhumanism
-
- 101-112** Muhammet Cevat Acar
Minnettarlık Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması
Gratitude Scale: Validity and Reliability Study
-
- 113-128** Mehmet Emin Efe
Emevî Döneminde Hitâbet
Oratory in the Umayyad Period
-
- 129-140** Yusuf Baluken
Anadolu Selçukluları Devrinde Samasur ve Kığı Darphanelerinde Basılan Sikkelere Dair Bazı Mülahazalar
Impressions About Coins Minted in Samasur and Kighi Mints in the Period of Anatolian Seljuks

Abdurrahman Yalçı

141-159

Bir Sahne Olarak Gündelik Hayat: Benlik ve Başkaları
Everyday Life as a Stage: Self and Others

Fatih Tiyek - Hilal Reyhanloğlu

161-177

Kur'an-ı Kerim'de Ara Cümle Olgusu ve Tefsire Etkisi
Parenthetical Sentence Units in the Qur'an and their Effect on Tafsir

Rıfat Abla

179-196

Hadis Mecmualarında Yer Alan Kıraate Dair Hadislerin Değerlendirilmesi ve Bu
Hadislerin Kıraat İlimindeki Yeri
The Significance and Evaluation of Hadiths Relating to The Science of Qiraat in
Hadith Collections

Kitap Tanıtımı | Book Reviews

197-202

Halide Rumeysa Küçüköner
Timothy John Winter, İslam ve Hristiyanlık Politik-Teoloji Denemeleri

203-205

Mustafa Yıldız
Kur'an'a İşâri Yaklaşımlar

Siyaset Nedir? Türkiye’de Siyaset Çalışmalarının İmkânı Üzerine Kuramsal Bir Çözümleme

 Mehmet Akif Kayapınar*

Atf/©: Kayapınar, Mehmet Akif, Siyaset Nedir? Türkiye’de Siyaset Çalışmalarının İmkânı Üzerine Kuramsal Bir Çözümleme, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 1-21.

Öz: Bir bilim disiplininin konusunun nasıl tanımlandığı o disiplindeki çalışılan meselelerin kapsamını ve hatta yöntemini belirler. Siyaset biliminin konusu “siyasal olan” a ilişkin literatürdeki hâkim tanımlar maalesef toplumsal ve siyasal gerçekliğin bütününi kuşatmaktan uzak, parçacı tanımlardır. Türkiye gibi Batı-dışı toplumlarda ise mevcut tanım ve anlayışlar ciddi yanlış anlamalara neden olmakta, siyasal çalışmaların kümülatif olarak ilerlemesini engellemektedir. Bu makalede ana-akım tanımların siyasal düzeni verili kabul etmekle, insanlar arasındaki ilişkiyi özünde çatışma ve rekabete indirgemekle ve siyasetin süreç boyutunu ihmal etmekle malul olduğu gösterilmektedir. Bu sorunların arka planında ise büyük ölçüde disipline hâkim olan Amerikan toplumsal/siyasal gerçekliği ile on yedinci yüzyıldan itibaren Avrupa’da şekillenmiş modern toplum bilimleri paradigmasının olduğu savunulmaktadır. Son olarak makalede mevcut tanımlara alternatif, toplumsal/siyasal gerçekliğe ve Türkiye’nin ihtiyaçlarına daha uygun, mevcut tanımlardan daha kuşatıcı ve süreç temelli bir tanım denemesi yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, İktidar, Otorite, Adalet, Muhabbet, Asabiyet

What is Politics? A Theoretical Analysis on the Possibility of Political Studies in Turkey

Citation/©: Kayapınar, Mehmet Akif, What is Politics? A Theoretical Analysis on the Possibility of Political Studies in Turkey, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 1-21.

Abstract: How the subject matter of a scientific discipline is defined determines the scope and even the method of issues studied in that discipline. The prevalent definitions in the literature regarding the “political being” that is the subject matter of political science are fragmentary definitions, and far from encompassing social and political reality in a holistic way. In non-Western societies like Turkey, on the other hand, existing approaches and definitions on the nature of “the political” cause serious misunderstandings and hinder the cumulative progress of political studies. In the article, it is shown that the mainstream definitions are defected by taking the political order for granted, reducing the essential relationship among human beings to conflict and competition, and neglecting the temporal dimension of politics. Behind these problems, it is argued, lays the American social/political reality that dominates the structuring of the discipline from its inception on one hand, and the modern social science paradigm that has been shaped in Europe since the seventeenth century on the other. Finally, at the end of the article, a process-based definition is offered as an alternative to extant definitions, which is not only more suitable for social/political reality and Turkey’s needs but also more inclusive than the existing definitions.

Keywords: Politics, Power, Authority, Justice, Love, Asabiyya

Giriş

“Açık ki, Türkiye felsefe ya da sosyal bilimler alanında, ülkeyle özdeşleştirilebilecek bir yaklaşım ya da ekol ortaya koyabilmiş bir ülke değil. Birçok çevre ülkesinde olduğu gibi merkez ülkelerde ortaya çıkan ve oralarda etkili olmuş yaklaşımlardan esinlenme söz konusu. Çalışılacak konuların seçimi, bunların nasıl ele alınacağı, araştırma metotları, kalite standartları merkezde

* Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Siyaset Bilimleri ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, akif.kayapinar@ihu.edu.tr

bulunan Batılı bazı ülkeler tarafından belirleniyor. Türkiye gibi çevre ülkelerine ise genellikle bu teorilerin sınıma tabi tutulduğu örnek olaylar sağlama misyonu biçiliyor.”¹

Bu makale, Tanel Demirel’in yukarıdaki yargısında ifade edilen makûs hakikatin sebeplerinden biri olarak gördüğüm “siyasal”ın tanımlanmasına ilişkin sorunları ele almakta ve cari tanımlara bir alternatif sunmayı amaçlamaktadır. Şöyle ki: Belli bir çalışma alanını müstakil bir akademik disiplin yapan ve onu diğer disiplinlerden ayıran başlıca unsur o alanın kendine has konusu (*mevzusu*) ve o konu ile alakalı sorunsallarıdır (*mesâil*). Gerek mevzusu gerekse de meseleleri itibariyle medeniyetler tarihi kadar eski olmakla birlikte müstakil bir akademik disiplin olma statüsünü ancak yirminci yüzyılın başlarında kazanan siyaset bilimi disiplininin konusu basitçe “siyasal olan”dır. Diğer bir deyişle, siyaset bilimi siyasal olanın bilimsel incelenmesidir.

Siyasal çalışmaların genel çerçevesi, yani nerede başlayıp nerede biteceği, hangi soruları soracağı, hangi yaklaşımı ve kavramsal araçları benimseyeceği öncelikle siyaset biliminin mevzusunun, yani “siyasal olan”ın nasıl tanımlandığına bağlıdır. Zira bir bilimin mevzusunun tanımı, “tanımlama” kelimesinin pek çok dildeki etimolojik kökeninin de işaret ettiği gibi, o bilimin meseleleri için bir çerçeve çizmek veya sınır koymak anlamına gelir.² Kısacası, hangi sorunun peşinden gideceğinizi ya da hangi soruları ihmal edeceğinizi siyasala ilişkin başta yaptığınız tanım belirler. Siyaset bilimi literatüründe siyasala ilişkin hâkim tanımlar ise, aşağıda görüleceği üzere, siyasal gerçekliğin evrensel ve mutlak bir temsili olmadığı gibi, tanımı yapan bireysel ya da kolektif zihniyetin şartlarını, kaygılarını ve önceliklerini yansıtırlar. Bu bakımdan, literatürde tartışılan meseleler ve cevabı aranan sorular da aynı şekilde söz konusu kaygı ve önceliklere hizmet ederler. Siyasal sorunların ve onların ürettiği soruların büyük ölçüde zaman-mekan bağımlı olduğunu dikkate alırsak bu anlaşılabilir bir durumdur. Netice itibariyle, siyaset bilimi disiplinindeki belirleyici ağırlığından ötürü, neredeyse tüm dünyadaki siyasal çalışmalara hâkim olan soruların büyük ölçüde Amerikan ve kısmen de Avrupa toplumsal ve siyasal gerçekliğinin doğurduğu sorular olduğu görülmektedir.

Öte yandan, özellikle Türkiye gibi Batı-dışı ve “düşünce ithalatçısı” toplumlarda söz konusu tanımların yerelliğine ve sınırlılığına ilişkin farkındalığın son derece zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, oldukça derin ve yakıcı siyasal sorunlarımız dururken, siyaset bilimi çalışmalarında bu sorunlara gereken dikkatin verilememesi, onların yerine uluslararası dolaşımda olan ders kitaplarındaki meselelerin büyük ölçüde zihinleri meşgul ediyor olması bahsedilen farkındalık eksikliğinin bir yansıması olarak okunabilir. Bu durumda, çalışma önceliklerimizi ve hatta konularımızı belirleyen mevcut tanımların kendi siyasal gerçekliğimize uygun olup olmadığını soruşturmak ve ihtiyaca binaen alternatif tanımlar aramak siyaset alanında *sahici* düşünce üretimi için bu alanda çalışanların üzerine düşen en mühim vazifelerden biri olmalıdır.

Makaledeki başlıca argümanım, siyaset bilimi literatürüne hâkim olan mevcut yaklaşımların genellikle siyasal düzeni verili aldığı, insanlar arasındaki ilişkiyi özünde çatışma ve rekabete indirgediği ve siyasallığı bir süreç olarak değil de bir durum olarak vazettiği; bununsa bir yandan henüz siyasal düzen sorununu aşamamış günümüz Türkiye’si gibi bir muhitte siyasala ilişkin düşünceyi başından akamete uğrattığı, diğer yandan da antropolojik anlamda evrensel gerçekliğe uymadığıdır. Nitekim, çalışmamın sonunda söz konusu sorunları dikkate alan daha kuşatıcı ve bizim gerçekliğimize daha uygun olduğunu düşündüğüm bir tanım önerisinde bulunulacaktır. Tanımum bir yönüyle siyasallığın ayırt edici vasfı olan

¹ Tanel Demirel, *Türk Siyasetini Anlamak: Yaklaşımlar Hakkında Bir Deneme* (Ankara: Liberte Yayınları, 2019), 34.

² Mesela İngilizcede tanımlama anlamına gelen “*definition*” kelimesi “sınırlama, sınır koyma” anlamına gelen Latince “*definitionem*”den gelirken, Arapçada yine tanımlamak, tarif etmek anlamına gelen “*haddede, tahdîd*” kelimeleri aynı zamanda sınırlamak, sınırlarını belirlemek demektir. Bkz. Search Online Etymology Dictionary (etymonline.com), “*definition*” (14.01.2022); Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 151.

iktidar ilişkilerinin, rekabetin ve çatışmanın yanı sıra muhabbeti, asabiyeti ve adaleti içerecek mahiyette, diğer yönüyle de siyasal düzenin işleyişinin yanı sıra siyasal toplumun kuruluş aşamasını da kuşatacak şekilde formüle edilmeye çalışılacaktır.

Bu anlayıştan hareketle, makalede ilk olarak siyasal olana ilişkin³ siyaset bilimi literatürüne küresel düzeyde hâkim olan belli başlı bazı tanımlar kısaca özetlenecek, akabinde de bunların arkasında yatan teorik ve tarihsel algılar incelenecektir. Son olarak da hem siyasetin evrensel insan tabiatından neşet eden yönünü hem de kendi siyasal gerçekliğimizin gereklerini dikkate alan bir tanım denemesi yapılacaktır.

1. Siyasete İlişkin Mevcut Tanımlar ve Yaklaşımlar

Siyaset basit, müstakil, durağan ve tek katmanlı bir olgu değildir. Özünde tüm karmaşıklığıyla, istikrarsızlığıyla ve çelişkileriyle “insan” ve “toplum” bulunduğundan, siyasetin anlaşılması ve açıklanması da bir hayli zordur. Nitekim, ilgili literatürde siyasete ilişkin pek çok tanımla karşılaşmamızın ve bunların bazen birbirleriyle çelişecek kadar farklı olmasının nedeni de budur. Burada siyasete dair ve kendi toplumsal (şimdiki ve buradaki) gerçekliğimize uygun nispeten tatmin edici bir tanıma ulaşabilmek için önce ana-akım siyaset bilimi literatüründe yaygınlığı yüksek mevcut bazı tanımlar gözden geçirilmeli ve bu tanımların içerimlerinden yola çıkarak bazı tartışmalı hususlara temas edilmelidir.

Bir uçta siyaseti özünde bir hükümet meselesine (veya sanatına) indirgeyen geleneksel algıyı⁴ ya da diğer uçta onu insanlar arasındaki asimetric iktidar ilişkileriyle özdeşleştiren ve bu bakımdan siyaseti toplumsal varoluşun bizatihi kendisi olarak gören post-yapısalcı, feminist ve benzeri yaklaşımları⁵ paranteze alırsak eğer, çağdaş siyaset bilimi literatüründe hâkim olan bakışın siyaseti esasında bir şiddetsizlik durumu ve buna eşlik eden değer dağıtım süreci olarak tanımladığı görülmektedir. Örneğin Harold Laswell’in aynı zamanda 1936 tarihli kitabının başlığını da oluşturan “kimin, neyi, ne zaman ve nasıl elde ettiği” ile ilgili aktiviteler bütünü şeklindeki siyaset tanımı⁶ uzun bir süre disiplini domine etmiştir. Öte yandan, bugün halen Laswell’in tanımını benimsemiş olan siyaset bilimciler rastlanıyor olsa da, siyaset bilimi literatürüne hâkim olan “standart” tanım David Easton’a aittir. Laswell gibi davranışsal ekole mensup olan Easton, özünde Laswell’in tanımını benimsemiş olsa da, ondaki aşırı geçirgenliği görmüş ve “otorite” kavramı üzerinden bu tanımı sınırlandırmak istemiştir. Ona göre siyaset, değerlerin herhangi bir biçimde değil, sadece “otoriter dağıtım”dır.⁷ Muhtemelen bu kadar estetik olmadığı için nispeten daha az atıf alan Bernard Crick’in tanımı da aynı minvaldedir: “Siyaset, basitçe, belirli bir yönetim birimi içerisindeki farklılaşan çıkarların, kendilerine bütün toplumun refahını ve mevcudiyetini sürdürmesi için taşıdıkları önem nispetinde iktidardan pay verilmesi suretiyle uzlaştırılması faaliyetidir.”⁸

³ Ancak daha fazla ilerlemeden çağdaş siyaset teorisi literatüründe rastlanan “siyasal” ile “siyaset” ayrımına ilişkin yaklaşımı belirtmek istiyorum. Bu cari tartışmada, her ne kadar katılımcılar arasında güçlü bir uzlaşma yoksa da, genelde “siyaset” ile günlük pratik/ampirik siyasal uygulamalar; “siyasal” ile de toplumun kuruluşuna ilişkin felsefi önkabuller kastedilmektedir. Diğer bir deyişle “siyaset” Heideggerci anlamda “ontik” alanı, “siyasal” ise ontolojik alanı işaret etmektedir. Bkz. Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 15-16; Ahmet Okumuş, “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?”, *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar ve Özgür Kavak (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 362. Ancak bu çalışmada kabul edilen çerçevenin öngördüğü üzere, “siyasal” ile “siyaset” arasında kategorik bir ayrıma gitmek, kendi başına anlamlı ve verimli görülebilir bile, özellikle bizim için durumu daha ziyade zorlaştıran bir tercihtir. Toplumun kuruluşunu belirleyen parametreler ile siyasetin günlük işleyişinin parametreleri arasında varoluşsal ve doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Diğer bir deyişle toplumun kuruluş parametreleri siyasetin ampirik işleyişinin imkanlarını ve sınırlarını tayin eder. Bu bakımdan toplumun kuruluşunun unsurları ile siyasetin günlük işleyişinin unsurları aynı gerçekliğin farklı görünüşleri olarak ele alınmalıdır. Dolayısıyla, bu çalışmada “siyaset” ile “siyasal” iç içe geçmiş olarak ve bir süreklilik içerisinde değerlendirilecektir.

⁴ Siyaset kelimesinin klasik düşüncedeki anlamı için bkz. H. Murat Köse, “Siyaset”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/294; Andrew Heywood, *Siyaset*, çev. B. Berat Özipek ve diğerleri (Ankara: Liberte Yayınları, 2006), 3.

⁵ Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, çev. H. Murat Köse (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 75; H. Tarık Şengül, “İktidar”, *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*, ed. G. Atılgan, E. A. Aytekin (İstanbul: Yordam Kitap, 2012), 49.

⁶ Harold Lasswell, “Politics: Who Gets What, When and How”, *The Political Writings of Harold D. Lasswell* (Illinois: Free Press, 1951), 295.

⁷ David Easton, *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science* (New York: Knopf, 1953), 129; David Easton, “Political Science in the United States: Past and Present”, *The Development of Political Science: A Comparative Survey*, ed. David Easton, John G. Gunnell ve Luigi Graziano (Londra: Routledge, 1991), 275.

⁸ Bernard Crick, *In Defence of Politics* (Londra: The University of Chicago Press, 1962), 16-17.

Bu gruba, şöhretine binaen, siyaseti özünde “şiddetin kontrol altına alınması” olarak tanımlayan David Runciman⁹ ve siyaset kavramını “devlete hasretmeyi” tercih eden Michael Mann¹⁰ da dahil edilebilir.

Burada yüksek temsil değerleri itibariyle ele alınmış olan tanımları yatay kesen özellikle şu üç ortak husustan bahsedilebilir. Birincisi, tanımların hepsinde siyaset, (şiddete dönüşmesi engellenen) bir rekabet ve çatışma alanı olarak resmedilmektedir. Halbuki siyasette, aşağıda daha teferruatlı bir şekilde görüleceği üzere, rekabet ve çatışma kadar işbirliği ve dayanışma da belirleyici bir rol oynamaktadır. İkincisi, yine tanımların hemen hepsinde siyasal düzenin ya da temerküz etmiş bir iktidarın (yani devletin) mevcudiyeti verili kabul edilmektedir. Diğer bir deyişle, sağlıklı bir siyasal düzenin veya devletin oluşumunun öncesindeki durum siyasetin tanımlarının dışında bırakılmıştır. Halbuki siyasal düzen varsayımının, özellikle Batı’daki mevcut toplumlar için geçerli olsa bile, dünyanın geri kalanındaki duruma tekabuliyeti son derece zayıftır. Üçüncüsü ise, bu tanımların hiçbirinin siyasal olanın “zamansal (*temporal*)” boyutunu dikkate almamasıdır. Halbuki zamansal/tarihsel bir perspektiften bakıldığında siyaset, burada değinilen tüm unsurları ihtiva edecek derecede dinamiktir. Yani verili bir toplumun belli bir safhasında siyaset çatışma ve rekabet iken, diğer bir safhasında (veya hatta aynı anda) muhabbet, uhuvvet veya asabiyet yoluyla siyasal birliğin sağlanması, şiddetin kontrol altına alınması ve anlaşmazlıkların müzakere yoluyla çözüme bağlanması şeklinde tezahür eder.

2. Siyaset Tanımlarını Koşullayan Pratik ve Teorik Arkaplan

Siyasete ilişkin mevcut tanımlamalara hâkim bu üç -en azından Türkiye’deki siyaset bilimciler için- problemlili hususun (siyasal düzen varsayımı, siyaseti çatışma ve rekabete indirgeme temayülü ve siyasetin zamansal boyutunun ihmali) arkaplanını incelediğimizde karşımıza özellikle şu iki amil çıkmaktadır: Siyaset bilimi disiplininindeki Amerikan hegemonyası ve Newtoncu mekanistik kozmoloji. Şimdi kısaca bunları ele alalım.

2.1. Siyaset Biliminde Amerikan Hegemonyası

Siyasete ilişkin sistematik düşünme medeniyetler tarihi kadar eski olsa bile, modern bir akademik disiplin olarak siyaset biliminin ortaya çıkışı çok yenidir. Hatta diğer sosyal bilim disiplinlerine nispetle, siyaset biliminin geç kurulduğu bile söylenebilir. Her ne kadar “siyaset bilimi” dersleri ilk olarak 1870’lerde bazı üniversitelerde (Oxford, Paris, Columbia) müfredata girmişse¹¹ de, siyaset biliminin akademik bir disiplin olarak kurumsallaşması ilk olarak ABD’de yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde gerçekleşmiştir. Disiplinin örgütlenişini temsil eden *American Political Science Association* 1903’te kurulmuş ve alanın etkili dergisi sayılan *American Political Science Review* 1906’da yayın hayatına başlamıştır.¹² Kısacası, modern bilgi paradigmasının Avrupa’da doğmasına rağmen, bir sosyal bilim disiplini olarak siyaset bilimi ABD menşelidir.

Daha da önemlisi, kuruluşundan günümüze değin gerek disiplinin konusu ve yöntemi, gerekse de başlıca klasikleri ve tartışma gündemi itibariyle siyaset biliminde bir Amerikan hegemonyasından bahsedilebilir. Disiplinin gelişimi de büyük ölçüde ABD’nin kendine özgü şartlarına paralel bir seyir takip etmiştir.¹³ Bununla birlikte, Avrupa’nın siyaset bilimi üzerinde hiç etkisi olmamıştır demek de doğru değildir. Nitekim Amerikan siyaset biliminin kurucu babaları sayılan Woodrow Wilson, Frank Goodnows ve Charles Merriam gibi isimler hayatlarının bir safhasında Avrupa’da eğitim görmüşlerdir. Ayrıca 1925-1940 arasında Avrupa’dan ABD’ye göç eden akademisyenlerin genelde ABD akademisine özelde de siyaset

⁹ David Runciman, *Politika*, çev. A. C. Altunkanat (İstanbul: Domingo Yayıncılık, 2019), 11-60.

¹⁰ Michael Mann, *The Sources of Social Power: Global Empires and Revolution, 1890-1945* (New York: Cambridge University Press, 2012), 12.

¹¹ Heywood, *Siyaset*, 17.

¹² Heywood, *Siyaset*, 17.

¹³ John S. Dryzek, “Revolutions Without Enemies: Key Transformations in Political Science”, *American Political Science Review* 100/4 (2006), 487.

bilimine büyük katkıları olmuştur. Hatta, sınırlı bir süre için de olsa, pek çok tartışmanın bu akademisyenlerce gündeme getirildiğini ve yürütüldüğünü söyleyebiliriz.¹⁴ Tüm bunlara rağmen, tekrar etmek gerekirse, siyaset bilimi disiplininde başından itibaren ABD’li akademisyenlerin ve Amerikan toplumunun ve siyasetinin önceliklerinin belirleyiciliği tartışılmaz. Avrupa’nın siyaset bilimi çalışmalarında geri kalmasının en önemli sebebi, muhtemelen, bu disiplinin bir sosyal bilim disiplini olarak ortaya çıktığı ve kurumsallaştığı dönemlerde Avrupa’nın büyük bir felaketin önce eşliğinde sonra da içinde olmasındandır. Dolayısıyla siyaset biliminin Avrupa’da ancak İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra başladığı ve disiplin üzerindeki etkisinin de sınırlı kaldığı söylenebilir.

Türkiye’ye gelirse, siyasal çalışmalara duyulan ilgi Osmanlı toplum ve siyaset yapısındaki bozulmanın fark edilmesiyle yoğunlaşmış, özellikle nasihatnameler ve layihalar yoluyla nispeten erken bir tarihte bir siyasal düşünce müktesebatı oluşmuştur. Ancak modern anlamıyla siyasal düşüncenin ancak on dokuzuncu yüzyılda Yeni-Osmanlılar hareketi ile başladığı söylenebilir. Öte yandan, söz konusu öncüllerin varlığına rağmen Türkiye’de siyaset bilimi disiplini ve bölümleri büyük ölçüde Amerikan anlayışının (fikirler, teoriler, modeller, düşünürler ve ders kitapları) etkisinde kurulmuş, kurumsallaşmış ve yaygınlaşmıştır.

1950’li yıllarda davranışsalci yaklaşımın siyaset biliminin ana akımı haline gelmesiyle birlikte Türkiye gibi Batı-dışı toplumlara yönelik çalışmalar daha ziyade Modernleşme Kuramı çerçevesinde olmuştur. Türkiye’deki siyaset bilimciler de bu kuramın etkisi altında “Türkiye’nin çağdaşlaşması” ya da “Türk modernleşmesi” konulu çalışmalara ağırlık vermişlerdir. 1960’lı yılların sonlarına doğru Modernleşme Kuramı ciddi şekilde yıpranmış, Batı-dışı toplumların da Batı’yı takip ederek hızla kalkınacakları, Batılı toplumların refah düzeyine ulaşacakları inancı yerini daha karamsar ve eleştirel bir yaklaşıma bırakmıştır. 1970’ler boyunca Marksist yaklaşımların ve yine bu çerçevede Bağımlılık Kuramı’nın güç kazanması, siyasal parti çalışmalarının önemini yitirmesi, onun yerine sosyal sınıf çalışmalarının ve Feodalizm/ Asya Tipi Üretim Tarzı tartışmalarının alması bu açıdan manidardır. Bununla birlikte Modernleşme Kuramı’nın ve davranışsalci yaklaşımın kaynağını teşkil eden Pozitivizm ile Marksizm’in aynı felsefi/epistemolojik önkabulleri benimsediği göz ardı edilmemelidir.¹⁵ Batı dışı toplumlarda yaşanan ve doğrusal ilerlemeci tarih şeması ile bağdaşmayan gelişmelerin de etkisiyle, özellikle 1990’lardan itibaren, Aydınlanma düşüncesinin temel paradigmaları ve önkabulleri sorgulanmaya başlamış, evrensel değerler söylemine yönelik kuşku artmış, ulus devlet söylemi tartışmaya açılmış, post-modern kuramların etkisiyle farklılıklar ve görecelik öne çıkarılmaya çalışılmış, bireysel haklar ve grup hakları, cemaat, sivil toplum ve kimlik gibi yeni analiz birimleri ve kategorileri gündeme gelmiştir.¹⁶

Görünüşteki bu harekete ve zenginliğe rağmen Türkiye’de siyaset çalışmalarının en önemli vasfı özgün ve sahici olmamasıdır. Yukarıdaki yönelimlerin ve değişimlerin hiçbiri Türkiye’nin kendi siyasal ve sosyal gerçekliğinden yola çıkılarak üretilmemiştir. Türkiye özeline yönelik çalışmalar bile maalesef Batı’daki, özellikle de Amerikan siyaset bilimindeki değişim ve dönüşümler çerçevesinde yürütülmüştür. Muhtemelen bu nedenle Türk siyasal çalışmaları, “ölü” bir düşüncenin tezahürü olarak, doğurgan olamamış ve kümülatif bir ilerleme kaydedememiştir. Daha da vahimi Türk akademisinde bu

¹⁴ Bkz. Gabriel A. Almond, “Political Science: The History of the Discipline”, *A New Handbook of Political Science*, ed. Robert E. Goodin ve Hans-Dieter Klingemann (Oxford: Oxford University Press, 1998), 76.

¹⁵ “Esasen Türkiyeli Marksist yaklaşımların,” der Tanel Demirel, “tıpkı Amerikan Siyaset Bilimi’nden etkilenen yalaşımarda da gözleendiği gibi, bilginin üretildiği zaman ve mekanın önemini yeterince takdir edememelerinin analizleri yoksullaştıran, dogmatizm eğilimlerini besleyen amillerin başında geldiği söylenebilir. Bütün eleştirelilik iddialarına rağmen, Marksizmin Avrupa merkezçilik ve evrenselcilik iddialarından ne kadar uzak kalabildiği tartışmalıdır.” Demirel, *Türk Siyasetini Anlamak*, 125.

¹⁶ Türkiye’de siyasal çalışmalara hâkim olan temayüllerin tarihsel bir incelemesi için bkz. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, “Siyaset Biliminin Gelişimi ve Diğer Toplum Bilimleriyle İlişkisi,” *Türkiye’de Toplum Bilimlerinin Gelişimi II: Anglo-Amerikan Etkisi*, ed. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan (İstanbul: Kitabevi, 2009), 3-23; ayrıca bkz. Demirel, *Türk Siyasetini Anlamak*.

edilgen duruma ilişkin farkındalığın son derece zayıf olmasıdır. Tanel Demirel, mesela, “her yönüyle daha rafine ve dışa açık olmasına, sofistike yöntemler kullanmasına rağmen sosyal bilim denilen faaliyeti niçin ve neden yaptığına ve neden o şekilde yaptığına dair hakiki ve samimi bir biçimde düşün(e)meyen ‘profesyonelleşmiş’ akademi ve akademisyen anlayışının” Türkiye’de giderek yaygınlaşmasından yakınır. “Ezbercilik, şablonculuk, sahici soruların yokluğu ve kolaycılık,” Demirel’e göre Türkiye’de, hangi kesime ait olursa olsun, siyasal çalışmaların ortak özelliğini teşkil etmektedir.¹⁷

Türk siyaset biliminin kendi siyasal ve toplumsal gerçekliğinden üreyen gerçek soruları yeterli yoğunlukta sormamasının esas nedeni kanaatimce Türkiye’de siyasal düşüncenin sahici olmaması ve halen Amerikan siyaset bilimine bağımlı kalmasıdır. Örneğin, Türkiye’nin en temel ve büyük siyasal sorunlarından biri üzerinde yeterli derecede toplumsal mutabakat sağlanmış bir siyasal düzenin Osmanlı’nın son döneminden beri kurulamamış olmasıdır. Nitekim Osmanlı’nın son döneminde yapılan tartışmalara yakından bakılırsa eğer bu tartışmaların güncelliği, yani bugün de halen geçerli olduğu açıkça görülecektir. Bu konuda bir arpa boyu dahi yol alınmadığını söylemek abartı sayılmaz. Dahası bugün Türkiye’de toplumun neredeyse tüm kesimlerince ve onların temsilcisi siyasi partilerce her düzeyde şiddetle eleştiriliyor olmasına rağmen, 1980 anayasasının yerine üzerinde mutabık kalınan yeni bir anayasanın bir türlü yazılmıyor olması söz konusu düzen sorununun bütün yakıcılığıyla devam ettiğinin en büyük göstergelerinden biridir. Weimar Anayasası’nın iflasından beri bilinen bir gerçektir ki siyasal düzen bir anayasa yazımı ile kurulamaz. Ancak ilgili toplumda yaygın kabul görmüş bir anayasanın varlığı siyasal düzenin kuruluşu için gerekli toplumsal ve siyasal mutabakat zeminin mevcudiyetine işaret eder. Bu durum basitçe, Amerikan siyaset biliminde son zamanlarda önemli bir yer teşkil eden ve “modernleşme” kuramının yerini aldığı anlaşılan bir “demokratikleşme” ve ona bağlı olarak “kurumlar” meselesi olarak görülemez. Türkiye’de ya da dünyanın başka bir yerinde siyasal düzen meselesi son derece derin ve kapsamlıdır. Sahici ve büyük soruların sorulmasını gerekli kılar.

“Türk siyaseti analizlerinde,” der Demirel, “Batıda moda olan konuları çalışmak ya da Türkiye’nin yakıcı meseleleri ile ilgili konuları Batıda moda olmuş paradigmatlar ışığında ele almak çokça görülen eğilimlerden”dir. Yine Demirel’in dediği gibi bu Türkiye’ye has bir durum da değildir. Batı dışı toplumların pek çoğunda aynı sorun yaşanmaktadır. “He Huang, Çinliler’in kendi meselelerini çalışmak için önce onları Amerikalılar’ın gündeme getirmelerini beklediklerini söyler.”¹⁸ Dolayısıyla bugün Türk siyaset bilimi alanında mezkur türden soruların yeterli miktarda ve yoğunlukta sorulamıyor olmasının nedeni takipçisi olduğumuz Amerikan siyaset biliminin genel durumudur. Nitekim siyaset bilimi disiplininin kuruluşundan itibaren disipline yön veren sorular, yukarıda da belirtildiği gibi, Amerikan siyasal ve toplumsal gerçekliğinin ürettiği sorulardır ve bu sorular arasında siyasal düzen sorusu bulunmamaktadır. *Değişen Toplumlarda Siyasal Düzen* adlı klasikleşmiş çalışmasında Huntington siyasal gelişme sorunsalı bağlamında bu hususu şu şekilde dile getirir:

“Siyasal gelişmeye yönelik Amerikan umursamazlığının ikinci bir sebebi Amerika’nın tarihsel tecrübesinde bir siyasal düzen kurma ihtiyacının vaki olmayışıdır. Tocqueville’nin dediği gibi, Amerikalılar eşit olarak doğmuştur ve hiçbir zaman eşitliğin sağlanması gibi bir dertleri olmamıştır. Ayrıca Amerikalılar, külfetine katlanmak zorunda kalmadan, demokratik bir devrimin nimetlerinden faydalanmışlardır. Dahası Amerika, on-yedinci yüzyıl İngiltere’sinden ithal edilmiş olan siyasal kurumlar ve pratiklere dayalı bir hükümetle doğmuştur. Yani Amerikalılar hiçbir zaman bir siyasal yönetim tesis etme kaygısını yaşamamışlardır. Tarihsel

¹⁷ Demirel, *Türk Siyasetini Anlamak*, 17.

¹⁸ Demirel, *Türk Siyasetini Anlamak*, 206.

tecrübedeki bu boşluk onları modernleşmekte olan ülkelerde görülen etkin bir otoritenin oluşturulmasına ilişkin sorunlara karşı özellikle kör kılmıştır.”¹⁹

Nitekim, zayıf da olsa “düzen” meselesinin siyaset bilimi literatürüne girişi için 11 Eylül saldırılarını ve Afganistan, Yemen ve Suriye gibi “devletsiz” toplumlardan Batı’ya doğru yayılan “terör” dalgasını beklemek gerekecektir. Ancak bu yeni yönelimin dahi Türkiye gibi ülkelerin siyaset bilimi bölümlerinde henüz yeterince karşılık bulmadığı belirtilmelidir.

İşte yukarıda ele alınan ve disipline hâkim olan siyaset tanımlarının bizim açımızdan yetersiz kalmasının nedenlerinden biri bu durumdur. Girişte de belirtildiği gibi, tanım yapmak sınır koymaktır. Yukarıdaki tanımların büyük bir kısmı ise Amerikan toplumsal-siyasal gerçekliğinden mühlhemdir ve siyasal düzen sorunlarını “siyasal”ın dışında bırakmaktadırlar. Bu tanımlar işleyen bir siyasal düzeni verili almakta, sistemin içinde ortaya çıkan nispeten ikincil sorunları ancak *mesâil* addetmektedirler. Siyasetin düzen meselesini dışarıda bırakacak şekilde tanımlanması Türkiye gibi Batı-dışı toplumların siyaset bilimi literatüründe de karşılık bulmuş ve başlıca siyaset tanımı olarak alana hâkim olmuştur. Türk siyaset bilimi camiasının önde gelenlerinden Cemil Oktay, mesela, Easton’un tanımını “siyaset bilimi yazınında genel kabul gören tanım” olarak niteler ve kendisi için bir çıkış noktası kabul eder: “Siyaset, bir toplumda meşru otoriteye dayanmak suretiyle yapılan varlık ve değer dağıtma faaliyetidir.”²⁰ Benzer şekilde Esat Çam da siyaseti “toplumun tümünü ilgilendiren veya toplumu oluşturan birimler arasındaki ilişkileri son aşamada meşru zora (otoriteye) dayanarak düzenleyen eylemler bütünü” biçiminde tanımlar.²¹ Münci Kapani ise siyasetin ayırt edici vasfının “değerlerin dağıtımı ile ilgili bir görüş ve çıkar çatışması, bir iktidar mücadelesi olduğunu” söyler ve şöyle devam eder, “Fakat bu çatışma ve mücadelenin asgari bir anlaşma temeli üzerinde cereyan etmesi gerekir. Bu asgari anlaşma temeli toplumsal barış ve düzendir. Belli davranış kurallarından meydana gelen kamu düzeni siyasal mücadelenin çerçevesini ve sınırlarını çizer. ... Şiddetin ve silahlı çatışmanın baş gösterdiği yerde politika biter ve savaş başlar.”²² Tekrar etmek gerekirse, bu tanımların hepsi siyasal düzeni verili kabul eden tanımlardır, ki Türkiye’de henüz üzerinde mutabık kalınan bir siyasal düzen kurulabilmiş değildir. Dolayısıyla Türkiye’deki siyasal çalışmalara yeniden sahicilik kazandıracak bir hareket ancak düzen sorunlarını içerecek şekilde “siyasal”ın yeniden tanımlanmasıyla başlatılabilir.

2.2. Newtoncu Mekanistik Kozmoloji

Siyaset bilimi disiplinine hâkim olan ve yukarıda ele alınan tanımlardaki diğer sorunlar, yani “siyasetin zamansal boyutunun ihmali” ve “siyasetin özünde bir rekabet ve çatışmaya indirgenmesi” meseleleri ise kanaatimce çok daha derin bir zihinsel arkaplana sahiptir. Zira siyaset bilimi bir akademik disiplin olarak yirminci yüzyılda kurulmuş olsa bile, söz konusu hususları belirleyen modern bilgi paradigmasının ve bu bağlamda modern siyaset tasavvurunun Avrupa’da ilk ortaya çıkışı on yedinci ve on sekizinci yüzyıllara kadar geri gider. Kabaca söylemek gerekirse ana-akım modern siyaset tasavvurunun (daha özeldede modernitenin ana ideolojisi olan Liberalizm’in) oluşumunda, çok uzun bir süredir Avrupa zihniyetine hâkim olmuş olan Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu kozmolojinin on yedinci yüzyılın sonlarına kadar yerini almış olan Newtoncu kozmoloji ve büyük ölçüde o kozmoloji doğrultusunda on sekizinci yüzyılda kemale eren Aydınlanma düşüncesi başat rola sahiptir.²³

¹⁹ Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1976), 7.

²⁰ Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2003), 7.

²¹ Esat Çam, *Siyaset Bilimine Giriş* (İstanbul: Der Yayınları, 1998), 24.

²² Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş* (Ankara: Serbest Kitaplar, 2019), 26.

²³ Bkz. M. Akif Kayapınar, “Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanizmacı Arkaplanı”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18/35 (2013), 1-42.

Avrupa'da Klasik Yunan düşüncesi ile Orta Çağ Hristiyanlığı'nın imtiazından doğan geleneksel anlayışa göre tüm evren sınırlı, canlı ve akıllı bir organizma olarak telakki edilmekteydi. Bu yönüyle de anlam ve değere kaynaklık eden hiyerarşik ve ahlaki bir bütündü. Evrendeki hiçbir varlık ait olduğu bütünden ve o bütüne sirayet etmiş ilahî düzenden bağımsız düşünülemezdi. Özgür bir iradeye sahip olmakla birlikte aynı bütünün organik bir bileşeni kabul edilen insanın varoluşsal sorumluluğu ise, özündeki ilahî nefha (*pneuma*) sayesinde evrendeki bu içkin düzeni ve manayı anlayıp benimsemek, sonra da bireysel ve kolektif hayatına (topluma ve siyasete) aksettirmektir. Mamafih, on altıncı yüzyıldan on yedinci yüzyılın sonuna kadar Avrupa insanının tecrübe ettiği müstesna gelişmeler ile Kopernikus ve Bruno'dan Galileo, Kepler ve Newton'a kadar bir dizi bilimadamı ve düşünürün deneysel çalışmaları bu organik resmi yerle bir etti, tüm efsununu bozdu (*disenchantment*) ve yerine hiçbir anlam ve değere kaynaklık etmeyen ruhsuz ve akılsız bir mekanizma koydu. Artık evren devasa bir hayvan (canlı) değil, devasa bir makineydi. Yeni gerçeklik her biri diğerinin aynı sonsuz sayıdaki cansız ve ruhsuz parçacıktan (atomdan) oluşmaktaydı. Evrendeki varlıklar, yerçekimi gibi fiziksel güçlerle birbirine bağlanmış olmakla birlikte, başka bir varlığa ya da bütüne referans vermeden kendi başlarına tanımlanabilir hale gelmişti. Ay-altı ve ay-üstü alanları birbirinden farklılaştıran fiziksel ve aksiyolojik ayırım ortadan kalkmış, evrenin her tarafı aynı maddeden müteşekkil, aynı fizik yasalarına tâbî, aynı matematiksel formüllerle ifade edilebilen sonsuz bir uzama dönüşmüştü. Dahası, geleneksel düşüncede evrene içkin (Yunan) ya da aşkın (Hristiyanlık) kabul edilen ilahilik de tedricen terkedildi ve on sekizinci yüzyıla gelindiğinde, Fransızların Newton'u sayılan Pierre-Simon Laplace'ın ifadesiyle, gerçekliği anlamak ve açıklamak için artık "Tanrı hipotezine ihtiyaç kalmamıştı."²⁴ Ortaçağ zihniyetinin kabul ettiği gibi hakikat gördüklerimizin ötesinde ve derununda değildi. Bilime konu olan da bu duyularla algılanan gerçeklik olmalıydı.²⁵

8

Sınırlı, hiyerarşik, ahlaki ve organik Aristotelesçi dünya tasavvurundan Öklid geometrisine dayalı, sınırsız, homojen, materyalist ve mekanik dünya tasavvuruna geçiş insanın kozmik statüsünü de alt üst etti. En açık ifadesini Kartezyen antropolojide bulan yeni anlayışta, insan zihni artık anlam ve değere kaynaklık eden organik bir bütünün kutsal ama edilgen bir bileşeni değil, bu bütüne anlam veren izole bir merkez haline geldi. Louis Dupre'nin dediği gibi "[z]ihinsel hayat kozmik varlıktan ayrıldı: Anlam veren bir özne olarak zihin bütün gerçekliğin temeli haline geldi. Sadece zihnin objektif bir biçimde inşa ettiği şeyler gerçek sayılır oldu. Böylelikle gerçeklik iki farklı alana bölündü: bütün düşünsel belirleyicileri içeren bir zihinsel alan, bir de pasif şekilde bu belirleyicileri kabul eden ve diğer her şeyi içeren alan."²⁶

Fiziksel gerçekliğe ilişkin bu mekanizmacı tasavvur, tarih boyunca her yerde ve zamanda görüldüğü gibi, kısa sürede insani olay ve olgulara da aktarıldı ve toplum ve siyasetin anlaşılıp açıklanmasında bir kök-metafor²⁷ işlevi gördü. Brown'un kelimeleriyle bu devrimsel süreçte "ilk önce tabiat, ardından da tarih, insan ve toplum bir makine olarak algılanmaya başladı."²⁸ Newtoncu mekanistik kozmoloji ile siyasal düşünce arasındaki bağı ve aktarımı ilk kuran kişi siyaset filozofu olduğu kadar bir tabiat filozofu da olan ve günümüzdeki ana-akım siyaset tasavvurunun temel ilkelerinin mimarı görülen Thomas Hobbes'tur. Aydınlanma sürecinde Hobbes'un savunduğu pek çok "aykırı" argüman siyasal ve toplumsal düşüncenin "normal"ine dönüştü ve --yukarıdaki tanımları da koşullayacak şekilde-- günümüze değin belirleyici olacak paradigmanın sınırlarını teşkil etti.

²⁴ Alexandre Koyre, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1982), 276.

²⁵ J. S. McClelland, *A History of Western Political Philosophy* (London: Routledge, 1996), 299.

²⁶ Louis Dupre, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture* (New Heaven: Yale University Press, 1993), 3.

²⁷ Kök-metafor ile "belli bir zaman ve mekânda bir bütün olarak düşüncenin genel çerçevesini belirleyen, ... mevcut sorulara verdikleri cevaplarda ya da sorunlara önerdikleri çözümlerde birbirlerinden ne kadar farklılaşırsa farklılaşırsınlar belli bir dönemin bilim insanlarının ve filozoflarının genellikle 'bilinçaltında' verili kabul ettikleri ortak ve temel ön kabulleri" kastediyorum. Bkz. Kayapınar, "Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanizmacı Arkaplanı", 15.

²⁸ Richard Harvey Brown, *Social Science as Civic Discourse* (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), 89.

Kartezyen ve Newtoncu yeni anlayışın insan ve toplum bilimlerine aktarılan en önemli yöntemsel ilkesi bir kaç temel ve basit aksiyoma ulaşmak ve bu aksiyomlardan çıkarımlar yoluyla tüm gerçekliği anlamak ve açıklamaktır. Eğer insana ve topluma ilişkin böyle temel aksiyomlara ulaşılabilirse, Newton’un bir kaç temel yasasının tüm evreni açıklayabildiği gibi, toplumsal ve siyasal gerçeklik de aynı kesinlikte ve evrensellikte anlaşılıp açıklanabilirdi. Yapılması gereken tek şey matematiksel/geometrik düşünmek ve bu aksiyomlardan zorunlu çıkarımları yapmaktır. Dahası bu aksiyomatik ilkelere dayalı olarak ideal anayasalar yazılabilir ve siyasal sistemler inşa edilebilirdi.²⁹ Bu bağlamda atılan en temel ve önemli adım elbette ki bir mebde olarak “birey”in icadıdır. İlk Hobbes, ardından da Aydınlanma düşünürleri Aristotelesçi siyaset anlayışının özünü teşkil eden “*zoon politikon*” yerine, her türlü toplumsal ve siyasal bağlamın öncesinde ve ötesinde tam ve yetkin bir şekilde var olan evrensel bir “birey” tasavvur ettiler. Bu “doğal insan,” evreni oluşturan atomlar misali, her zaman ve yerde aynı tabiata sahipti; yani duygulanımları, ihtiyaçları, akletme süreçleri ve hepsinden önemlisi de hakları aynıydı.³⁰ Toplamlar arasında var olan ve inkâr edilemeyecek farklar ancak arızî şartlara hamledilmeliydi. Nitekim Avrupa dillerinde modern anlamıyla ancak on yedinci yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlayan ve “birey” manasına gelen kelimenin (*individual, Individuum, individu*) kendisinden türediği “*individuum*”un Yunanca’da “bölünemez” anlamındaki “*a-tomos*” kelimesinin Latince karşılığı olması “birey” düşüncesi ile Newtoncu kozmoloji arasındaki dolaysız etkilemişi göstermesi bakımından ilginçtir.³¹

Hobbes’a gelene değin insan vücudu zaten mekanik bir biçimde tanımlanmaya başlamıştı. Bu bağlamda William Harvey’in organizmalardaki kan dolaşımını mekanik süreçlerle izahının verdiği ilhamla Descartes geleneksel olarak kutsal kabul edilen insan kalbini bir pompaya, Hobbes da bir yaya benzetmekte bir beis görmemişlerdi.³² Dahası, Hobbes’un ve Bentham gibi faydacıların gözünde, insanların davranışlarının kaynağı tamamen fizikî ve psikolojik terimlerle izah edilebilen tutkulardı. Geleneksel düşüncede evrene içkin ilahi Akıl’ın insanın içindeki bir nümunesi sayılan akıl ise insanların tutkuları ile amaçları arasında köprü vazifesi gören enstrümental bir unsura indirgenmişti. Bu durumu ifade edebilmek için Hume akla “tutkuların köleliği” misyonunu uygun görmüştü.³³ İnsanların tutkularının başında ise kendi varlıklarını ve ona bağlı olarak menfaatlerini muhafaza etme güdüsü bulunmaktaydı. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında rasyonel tercih kuramcılarının çok daha keskin bir şekilde ifade edeceği gibi toplum bilimlerinin konusu olan birey kısaca “menfaat maksimizasyonu peşindeki rasyonel fail” olarak tanımlanmıştı. Dolayısıyla, bilardo topları misali, varoluşsal anlamda birbirine kapalı birimler olarak tasavvur edilen bireyler arasındaki ilişkiler de ancak menfaat merkezli olabilirdi. Kaynakların sınırlılığını göz önünde bulundurduğumuzda bu durum kaçınılmaz olarak çatışma ve rekabet demektir. Sonuçta, ideal bir siyasal düzene atfedilen varoluşsal işlev ancak insanlar arasındaki çatışma ve rekabeti şiddete başvurmadan düzenlemek olabilirdi.

Bu işlevi bireyler için katlanılır kılan diğer irtibatlı bir husus da “doğal insan”ın sahip olduğu temel hak ve hürriyetlerin toplumsal ve siyasal yapılar içerisinde muhafazasıydı. Zira hemcinsleriyle ya da toplum ve devlet gibi yapılarla ilişkisinde bireyin ayırt edici vasfı haklarıydı. Pierre Manent’in dediği gibi “[b]irey o şeydir ki tek tek sayılabilen haklara, sırf insan olmasından ötürü, doğal olarak maliktir. Bu haklar ona toplum içerisindeki yeri ya da işlevinden bağımsız olarak atfedilmiştir ve onu diğer herhangi bir insanla eşit kılar.”³⁴ Tabii haklar anlayışı siyaset filozoflarının işini de son derece kolaylaştırmıştı. Evrensel

²⁹ McClelland, *A History of Western Political Philosophy*, 303.

³⁰ McClelland, *A History of Western Political Philosophy*, 302.

³¹ Bkz. Search Online Etymology Dictionary (etymonline.com), “individual”, (08.02.2022).

³² Graham Holderness, “The Human Heart from Harvey to Hobbes”, *Critical Survey* 32/3 (2020), 20-32.

³³ McClelland, *A History of Western Political Philosophy*, 296; Muhammet Caner Ilgaroğlu, *Değer Duygusundan Duygunun Değine: Ahlak Felsefesi Açısından Duygu-Değer İlişkisi* (İstanbul: Hiperlink, 2020), 113-118.

³⁴ Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism* (New Jersey, Princeton University Press, 1995), xvi.

hakları verili aldıktan sonra geriye kalan tek önemli şey, evrensel düzeyde geçerli olacak şekilde, hangi hükümet formunun söz konusu tabii hakları en iyi muhafaza edebileceğini bulmaktır.³⁵

“Ontolojik bireycilik,”³⁶ “toplumsal atomizm,”³⁷ ya da “toplumsal Newtonculuk”³⁸ olarak adlandırılan bu yaklaşımda toplum her biri müstakil ve nihai kertede bağımsız bireylerin toplamı görüldüğü gibi, devlet de kurumlardan (Kelsen’in düşüncesinde yasalardan³⁹) müteşekkil büyük bir makine olarak tasavvur edilmişti. Aristoteles’in aksine, Hobbes için insanlar devletin maddesi (*matter*) değil yapıcısıydılar (*makers*).⁴⁰ Diğer bir deyişle devlet, kendini inşa eden ve işleten insanlardan bağımsız bir töz olarak değişim ve dönüşüme kapalıydı. Genelde toplumun, özelde de yönetici zümrenin psikoahlaki durumu devletin varlığını ve işleyişini etkilemezdi. Sonradan devleti “bürokratik bir makine” olarak tasvir edecek olan Weber’in de dediği gibi bir işgal ya da devrim neticesinde devleti ele geçiren yeni bir insan grubu tarafından bu makine hiçbir değişiklik olmadan aynı etkinlikte çalıştırılabilirdi.⁴¹ Devletin değişimi veya bozulduğu, tıpkı makinelerde olduğu gibi, ancak harici (itme-çekme kuvveti gibi) etmenlerle izah edilebilirdi. Organizmalara mahsus olan içkin ve doğal hareket, yani doğma, büyüme, yaşlanma ve ölme gibi metaforlar devlet için kullanılamazdı. Bir devlet iyi çalışmıyorsa eğer bunun nedeni, sakat doğmuş insanlarda olduğu gibi, ancak başlangıçta kusurlu bir şekilde inşa edilmesinden (*made*) kaynaklanabilirdi.⁴² Kısacası toplumsal ve siyasal yapıların değişim ve dönüşümü ana-akım modern toplum bilimlerinde arızî olarak görülmüş, değişim ve dönüşüme ontolojik bir değer atfedilmemiştir. Norbert Elias’ın modern toplum bilimlerinde “toplumsal yapıların ve buna bağlı olarak kişilik yapılarının uzun süreli dönüşümleri[nin] neredeyse hiç gözönüne alınma[dığı]”⁴³ yönündeki eleştirisi işte böyle bir arkaplanla daha anlaşılabilir hale gelmektedir. Elias bu yaklaşımı “durum” incelemesi olarak tasvir eder. Halbuki toplumsal ve siyasal yapılar ancak “süreç” incelemeleri ile anlaşılabilir ve açıklanabilir.⁴⁴

Modern siyaset tasavvurunun mekanizmacı arkaplanı çok daha uzun bir incelemeyi gerektiriyor olsa da burada yerimizin darlığından dolayı şu ana kadarki anlatımla yetinelim. Görüldüğü gibi, “siyasal” a ilişkin mevcut literatüre hâkim olan tanımların zamansız (*atemporal*) ve mekânsız (*aspatial*) oluşu ile insanlararası ilişkiyi özünde çatışma ve rekabete indirgeme temayülleri çok daha derin bir zihniyet arkaplanına sahiptir. Bu eleştirel altyapı üzerine, makalemizin geri kalan kısmında siyasala ilişkin, toplumsal ve siyasal gerçeklik ile bizim şimdi buradaki ihtiyaçlarımıza tekabuliyeti daha yüksek bir tanım arayışını sürdürebiliriz.

3. Alternatif Bir Tanım Denemesi

3.1. Siyasal Olan Nedir?

“İster devlet olsun ister başka bir şey,” der Aristoteles *Politika* adlı eserinde, “eşyanın (şeylerin) ilk gelişimini ya da kökenini nazarı itibara alan kişi, bu şeylerin mahiyetine ilişkin en sıhhatli görüşe sahip olur.”⁴⁵ Bu yönetsel ilkeyi siyasal olanın mahiyetine ilişkin bir çözümlemede takip edersek, öncelikle incelenmesi gereken meselenin *toplumsallık* olduğu anlaşılacaktır; çünkü siyasallık en temelde

³⁵ McClelland, *A History of Western Political Philosophy*, 305.

³⁶ D. D. Porta ve Michael Keating, *Sosyal Bilimlerde Yaklaşımlar ve Metodolojiler: Çoğulcu Bir Perspektif*, çev. Sabri Gürses (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 18.

³⁷ Brian Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science* (Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd., 1999), 30.

³⁸ George H. Sabine ve Thomas L. Thorson, *A History of Political Theory* (Orlando: Harcourt Brace College Publishers, 1973), 622.

³⁹ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State* (New Jersey: Transaction Publishers, 2006), 191.

⁴⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 226. Lim tarafından burada “konusu” şeklinde tercüme edilmiş olan “*matter*” kelimesi “*maddesi*” şeklinde tercüme edilmeliydi.

⁴¹ Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, çev. A. M. Henderson ve Talcott Parsons (New York: The Free Press, 1964), 338.

⁴² Hobbes, *Leviathan*, 225-226.

⁴³ Norbert Elias, *Uygurlik Süreci*, çev. Ender Ateşman (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 11.

⁴⁴ Elias, *Uygurlik Süreci*, 1/ 9-60.

⁴⁵ Aristotle, *Politics*, çev. Benjamin Jowett (New York: Random House, 1943), 52.

toplumsallığın bir alt görünümüdür. Toplumsallık ise insan tabiatının belli bir zamanda ve mekânda açılması ile ortaya çıkan ve insanî varoluşun öncelikli şartı, dolayısıyla da zorunlu ve evrensel bir durumdur. Aristoteles’ten itibaren filozoflar, insanın varoluşunu sürdürebilmesi ve yetkinleşebilmesi (potansiyelini ve özünü gerçekleştirebilmesi) için bir toplum içinde yaşama mecburiyetini “insan tabiatı itibariyle medenîdir” sözüyle ifade etmişlerdir. Ancak medine (*Polis*) hem toplumsal (yatay) hem de siyasal (dikey) ilişkilerin bedenlendiği bir birim olduğundan söz konusu ifadeyi bugünün kelimeleriyle “insan tabiatı itibariyle toplumsal ve siyasaldır” şeklinde anlamak gerekir.⁴⁶

Tabiatında insanı toplumsallığa sevkeden üç güçlü unsur bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, insanların hayatlarını idame ettirmek ve kendilerini gerçekleştirmek için diğer canlılara nispetle daha eksik ve aciz, dolayısıyla da hemcinslerinin yardımına ve desteğine daha muhtaç biçimde yaratılmış olmasıdır. Nasiruddin Tûsî insanların tabiatındaki hemcinslerine duyduğu bu ihtiyacı “[b]ir kişinin ağzına bir lokma eklemek koyabilmesi için bin çalışan gerekir,” sözleriyle özetler.⁴⁷ Klasik düşünürler insanları toplumsallığa yönelten ve modern siyaset bilimi literatüründe genelde ihmal edilen ikinci amilin, insan tabiatında bulunan hemcinsleriyle ülfet ve ünsiyet etme güdüsü olduğunu söylerler. Yani, hayatını idame ettirmek için ihtiyaç duyduğu maddi nesnelere farzımuhal tek başına malik olsa bile, insanlar diğer insanlarla bir arada bulunmayı, onlarla vakit geçirmeyi, sohbet etmeyi, ülfet ve ünsiyet kurmayı isterler. Bu insan ruhunun tabii bir özelliğidir. Aristoteles kolektif eylemin de gerek-şartı olan insan tabiatındaki bu özelliği “toplumsallık dürtüsü” ve onun zirve noktası olan “*philia*” ile, Tûsî “muhabbet” ve İbn Haldun da “*suhba*/sohbet ve ünsiyet dürtüsü” ve onun zirve noktası olan “*asabiyyet*” ile ifade etmişlerdir. “İnsan yaratılışı itibariyle yabancı ve ürkek değil, *ünsiyet* (toplumsal yakınlık) duygusuna sahip bir varlıktır,” der İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk* adlı eserinde, “İşte Arapça’daki ‘insan’ kelimesi de bu kökten türemiştir. Bu konu dilbilgisinde açıkça anlatılmıştır. ‘İnsan unutkan olduğu için bu adı aldı,’ diyen şair doğru söylememiştir. Bu şaire göre ‘insan’ kelimesi, unutma (*nisyân*) kökünden türetilmiştir. Bu ise yanlıştır.”⁴⁸ İnsan doğasında bulunan ünsiyet duygusu, yine Tûsî’nin kelimeleriyle, “toplumsallaşmaya (*temeddün*) ve biraradalığa yol açan muhabbetin bir ilkesidir. ... Toplumun kurulması ile birlikte *ünsiyet* kuvveden fiile geçer.”⁴⁹

Bu bakımdan insanlar hem birey hem de tür olarak varlıklarını sürdürebilmek ve yetkinleşebilmek için yardımlaşmak, bir iş-bölümüne gitmek, bunun için de bir arada yaşamak zorundadırlar. Ancak yine de insan tabiatındaki bu ihtiyaçların varlığı insanların bir arada yaşamasını ve yardımlaşmasını otomatik olarak sağlamaya yetmez. Bunun için söz konusu ihtiyaçların hangi durumlarda nasıl karşılanabileceğini gösteren üçüncü bir unsura daha ihtiyaç vardır ki o da *akıl*, yani düşünme ve konuşma becerisidir. Ancak düşünme ve konuşma becerileri sayesinde insanlar topluluk halinde yaşamanın ve iş-bölümünün mahiyetini kavrayabilirler ve bunu gerçekleştirmenin yollarını bulabilirler. Öte yandan insan aklının mahiyeti, işleyişi ve kaynakları son derece karmaşık ve çeşitli olduğundan, ihtiyaçlara ve meydan okumalara karşı bulduğu cevaplar büyük bir çeşitlilik arz eder. Diğer bir deyişle, insanların temel ihtiyaçları ve dürtüleri tabii, dolayısıyla da evrensel olsa da bu ihtiyaçların belli bir zaman-mekân bağlamında karşılanma biçimleri oldukça özelleşmiştir.

Siyasallık ise ancak toplumsallığın doğal bir sonucu olarak meydana gelir. Toplumsallığın özü “yardımlaşma” ve “iş bölümü” ise eğer, siyasallığın özü “iktidar”dır. Dolayısıyla siyasallığı, yukarıdaki bazı tanımlarda ifade edildiği gibi, ilk etapta iktidar ilişkilerinde aramamız gerekir. Şöyle ki: İnsanların ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla bir araya gelmeleri bir yandan onların birey ve tür olarak hayatta

⁴⁶ Bkz. Giovanni Sartori, “What is Politics?”, *Political Theory* 1/1 (1973), 5-26.

⁴⁷ Nasiruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. A. Gafarov ve Z. Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 238.

⁴⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, çev. A. Şener, İ. Kayaoglu, C. Tunç (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013), 159-160.

⁴⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 252-253.

kalmalarını mümkün kılarsa da kendileri için başka bir varoluşsal tehdidin ortaya çıkmasına neden olur. Zira sınırlı miktardaki kaynaklara eşzamanlı erişim talepleri kaçınılmaz olarak insanları karşı karşıya getirecek ve onların yine tabiatlarında bulunan saldırganlık (*gadap*) dürtüsünün tahrikiyle birbirlerine zarar vermelerine neden olacaktır. Söz konusu çatışma ve rekabet durumu dolayısıyla bireysel ve türsel olarak insanî varoluş yeniden tehlikeye girecektir. İşte siyasallığı doğuracak yeni meydan okuma budur. Söz konusu durumdan kurtulmak ve varoluşu mümkün kılmak için insanları birbirlerinden gelecek tehlikelere karşı onları koruyacak, İbn Haldun'un tabiriyle bir "engelleyici" (*vâzi*) unsura ihtiyaç vardır. Bu unsurun engelleyicilik işlevini, gerektiğinde zora dayanarak, yerine getirebilmesi için yeterince güçlü, daha net bir ifadeyle toplumu oluşturan insanların toplamından daha güçlü, Thomas Hobbes'un metaforuyla, eşsiz güce sahip bir "*Leviathan/Ejderha*" olması icap eder. Aksi halde, engelleyici bireysel olarak ya da bir grup halinde başkalarına zarar vermeye yeltenen insanları engelleme kudretine sahip olamaz, kaos ve anarşi durumu devam eder.

Dolayısıyla insanların bir arada barış içerisinde yaşayabilmeleri için toplumda hiyerarşik bir iktidar (güç) yapılanması veya iktidar temerküzü gerekir. İşte "devlet" dediğimiz kurum bu iktidar temerküzünün en üst düzeyde bedenlenmiş halidir. Siyaset bilimcilerinin, özellikle bir disiplin olarak yirminci yüzyılın başında kuruluşundan itibaren uzunca bir süre siyaset bilimini "devlet bilimi" şeklinde tarif etmiş olmalarının nedeni iktidar temerküzünün insanî varoluş açısından bu hayati önemidir. Ne var ki bu tarif, iktidar meselesine yaptığı vurgu dolayısıyla doğru, ancak eksik bir tanımdır. Zira toplumdaki menfaat, anlayış ve kudret farklarından ötürü iktidar temerküzü de çok taraflı, çok yönlü ve karmaşık bir süreçtir. Bu bakımdan süreci tek-yönlü ve doğrusal olarak değil de çok-yönlü bir ilişkiler ağı olarak tarif etmek daha doğrudur. İşte toplumda bu iktidar ilişkilerinin başlamasıyla birlikte *siyasallık* da başlamış olur. Bununla birlikte biraz sonra da anlaşılacağı üzere siyaseti salt iktidar-eksenli tanımlamak da yetersizdir.

12

Siyasallığın başlangıcı iktidar ilişkileridir. Ancak siyasallık başladığı yerde sona ermez. Zira kendisi için en uygun çevreyi oluşturana kadar insan tabiatı muharrik bir enerji üretmeye devam eder. Nitekim, bir araya toplanmakla ve engelleyicilik işlevini gören merkezîleşmiş bir iktidarın ortaya çıkmasıyla insanî varoluş bir yere kadar garanti altına alınmıştır; ancak bu defa da savunmasız insanları söz konusu muktedirlere karşı neyin, niye ve nasıl koruyacağı soruları kendini dayatır. Hatta iktidar temerküzü varoluş sorununu daha da artırmış bile olabilir. Çünkü bireysel ya da grup olarak insanların birbirlerine verebilecekleri zararın şiddeti nispeten sınırlı iken, merkezî iktidarın sebep olacağı zararın sınırı yoktur ve bertaraf edilemez. İbn Haldun'un kelimeleriyle söyleyecek olursak, "kendisine güç yetmeyenden başkasının zulme gücü yetmez."⁵⁰ Kısacası insanî varoluş halen tehdit altındadır. Bu noktada karşı karşıya kalınan meydan okuma merkezîleşmiş iktidarın sınırlandırılması meselesine dairdir. ABD'nin "kurucu babaları"ndan James Madison bu sorunu gayet iyi görmüş ve *Federalist Yazılar*'da şu şekilde ifade etmiştir: "Söz konusu melekler değil de insanlarsa eğer, bazılarının diğerleri üzerinde hâkimiyet kuracağı bir hükümet sistemi oluştururken şu zorlu ikilemi verili kabul etmek mecburiyetindeyiz: Öncelikle hükmedenlerin hükmedilenleri kontrol altına almalarını sağlayacak iktidar alanını oluşturmak, ikinci olarak da hükümeti kendi kendini kontrol etmeye icbar etmek."⁵¹

İktidarın sınırlandırılması meselesi evrensel düzeyde en büyük siyasal sorunlardan biri olagelmıştır. Zira, aynı toplum içinde bir merkezî iktidarı, kendi cinsinden bir unsurla, yani başka bir merkezî iktidar ile sınırlandırmak özünde çelişik bir durumdur; çünkü merkezîlik tek olmayı zorunlu kılar. Diğer bir deyişle "kendisine güç yetmeyen," mantık gereği, haricî bir unsur tarafından kontrol altına alınamaz. Bu durumda geriye sadece merkezî iktidarın kendi kendini sınırlandırması seçeneği kalmaktadır. Dolayısıyla

⁵⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 551.

⁵¹ James Madison, *The Federalist* (Indianapolis: Liberty Fund, 2001), 269.

bulunacak çözüm, Madison’un söylediği gibi, merkezî iktidarın kendi kendini sınırlandırmasını sağlayacak, daha doğrusu onu buna “icbar” edecek bir çözüm olmalıdır.

3.2. Adalet

Aslında çözüm gözümüzün önündedir. Tarih boyunca bütün toplumlarda iktidarları kendi kendilerini sınırlandırmaya iten başlıca unsur, yöneticileri ve yönetilenleri siyasetin amaçları konusunda ortak bir zeminde buluşturan “adalet” düşüncesi olmuştur. Örneğin, insanlık tarihinin en mutlak yönetimlerini tecrübe etmiş olan Antik İran için tarihçi Halil İnalçık şu tespitte bulunur: “İran devlet geleneğinde, her şeyin üstünde hükümdarın mutlak otoritesi vardır. Hatta bu otorite kanun üzerindedir. Bu sınırsız otoriteyi yalnız adalet düşüncesi sınırlar.”⁵²

Tarih boyunca adalet, yaygın olarak, “herkese hak ettiğini vermek” şeklinde tanımlanmıştır. Ancak kimin, neyi, ne kadar hak ettiği konusunda evrensel bir uzlaşma yoktur. Örneğin adalet bazılarında (Marx) göre harcadığı emekten bağımsız olarak herkese ihtiyacı kadar vermek iken, diğer bazılarında (Aristoteles) göre sadece harcadığı emek nispetinde vermektir. Bazıları (Hobbes ve Kelsen) için devletten önce bir adaletten bahsedilemezken, diğer bazıları (tüm ilahî dinler ve tabii hukukçular) için adalet ezeli ve ebedîdir. Bazıları (faydacılar) adaleti eylemin sonucuna bakarak tespit ederken, diğer bazıları (deontolojistler) bu konuda, sonuç ne olursa olsun, baştaki niyeti esas alırlar. Kısacası, adaletin mahiyeti ilgili toplumun ya da düşünürün dünya görüşü ve hakikat anlayışı tarafından belirlenir. Bu uzlaşım eksikliğine rağmen iktidarı sınırlandırma işlevi itibarıyla adalet yine tüm zamanlarda ve mekânlarda siyasetin en merkezî ögesi olmayı sürdürmüştür.⁵³

Modern zamanlara kadar insanlık tarihi boyunca adalet ilkesi gücünü arkasındaki ilahilikten almıştır. Diğer bir deyişle adalet Tanrı’nın bu dünyadaki yönetici (kendisine güç yetmeyen) üzerindeki gözü ve kulağı olmuştur hep. Dolayısıyla, yöneticinin adaletli davrandığı sürece Tanrı’nın desteğini aldığı, adaletten ayrıldığında ise Tanrı’nın desteğini kaybettiği düşünülmüştür. Hesiodos’un *İşler ve Günler*’de ifade ettiği gibi: “Zeus’un kızı Dike [Yunanca adalet demektir] adlı birisi vardı Olymposlular tarafından sevilen. Birisi kendisine haksızlık yaparsa, hemen tanrıların yanına gidip oturur, Kronos’un oğlu Zeus’a insanların kendisine yaptıkları haksızlıkları anlatır. Ondan sonra yapılanın cezasını herkes çeker. Adaletsiz davranan krallar da. Krallar! Bunları görüp düzgün kararlar alın.”⁵⁴

Adaletin muhafızı ve hamisi aşkın bir Tanrı olsa da muhatabı halktır; çünkü adaletin sonuçları halkta tezahür eder. Bu bakımdan adaletin varlığı ya da yokluğu nihayetinde halkın vereceği bir karardır. Bu karar “rıza” kavramı üzerinden takip edilir. Yani, halkın iktidara ilişkin rızasının varlığı ve derecesi adaletin varlığı ve derecesine karşılık gelir. Nitekim hemen hemen bütün klasik kültürlerde “halkın sesi Hak’ın sesi” olarak algılanmıştır.⁵⁵ Konfüçyanizm’de, mesela, bu anlayış, “Eğer bir kral, Tanrı’nın kendisi hakkında ne düşündüğünü bilmek istiyorsa, halkın kendisi hakkında ne düşündüğüne baksın,”⁵⁶ şeklinde ifade edilmiştir. Halkın rızasını kazanmış bir yönetim sahip olabileceği en büyük avantaja sahiptir. Zira halkın yönetimden razı olması demek, yönetimin yönetmeye ehil ve hakkı olduğunu düşünmesi demektir. Bu beraberinde bir “itaat” mecburiyeti getirir. Çünkü insanlararası ilişkilerde bir tarafın hakkı, karşı tarafın yükümlülüğü anlamına gelir. Böylelikle, halkın rızasının varlığı durumunda muktedirin yönetimi bir hak ve yönetime itaat de bir vazife halini alır. “En güçlü olan,” der J. J. Rousseau *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde, “gücünü bir hakka ve itaati bir vazifeye dönüştüremediği sürece asla yönetici olarak kalabilecek kadar

⁵² Halil İnalçık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000), 20.

⁵³ Adaletin siyasal işlevi üzerine bir çözümleme için bkz. M. Akif Kayapınar, “Adalet, Siyaset, İyi Yönetim”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 40 (2019), 93-132.

⁵⁴ Hesiodos, *İşler ve Günler*, çev. Furkan Akderin (Ankara: Say Yayınları, 2012), 25.

⁵⁵ Roma’da bu durum “*vox populi vox dei*” şeklinde ifade edilmiştir. Bkz. Okumuş “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?”, 377-378.

⁵⁶ Guo Qiyong, “On Confucian Political Philosophy and Its Theory of Justice”, *Frontiers of Philosophy in China* 8/1 (2013), 53-75.

güçlü olamaz.”⁵⁷ Böylelikle *rıza*, iktidarın kurucu bir bileşeni haline gelir. Sadece halkın rızasından güç alan bir siyasal idare etkin bir şekilde yönetebilir. Sadece böyle bir ülke yeterince güçlü ve müreffektir.

Modern zamanlara geldiğimizde, özellikle de Avrupa-merkezli düşünce sisteminde, siyasallığın özünde bir değişiklik görülmezken, bu özün ifade buluşu ve kurumsallaşması birtakım farklılıklara uğramıştır. Kamu düzeni yine aynı şekilde iktidarın merkezileşmesi ile tesis edilir. Merkezileşmiş iktidar, modern-öncesi emsallerinin aksine, gayri-şahsi ve bürokratik açıdan süreklilik arz eden bir kurumda, yani “devlet”te tecessüm eder. Devleti üst düzeyde idare eden insan grubuna “hükümet” denir. Yukarıda izah edildiği üzere, aynı toplum içerisinde devletin gücünü sınırlandıran haricî bir iktidar mercii yoktur. İktidarı sınırlandıran, tarih boyunca olduğu gibi, yine adalet düşüncesidir. Adalet düşüncesi modern dönemde teorik açıdan “birey ve hakları,” pratikte ise “güçler ayrılığı ilkesi” etrafında şekillenmiştir. Çağdaş siyaset felsefesinin en önemli temsilcilerinden olan John Rawls bireysel hakların dokunulmazlığını “Bir Adalet Teorisi” adlı kritik çalışmasının girişinde şöyle ifade eder:

“Tıpkı hakikatin düşünce sistemlerinin birinci(l) fazileti olması gibi, adalet de toplumsal kurumların birinci(l) faziletidir. ... Her bir birey adalet üzerine kurulmuş bir ihlal-edilemezlik zırhına sahiptir, ki toplumun topyekün refahı bile bu ihlal-edilemezlik kuralını ortadan kaldıramaz. Bu nedenle adalet, diğer insanların paylaştığı daha büyük bir iyi uğruna bazılarının özgürlüğünün ihlalinin meşrulaştırılması fikrini reddeder. Adalet, çoğunluğun faydalandığı daha geniş avantajların azınlığa dayatılan fedakarlıkları haklı çıkarmasına izin vermez. Bu nedenle adil bir toplumda, eşit vatandaş[ların] özgürlüğü [fikri] tartışma konusu değildir; adaletin teminat altına aldığı haklar siyasal pazarlığa veya toplumsal menfaatlerin muhasebesine konu olmaz. ... İnsani eylemlerin birinci(l) fazileti oldukları için, hakikatten ve adaletten asla taviz verilemez (feragat edilemez).”⁵⁸

Güçler ayrılığı ilkesi ise, her ne kadar üç erkin (yasama, yürütme ve yargı) birbirinden ayrılmasını ve birbirlerini dengeleyip kontrol etmelerini ima ediyorsa da özünde ve pratikte yargı bağımsızlığı ve hukukun üstünlüğü anlamına gelmektedir. Zira modern demokratik rejimlerde yasama ile yürütmenin birbirinden tamamen ayrışması pek mümkün değildir. Parlamenter sistemlerde, zaten yürütme yasama ile içiçedir (ki buna güçlerin birleşmesi denir). Başkanlık sistemlerinde ise bu birleşme nispeten daha sınırlı olsa bile, aynı partinin her iki organda hakimiyet kurması durumunda yine yasama ile yürütmenin birbirini dengeleyecek ve kontrol edecek biçimde birbirinden ayrılması mümkün olmaz. Bu bakımdan, yine tarih boyunca her kültürde olduğu gibi, güçler ayrılığı ilkesi de aslında iktidarın büyük ölçüde adalet ile sınırlandırılmasının bir tezahürü olarak algılanmalıdır.

Ayrıca modern dönemde, adalet ve onun kurumsallaşması anlamına gelen hukuk sistemi Tanrı-merkezli olmaktan çıkıp insan-merkezli bir mahiyete bürünmüştür. Yani egemenliğin ve adaletin metafizik kaynağı “aşkın” bir Tanrı’dan “müphem” bir halk-iradesine transfer edilmiştir. Aslında, epistemolojik sonuçlarını bir tarafa bırakırsak eğer, söz konusu değişimin pratikte pek bir fark oluşturmadığı söylenebilir. Zira adaletin varlığı modern dönemde yine halkın rızasında aranmaktadır. Halkın rızası ise temsil sistemi üzerinden daha görünür ve etkili bir kurumsallık kazanmıştır. Modern dönemde adaletin tezahürünü “meşruiyet” kavramı aksettirir. Zira, “meşru” bir iktidar halkın rızasını almış bir iktidardır. Bu şekilde meşruiyet vasfını taşıyan iktidara modern siyaset bilimi literatüründe “otorite” denir. Ayrıca, adaletten ayrılan yöneticilerin (hükümetin) bir isyanla veya devrimle alaşağı edilmesi fikri yerini düzenli aralıklarla tekrar eden seçimlere bırakmıştır. İki seçim arasında hükümetin denetlenmesi veya iktidarın kısıtlanması görevini “bağımsız” mahkemeler, siyasal muhalefet, “özgür” medya ve sivil toplum

⁵⁷ J. J. Rousseau, “On the Social Contract”, *The Basic Political Writings*, çev. Donald A. Cress (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987), 143.

⁵⁸ John Rawls, *A Theory of Justice* (Massachusetts: Harvard University Press, 1971), 3-4.

kuruluşları üstlenmiştir. Mekanizma ve söylem çerçevesinde kalan tüm bu farklara rağmen, işin özü, yani iktidarın temerküzü ve sınırlandırılması hususu aynen değişmeden kalmıştır. İnsan tabiatından neşet eden ihtiyaçlar, değişen şartlar ve imkânlar çerçevesinde büyük ölçüde aynı şekilde karşılanmaya devam etmektedir. Kısacası, konumuza geri dönecek olursak eğer, iktidar ilişkilerine referansla tanımlanan “siyasal olan” sadece iktidarın temerküzü sürecini değil iktidarın sınırlandırılması sürecini de içermelidir.

3.3. Muhabbet ve Asabiyet

Siyasallığın özünde bulunan iktidar (güç) salt fiziksel bir şey değildir. Biraz önce Rousseau’ya atıfla belirtildiği gibi iktidarını bir hakka ve itaati de bir vazifeye dönüştürememiş bir merci (kişi, grup ya da yapı) yönetimini sürdürebilmek için asla yeterince güçlü olamaz. Bu işlevi gören, yani çıplak gücü gerçek bir siyasal güç haline getiren ana unsur meşruiyettir. Meşruiyeti sağlayan ise, yukarıda da vurgulandığı gibi, adalettir. Mahiyeti itibariyle adalet ölçülebilir, somut ve rasyonel bir değerdir; bilinç düzeyinde işler ve kurumsal düzeyde örgütlenebilir. Ayrıca adalet, eşitlik ya da mütekabiliyet esasına dayanır. Yani insanlar genelde menfaatin ve mükellefiyetin oran veya miktar açısından birbirine denk ve eşit olmasını makul ve adil bulurlar. Bu eşitliğin veya denkliğin daha azını ya da fazlasını *zulüm* olarak görürler. Otoriteye itaat de bu çerçevede değerlendirilir. Yani adil olduğunu düşündükleri sürece insanlar otoriteye –fiziksel zorlama olmaksızın bile – itaat etmeyi makul, iyi ve doğru addederler. Bunun aksi durumda ise –fiziksel zorlama olsa bile – her fırsatta başkaldırır ya da en azından itaatten kaçınırlar.⁵⁹

Öte yandan hem iktidar temerküzünün sağlanması hem de meşru bir siyasal düzenin (otoritenin) kurulması ilgili insan topluluğunun belli bir istikamet doğrultusunda birlikte çalışabilmesine, diğer bir deyişle *kolektif eylem* kabiliyetine bağlıdır. Kolektif eylem ise, en azından David Hume’dan beri açıkça bilindiği gibi, koordinasyon ve bedavacılık sorunları nedeniyle salt “menfaat maksimizasyonu peşinde koşan rasyonel bireyler” tarafından gerçekleştirilemez. Kabaca birden fazla insanın menfaatlerinin ortak olduğuna ve bu uğurda birlikte çalışmaları gerektiğine inanmaları koordinasyon olarak tanımlanır. Ancak insanların belli bir hususta ikna olmaları kolay bir işlem değildir. Koordine olması gereken insan sayısı arttıkça koordinasyon da zorlaşır ve belli bir sayının üzerinde neredeyse imkânsız hale gelir. Dahası, grup üyeleri ortak çıkarlar üzerinde rasyonel olarak uzlaşsalar bile, menfaat maksimizasyonu peşinde koşan bir birey için bedavacı olmak, ortak çıkar uğrunda çalışmaktan daha çok menfaatine hizmet eder. Dolayısıyla, kolektif eylem problemi olarak adlandırılan bu nedenlerle salt menfaat-merkezli rasyonel hesaplarla iktidar temerküzü ve siyasal düzen kuruluşu mümkün olamaz. Bunlar için çok daha güçlü, bilinç düzeyinin genelde altında işleyen, hesaba kitaba gelmeyen, insanların tavır ve davranışlarını çok daha derinden ve uzun süreli belirleyen bir unsur daha vardır ki o da *muhabbet* veya *uhuvettir*. Adalet söz konusu olduğunda, belli bir toplumsal ve siyasal uzlaşmayı verili kabul etmemiz icap eder. Zira belli bir toplumda, aynı zamanda adaletin tanımı olarak da bilinen, kimin neyi, ne zaman, ne kadar alacağı konusunda çok temel bir zihinsel (ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik) mutabakat ve belirleyici merci yoksa orada adaletten bahsetmek imkânsızdır.⁶⁰ Muhabbet ise, toplumsallık bahsinde zikredildiği üzere, insan tabiatının üç unsurundan biri olarak söz konusu mutabakatı, yani *siyasal toplumu* tesis eden kurucu unsurdur. Muhabbet insanların daha en başta bir araya gelmelerini, belli bir dünya görüşü etrafında birleşmelerini, birlikte hareket etmelerini, aynı istikamette iş birliği içerisinde çalışmalarını mümkün kılar. Dolayısıyla muhabbet pek çok siyaset filozofu tarafından adaletin ön şartı kabul edilmiştir. Aristoteles, muhabbet veya uhuvet ile karşılanabilecek Yunanca “*philia*” kavramı için *Nicomachos’a Ahlak* adlı eserinde şöyle der:

⁵⁹ Adaletin doğuştan getirilen bir duygu durumu olarak tarifi için bkz. Muhammet Caner Ilgaroğlu, “Verili Bir Değer Duygusu Olarak Adalet”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 74 (2021), 125-129.

⁶⁰ John Rawls gibi bir düşünür bile siyasal düzen için adalet konusunda toplum üyeleri arasında “örtüşen bir konsensus”un bulunması gerektiğini dile getirir. Bkz. John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 79-80.

“Muhabbet (*philia*) de devletleri bir arada tutan bir değerdir ve kanun koyucular ona, adaletten daha fazla ehemmiyet veriyor görünürler, zira toplumsal birlik (*homonoia*) de bir nevi muhabbettir ve bu aynı zamanda kanun koyucuların, en büyük düşman addettikleri ayrılığa (*stasis*) karşı en çok amaçladıkları durumdur. İnsanlar arasında muhabbet bağı varsa, onların adalete ihtiyacı yoktur; öte yandan adil olanlar muhabbete ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla adaletin en hakiki formunun bir muhabbet meselesi olduğu düşünülür.”⁶¹

Bu bakımdan muhabbetin en büyük işlevi, bir toplumda erdemler ve iyiler konusunda bir fikir ve amaç birliğini (*homonoia*) tesis etmesidir. Böyle bir birlik siyasal toplumun temelidir ve onsz kolektif eylem mümkün olmaz. Aristoteles’in günümüzdeki talebelerinden Alesdair MacIntyre’in da söylediği gibi “Aristoteles, ‘yasa koyucular, dostluğu, adaletten daha önemli bir hedef haline getiriyorlar gibi görünüyor,’ der ve nedeni de oldukça açıktır: Adalet, hak edilen ödül ya da cezayı dağıtmadaki ve bu dağıtımda, halihazırda, kurulu topluluk içinde ortaya çıkan aksaklıkları gidermedeki erdemdir; dostluk [uhuvvet] ise ilk baştaki oluşum için gereksinim duyulan şeydir.”⁶²

Philianın toplumsal ve siyasal işlevi, tarih boyunca farklı düşünürlerce farklı kavramlara atfedilmiştir. Cicero’nun “*virtus*”u, Makyavelli’nin “*virtù*”su ve Hegel’in “*Volksgeist*”ı ve “*Sittlichkeit*”ı söz konusu kavramlara örnek olarak sayılabilir. Bu kavramlardan biri ve belki de en önemlisi İbn Haldun’un *asabiyet* kavramıdır. *Asabiyet*, *philia*ya ve diğerlerine nispetle çok daha geniş bir anlam alanına sahiptir. Konvansiyonel kullanımıyla *asabiyet*, kabile gibi kan bağına dayalı bir topluluk içerisindeki dayanışma ruhu şeklinde tanımlanabilir. Bu anlamında *asabiyet* söz konusu kabileyi dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı bir arada tutar ve bâdiyede hayatiyetini sürdürmesini sağlar. Ancak İbn Haldun bu konvansiyonel kullanımından yola çıkmış olsa da *asabiyete* farklı katmanlarda farklı anlamlar yükleyerek onu toplumbilimsel bir araca dönüştürmüştür. Böylelikle *asabiyet* bir yandan genel olarak toplumsal ve siyasal birliği sağlayan, diğer yandan da iktidar temerküzü yolunda belli bir zümreye güven, dayanışma, enerji ve motivasyon kazandıran psikolojik ve ahlaki güç şeklinde formüle edilmiştir. İbn Haldun’un *Mukaddime*’de üstüne basa basa tekrar ettiği gibi *asabiyet*, diğer pek çok işlevinin yanı sıra, söz konusu zümre için kolektif eylemin başlıca kaynağıdır.

Aslında çok daha geniş bir çözümlenmeyi hak eden muhabbet ve *asabiyete* bu şekilde kısaca değinmemizin sebebi siyasallığın sınırlarını tayin etme çabamız nedeniyledir. Diğer bir deyişle, topluluk halinde yaşayan insanların aralarındaki iktidar ilişkilerinin yegane görünümünün rekabet ve çatışma olmadığını göstermek içindir. Dayanışma, güven, belli bir amaç doğrultusunda birlikte hareket etme, bir vizyon etrafında birleşme ve kolektif değerler uğruna şahsî fedakarlıkta bulunma da söz konusu ilişkilerin mühim bir kısmını oluşturur. Bu bakımdan, muhabbet ve *asabiyet* bir yandan siyasallık ile toplumsallığı birbirine bağlayan köprü işlevi görürken, diğer yandan iktidar temerküzünü ve siyasal düzeni mümkün kılan toplumsal ve siyasal enerjiyi teşkil eder. Dolayısıyla, iktidar ilişkileri ve bu zeminde tanımlanması gereken siyasallık rekabet ve çatışmanın yanı sıra işbirliği ve dayanışma gibi unsurları da bünyesinde ihtiva etmektedir.

Sonuç

Bu arkaplandan hareketle siyaset biliminin konusu olan siyaset ya da siyasallık için alternatif bir tanım önerirken şu hususların dikkate alınması gerektiğini söyleyebiliriz: 1) Siyasetin tanımı, kişisel ya da sınırlı grup ilişkilerinde aranmamalı, belli düzeyde bir evrensellik ve toplumsallık içermelidir. 2) Siyasal olanın ayırt edici vasfı iktidar ilişkileridir, dolayısıyla da siyaset iktidar (güç) merkez alınarak tanımlanmalıdır. 3) Söz konusu iktidar salt çıplak kuvvetten ibaret değildir. İktidarın, çıplak kuvvetin yanı

⁶¹ Aristotle, “*Nicomachean Ethics*”, *The Great Books of Western World*, IX (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982), 1155a, 406.

⁶² Alesdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 233.

sıra, rızaya ve sembolik unsurlara dayalı içerimleri de mevcuttur. 4) İktidar ilişkileri, bir önceki maddeye bağlı olarak, yine salt rekabet ve çatışmadan ibaret değildir. İktidarın temerküzü önce belli bir zümre sonra da toplumun geneli için daha ziyade güven, asabiyet, muhabbet ve işbirliğine dayalıdır. 5) Siyasetin tanımı siyasal düzenin, yani otoritenin, varlığını verili almamalı, bunun öncesini (siyasal toplumun teşekkülü, iktidarın temerküzü ve sınırlandırılması) ve sonrasını (iktidarın yürütülmesi ve el değiştirmesi) da ihtiva etmelidir. 6) Bunun doğal bir sonucu olarak, siyaset şiddetin yokluğu olarak görülmemeli, şiddeti de kuşatacak şekilde tanımlanmalıdır. 7) Siyasal kişiler, kurumlar ve olaylar sabit değil değişkendir. Bu bakımdan, yapılacak tanım siyasal olanın değişkenliğini de dikkate almalıdır. 8) Siyasetin tüm görünümünü ihtiva edebilmesi için siyasal olan zamansal bir boyutta tanımlanmalıdır. Diğer bir deyişle siyaset bir durum değil, bir süreçtir.

Çok estetik olmasa bile tüm bu unsurları dikkate aldığını düşündüğüm bir siyaset tanımı şöyle formüle edilebilir: *Siyaset, siyasal toplumun teşekkülü ile iktidarın temerküzü, sınırlandırılması, yürütülmesi ve el değiştirmesi ile ilgili faaliyetlerdir.*

Bu ifade, sadece siyasal düzenin tesisi öncesi durumu kapsamakla kalmaz, aynı zamanda siyasal toplumun teşekkülünü siyaset için öncelikli ve temel unsur olarak tespit eder. Zira siyasal toplum, mensuplarının belli bir iyi-hayat ve adalet vizyonu üzerinde mutabık olduğu toplumdur. Bu da esasında uhuvvetin (*philia*) ve asabiyetin bir fonksiyonudur. Dahası, siyasal düzen ve devlet yine ancak yoğunlaşmış bir toplumsal enerji ve asabiyet sayesinde birlikte çalışan erdemli insanlar tarafından gerçekleştirilebilir. Bununla birlikte siyasal düzenin tesisine ve iktidarın temerküzüne kadarki süreç şiddet içeren çatışma ve ayrışmaların yoğun yaşandığı bir zaman dilimidir. Bu bakımdan siyaset belli bir görünümünde şiddet içeren çatışmaları da bünyesinde barındırır.

Ayrıca bu tanım --her ne kadar siyasal toplumun teşekkülü, iktidarın temerküzü ve sınırlandırılması işlemleri arasında otoritenin tesisi açısından bir eş-zamanlılık söz konusuysa da-- süreç-temellidir ve siyasetin dönüşümünü aksettiren zamansal boyutunu dikkate almaktadır. Zira iktidarın temerküzü, yürütülmesi ve el değiştirmesi arasında zorunlu olarak bir öncelik-sonralık ilişkisi olmalıdır. Temerküz etmemiş bir iktidar yürütülemez. Öte yandan salt iktidar temerküzü de bir devlet kurulumu ve siyasal düzenin tesisi için yeterli değildir. Bunun için iktidarın aynı zamanda sınırlandırılması da gerekir. İktidarın sınırlandırılması adaletin sağlanmasının ve farklı çıkarların uzlaştırılmasının yanı sıra mekanik kurumsal düzenlemelerin hayata geçirilmesi anlamına gelir. Bu da meşru iktidarın, yani otoritenin oluşumuna işaret eder. Siyasal düzenin tesisıyla birlikte şiddet içeren çatışma ve ayrışmalar son bulur. Bu safhada siyaset şiddetsizlik görünümündedir. Temerküz etmiş ve sınırlandırılmış iktidarın yürütülmesi “değerlerin otoriter datığı” demektir. Bu aralık, otoritenin şiddet kullanımını tekeline aldığı ve dolayısıyla, siyaset ile şiddetin birbirinden ayrıştığı safhadır.

Son olarak, tarihi tecrübenin ve pek çok siyaset düşünürünün gösterdiği gibi, hiçbir düzen değişmeden ya da bozulmadan hayatta kalmaz. Muktedirlerin (kişiler ya da kurumlar) yönetimi kaybetmelerinin en mühim sebebi bu işe artık ehil olmamaları, yani erdemlerini (*virtus*) yitirmeleridir. Erdemini yitirmiş bir yönetim halkın rızasına bağlı olan meşruiyetini de yitirir. Kısacası siyaset ve siyasal kurumlar sabit mekanik otomatlar değildir. Her zaman aynı hızda, aynı yönde, aynı verimlilikle çalışacakları varsayılmaz. Siyasal kurumlar ve süreçler bunları kontrol eden insan unsuruna bağlı olarak değişir ve dönüşür. İşte “el değiştirme” ifadesi siyasetin bu kırılma ve değişken tabiatının altının çizilmesidir.

Görüldüğü gibi bu tanım bir yandan siyaseti “iktidar” ekseninde ele almak suretiyle siyasal olanı insan hayatına ilişkin diğer alanlardan ayırmakta, diğer yandan da “iktidarın temerküzü” ifadesiyle otoritenin henüz tesis edilmediği, çatışma içeren ve dost-düşman ayrılığının (antagonizmanın) öne çıktığı bir aralığa işaret etmektedir. Bu aralıkta da bir yandan gruplar arasındaki rekabet ve çatışmalar, diğer

yandan ise grupların kendi içinde kolektif eylemini mümkün kılacak siyasal birliği teşkil eden muhabbet ve asabiyetin tezahür ettiği varsayılmaktadır. Diğer bir deyişle bu aralık otoritenin veya siyasal düzenin teşekkül safhasıdır ve mantığı ve dinamikleri diğer safhalardan farklıdır. Böyle dinamik bir siyaset tanımı hem yaşadığımız gerçeklikle uyumlu hem de mevcut tanımlar arasındaki çelişkileri giderecek bir mahiyete sahiptir. Siyasetin özünde iktidarın yanı sıra adalet, muhabbet ve erdem bulunmaktadır.

Kaynakça

- Almond, Gabriel A. "Political Science: The History of the Discipline." *A New Handbook of Political Science*, ed. Robert E. Goodin ve Hans-Dieter Klingemann, 50-96. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Aristotle. "Nichomachean Ethics". çev. W. D. Ross. *The Great Books of Western World*. ed. R. M. Hutchins. IX/339-436. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1982.
- Aristotle. *Politics*. çev. Benjamin Jowett. New York: Random House, 1943.
- Brown, Richard Harvey. *Social Science as Civic Discourse*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- Crick, Bernard. *In Defence of Politics*. Londra: The University of Chicago Press, 1962.
- Çam, Esat. *Siyaset Bilimine Giriş*. İstanbul: Der Yayınları, 1998.
- Demirel, Tanel. *Türk Siyasetini Anlamak: Yaklaşımlar Hakkında Bir Deneme*. Ankara: Liberte Yayınları, 2019.
- Dryzek, John S. "Revolutions Without Enemies: Key Transformations in Political Science". *American Political Science Review* 100/4 (2006), 487-492. <https://doi.org/10.1017/S0003055406062332>
- Dupre, Louis. *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Heaven: Yale University Press, 1993.
- Easton, David. "Political Science in the United States: Past and Present". *The Development of Political Science: A Comparative Survey*. ed. David Easton, John G. Gunnell ve Luigi Graziano. 275-290. Londra: Routledge, 1991.
- Easton, David. *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science*. New York: Knopf, 1953.
- Eğribel, Ertan ve Ufuk Özcan. "Siyaset Biliminin Gelişimi ve Diğer Toplum Bilimleriyle İlişkisi". *Türkiye'de Toplum Bilimlerinin Gelişimi II: Anglo-Amerikan Etkisi*. ed. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan. 3-23. İstanbul: Kitabevi, 2009.
- Elias, Norbert. *Uygarlık Süreci*. çev. Ender Ateşman. 1. Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Fay, Brian. *Contemporary Philosophy of Social Science*. Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd., 1999.
- Guo Qiyong. "On Confucian political philosophy and Its Theory of Justice". *Frontiers of Philosophy in China* 8/1 (2013), 53-75.
- Hesiodos. *İşler ve Günler*. çev. Furkan Akderin. Ankara: Say Yayınları, 2012.
- Heywood, Andrew. *Siyaset Teorisine Giriş*. çev. H. Murat Köse. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
- Heywood, Andrew. *Siyaset*. çev. B. Berat Özipek ve diğerleri. Ankara: Liberte Yayınları, 2006.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Holderness, Graham. "The Human Heart from Harvey to Hobbes". *Critical Survey*, 32/3 (2020), 20-32. <https://doi.org/10.3167/cs.2020.320303>
- Huntington, Samuel P. *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- İlgaroğlu, Muhammet Caner. *Değer Duygusundan Duygunun Değerine: Ahlak Felsefesi Açısından Duygu-Değer İlişkisi*. İstanbul: Hiperlink, 2020.

- İlgaroğlu, Muhammet Caner. “Verili Bir Değer Duygusu Olarak Adalet”. *Felsefe Dünyası Dergisi* 74 (2021), 118-135.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- İbn Miskevayh. *Tehzîbu’l-Ahlâk*. çev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı’da Deolet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000.
- Kapani, Münci. *Politika Bilimine Giriş*. Ankara: Serbest Kitaplar, 2019.
- Kayapınar, M. Akif. “Adalet, Siyaset, İyi Yönetim”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 40 (2019), 93-132.
- Kayapınar, M. Akif. “Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanizmacı Arkaplanı”. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18/35 (2013), 1-42.
- Kelsen, Hans. *General Theory of Law and State*. New Jersey: Transaction Publishers, 2006.
- Koyre, Alexandre. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1982.
- Köse, H. Murat. “Siyaset.” *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37/294-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Lasswell, Harold. “Politics: Who Gets What, When and How”. *The Political Writings of Harold D. Lasswell*. 295-461. Illinois: Free Press, 1951.
- MacIntyre, Alesdair. *Erdem Peşinde*. çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Madison, James. *The Federalist*. Indianapolis: Liberty Fund, 2001.
- Manent, Pierre. *An Intellectual History of Liberalism*. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Mann, Michael. *The Sources of Social Power: Global Empires and Revolution, 1890-1945*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- McClelland, J. S. *A History of Western Political Philosophy*. London: Routledge, 1996.
- Mouffe, Chantal. *Siyasal Üzerine*. çev. Mehmet Ratip. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Oktay, Cemil. *Siyaset Bilimi İncelemeleri*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2003.
- Okumuş, Ahmet. “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?”. *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Deolet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. ed. Lütfi Sunar, Özgür Kavak. 361-383. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- Porta, D. D. ve Michael Keating. *Sosyal Bilimlerde Yaklaşımlar ve Metodolojiler: Çoğulcu Bir Perspektif*. çev. Sabri Gürses. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Massachusetts: Harvard University Press, 1971.
- Rawls, John. *Siyasal Liberalizm*. çev. Mehmet Fevzi Bilgin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Rousseau, J. J. “On the Social Contract”. *The Basic Political Writings*. çev. Donald A. Cress. 139-227. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987.
- Runciman, David. *Politika*. çev. A. C. Altunkanat. İstanbul: Domingo Yayıncılık, 2019.
- Sabine, George H. ve Thorson, Thomas L. *A History of Political Theory*. Orlando: Harcourt Brace College Publishers, 1973.
- Sartori, Giovanni. “What is Politics?”. *Political Theory* 1/1 (1973), 5-26. <https://doi.org/10.1177/009059177300100102>

Şengül, H. Tarık. "İktidar". *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*. ed. G. Atılgan, E. A. Aytekin. 41-53. İstanbul: Yordam Kitap, 2012.

Tûsî, Nasiruddin. *Ahlâk-ı Nâsırî*. çev. A. Gafarov ve Z. Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. çev. A. M. Henderson ve Talcott Parsons. New York: The Free Press, 1964.

**What is Politics?
A Theoretical Analysis on the Possibility of Political Studies in Turkey**

Citation/©: Kayapınar, Mehmet Akif, What is Politics? A Theoretical Analysis on the Possibility of Political Studies in Turkey, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 1-21.

Extended Abstract

How the subject matter of a scientific discipline is defined determines the scope and even the method of issues studied in that discipline. The prevalent definitions in the literature regarding the “political being” that is the subject matter of political science are fragmentary definitions, and far from encompassing social and political reality in a holistic way. In non-Western societies like Turkey, on the other hand, existing approaches and definitions on the nature of “the political” cause serious misunderstandings and hinder the cumulative progress of political studies. The prevalent approaches in the related literature construe the politics as value distribution and nonviolence in a certain political unit. Harold Lasswell's definition of politics as “the activities concerned with who gets what, when and how” is not only highly aesthetic, but also accepted by many political scientists. However, Lasswell's definition fails to determine the scope of politics. In this respect, David Easton's definition, which is thought to better delineate the boundaries of politics, has become more famous in the mainstream political science than Lasswell's: "Politics is the authoritative allocation of values." Bernard Crick, David Runciman, and Michael Mann's definitions with similar implications are also widely used in the literature. The common problematic features of the aforementioned definitions (leaving aside the traditional view) can be summarized as taking the political order for granted, reducing interpersonal relations merely to conflict and competition, and interpreting politics as a situation rather than a process. Since the USA has not experienced a political order problem for a very long time, American political scientists tend to ignore questions related to establishment of the political order, and they rather concentrate on the power relations and distribution of values within the existing order. Due to the American dominance over the discipline, these local concerns and priorities become universal, and in the rest of the World, political studies generally refrain from asking questions about the establishment of political society or political order. The tendencies of affiliating the relations among people merely with conflict and competition and perceiving politics as a situation rather than a process bear a deeper and philosophical backgrounds. This understanding can be attributed to the Newtonian mechanistic cosmology, which fundamentally determined the basic premises of the modern paradigm of knowledge. In this understanding, people are seen as rational individuals, like billiard balls, existentially closed to each other and pursuing the maximization of interests. The relationships between these individuals are expressed in competition and conflict. In this respect, elements such as trust, affection and asabiyya have been neglected for a long time in modern social sciences. In addition, regarding the society and state as a machine, again with an approach inspired by modern cosmology, has supported the view that any change and transformation in politics and society are accidental rather than being inherent and natural. In this respect, situation-based analyzes dominate instead of process-based analyzes within mainstream modern social sciences.

In countries like Turkey that have not been able to establish their political society and order, the politics is defined in the hitherto mentioned way, there exists no enough awareness as to the content and practical outputs of such definitions, though. Hence, the politics should be redefined in a way that takes into account both human nature and the political and social realities of the relevant countries. Based on this need, the following definition is suggested in the article: Politics is the activities related to the formation of a political society and the concentration, limitation, execution and transition of the power. Here politics includes the process of formation of political order and the state, in which conflict and violence are experienced intensely. Therefore, politics cannot be seen only as non-violence. At the same time, politics corresponds to the phase of nonviolence, with the establishment of political order and the emergence of a central monopoly of violence. The establishment of order and the concentration of power cannot be based solely on power. For this, people need the affection and asabiyya that will enable them to act together in the same direction. Violence and conflict have come to an end with the establishment of an order on which people agree on the principles. In this case, politics can be seen as a process of competition and value distribution that does not turn into violence. Finally, no order can last forever without being changed or broken. Within the course of time, the powerful tends to be corrupted, especially in terms of justice and virtue. This is the phase of power transition. As can be seen, such a dynamic definition of politics is both compatible with the reality we live in and has the nature to eliminate the contradictions between existing definitions. At the core of politics is justice, love and virtue as well as power.

Endülüs Şiirinde Doğu'ya Özlem

iD Ramazan Meşe*

Atıf/©: Meşe, Ramazan, Endülüs Şiirinde Doğu'ya Özlem, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 23-38.

Öz: Arap şiirinde özlem teması ilk dönemden itibaren önemini korumuştur. Bu tema Arap şiiri temaları arasında seçkin bir yere sahiptir. Bu temada yazılan şiirlerin büyük bir kısmı vatan özlemi konusunda yazılmıştır. Müslümanlar, Endülüs topraklarına yerleştikten sonra asıl vatanları olan Doğu'ya karşı büyük bir özlem duymuşlardır. Özellikle de ilk zamanlarda Endülüs'e yerleşen Müslümanlar Doğu'yu özlemişler ve bu özlemlerini şiirlerle dile getirmişlerdir. Daha sonraki dönemlerde Doğu'ya özlem şiirleri bir gelenek haline gelmiş ve bu konuda birçok şiir nazmedilmiştir. Endülüslü şairler, Doğu'da bulunan Şam, Bağdat gibi şehirler ile Mekke, Medine ve buralardaki kutsal mekânlara özlemlerini şiirlerle ifade etmiştir. Bu çalışmada Endülüslü Müslümanların Doğu'ya duydukları özlemden dolayı yazdıkları özlem şiirleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belağatı, Arap Şiiri, Endülüs, Vatan özlemi, Doğu, Özlem.

Longing for the East in Andalusian Poetry

Citation/©: Meşe, Ramazan, Longing for the East in Andalusian Poetry, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 23-38.

Abstract: The theme of longing in Arabic poetry is of significance since the first period. This type of poetry bears a distinguished place among the themes available in Arabic poetry. Most of the poems carrying the theme in question were written in relation to the author's longing for the homeland. The Muslims are known to have felt a great longing for their initial homeland- the East- after settling in Andalusia. Especially the Muslims who settled in Andalusia in the early times missed the East and expressed their longing through poems. In later periods, poems of longing for the East gradually grew into a literary tradition and many poems were written on this subject. Accordingly, Andalusian poets expressed their longing for Eastern cities such as Damascus and Baghdad, as well as for Mecca, Medina and the consecrated places across these districts via poems. In this study, the longing-themed poems written by Andalusian Muslims marked with the motif of longing for the East are discussed.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arabic Poetry, Andalusia, Longing for Homeland, The East, Longing.

Giriş

Endülüslü Müslümanların oluşturduğu medeniyet sekiz asır sürmüş ve nihayetinde bütün ihtişamı ve görkemine rağmen 897/1492 yılında son emirliğin yıkılması ile tarihin tozlu sayfalarına karışmıştır. Endülüs'teki Müslüman hâkimiyeti geride büyük bir edebî miras bırakmıştır. Şüphesiz geride bıraktığı en önemli edebiyat miraslarından biri de şiirdir. İlk zamanlar Doğu'yu taklit ile başlayan şiir zamanla Endülüslü şairlerin kendilerine has üslup ile yeni bir şekle bürünmüş hatta muvaşşah ve zecel gibi yeni şiir türlerini de Arap edebiyatına kazandırmışlardır. Bunun yanında Doğu ile bağlantısını hiçbir zaman koparmayan Endülüslü edip ve şairler zaman zaman onları taklit etmeyi de sürdürmüşlerdir.¹

Endülüslü şairlerin şiir yazdıkları bir tema da özlem (الحنين) temasıdır. Bu tema, Endülüslü Müslümanların doğdukları vatanı bırakıp Endülüs topraklarına yerleşmeleri ile başlamıştır. Endülüs her ne kadar eşsiz doğası ile insanları büyülese de ilk zamanlarda oraya giden Müslümanlar doğdukları ve anılarının geçtiği topraklara özlem duymuşlar ve bu duygularını dizelere dökmüşlerdir. İlk giden nesil her ne kadar gerçek özlem duygularını şiire dökmüşse de sonraki nesiller Endülüs'te doğmalarına rağmen Doğu'ya özlem şiirleri yazmaya devam etmişler ve bunu bir gelenek haline getirmişlerdir. Dolayısıyla ilk dönem Endülüs Müslüman şairlerin şiirlerinde özlem, gurbet ve hasret gibi temalar bulunması gerçek bir duygusal gerekçeyle dayanmaktadır. Ancak daha sonra gelenlerin şiirlerinde ise bu durumun

* Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Bölümü, ramazan.mese@inonu.edu.tr

¹ Şevki Dayf, *el-Fennu ve mezâhibuhu fi's-şi'rî'l-'Arabî* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 412.

gelenekselleşmiş bir şiir temasından ibaret olduğu göze çarpmaktadır. Nitekim sonraki nesiller, bu temayı da çok kullanmışlar ve bu temada diğerlerinden daha fazla şiir yazmışlardır.²

İlk zamanlarda Endülüs'te bu şiir temasının ortaya çıkmasının en önemli sebebi, Endülüslü şairlerin doğup büyüdükleri vatanlarını terk etmek zorunda kalmalarıdır. Her milletin ve kavmin vatan özlemi ile alakalı şiirleri olduğu gibi Endülüs Müslümanlarının da bu konuda şiirleri vardır. Çünkü vatan sevgisi fitrî bir duygu olarak kabul edilir. Câhız (ö. 255/869) vatan sevgisiyle vatan hasretinin insanda doğuştan gelen bir duygu olduğunu söyler. Bu konuda çorak ve verimsiz bir toprakta doğup daha sonra verimli ve bolluğun olduğu topraklara giden birisinin yine de vatanına özlem duyacağını ifade eder. Ona göre insanın vatanında sıkıntı çekmesi gurbette refah içinde yaşamasından daha iyidir. Nitekim "Eğer onlara, kendinizi öldürün yahut yurtlarınızdan çıkın diye emretmiş olsaydık, içlerinden pek azı bunu yapardı"³ mealindeki ayeti delil getirerek vatan sevgisinin fitrî olduğunu ifade eder.⁴ Bu sebeple anavatanından ayrı kalan bir kimsenin vatana özlem duyması kaçınılmaz bir durumdur.⁵

Bu çalışmada Endülüslü Müslümanların ilk dönemlerinde başlayan Doğu'ya özlem temalı şiirleri ele alınmıştır. Vatan özlemi, Endülüs'te de şiir temaları arasında yer almış ve Doğu'ya özlem ayrı bir şiir teması olarak incelenmiştir. Bunun yanında Endülüslü şairler, Doğu'da bazı şehirlere ve Hicaz bölgesindeki kutsal mekânlara duydukları özlemlerini müstakil olarak şiirlerinde ifade etmişlerdir. Endülüs Arap şiirinde özlem temasını tamamen incelemek daha kapsamlı bir çalışma gerektirdiğinden burada genel olarak Arap şiirinde vatan özlemi ele alındıktan sonra Doğu'ya, oradaki kutsal bölgelere ve şehirlere olan özlem şiirleri derlenerek incelenmiştir.

1. Arap Şiirinde Vatan Özlemi

Arapçada *hanîn* (حنين) kelimesi özlemi ifade etmek için kullanılan kelimelerden birisidir. Hanîn *h-n-n* (حَنَن) kökünden türemiştir. *Hanneti'l-İbilu* (حَنَّتْ الْإِبِلُ) denildiğinde devenin yavrularından ve vatanından ayrı kaldığında ayrılığın verdiği ıstıraptan dolayı ses çıkarması ve inlemesi ifade edilir.⁶ Yaygın anlamı ile ise Hanîn, vatanından ya da sevgilisinden ayrı olanların acılarını ifade eden bir duygu ya da kişinin güzel mazesine duyduğu özlemi ifade eden bir kelimedir.⁷

Arap şiirinde vatan ve vatan özlemi temasının ortaya çıkması erken dönemlerde başlar. Cahiliye asrından bu yana bu temada pek çok şiir yazılmıştır. Vatanlarından savaş ve sair sebeplerden dolayı uzaklaşmak zorunda kalan şairlerin vatanlarına duydukları özlem ve gurbette içinde buldukları duygular, bu tema ile şiir yazmalarında etkin bir faktör olmuştur. Bu tema Arap topraklarının parçalanması, bu topraklarda sömürgeciliğin artması ve çeşitli siyasi olaylardan dolayı modern dönemde daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır.⁸ Nitekim Cahiliye döneminden itibaren bu tema Arap şiirinde yerini almıştır. İlk zamanlar müstakil bir tema olarak görünmeyen özlem şiirlerini, medih, vasıf ve gazel gibi temalarda yazılan kasidelerde yer verilmiştir. Dolayısıyla bu dönemde vatan özlemi hakkında yazılan şiirlerin bir kısmı kasidelerin baş taraflarında terk edilen diyarlar, kalıntılar (اطلال) hakkında yazılan beyitlerdir. Diğer kısmını da müstakil olarak vatan özlemi hakkında yazılan şiirler teşkil eder.⁹

Araplar genellikle kasidelerine terk edilen diyara, sevgiliye ve gençlik yıllarına özlem ile başlamışlardır. Terk edilen diyarda bulunan kalıntıların veya sevgili ile orada geçirilen günlerin ya da orada geçirilen gençlik yıllarının zikredilmesi ile şiire başlayan Araplar, özlemlerini bu yolla ifade etmişlerdir. Şiirlere bu şekilde özlem duygularını ifade etme ile başlamaları göçebe hayata sahip olduklarını ve çok göç ettiklerini gösterir. Nitekim İbn Reşik el-Kayrevânî (ö. 456/1064) Arapların göçebe olduklarını, bir yerden

² Muhammed Rıdvân ed-Dâye, *Fi'l-edebi'l-Endelüsî* (Suriye: Dâru'l-Fikr, 2000), 131.

³ en-Nisâ 4/66.

⁴ Ebû Osmân 'Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Hanîn ilâ'l-evtân* (Beyrut: Dâru'l-Râ'idi'l-'Arabî, 1402), 11-12.

⁵ Selahattin Goran, *Endülüs Arap Şiirinde Vatan Özlemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 27.

⁶ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhim es-Samirraî (b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 3/29; Muhammed b. Ahmet b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-lügâ*, thk. Muhammed 'Avs Mer'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyye, 2001), 3/286; Muhammed b. Mukerrem Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), 13/129.

⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 13/129.

⁸ Goran, *Endülüs Arap Şiirinde Vatan Özlemi*, 33.

⁹ Goran, *Endülüs Arap Şiirinde Vatan Özlemi*, 20.

başka bir yere göç ettiklerini ve bu sebeple terk edilen diyarların zikredilmesi ile şiire başladıklarını ifade etmiştir.¹⁰ Bundan dolayı göç hayatı, sürgün ve gurbet gibi unsurların ilk dönemlerden beri Arap şiirinde hanîn/özlem şiirlerinde kullanılmasına sebep olmuştur. Bir başka deyişle özlem şiirleri, göçün tabii sonucudur.

Cahiliye döneminden beri şiirde kullanılan özlem temasının ilk örneklerinden birisinin Tay kabilesinden bir kadına ait olduğu rivayet edilir. Bu kadına keçilerini yayarken hangi vatanın ona daha sevimli geldiği sorulmuş o da cevaben şu beyitleri söylemiştir:¹¹

أَحْبُّ بِلَادِ اللَّهِ مَا بَيْنَ مَنَعِجٍ إِلَى سَلْمَى أَنْ تَصُوبَ سَخَاهُ
بِلَادٌ بِهَا حَلَّ الشَّبَابِ تَمَائِي وَيَأْوِلُ أَرْضَ مَسِّ جَلْدِي ثِرَاهُ

Bana en sevimli Allah'ın beldesi, yağmuru bol olsun, Mun'ic ve Selmâ arasındadır.
Gençlik yıllarımı geçirdiğim ülke ve tenimin toprağa değdiği ilk yerdir.

Arap şiirinde vatan özlemi, Cahiliye döneminde kasidelerin giriş kısmında terk edilen diyarlardaki kalıntılar için söylenen beyitlerden ibarettir. Kasidelerin bu kısımlarına *el-Vukûf 'ala'l-atlâl* (الوقوف على الأطلال) veya *el-mukaddime et-talaliyye* (المقدمة الطلالية) adı verilmiştir. Meşhur muallaka şairleri el-atlâl konusunda en güzel örnekleri ortaya koymuşlardır. Bunlar arasında da en meşhur olan İmruü'l-Kays'ın (y. ö. 540) *kifâ nebki* (كفا نبك) şeklinde başlayan kasidesidir. İmruü'l-Kays'tan sonra da el-atlâl için şiire giriş yapmak bir gelenek haline gelmiştir.¹² Mesela Tarafe b. Abd (ö. 564 (?)) savurganlığından dolayı fakir düşüp kardeşinin sürüsüne çobanlık yapmak zorunda kaldığında 104 beyitten oluşan muallakadaki kasidenin giriş kısmında şöyle der:¹³

لِحَوْلَةِ أَطْلَالٍ بِرَقَّةٍ نَهَمَدِ تَلُوخَ كَبَاقِي الْوَشْمِ فِي ظَاهِرِ الْيَدِ
وَقُوفاً بِمَا صَنَعِي عَلَيَّ مَطْيَهُمْ يَقُولُونَ: لَا تَحْلِكُ أَسَىً وَتَجَلِدِ

Elin dışına işlenmiş dövmenin izleri gibi Sehmed'in rengârenk taşlarla bezenmiş topraklarında Havle'nin izleri vardır. Arkadaşlarım develerin üstünde bana doğru durarak 'kendini üzüntüden mahvetme, sabırlı ol' diyorlar.

Cahiliye döneminde şiirlerin giriş kısmında kalıntılar zikredilerek vatan özleminin dile getirilmesinin yanında müstakil olarak bazı şairler vatanlarına olan özlemlerini ifade etmişlerdir. Cahiliye dönemi şiirinde bir otorite kabul edilen İmruü'l-Kays ölmeden önce vatanından ayrı Rum diyarında kalmanın ıstırabını şöyle dile getirmektedir.¹⁴

أَلَا أُنَبِّئُ بَنِي حُجْرٍ بِنِ عَمْرٍو وَأُنَبِّئُ دَلِيلَ الْحَيِّ
بِأَنِّي قَدْ هَلَكْتُ بِأَرْضِ قَوْمِ، سَجِيحاً مِّنْ دِيَارِكُمْ بَعِيدَا
وَأَنْوِ أُنِي هَلَكْتُ بِأَرْضِ قَوْمِي، نَقَلْتُ الْمَوْتَ حَقًّا، لَا لِحُلُودَا
أُعَالِجُ مَلِكًا قَبِضَ كُلَّ نَوْمٍ، وَأَجْدِرُ بِالْمَنْبِيَّةِ أَنْ تَسْهُودَا
بِأَرْضِ الشَّامِ لَا نَسَبَ قَرِيبٍ، وَلَا شَافٍ فُئْسِنِدَ أَوْ يَسْهُودَا

Amr b. Hucr oğullarına haber ulaştır; bu çetin yerin haberini ver.
Öyle ki ben (burada) sizden çok uzakta bir kavmin topraklarında öldüm.

¹⁰ Ebü 'Ali el-Hasan İbn Reşik el-Kayravânî, *el-Umde fi mehâsini şî'ri ve adâbihi ve nakdihi*, thk. Muhammed Muhyiddin 'Abdulhamid (Beirut: Dâru'l-Cil, 1401), 1/226.

¹¹ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir el-Mervezî el-Horasânî İbn Tayfûr, *Belâgâtü'n-nisâ*, thk. Ahmed el-Elfi (Kahire: Matbaatü Medreseti Vâlideti Abbâs el-Evvel, 1326), 199; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. er-Râgib el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ' ve muhâverâtü'l-şu'arâ' ve'l-hülegâ'* (Beirut: Şirketü Dâru'l-Erkam b. Ebî Erkam, 1420), 2/653; Ebü Abbas Ahmed b. Abdulmü'min eş-Şüreysi, *Şerhu makâmâtü'l-Harîrî* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427), 1/405.

¹² Ahmet Kazım Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017), 29.

¹³ Tarafe b. Abd, *Dîvânü Tarafe b. Abd*, thk. Mehdi Muhammed Nâsiruddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423), 19.

¹⁴ İmruü'l-Kays b. Hucr, *Dîvânü İmruü'l-Kays*, thk. Abdurrahman el-Mustâvî (Beirut: Dâru'l-Marife, 1425), 89.

Eğer ben kendi kavmimin topraklarında ölseydim; o vakit ölümsüzlük değil, ölüm haktır derdim.
Her gün Kayser'in tahtından şifa istiyorum ve ölümün beni almasını bekliyorum.
Şam topraklarında (hastalığımdan dolayı) beni ziyaret eden ve tedavi eden ne bir akraba ne de bir doktor var.

Emevî, Abbâsî, Endülüs gibi sonraki dönemlerde vatan özlemi konusunda müstakil bir tema olarak pek çok şiir yazıldığı görülür. Nitekim vatan özlemi şiirleri konusunda müstakil çalışmalar da yapılmıştır.¹⁵ Vatanından ayrı kalan şairler bazen bir pasaj bazen de bir kasidenin tamamında vatanlarına olan özlemlerini ifade etmişlerdir. Bunlardan biri de diğeri ise İbnü'r-Rûmî'dir (ö. 283/896). Abbasî döneminde hicivleriyle tanınan İbnü'r-Rûmî bir şiirinde vatana olan özlemini şöyle ifade etmektedir:¹⁶

ولي وطنن أليت ألابيغنه	والأرى غيبي له الدهر مالكا
عهديت به شرح الشباب ونعمة	كنعمة قوم أصبحوا في ظلالكا
فقد ألقته النفس حتى كأنه	لها جسد إن غاب غودرت هالكا
وحبب أوطان الرجال إليهم	مأرب قضاها الشباب هالكا
إذا ذكروا أوطانهم ذكروهم	عهود الصبا فيها فحنوا لذلكا

Bir vatanım var ki onu satmamaya ve benden başkasının ona hâkim olmamasına yemin ettim.
Gölgende nimet içinde yaşayan bir kavim gibi ben de gençliğimin ilk zamanlarını orada yaşadım.
Nefis onunla (vatanla) öyle bir bağ kurar ki sanki onun vücududur ve onlar ayrılırsa ölüür.
Kişiye vatanını sevdiren sebepler orada yaşadıkları gençlik günleridir.
Vatanlarını andıklarında vatan onlara (orada geçirdikleri) gençlik günlerini hatırlatır ve orayı özlerler.

Bu beyitlerde şair vatanın önemine vurgu yaparak onu hiçbir şekilde satması ya da başkasına bırakmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Çünkü ona göre vatan güzel gençlik yıllarının geçtiği yerdir ve gençlik yıllarının geçtiği yer her zaman özlenir.

Vatan özlemi ile alakalı Ebû Hilal el-Askerî (y. ö. 400/1009) de bir şiir pasajında şöyle demektedir:¹⁷

إذا أنا لا أشتاق أرض عشيرتي	فليس مكاني في النهى بمكين
من العقل أن أشتاق أول منزل	غنيبت بخفضي في ذراه ولين
ورؤي رعاه بالأصائل ناظري	وغصن نساءه بالعداؤي
واني لا أنسى العهود إذا أتت	بنات النوى دون الخليل ودوني
إذا أنا لم أرع العهود على النوى	فلست بمأمون ولا بأمين

Atalarımın topraklarını özlemesem akıl sahipleri arasında benim yerim yok demektir.
Her ihtiyacımın karşılandığı ilk evimi özlemem mantıklı olandır.
Akşamüzeri gördüğüm bahçeyi ve sabahları sağ elimle büktüğüm ağaç dallarını da özlemem mantıklı olandır.
Ben ve sevdiklerim arasına ayrılık girse de verilen sözleri unutmam.
Eğer ben ayrılıktan dolayı verilen sözlerde durmazsam o zaman ben sözünde duran emin biri olamam.

Ebû Hilâl el-Askerî, bu beyitlerde asıl vatani özlemenin tabii bir durum olduğunu ifade etmiş ve asıl vatani özlememenin verilen sözlere bir ihanet olduğunu vurgulamıştır.

¹⁵ Bk. el-Câhız, *el-Hanîn ilâ'l-evân*.

¹⁶ Ebû Ahmed el-Hasan b. Abdillâh b. Said el-Askerî, *el-Mesûn fi'l-edebe*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1404), 207-208; Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmrân el-Merzubânî, *Mu'cemu's-Şuarâ*, thk. Freitz Krenkow (Lübnan: Dâru'l-Kutübî'l-İlmiyye, 1402), 290; eş-Şüreysi, *Şerhu makâmâtî'l-Harîri*, 1/406.

¹⁷ Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh el-Askerî, *Divânü'l-Meânî* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 1/191.

Cahiliye döneminde terk edilen kalıntılarının zikredilmesi ile başlayan özlem teması zamanla müstakil bir şiir teması olmuş ve bu temada günümüze kadar pek çok şiir yazılmıştır. Bu şiirler incelendiğinde şairlerin yaşamış oldukları ev, çarşı, sokak, meydan, vaha, yollar, bölgenin çeşitli güzellikleri hatta o bölgenin hayvan ve bitki gibi canlı varlıkları şiirlerinde kullandıkları görülmüştür. Şairler bu unsurları tasvir ederek özelemlerini ifade etmeye çalışmışlardır.¹⁸

2. Endülüs Şiirlerinde Doğu'ya Özlem

Endülüs medeniyetinin oluşmaya başlamasıyla beraber şiirde ön plana çıkan temalardan biri de özlem teması olmuştur. Özlem teması Doğu şiirinde ne kadar yaygınlaşmışsa Endülüs Arap şiirinde de o kadar yaygın hale gelmiş ve hatta Doğu şiirinden daha fazla işlenen bir tema olmuştur. Doğu'daki vatanlarından ayrılmalarından dolayı gurbet ve hasret duygularını derinden hisseden Endülüslü şairleri, bu duygularını özlem şiirleriyle ifade etmişlerdir. İlk zamanlar tabii bir tema olarak ortaya çıkan özlem teması zamanla Endülüs'te yaygınlaşarak bütün şairler tarafından işlenen bir konu olmuştur. Özlem temalı şiirlerde ön plana çıkan vurgu, vatan topraklarına özlemi yansıtan duygulardır. Bunun yanında kutsal bölgelere, gençlik yıllarına, genç iken yaşanan mekâna ve anılara ayrıca sevgiliye, aileye, dostlara özlem duyguları da bu şiirlerde işlenmiştir. Endülüs şiirinde vatan özlemi kapsamında değerlendirilecek olan Doğu'ya özlem şiirleri ise fetihle beraber yani Müslümanların Endülüs'e yerleşmesi ile başlamıştır. İlk zamanlar gerçek özlem duyguları ile yazılan özlem şiirleri zamanla sembolik bir şekle bürünmüş ve Endülüslü şairler Doğu'ya ve oradaki kutsal bölgeler ile şehirlere olan özelemlerini nesiller boyunca şiire dökmüşlerdir. Bunun yanında ilim talebi için Endülüs'ten göç edip Doğu'ya giden ve daha sonra tekrar Endülüs'e dönenlerin de Doğu'ya özlem şiirleri yazdıkları görülmüştür.

2.1. Genel Olarak Doğu'ya Özlem

Endülüs şiirinde Doğu'ya özlem ilk olarak Doğu'dan gelip Endülüs'e yerleşen ve asıl vatanlarını özleyen şairlerle başlamıştır. Dolayısıyla fetihden hemen sonra Doğu'ya olan özlem, şiirlerde belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. İlk olarak Endülüs'e giden Emevî hanedanına mensup kişiler Abbasilerin baskıları neticesinde zorunlu olarak doğdukları ve gençlik yıllarının geçtiği toprakları terk etmek zorunda kalmışlardır. Endülüs Müslümanları Doğu'ya olan özelemlerini sadece şiirlerle dile getirmekle kalmamışlar aynı zamanda her konuda da Doğu'yu taklit etmişlerdir. Bu konuda meşhur *ez-Zehîra* eserinin sahibi olan eş-Senterîni (ö. 542/1147) şöyle der:

Bu ülkenin halkı, Doğu halkını takipten başka bir şey yapmamıştır. (Hadiste) Katâde'ye danışıldığı gibi, Doğuluların alışlagelmiş haberlerine başvururlardı. Hatta Doğu'da bir karga ölse veya Suriye ve Irak'ın en ücra yerinde bir sinek vızıldasa tıpkı bir put gibi karşısında diz çöker ve onu muhkem bir kitap gibi okurlardı.¹⁹

Endülüs fethedildikten sonra Doğu'dan gelenlerin bir sığınağı haline gelmiştir. Özellikle de Emevî Devleti yıkılıp hanedana mensup olanların sürgün edilmesi ile Endülüs topraklarına gelenlerin sayısı artmıştır. Her ne kadar Endülüs toprakları yeşil tabiatıyla insanları büyülese de içinde doğdukları toprakları bırakmak onlar için zor olduğundan, bu durum özlemi beraberinde getirmiştir. Zorunlu sebeplerden dolayı yurtlarını bırakan ve Endülüs topraklarına yerleşenlerden biri de Abdurrahman b. Muâviye ed-Dâhil (ö. 172/788) olmuştur. İyi bir yönetici olmanın yanında aynı zamanda iyi bir şair de olan Abdurrahman, Endülüs'e geldikten sonra Doğu'ya olan özlemini şiirinde ifade eden ilk şairlerdendir. Doğu'ya hac için giden bir gruba oraya olan özlemini dile getiren Abdurrahman şu beyitleri söylemiştir:²⁰

¹⁸ Goran, *Endülüs Arap Şiirinde Vatan Özlemi*, 34.

¹⁹ Ebu'l-Hasan Ali el-Senterîni İbn Bessâm el-Senterîni, *ez-Zehîra fi mehâsini ehli'l-cezîra*, thk. İhsân Abbâs (Tunus: Dâru'l-Arabiyye Li'l-Kitâb, 1401), 1/12.

²⁰ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Futûh b. 'Abdillâh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes fi zikri vülâti'l-Endelüs* (Kahire: Dâru'l-Misriyye, 1386), 9; Muhammed b. 'Abdillâh b. Ebî Bekr el-Kudâi' İbnü'l-Abbâr, *el-Hulletü's-siyerâ*, thk. Hüseyin Mu'nis (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1405), 1/36; Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Merrâkeşî İbnü'l-'Izârî, *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. G. S. Colin ve E. Levi-Provençal (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1403), 2/62; Ahmed b. 'Abdulvehhâb b. Muhammed Şihâbuddîn en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kutübî'l-Vesâiki'l-

أُيُهَا الرَّكِيبِ الْمَيِّمِ أَرْضِي
إِنَّ جِشْمِي كَمَا تَرَاهُ بِأَرْضِ
أَفْرِ بَعْضَ السَّلَامِ عَنِّي لِبَعْضِي
وَفُؤَادِي وَمَالِكِي بِبِأَرْضِ
قُدِّرَ الْبَيْتُ بَيْنَنَا فَأَفْتَرَقْنَا
وَطَلَى الْبَيْتُ عَنِّي جُفُوفِي عُمَضِي
قَدْ قَضَى اللَّهُ بِالْبِعَادِ عَلَيْنَا
فَعَسَى بِأَفْتِرَابِنَا سَوْفَ يَبْغُضِي

Ey vatanıma yönelmiş olan yolcu, bir parçanın selamını diğer parçalarıma ulaştır.
Gördüğün gibi, bedenim bir yerde, yüreğim ve onun sahipleri de başka bir yerde.
Aramızda ayrılık takdir edildi, biz de ayrıldık, bu ayrılık göz kapaklarımdan uykuyu çekip aldı.
Allah bize ayrılığı takdir etmiştir, belki ileride kavuşmamızı da takdir edecektir.

Bu beyitlerde Abdurrahman ed-Dahîl, vatanına olan özlemini en derin duygularla ifade etmiştir. Vatanına olan özlemi adeta kendini iki parçaya ayırmış, bir tarafını orada bırakmıştır. Doğu'ya olan özlemi onu uyuyamaz hale getirmiştir. Ancak kendisini ayakta tutan son beyitte dile getirdiği umutlarıdır. Tamamen duygu yüklü olan bu beyitler, yalın ve anlaşılır bir dille dile getirilmiştir.

Doğu'da Abdurrahman ed-Dahîl'in dedesi Abdulmelik b. Hişam'ın (ö. 125/743) Fırat kenarında bulunan Rusâfe şehrinde yaptırdığı yazlık sarayın adı "Rusâfe" olduğundan Abdurrahman da Kurtuba'da yaptırdığı saraya bu adı vermişti. Bu sarayın geniş bir botanik bahçesi ve bu bahçede Doğu'dan getirilen ağaç ve bitkiler yetiştirilmekteydi.²¹ Abdurrahman'ın Rusâfe sarayının bahçesinde gördüğü bir hurma ağacı Doğu'ya olan özlem duygularını harekete geçirmiş ve şöyle demiştir:²²

تَبَدَّتْ لَنَا وَسَطُ الرُّصَافَةِ نَخْلَةً
فَعُلْتُ شَبِيهِي فِي التَّغْرِبِ وَالنَّوَى
تَنَاءَتْ بِأَرْضِ الْعَرَبِ عَن بَلَدِ النَّخْلِ
وَطُولِ التَّنَائِي عَن بَيْتِي وَعَن أَهْلِي
نَشَأْتُ بِأَرْضِي أَنْتِ فِيهَا غَرِيْبَةٌ
فَمِثْلُكَ فِي الْإِقْصَاءِ وَالْمُنْتَأَى مِثْلِي
سَعْتُكَ غَوَادِي الْمُرْنِ مِنْ صَوْبِهَا الَّذِي
يَسُحُّ وَيَسْتَعْرِ السِّمَّاكِينَ بِالْوَتْلِ

Batı'da hurma diyarından uzakta Rusâfe'nin ortasında bir hurma ağacı bize göründü.
Dedim ki: Gurbet çekmekte, uzun süre çocuklarımdan ve ailemden ayrı kalmakta benim gibidir.
Yabancı olduğun bir toprakta yetiştin. Uzak kalmada ve ayrılıkta sen de benim gibisin.
Seni bol yağmurlu ve sürekli yağan sabah yağmurları sulasın.

Bu beyitlerde Abdurrahman Doğu'da yetişmeyen hurma ağacının kendisine ait olmayan bir yerde olduğunu ifade ederek kendisine benzetmiştir. Zira kendisinin de ait olduğu yer Doğu iken zorunlu sebeplerden dolayı Endülü's'e gelmiş ve ait olduğu yerin hasretiyle muzdarip olmuştur. Abdurrahman bu beyitlerde geleneksel bir şekilde tasvir yapmış ancak şiire kattığı duygusallık neredeyse bu tasviri gölgede bırakmıştır. Bu beyitlerde klasik şiirde olduğu gibi hurma ağacının boyunu, rengini ve meyvelerini tasvir etmek yerine hurma ağacı üzerinden kendi duygularını sözcüklere yüklemiştir.

Bu şiire benzer bir şiir de Şam'dan ölüm korkusu ile Endülü's'e kaçan ve Abdurrahman ed-Dahîl tarafından İşbiliye emirliğine atanan Abdulmelik b. Mervân b. Hakem'in Şam'daki kız kardeşine yazmış olduğu aşağıdaki beyitlerdir.²³

يَا نَخْلُ أَنْتِ قَرِيْدَةٌ وَمِثْلِي
تَبْكِي وَهَلْ تَبْكِي مَكْمَمَةً
فِي الْأَرْضِ نَائِيَةٌ عَنِ الْأَهْلِ
عَجْمَاءُ لَمْ تُجْبَلْ عَلَى جَبَلِي
وَلَوْ أَنَّهَا عَقَلَتْ إِذَا لَبَكَّتْ
مَاءَ الْفُرَاتِ وَمَنْبِتِ النَّخْلِ

Kavmiyye, 1423), 23/351; Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Tilmesânî el-Makkari, *Nefhu't-tib min ğusni'l-Endelüsi'l-ratib*, thk. İhsan Abbâs (Beirut: Dâru Sâdir, 1417), 3/38.

²¹ Mehmet Özdemir, *Endülü's* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 299.

²² Ebü'l-Hasan İzzeddîn 'Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-tarih*, thk. Ömer Abdusselâl Tedmurî (Beirut: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 1417), 5/278; İbnü'l-Abbâr, *el-Hulletü's-siyerâ*, 1/37; İbnü'l-İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 2/60; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427), 7/276.

²³ el-Makkari, *Nefhu't-tib min ğusni'l-Endelüsi'l-ratib*, 3/59; Cevdet er-Rekkâbi, *Fi'l-Edebi'l-Endelüsi* (Kahire: Dâru'l-Mearif, 1980), 83; Bu dört beyit Abdurrahman ed-Dahîl'e de isnat edilmiştir. Bk. İbnü'l-Abbâr, *el-Hulletü's-siyerâ*, 1/37; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/251.

لَكِنَّهَا حُرِمَتْ وَأُخْرِجَنِي بُغْضِي بَنِي الْعَبَّاسِ عَنْ أَهْلِي

Ey hurma ağacı sen de benim gibi tek başınasın (bu) toprakta ve aileden uzaksın.
Ağlıyor, benim gibi yaratılmayan, gözleri olmayan hurma ağacı ağlar mı?
Eğer düşünebilseydi; Fırat sularına ve hurma ağacının yetiştiği yerlere ağlardı.
Fakat kendi diyarından mahrum oldu. Abbas oğullarına olan nefretim beni ehlimden ayrı düşürdü.

Yukarıda verilen örnekler ilk dönem Endülüs'te Doğu'ya özlem konusunda yazılan örneklerdir. Dolayısıyla zorunlu sebeplerle Doğu'dan ayrılan ya da kaçmak zorunda kalanların yazdıkları bu şiirler onların gerçek Doğu özlemini yansıtır. Ancak Doğu'ya özlem konusunda Endülüs'te sonraki dönemlerde de şiirler yazılması bir gelenek haline gelmiştir. Mesela İşbiliye emiri İbrâhîm b. Haccâc el-Lahmî'nin Bağdad'tan getirdiği cariyeye Kameru'l-Bağdadiyye Doğu'ya olan özlemini şöyle ifade etmektedir:²⁴

أَهَا عَلَى بَعْدَادِهَا وَعِرَاقِهَا وَطِبَائِهَا وَالسَّحْرِ فِي أَحْدَاقِهَا
وَبِحَايِلِهَا عِنْدَ الْفَرَاتِ بِأَوْجِهَا تَبْدُو أَهْلُهَا عَلَى أَطْوَاقِهَا
مُنْبَحِثَاتٍ فِي النَّعِيمِ كَأَنَّهَا خُلِقَ الْهَوَى الْعُدْرِي مِنْ أَخْلَاقِهَا
نَفْسِي الْفِدَاءَ لَهَا فَأَيِّ حَاسِنٍ فِي الدَّهْرِ تُشْرِقُ مِنْ سَنَا إِشْرَاقِهَا

Ah Bağdad'ına, Irak'ına ve bakışları büyüdü ceylanlarına (kızlarına!)
O kızlar Fırat'ın yanında gerdana dizilmiş dolunaylar gibi farklı yüzlerde görünür.
Nimet içinde bol hayat yaşayan bu güzellerin ahlakından sanki iffetli sevgi yaratılmıştır.
Bağdad'a kurban olayım! Zamandaki hangi güzellik orada doğan güneş kadar güzel ve parlak olabilir?

Bir başka şiirde İbn Hazm el-Endelüsî (ö. 456/1064) bir yandan kendini överken diğer yandan da Doğu'ya olan özlemini ifade etmiştir. İlim açısından Doğu'nun daha üstün olduğunu ve Batı'da doğmasının kendisi için bir eksiklik olduğunu şu beyitlerle ifade ederek ve özel olarak Irak'ı özlediğini vurgulamıştır:²⁵

أَنَا الشَّمْسُ فِي جَوْ الْعُلُومِ مُبِيرَةٌ وَلَكِنَّ عَيْبِي أَنَّ مَسْطَلْعِي الْعَرَبُ
وَلَوْ أَنِّي مِنْ جَانِبِ الشَّرْقِ طَالَعٌ لَجَدَّ عَلَى مَا ضَاعَ مِنْ ذِكْرِي النَّهْبُ
وَلِي نَحْوُ أَكْثَافِ الْعِرَاقِ صَبَابَةٌ وَلَا عَرَوُ أَنَّ يَسْتَوْجِشَ الْكَلِيفُ الصَّبَّ
فَإِنَّ يُنْزِلَ الرَّحْمَنُ رُخْلِي بَيْنَهُمْ فَجِئْتُهُمْ بِسَبَابَةٍ تَأْسَفُ وَالْكَرْبُ

Ben ilim dünyasında parlayan bir yıldızım fakat kusurum, doğuşumun Batı'da olmasıdır.
Eğer ben Doğu tarafında doğmuş olsaydım kaybolup, gasp edilen bütün şöhretlerimi elde ederdim.
Irak'ın taraflarına doğru bir özlemim var. Aşık olan birinin özlem duymasına şaşılacak bir şey yok.
Eğer Allah bineğimi onlar arasına indirirse işte o zaman hüznün ve sıkıntı ortaya çıkar.

Bu beyitlerde İbn Hazm kendini överken Doğu'ya olan özlemini ifade etmiştir. Ona göre Doğu'da olsa daha meşhur biri olurdu. Dolayısıyla Doğu'yu Batı'dan daha üstün tutmaktadır. Ayrıca son beyitte oraya gitmeyi arzulamaktadır.

Yine Mulûku't-Tavâif dönemi şairlerinden olan Sa'îd b. Cûdî (ö. 284/897) medih için yazdığı ve içinde Doğu'ya olan özlemini ifade ettiği beyitlerde Arapların soylarından bahseder. Arap milliyetçiliğini bariz bir şekilde ortaya çıkaran şair kendi anayurdunu ve soyunu överken dolaylı olarak oraya olan özlemini de yansıtmaktadır.²⁶

²⁴ Muhammed b. Abdullah Ebu Bekr el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmilê li kitâbi's-sıla*, thk. Abdusselam el-Herrâs (Lübnan: Dâru'l-Fikr li't-Tibâa, 1415), 2/246; el-Makkarî, *Neftu't-tîb min ğusni'l-Endelüsü'l-ratîb*, 1/143.

²⁵ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes fi zikri vulâti'l-Endelüs*, 310; İbn Bessâm el-Şenterîni, *ez-Zahîra fi mehâsini ehli'l-cezîra*, 1/173; ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/384; el-Makkarî, *Neftu't-tîb min ğusni'l-Endelüsü'l-ratîb*, 2/81.

²⁶ İbnü'l-Abbâr, *el-Hulletü's-siyerâ*, 1/150-151.

بِهَا مِنْ بَنِي عَدْنَانَ فِتْيَانُ غَارَةٍ
وَمِنْ آلِ فَحْطَانَ كَيْتَلُ الْأَجَادِلِ
يَقُودُهُمْ لَيْثٌ هَزْبٌ ضَبَارِمٌ
يَحْتَنُّ خُرُوبٍ مَا جَدَّ غَيْرُ خَامِلِ
أُرُومُهُ مِنْ خَيْرِ قَيْسٍ نَمَا بِهِ
إِلَى الْمَجْدِ قِدْمًا وَالْعُلَى كُلُّ فَاضِلِ
لَهُ سُوْرَةٌ قَيْسِيَّةٌ عَرَبِيَّةٌ
بِهَا ذَاذٌ عَنِ دِينِ الْهُدَى كُلُّ جَاهِلِ

Orada doğan kuşları gibi Adnan oğullarından ve Kahtan oğullarından nice savaşçı yiğitler vardır. Onları güçlü bir aslan, savaşçı, asil ve ahmak olmayan birisi komuta eder. Kays'ın en hayırlılarından olan soyu ile her faziletli kişi şeref ve yüceliğe ulaşmıştır. Onda Arap Kays soyunun üstünlüğü vardır. Onunla Hüda'nın dinini bütün cahillere karşı müdafaa eder.

Şair bu beyitte dolaylı olarak Doğu'ya olan özlemini ifade ediyor. Ona göre Doğu'daki ordu ve komutanları soylu kişilerdir. Bu sebeple savaşı kazanmışlardır. Ayrıca soylarından dolayı da şerefli ve erdemli kişilerdir.

Endülüslü şairler vatanlarından bahsederken Doğu'nun yaşam tarzını, coğrafyasını ve tabiatını betimlemişlerdir. Çöl, deve, su kaynakları ve kervanlar gibi Doğu'ya ait sembolleri ve mekân isimlerini şiirlerinde kullanarak doğal ancak gerçek olmayan tasvirler yapmışlar ve oraya olan özlemlerini dile getirmişlerdir. Bu tarz yazılan pek çok şiirden birini de İbn Sa'îd el-Belensî (ö. 671/1272) yazmıştır. Şair Doğu şiirlerinde çok kullanılan ve Doğu'da bulunan La'la ve Uzeyb gibi mekân isimlerini de kullanmıştır.²⁷

أَلَا سَائِلِ الرَّكْبَانَ هَلْ ظَلَّ لَعْلَعٌ
كَمَا كَانَ مَطْلُولِ الْأَصَائِلِ سَجَسَجَا
وَهَلْ وَرَدُوا مَاءَ الْغَدِيْبِ مَنَاهِلَا
إِذَا صَافَحَتْ كَفَّ النَّسِيمِ تَأَرْجَا
وَعَنْ خَرَجَاتِ الْحَيِّ مَا لِي وَمَا لَهَا
تُجَدِّدُ لِي شَوْقًا إِذَا الرَّكْبِ عَرَجَا
وَعَنْ أَثْلَاتِ الْجُرْجِ هَلْ مَالٌ ظَلُّهَا
وَهَلْ تَحَدَّثُ رِيحُ الصَّبَا مِنْهُ مَدْرَجَا

Kervanlara bir sor. La'la'nın²⁸ akşamüzeri hafif yağan yağmuru hala eskisi gibi kaldı mı? Meltem rüzgârının eli okşadığı zaman güzel kokan Uzeyb²⁹ kaynağına varmışlar mıdır? Mahallenin ağaçlarına bana ve o ağaçlara ne olduğunu bir sor bakalım neden her kervan oradan geçtikçe özlemim yenileniyor? Ilgın ağaçlarına sor. Gölgesi düştü mü ve saba rüzgârı orayı oyun alanı kıldı mı?

Şair burada özlemini Doğu'da bulunan bazı mekân isimlerini zikrederek ifade etmiştir. Nitekim bu semboller Doğu şiirinde de yaygın olarak kullanılmaktadır.³⁰

2.2. Doğu'daki Kutsal Bölgelere Özlem

Endülüs'te genel olarak Doğu'ya özlem şiirleri kapsamında Doğu'da Müslümanlar için kutsal kabul edilen mekânlara da özlem şiirlerinin yazıldığı görülür. Aslında kutsal bölgelere özlem şiiri İslam fetihlerinin başlaması ile başlar. Fetih ve İslam'ı yayma gayesi ile dünyanın dört bir tarafına yayılan Müslümanların zamanla geride bıraktıkları kutsal mekânlar için şiirler yazdıkları görülür. Endülüs Müslümanları Mekke, Medine ve Kudüs gibi şehirlere ayrıca buralarda bulunan Kâbe, Hz. Peygamber'in kabri, mescidi ve Mescid-i Aksa'ya olan özlemlerini şiirlerle ifade etmişlerdir. Endülüs'ün kutsal bölgelere uzak olması oraya gitmeyi zorlaştırdığından bu mekânlara duyulan özlem daha da artmıştır. Özellikle oralarda ibadet etme ve oraları ziyaret etme arzusu duyulan özlemi sürekli canlı tutmuştur. Nitekim kutsal bölgelere gitme imkânı bulamayan bazı Endülüslü Müslümanlar Hz. Peygamber'e hitaben özlem mektupları

²⁷ Salâhuddîn Halîl b. Ubeyk b. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, thk. Ahmet el-Arnâût ve Türkî Mustafâ (Beirut: Dâru İhyâ'it-Turâs, 1420), 20/7-8.

²⁸ Bazı rivayetlere göre Basra ve Kûfe arasında bulunan bir bölgedir. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân* (Beirut: Dâru Sâdir, 1995), 5/18.

²⁹ Kûfe'de bulunan bir vadi adıdır. Abdullah b. Abdilâziz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amrel-Endelüsî Ebû Ubeyd el-Bekri, *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'îl-bilâd ve'l-me'vâdî* (Beirut: Âlemü'l-Kutüb, ts.), 3/927.

³⁰ Bkz. İmru'ü'l-Kays b. Hucr, *Dîvânü İmru'ü'l-Kays*, 80; Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb b. Ali el-Asmaî, *el-Asma'ü'nyat*, thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdüsselam Muhammed Harun (Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1414), 63.

yazıp oraya gidenlere vermişlerdir. Onlar da bu mektupları Hz. Peygamber'in kabrine bırakmıştır. Bu mektuplar bazen kaside şeklinde olmuştur.³¹

Endülüslü şairlerin şiirlerinde en çok özlem duydukları kutsal mekânlardan biri Mekke'dir. Pek çok şair Mekke'ye olan özlem ve hasretini şiirlerinde edebi bir şekilde dile getirmiştir. Bunlardan birisi de İbn Sîd el-Batalveysî'dir (ö. 521/1127). Şair Mekke'ye olan özlemi hakkında yazdığı kasidenin bazı beyitlerinde şöyle demektedir:³²

أَمْكَةٌ تُقَدِّبُكَ التُّفُوسُ الْكَرَائِمُ	وَلَا بَرِحْتَ تَنْهَلُ فِيكَ الْعَمَائِمُ
فِيَاكَ بِمَيْتِ اللَّهِ وَالْحَرَمِ الَّذِي	لِعَزَّيْهِ ذَلَّ الْمُؤَلُّوكُ الْأَعَاظِمُ
وَقَدْ رُفِعَتْ مِنْكَ الْقَوَاعِدُ بِالثَّقَى	وَشَادَتْكَ أَيَّدِ بَرَّةٍ وَمَعَاصِمُ
عَلَيْكَ سَلَامُ اللَّهِ مَا طَافَ طَائِفُ	بِكَعْبَتِكَ الْغَلِيَا وَمَا قَامَ قَائِمُ
إِذَا نَسَمْتُ لَمْ تَسْهَدْ عَنِّي تَحِيَّةً	إِلَيْكَ فَتُهْدِيهَا الرِّيَاحُ النَّوَاسِمُ
أَعُوذُ بِمَنْ أَسْتَاكَ مِنْ شَرِّ خَلْقِهِ	وَتَقْسِي فَمَا مِنْهَا سِوَى اللَّهِ عَاصِمُ
وَأَهْدِي صَلَاحِي وَالسَّلَامَ لِأَحْمَدِ	لَعَلِّي بِهِ مِنْ كُنْبَةِ النَّارِ سَلَامُ

Ey Mekke! En değerli canlar sana feda olsun. Bol bulutlu yağmurlar sürekli yağsın üzerine. Sen Allah'ın evi ve büyük kralların ihtişamına boyun eğdiği harem bölgesisin. Senin temellerin takva ile yükseldi ve seni salih ve günahsız eller inşa etti. Yüce Kâbe'n tavaf edildikçe ve orada namaz kılındıkça Allah'ın selamı senin üzerine olsun. Eğer nefes(im) sana benden selam ulaştırmaz ise o selamı ulaştırarak olan meltem rüzgârlarıdır. Kullarının şerrinden seni yüceltene sığınırım ve nefsimden de. Beni nefsimden koruyacak Allah'tan başka kimse yoktur. Ahmet'e (s.a.v) salat ve selamım olsun. Umulur ki ben onun sayesinde ateşe atılmaktan kurtulurum.

31

Bu beyitlerde şair Mekke'ye seslenerek oraya olan özlemine ve hasretini dile getirmektedir.

Bir başka şiirde ise Endülüslü meşhur mutasavvıf Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) Mekke'ye olan özlem duygularını şöyle ifade etmektedir:

إِنِّي إِلَى الْكَعْبَةِ الْغَرَاءِ مُشْتَسَائُ	فِيهَا لِعَائِبِهَا فِي السِّتْرِ أَعْلَاقُ
إِذَا تَذَكَّرْتُ أَسْرَارِي وَمَشْهَدَهَا	فِيهَا تُسْحَرِكُنِي لِلْبَيْنِ أَشْوَاقُ
اللَّهُ يَسْأَلُنِي أَنِّي لَسْتُ أَذْكُرُهَا	إِلَّا وَعِنْدِي لِذَلِكَ الدُّكْرِي إِخْرَاقُ
فَالرُّوحُ تَائِهَةٌ وَالنَّفْسُ وَالْبَهَّةُ	وَالْقَلْبُ مَحْتَرِقٌ وَالدمْعُ مَهْرَاقُ

Ben mübarek Kâbe'yi özledim. Orada aşığına sır olan değerli bir şey vardır. Eğer ben oradaki sırlarımı ve onların şahitliğini hatırlarsam ayrılıktan dolayı oraya olan özlemim harekete geçer. Allah biliyor ki ben bunları ancak bu hatıralar içimde alevlendiğinde hatırlıyorum. Ruh şaşkın, nefis gamlı, kalp yanmış ve gözyaşları akmaktadır.

Bu beyitlerde şair Kâbe'ye olan özlemine açık bir şekilde ifade etmektedir. Orada geçirdiği günlerini hatırladıkça özlemi katlanan şair Mekke'yi her hatırladığında içi yanmakta ve ayrılık hasreti kalbini yakmakta ve göz yaşları akıtmaktadır.

Mekke ve Medine'ye özlem ile alakalı Endülüs şairlerinden İbn Lübbâl eş-Şerişî (ö. 619/1222) şöyle demiştir:³³

مَنْ أَقُولُ وَقَدْ كَلَّمْتُ رَكَائِبَنَا مِنْ السُّرَى وَأَرْتَكَابِ الْبَيْدِ فِي الْبَيْكِرِ

³¹ Ömer Ferrûh, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî* (Beirut: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 1981), 5/45.

³² Ebü Nasr b. Muhammed b. Ubeydillâh Feth Hâkân el-Kaysî, *Kalâidü'l-İkyân ve mehâsiu'l-a'yân* (Mısır: b.y., 1284), 199-200; Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Tilmesânî el-Makkarî, *Ezhâru'r-riyâd fî alhbârî el-Kâdi 'ÿyâd*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Kahire: Matba'âtu Lecnetü't-Telîf, 1358), 3/147.

³³ Ebü'l-Hattâb Ömer b. el-Hasen İbn Dihye el-Kelbî, *el-Mutrib min ehbârî ehli'l-Mağrib*, thk. İbrâhîm Ebyârî vd. (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Cemi li'l-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1374), 99.

يا نايبين على الأُسوارِ ويحكُمُ شُدُّوا المطيَّ بِذِكْرِ اللهِ في السَّحَرِ
أما سمعتم بِحاديِنا وقد سَجَعَتْ وَرِقْ لِحِمَاتِمِ فَوْقَ الأَيْكِ والسَّمْرِ
هذي البِشارَةُ يا مُحْجَّاحِ قد وَجَبَتْ غَدَاً تُحْطَوْنَ بَيْنَ الرُّجْنِ والحَجَرِ

Bineklerimiz gece yolculuğundan ve sabahın erken saatlerinde çölde yürütmekten yorgun hale düşmüşken ben ne zaman söyleyeyim:

Ey deve semeri üzerinde uyuyanlar yazıklar olsun size! Allah'ı zikrederek seherde develeri sürün. Develeri süren kişiyi duymadınız mı? Siyah beyaz güvercinlerin çalılıklar ve adaçayı ağaçları üzerinde sesleri geliyor. Ey hacılar müjde! Yarın Rükni Yemâni ile Haceru'l-Esved arasında konaklamak vacip oldu.

Şair, bu beyitlerde Mekke'ye olan yolculuğu tasvir ederek özlemini ifade etmeye çalışmıştır. İlk olarak sabah erken saatlerde çölde yürüyen kabileye seslenerek uyanmalarını, güvercin seslerinin geldiğini ve artık Mekke'ye yaklaştıklarını ifade etmiş ve bunun orada ibadet etmek için bir müjde olduğunu belirtmiştir.

Endülüslü şairler; Mekke, Kâbe ve hac ibadetinin yapıldığı bölgelere olan özlemin yanında Medine, Hz. Peygamber'in mescidi ve kabrine olan özlemlerini de şiirlerinde dile getirmişlerdir. İbnü'l-Ebbâr'ın (ö. 658/1260) Medine'yi ziyaret etme umudunu gösteren şu beyitler buna örnek gösterilebilir:³⁴

لَوْ عَسَنَ لِي عَوْنٌ مِنَ المِقْدَارِ لَهَجَرْتُ لِلدَّارِ الكَرِيمَةِ دَارِي
وَحَلَّلْتُ أَطْيَبَ طَيِّبَةٍ مِنْ طَيِّبَةٍ جَاراً لِمَنْ أَوْصَى بِحِفْظِ الجَارِ
وَكَرَعْتُ فِي صَخْنِ هُنَالِكَ طَاهِراً وَكَرَعْتُ فِي مَعْنِ هُنَالِكَ جَارِي
يَا زَائِرِيْنَ القَبْرِ قَبْرَ مُحَمَّدٍ بُشْرَى لَكُمْ بِالسَّبْقِ فِي الرُّؤَا
أَوْضَعْتُمْ لِنَجَاتِكُمْ فَوْضَعْتُمْ مَا آدَكُمُ مِنْ فَادِحِ الأَوْزَارِ
فُورُوا بِسَبْقِكُمْ وَفُوهُوا بِالَّذِي حَمَلْتُمْ شِسْوَفاً إِلَى المِخْتَارِ
أَدُوا السَّلَامَ سَلِمْتُمْ وَبَرَدَهُ أَرْجُو الإِجَارَةَ مِنْ وُرُودِ النَّارِ
ثُمَّ اسْتَفْعُوا لِي فَالِشَّفَاعَةَ عِنْدَهُ فِيهَا أُنْبِؤُا رَتْبَةَ الأَبْرَارِ

Eğer kaderim bana yardım ederse memleketimden güzel diyara giderdim.

Komşuluğun korunmasını emredene (Hz. Peygamber'e) komşu olarak Medine'ni en güzel toprağına yerleşirdim.

Orada temiz bir avluda bir şekilde namaz kıldım ve oradaki komşum(dan) akan suyu yudumladım.

Ey Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret edenler! Ziyaret edenlerinden arasında önce geldiğinizden dolayı müjde olsun size!

Günahların büyüğüne götüren şeyleri bırakıp kurtuluş için bineklerinizi acele ettirdiniz.

Önce gelmekle kazanın ve size ilettiğim özlemi seçilmiş olana söyleyin.

Selamette olasınız, iletin selamımı. O'nun selamıma cevabıyla cehennem ateşine girmekten kurtulmayı temenni ederim.

Sonra bana şefaata dileyin. Onun şefaatine nail olmakla salih kimselerin mertebesine ulaşırım.

Şair bu beyitlerde Medine'ye olan özlemini ifade etmiştir. İmkân bulması ve kaderinin ona yardım etmesi halinde Medine'ye yerleşmek istediğini ve Hz. Peygamber'e komşu olmak istediğini söylemiştir. Zira Hz. Peygamber'in komşunun gözetilmesini emrettiğini bilmekte ve kendisi de ona komşu olacağından gözetilenlerden olacağını düşünmektedir. Hz. Peygamber'in kabrinde namaz kılacağını ve orada bulunan saf pınar suyundan yudumlayacağını ifade etmiştir. Burada Hz. Peygamber'e yakın olmanın verdiği mutluluğu, pınardan su yudumlamaya benzetmiştir. Yine Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret edenlere seslenerek orayı ziyaret etmenin güzelliğinden bahsetmiştir. Hz. Peygamber'e selam göndermiş ve kendisi

³⁴ el-Makkari, *Nefhu't-tib min ğusni'l-Endelusi'l-ratif*, 2/593; Ebü Abdullah Muhammed İbnü'l-Ebbâr, *Divânu İbnü'l-Ebbâr*, thk. Abdusselam el-Herrâs (Tunus, 1420), 463.

için şefaath dilenmesini talep etmiştir. Şair oraya olan özlemini Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret edenler üzerinden ifade etmeye çalışmıştır.

Yine Endülüslü edip, münekkit ve şair Hâzım el-Kartâcennî (ö. 684/1285) Medine'ye ve orada yaşamış olan Hz. Peygamber'e olan özlemini ifade etmek için yazdığı kasidenin bazı beyitlerinde oraya olan hasretini şöyle ifade etmektedir.³⁵

قِفْ بَيْنَ قَبْرِ مُحَمَّدٍ وَالْمُنْبَرِ	وقل السّلام على السّراج الأنورِ
واستنشِ طيبَ نَسِيمِهِ وانعمَ به	واجعلهُ خَيْرَ ذَخِيرَةٍ للمحشرِ
واستنشِ طيبَ نَسِيمِ طَيِّبَةِ فِي الصَّبَا	واسألْ نَسِيمَ الرِّيحِ عَنْهَا تُخْبِرُ
وانظرْ بِمَسْجِدِهِ مَحَلَّ سُجُودِهِ	وإلى مَقَامِ قِيَامِهِ فِيهِ انظرْ
وانظرْ لأَكْرَمِ هَالَةِ فَدَا أَحَدَقَتْ	أَنْوَارَهَا بِضِيَاءِ بَدْرِ مَقْمَرِ
صَلَّى عَلَيْهِ اللهُ مَا صَدَعَ الدُّجَى	بِضِيَائِهِ فَلَقِيَ الصَّبَاحَ المَشْفِرِ

Muhammed kabriyle minber arasında dur ve (karanlıkları) aydınlatan o ışık kaynağına selam söyle.

Onun hoş kokusunu içine çek, tadını çıkar ve mahşer günü için onu en iyi aزیğın yap.

Tatlı esen rüzgârda Medine'nin hoş esintisini içine çek ve Medine'yi ona sor ki sana anlatsın.

Mescidinde secde ettiği yere ve namaz kıldığı makama bak.

Işıkları dolunayın parlaklığını kuşatan ve en asil ışık halkasına bak.

Günün ilk ışıkları aydınlığıyla zifiri karanlığı yarıdıkça Allah'ın salat ve selamı O'nun üzerine olsun.

Bu beyitlerde şair Medine'ye giden birini zihninde canlandırarak yapılması gerekenleri anlatmaktadır. Şair, Medine'yi o kadar çok özlemiştir ki oraya gidince yapmak istediklerini ikinci bir şahıs üzerinden anlatmaktadır. Bunun yaparken de oranın hoş kokusunu, tatlı esen rüzgârını, Mescid-i Nebevi'yi özlediğini dile getirmiştir.

2.3. Doğu'daki Şehirlere Özlem

Doğu'ya özlem konusunda ele alınması gereken bir diğer konu ise Endülüslü Müslümanların özel olarak Doğu'da bazı şehirlere yazmış oldukları şiirlerdir. Doğu'nun en önemli şehirleri olan Bağdat, Şam, Necd ve Hicaz gibi şehirler için yazılan özlem şiirleri, oralardan ayrı kalmanın neden olduğu hasreti en güzel şekilde ifade etmiştir. Doğu'daki şehirlerden Bağdat'a özlemini şiirle ifade eden Endülüslü şairlerden birisi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'dir (ö. 543/1148). Bağdat'ı özleyen şair özlemini gidermek gayesi ile ailesi ve dostlarına hitap ederek şu beyitleri söylemiştir.³⁶

أَمْنِكَ سَرَى وَاللَّيْلُ يُجَدِّعُ بِالْفَجْرِ	خيالٌ حبيبٍ قد حوى قَصَبَ الفجرِ
سَعَى اللهُ مَضْرأً والعراقُ وأهلها	وبسغدادَ والشامينِ مُنْهَمِلِ القَطْرِ

Gece şafak vaktini yanaltırken fecrin ufuklarını kaplayan sevgilinin hayali senden mi (Bağdat) geçti?

Allah Mısır, Irak ve halkını, Bağdat'ı ve her iki Şam'ı bol yağmurlarla sulasın.

On beyitten oluşan bu şiir pasajında son beyte kadar olan kısımda şair Bağdat'ı özlediğini açıkça ifade etmeyerek zor ve anlaşılması güç bir dil kullanmıştır. Son beytinde gayet açık bir şekilde Doğu'daki bazı şehirler için dua etmektedir.

Yine Ebû'l-Hasan Alî b. Zureyk el-Bağdâdî (ö. 420/1029) geçimini sağlamak için Endülüs'e gitmiş ve Bağdat'a duyduğu özlemi meşhur "ayniyye" kasidesiyle dile getirmiştir. Bu kaside hakkında İbn Hazm "Kim beyazlar giyinir, akik bir yüzük takar, Ebû Amr kıraatiyle okur, Şafi'nin yolunu tutar ve İbn Zureyk'in kasidesini

³⁵ Ebû'l-Hasen Hâzım b. Muhammed b. Hasen el-Kartâcennî, *Dîvânü Hâzım el-Kartâcennî*, thk. Osman el-Ke'âk (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, ts.), 58.

³⁶ Ebû Nasr Feth b. Muhammed b. 'Ubeydullah Kaysî Feth b. Hâkân, *Matmahü'l-enfüs ve Mesrahü't-teennüs fi mulahi ehli'l-Endelüs*, thk. Muhammed 'Alî Şevâbîke (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1403), 300; el-Makkarî, *Ezhârü'r-riyâd fi ahbâri el-Kâdî 'İyâd*, 3/93.

ezbere bilirse aydın kabul edilir” demiştir.³⁷ “Onu kınama” anlamına gelen Lâ Ta'zulîhi (لَا تَعْذِلِيهِ) ifadesi ile kasideye başlayan şair gurbete çıkmaması konusunda kendisini uyaran eşini muhatap almıştır. İlk beyitlerde kendisi için üçüncü şahsı kullanan şair ilerleyen beyitlerde birinci şahsa geçmektedir. Şair 39 beyitten oluşan bu kasidenin bazı beyitlerinde şunları söylemektedir:³⁸

لَا تَعْذِلِيهِ فَإِنَّ الْعَذْلَ يُؤْلَعُهُ قَدْ قُلْتُ قَوْلًا وَلَكِنَّ لَيْسَ يَسْمَعُهُ
جَاوَزْتَ فِي لَوْمَةٍ خَدًّا يَضُرُّ بِهِ مِنْ خَيْثُ قَدَّرْتَ أَنَّ اللَّوْمَ يَنْفَعُهُ
فَاسْتَعْمِلِي الرَّفْقَ فِي تَأْيِيبِهِ بَدَلًا مِنْ عَسَفِهِ فَهُوَ مُضِي الْقَلْبِ مَوْجَعُهُ

Onu ayıplama, çünkü ayıplaman ona acı veriyor. Doğruyu söyledin, ancak onu işitmiyor.
Onu kınamada ona zarar verecek sınıra ulaştın. Halbuki kınaman ona fayda verir sanmıştın.
Öyleyse onun üzerine gitmek yerine onu kınamakta şefkatli ol, zira bu onun yorgun gönlünü acıtmaktadır.

Bu ilk üç beyit ve peşinden gelen beyitlerde eşine seslenmekte ve kendisi için de üçüncü şahıs zamirini kullanmaktadır. Eşinin gurbete gitmesinden dolayı ona olan kızgınlığını ifade edip bundan kaynaklanan pişmanlığını dile getirmektedir. İlerleyen beyitlerde ise kendisi için kullandığı üçüncü şahıstan birinci şahsa geçmekte ve Bağdat'a olan özlemini şöyle ifade etmektedir:³⁹

اسْتَوْدِعُ اللَّهَ فِي بَغْدَادَ لِي قَمَرًا بِالكَرْبِ مِنْ فَلَكَ الْأَزْزَارِ مَطْلَعُهُ
وَدَعْنَهُ يُوْدِي لَوْ يُسْوِدَعِي صَفْوُ الْحَيَاةِ وَأَنِّي لَا أُوْدَعُهُ
كَمْ قَدْ تَشَفَّعَ بِي أَنْ لَا أَفَارِقَهُ وَلِلضَّرُورَةِ حَالٍ لَا تُشَفِّعُهُ
وَكَمْ سَبَّتُ بِي يَوْمَ الْفِرَاقِ ضَحَى وَأُذْمِعِي مُسْتَهْلَاتٍ وَأُذْمَعُهُ

Doğuşu Kerh'te⁴⁰ yıldızların yörüngesinde olan ay parçamı Bağdat'ta Allah'a emanet ediyorum.
Ona sevgi ile veda ettim. Keşke tatlı hayatı terk etseydim de onu terk etmeseydim.
Onu bırakmamam için ne kadar yalvardı ise (gitme) zaruretinin yalvarışları işitmek gibi bir huyu var.
Ayrılık günü kuşluk vaktinde gözyaşlarım onun gözyaşları ile akarken ne kadar da bana tutundu.

Bu beyitlerde şair yine eşinden ayrılmanın verdiği hüznü ve pişmanlığı gayet sade ve açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu beyitlerde geçen Kerh, Bağdat'ta şairin doğduğu yerdir. Orada bulunan eşi için “ay” ifadesini kullanmıştır. Ayrıca (الأززار) kelimesi düğmeler anlamına gelmekte ancak şair burada mecazi bir ifade kullanarak yıldızlar anlamında kullanmıştır. Yine şair burada Bağdat'tan ayrıldığı güne giderek o gün ayrılığın verdiği acıyı ve hüznü dile getirerek özlemini tekrar ifade etmektedir. Ayrılığın verdiği acının sorumluluğunu da Bağdat'tan ayrılmak zorunda kalmasına yüklemektedir. Daha sonraki beyitlerde şair çok sevdiği ancak ayrılmak zorunda kaldığı Bağdat'a “neşe diyarı” olarak seslenmektedir:⁴¹

بِاللَّهِ يَا مَثْرَلُ الْقُصْفِ الَّذِي دَرَسَتْ آثَارُهُ وَعَقَّتْ مُدُّ بِنْتُ أَرْبَعُهُ
هَلِ الْوَيْمَانُ مُعِيدٌ فَيْكَ لَدُنَّا أُمُّ اللَّيَالِي الَّتِي أَمَطَّتْهُ تُرْجَعُهُ
عَسَى اللَّيَالِي الَّتِي أَضْنَتْ بِفُرْقَانَا جِسْمِي سَتَجْمَعُنِي يَوْمًا وَتَجْمَعُهُ
وَإِنْ تَعْلَى أَحْسَدًا مِنَّا مَبِيَّتُهُ فَمَا الَّذِي فِي قَضَاءِ اللَّهِ يَصْنَعُهُ

Allah aşkına! Ey oradan ayrıldığımdan beri izleri silinen ve yok olan neşe diyarı!
Zaman mı sana o tatlı günlerimizi getirecek yoksa zamanın içinde akıp giden geceler mi?
Keşke bedenimi ayrılıktan dolayı zayıf düşüren geceler beni onunla bir araya getirse.

³⁷ es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, 21/77.

³⁸ es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, 21/77.

³⁹ es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, 21/77.

⁴⁰ Bağdat'ın batı tarafı Kerh olarak bilinmekteydi. Bk. Abdulaziz ed-Dürî, “Bağdat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim: 25.02.2022).

⁴¹ es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, 21/77.

Ölüm bizden birini yakalarsa, Allah'ın yazdığı kadere ne yapabilir ki?

Bu beyitlerde şair Bağdat'a olan özlemini tekrar ifade ettikten sonra orada geçirdiği zamana olan hasretini ifade etmiştir. Ayrıca Bağdat'a kavuşmayı büyük bir özlemle beklerken oraya kavuşmadan önce de ölüm gelebileceğini ve bu durumda yapacağı hiçbir şeyinin olmadığını hatırlamaktadır.

Aynı şekilde Bağdat'ın doğu tarafı olan Raife'ye özlemini dile getiren şair Mu'min b. Sa'îd (ö. 267/881) şöyle demektedir:⁴²

دَكَرَ الرُّصَافَةَ قَلْبُهُ فَاشْتَأَقَا وَأَذَاعَ مَسَاءَ جُفُونَهُ مِهْرَاقَا
 كَمَ بِالرُّصَافَةِ مِنْ أَخٍ لِي مُسْعِدَا لَوْلَا النَّوَى مَا جَنَّتُهُمْ مُشْتَأَقَا
 يَا حَبِيبَا أَرْضَ الرُّصَافَةِ مَمْرِلَا لَقِي الْفَوَادُ بِذِكْرِهِ مَا لَأَقَى
 لَا تُنْكِرُوا شَوْقِي إِلَى بَلَدٍ بِهِ أَهْلِي فَحَكْمُ الْبَيْنِ أَنْ أَشْتَأَقَا

Gönlü Rusâfe'yi hatırladı ve özledi. Sicim gibi aktı gözyaşlarını.

Rusâfe'de beni mutlu ne çok kardeş(im) var. Ayrılık olmasaydı onları özlemezdim.

Rusâfe toprakları ne güzel bir diyardır! Gönlün başına gelen onu hatırlamasıyladır.

Ailemin olduğu o beldeye özlemimi kınamayın. Ayrılık özlemimi gerektirmiştir.

Bu beyitlerde şair Rusâfe'ye olan özleminden dolayı göz kapaklarında yaş kalmadığını ifade etmiş ve orada sevdiklerinin olduğunu, onları özlediğini dile getirmiştir. Ailesinin orada olduğunu söylemiş ve oraya özleminin inkâr edilemez bir gerçek olduğunu ifade etmiştir.

Sonuç

Müslümanların Endülüs'e yerleşmesi ile başlayan Doğu'ya özlem temalı şiirler Arap şiirinde özlem şiirleri kapsamında değerlendirilir. Doğu'ya, Doğu'da bulunan bazı şehirlere ve Hicaz bölgesindeki kutsal mekânlara da özlemlerini şiirlerde ifade eden şairler, bu temada yazılan şiirler konusunda kendilerinden sonra gelecek nesillere öncülük etmişlerdir. Nitekim bu temada şiir yazmak sonraki dönemlerde Endülüs'te bir gelenek haline dönüşmüştür.

Endülüslü şairler yazdıkları özlem temalı şiirlerin büyük bir kısmını vatan özlemine ayırmışlardır. İlk zamanlarda tabii olarak Doğu'ya özlem ile başlayan vatan özlemi şiirleri zamanla Endülüs topraklarında kaybedilen yerler için de söylenmeye başlanmıştır. Doğu'ya özlem şiirleri ise Endülüs'e ilk yerleşenler tarafından kaleme alınmıştır.

Doğu'ya özlem şiirlerinin ilk örnekleri, zorunlu sebeplerden dolayı yurtlarını terk edip Endülüs'e yerleşenler tarafından yazılmıştır. Bunların başında Doğu'ya özlem şiirleri ile sembolleşen Abdurrahman b. Muâviye ed-Dâhil gelir. Bu temada yazdığı beyitlerle Endülüs'te vatan özlemi şiirlerinin öncüsüdür. Bundan sonra gelen şairlerin de Doğu'ya olan özlemlerini şairlerle ifade ettikleri görülür. Bu şairlerin bir kısmı Doğu'ya ilim talebi için gidip tekrar Endülüs topraklarına döndükten sonra Doğu'da bulunan Bağdat, Şam, Necd ve Hicaz gibi bölgelere özel özlem şiirleri yazmıştır. Yine İbnü'l-Ebbâr gibi bazı şairler kutsal bölgelere gitmeyi arzulayıp gitmeye imkân bulamadıkları için kutsal bölgelere özlemlerini ifade eden şiirler yazmışlardır.

Doğu'ya özlem konusunda Endülüs'te yazılan şiirlerin dili sade ve anlaşılır olmakla beraber bu şiirlerde mecaz ve teşbih gibi belagat sanatlarına çok yer verilmiştir. Doğu'da bulunan topraklara özlemlerini ifade eden şairler aynı zamanda Doğu şiirinde kullanılan çöl, deve, kervan ve saba rüzgârı gibi sembollerini de şiirlerinde kullanmaktan geri durmamışlardır. Bunun yanında Doğu'da yer alan bazı mekân isimlerinin Doğu'ya özlem şiirlerinde kullanıldığı görülmüştür.

Bu şiirler incelendiğinde ilk zamanlarda Endülüs'e yerleşen Müslümanların gerçekten doğup büyüdüğü toprakları özledikleri ve vatan özlemi çektikleri aşikârdır. Ancak sonradan gelen nesillerde de bu temada şiirlerin yazılması, o dönemde Doğu'nun birçok açıdan Batı'dan üstün olduğu kanaatinin ortaya

⁴² Abdülmelik b. Muhammed Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Yetimetü'd-dehr fi mehâsini ehlil'-asr*, thk. Mufid Muhammed Kumeihe (Beyrut: Dâru'l-Kutübü'l-İlmiyye, 1403), 2/24.

çıkmasında etkili olmuştur. Ata toprağı olmasının yanında ilim, kültür ve ticaret merkezi olmasının oraya olan rağbet ve özlemi arttırdığı da anlaşılmıştır.

Kaynakça

- el-Askerî, Ebû Ahmed el-hasan b. Abdillâh b. Said. *el-Mesûn fi'l-edeb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1984.
- el-Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh. *Dîvânü'l-Meânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- el-Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb b. Ali. *el-Asma'iyât*. thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdüsselam Muhammed Harun. 1 Cilt. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1993.
- el-Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr. *el-Hanîn ilâ'l-evtân*. Beyrut: Dâru'l-Râ'idî'l-'Arabî, 1982.
- ed-Dâye, Muhammed Rıdvân. *Fi'l-edebi'l-Endelüsî*. Suriye: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Dayf, Şevkî. *el-Fennu ve mezâhibuhu fi's-Şi'ri'l-'Arabî*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Ebû Ubeyd el-Bekri, Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Endelüsî. *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'l-bilâd ve'l-mevâdi*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutüb, ts.
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmet b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-lüğâ*. thk. Muhammed 'Avs Mer'ab. 8 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabiyye, 2001.
- el-Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhim es-Samirrâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhü'l-Edebi'l-'Arabî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 1981.
- Feth b. Hâkân, Ebû Nasr Feth b. Muhammed b. 'Ubeydullah Kaysî. *Matmahü'l-enfüs ve Mesrahü't-teennüs fi mulahi ehli'l-Endelüs*. thk. Muhammed 'Alî Şevâbike. Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1983.
- Feth Hâkân el-Kaysî, Ebû Nasr b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Kalâidü'l-'ikyân ve mehâsiu'l-a'yân*. Mısır: b.y., 1886.
- Goran, Selahattin. *Endülüs Arap Şiirinde Vatan Özlemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- el-Humeydî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Futûh b. 'Abdillâh. *Cezvetü'l-muktebes fi zikri vulâti'l-Endelüs*. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1966.
- İbn Bessâm el-Şentemerî, Ebu'l-hasan Alî el-Şentemerî. *ez-Zahîra fi mehâsini ehli'l-cezîra*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Tunus: Dâru'l-Arabiyye Li'l-Kitâb, 1981.
- İbn Dihye el-Kelbî, Ebü'l-Hattâb Ömer b. el-Hasen. *el-Mutrib min ehbâri ehli'l-Mağrib*. thk. İbrâhim Ebyârî vd. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Cemi li'Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1955.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem Cemâluddîn. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Tayfûr, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ebî Tâhir el-Mervezî el-Horasânî. *Belâğatu'n-nisâ*. thk. Ahmed el-Elfî. Kahire: Matbaatü Medreseti Vâlideti Abbâs el-Evvel, 1908.
- İbnü'l-Abbâr, Muhammed b. 'Abdillâh b. Ebî Bekr el-Kudâî. *el-Hulletü's-siyerâ*. thk. Hüseyin Mu'nis. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1985.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullâh Muhammed. *Dîvânü İbnü'l-Ebbâr*. thk. Abdusselam el-Herrâs. Tunus, 1999.
- İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdullâh Ebu Bekr el-Kudâî. *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*. thk. Abdusselam el-Herrâs. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr li't-Tibâa, 1995.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddîn 'Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-tarih*. thk. Ömer Abdusselâl Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-'İzârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed el-Merrâkeşî. *el-Beyânü'l-Muğrib fi Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. G. S. Colin ve E. Levi-Provençal. 2 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983.
- İmruü'l-Kays b. Hucr. *Dîvânü İmruü'l-Kays*. thk. Abdurrahman el-Mustâvî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004.

- el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. er-Râgıb. *Muhâdarâtü'l-üdebâ' ve muhâverâtü's-şu'arâ' ve'l-büleğâ'*. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü Dâru'l-Erkam b. Ebî Erkam, 1999.
- el-Kartâcennî, Ebü'l-Hasen Hâzım b. Muhammed b. Hasen. *Dîvânü Hâzım el-Kartâcennî*. thk. Osman el-Ke''âk. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, ts.
- el-Kayravânî, Ebü 'Ali el-Hasan İbn Reşik. *el-Umde fi mehâsini şî'ri ve adâbilihi ve nakdihi*. thk. Muhammed Muhyiddin 'Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981.
- el-Makkârî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Tilmesânî. *Ezhâru'r-riyâd fi ahhâri el-Kâdî 'İyâd*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 5 Cilt. Kahire: Matba'âtu Lecnetü't-Te'lif, 1939.
- el-Makkârî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Tilmesânî. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'l-ratîb*. thk. İhsan Abbâs. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- el-Merzubânî, Ebü Ubeydullah Muhammed b. İmrân. *Mu'cemu's-Şuarâ*. thk. Freitz Krenkow. Lübnan: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1982.
- en-Nüveyrî, Ahmed b. 'Abdulvehhâb b. Muhammed Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- er-Rekkâbî, Cevdet. *Fi'l-Edebi'l-Endelüsi*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1980.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Ubeyk b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-vefayât*. thk. Ahmet el-Arnâût ve Türkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- es-Seâlibî, Abdülmelik b. Muhammed Ebü Mansûr. *Yetîmetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-asr*. thk. Mufid Muhammed Kumeyhe. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1983.
- eş-Şüreysî, Ebü Abbas Ahmed b. Abdülmü'min. *Şerhu makâmâtü'l-Harîrî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 2006.
- 37 Tarafe b. Abd. *Dîvânü Tarafe b. Abd.* thk. Mehdi Muhammed Nâsiruddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 2002.
- Ürün, Ahmet Kazım. *Klasik Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2017.
- Yâkût el-Hamevî, Ebü Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemu'l-Buldân*. 7 Cilt. Dâru Sâdır, 1995.
- ez Zehebi, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

Longing for the East in Andalusian Poetry

Citation/©: Meşe, Ramazan, Longing for the East in Andalusian Poetry, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 23-38.

Extended Abstract

Many poems have been written on the theme of longing in Arabic poetry since the first periods. Poems with the theme of longing, which have a distinguished place in Arabic Literature, are sentimental poems written to express how much the things that are longed for are loved. The poems written on the subject of longing express how much it hurts to be deprived of something and to be apart. At the same time, these poems try to relieve the pain of longing. The poems with the theme of longing, which did not appear as an independent theme in the early periods, were included in the introductory parts of the *qasidas*, not exceeding a few couplets, in the poems written on the themes of *madh*, *wasf* and *ghazal*. As a matter of fact, poems written on the theme of longing in these periods consisted of couplets delineating abandoned lands or ruins (أطلال).

The poems recorded on the theme of longing (حنين) have attracted the attention of researchers since the epoch of jahiliyyah and there exists an interest in the poems written in this field. The longing for their homeland and the feelings of homelessness of the poets who had to leave their homeland due to the war and other reasons have led the authors to write poems under this theme. This theme has emerged more prominently in the modern period due to the increase and disintegration of colonialism in Arab lands and various political events.

Poems on the theme of longing for the homeland were written in the great poetry legacy left behind by the eight-century-old Andalusian civilization, which blended into the dusty pages of history with the collapse of the last emirate. The theme of homesickness started with the Andalusian Muslims leaving their lands in the East and settling in Andalusia. After the Muslims settled in the lands of Andalusia, they longed for the East where they were born and where their memories passed, and some poets put this into verses. They depicted the beauty and superiority of the East in their poems and expressed their longing for it. In their poems, they tried to relieve their longing for the place by using the words of camel, desert, morning wind and names of some places in the East that used to be predominantly employed in Eastern poetry genre. Although the first generation poured their true feelings of longing into poetry, the later generations kept writing poems of longing for the East, even though they were born in Andalusia, making it a tradition.

The more widespread the theme of longing has become in Eastern poetry, the more widespread it has become in Andalusian Arabic poetry, and it has even become a theme that is handled more than Eastern poetry. Andalusian Muslims, who felt the feelings of homesickness and longing deeply due to their departure from their homeland in the East, expressed these feelings with poems of longing. In some of these poems, they expressed their longing for the East in general. In addition to this, the feelings of longing for the holy places, the years of youth as well as their lovers, family and friends are also included in these poems. The first examples of this type of poetry were formed by those who left their homeland for compelling reasons and settled in Andalusia. Among them, 'Abd al-Rahman bin Muawiya al-Dāheel comes first. He wrote the first poems of longing for homeland in Andalusia with the passages of poetry he wrote on this subject. Some other poets succeeding him expressed their longing for the East by writing *qasidas*. Some of these poets also wrote poems of longing for cities in the East such as Baghdad, Damascus, Najd and Hejaz after they went to the East for study and returned to Andalusia. In addition, they expressed their longing for holy places such as Macca, Madina and Jerusalem in their poems.

In conclusion of this study, it is revealed that most of the poems written on the theme of longing were written about the longing for the homeland. The first examples of this type of poetry written by 'Abd al-Rahman al-Dāheel and the theme of longing for the East continued as a tradition in the following periods. In addition, longing poems were written for the holy places in the East and some notable cities there, and the feelings of longing for these places were expressed in these poems. Although the language of the poems written in Andalusia on the subject of longing for the East is clear and easy to comprehend, the arts of rhetoric such as metaphor and simile outweigh in the poems in question.

Robert Adams'ın İlahi Emir Teorisinin Hz. İbrahim'in Hikayesi Üzerinden Analizi

 Elif Nur Erkan Balcı*

Atf/©: Erkan Balcı, Elif Nur, Robert Adams'ın İlahi Emir Teorisinin Hz. İbrahim'in Hikayesi Üzerinden Analizi, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 39-52.

Öz: İlahi emir etiği felsefi bir tartışma olarak Sokrates'in ortaya attığı din ve ahlak ilişkisinin sebep olduğu bir ikileme baş etmek zorundadır. Bu ikilem, iyi ya da ahlaki olanın, Tanrı'nın emirleriyle mi yoksa ahlakın insan aklına içkin olan değer yargılarıyla mı belirleneceği şeklindedir. Dini gelenekler içinde böyle ikilemlerin en çarpıcı örneği, Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesini buyuran ilahi emirdir. Buna göre, Hz. İbrahim ya oğlunu öldürüp katil olarak ahlaken yanlış bir eylemde bulunacak ya da Tanrı'nın emrine karşı çıkarak dini anlamda günahkar olacaktır. Rasyonel bir ahlak teolojisinin felsefi imkanına inanan teist ahlak filozofları için bu örnek oldukça zorlayıcıdır. Burada çağdaş ahlak filozofu Robert M. Adams'ın "düzeltilmiş ilahi emir teorisi" söz konusu ikileme insanın ve Tanrı'nın ahlaki rasyonalitelerine yönelik başvuru ve düzeltmeleriyle bir çıkış sunmaya çalışır. Bu çalışma, Adams'ın çözümünün analizini, başarısını ve sonuçlarını ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Robert M. Adams, İlahi Emir Etiği, Hz. İbrahim, Tanrı, Ahlak, Din.

Analysis of Robert Adams' Divine Command Theory Through The Story of Abraham

Citation/©: Erkan Balcı, Elif Nur, Analysis of Robert Adams' Divine Command Theory Through The Story of Abraham, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 39-52.

Abstract: Divine command ethics as a philosophical discussion has to deal with a dilemma caused by the relationship between religion and morality put forward by Socrates. This dilemma is inherently based on the question as to the way of comprehending what is good or moral, in view of whether it is formed by the commandments of God or by the value judgments of morality in the human mind. The most striking example of such a dilemma within the religious traditions is the divine order which commanded Abraham to sacrifice his son. Accordingly, Abraham will either commit a moral crime by murdering his son or he will be a religious sinner by opposing God's command. For theist moral philosophers who believe in the philosophical possibility of rational moral theology, this example is quite compelling. Here, the contemporary moral philosopher Robert M. Adams' "modified divine command theory" tries to offer a solution to the dilemma in question with its references and corrections to the moral rationalities of man and God. This study deals with the analysis, achievement, and results of Adams' solution.

Keywords: Robert M. Adams, Divine Command Ethics, Abraham, God, Morality, Religion.

Giriş

Sokrates'in *Euthyphron*'a sorduğu "Ahlaka uygun olan şeyi tanrılar ahlaka uygun olduğu için mi hoş görürler, yoksa bu, tanrılar hoş gördükleri için mi ahlaka uygundur?"¹ sorusu din ve ahlak ilişkisi tartışmalarına temel bir çerçeve sağladı. İkilemin sunduğu birinci seçenek felsefede ahlaki nesnelcilik olarak ifade edilirken, ikinci seçenek ise teolojik iradecilik, ahlaki iradecilik, teistik öznelcilik ya da çağdaş felsefede daha sık karşımıza çıkan ilahi emir/ilahi buyruk teorisi gibi farklı biçimlerde isimlendirilmektedir. Ahlaki nesnelcilik, insanın vahyin yardımı olmadan tek başına ahlaki iyi ve kötü bilgisine ulaşabileceğini savunarak bağımsız bir ahlaki rasyonaliteyi temel olarak kabul eder. İlahi emir etiğinde ise ahlak ve Tanrı arasında direkt ve zorunlu bir ilişki kurulur.² Tarihte, teistik gelenek içinde ikilemin her iki seçeneği de zengin bir şekilde tartışılmıştır.³

* Dr. Öğr. Üyesi, Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, elifnurerkanbalci@ibu.edu.tr

¹ Platon, *Euthyphron*, çev. P. N. Boratav (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000), 22-27.

² Meryem Attar, *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlahi Emir Teorisi*, çev. ed. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 11-13; 52-53.

³ Bu tartışmalara dair genel bir çerçeve için bk. Erkan Balcı, Elif Nur, "Din ve Ahlak İlişkileri: 'Niçin İyi Bir Varlık Olmalıyım?', *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri*, ed. Recep Alpyağlı (İstanbul: İz Yayınları, 2021), 617-642.

Çağdaş felsefede ise ilahi emir etiği ancak belirli “düzeltmelerle” kendine yer bulur. Bu düzeltmeler, yirminci yüzyıldan itibaren yükselişe geçen analitik felsefenin teist filozoflarının ilgi ve ihtiyaç duyduğu düzeltmelerdir. Bu bağlamda özellikle 1970'lerden itibaren birçok teist filozof⁴ ilahi emir teorisini ya da savunucusu olarak karşımıza çıkar.⁵ Teoriye yönelik çağdaş katkılar, Quinn'ın ifadesiyle, teoriyi “teistik yönelimli bir din ahlakına sempati duyan herhangi birinin sadakati için ciddi bir seçenek haline getirmiştir.”⁶ Bu katkıların temel motivasyonu ilahi emir etiği bağlamında teistik bir ahlak felsefesi yapmanın seküler ahlak felsefesi karşısındaki rasyonel gücünü arttırmaktır. Bunu sağlayacak olan yol, ilahi emir etiğinin hem teistik hem de teistik olmayan ahlak felsefesinin standartlarına yargılanabilir hâle getirilebilmesidir.

Bu bağlamda, bu çalışmada merak edilen ve teistik ahlak felsefesinin cevaplaması gereken soru şudur: Çağdaş teist felsefede Tanrı'nın iradesi ile ahlak arasında nasıl bir ilişki kurulmalıdır? Bu soru oldukça geniş bir sorudur ve çalışmanın sınırlarını aşar. Bu nedenle söz konusu soru, teistik geleneğin ortak hikayesi olan ve ilahi emir etiğini felsefi olarak oldukça zorlayan, Hz. İbrahim'in, oğlunu Tanrı'nın emriyle kurban etmesi olayı bağlamında ele alınacaktır. Bu hikaye çağdaş ahlak filozofu Robert M. Adams'ın “düzeltmiş ilahi buyruk teorisi” içinden anlaşılmalı ve analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda ilk olarak İbrahim'in hikayesine tarihsel ve felsefi olarak nasıl yaklaşıldığını ele alacağız. İkinci olarak ise Adams'ın “düzeltmiş” ilahi emir teorisinin ayrıntılarına, üçüncü olarak da teorinin Hz. İbrahim'in hikayesine uygulanış şekline yer vereceğiz. Son olarak da Adams'ın teorisinin hikayedeki ikilemi çözme başarısını değerlendireceğiz.

1. Felsefi ve Dini Bir Sorun Olarak Hz. İbrahim'in Hikayesi

Öncelikle belirtelim ki, çağdaş teistik ahlak felsefesinde genel olarak din ve ahlak ilişkisini kurmada kutsal kitaplara herhangi bir başvuru ana bir başvuru olarak karşımıza çıkmaz. Ancak ahlakın pratik boyutu açısından kutsal kitaplardaki örnekler başvurular elbette vardır. Bu başvurular iki şekilde gerçekleşir: Birincisi; kutsal kitaplardaki ahlaki anlatılar içindeki ahlaki kavramlara yapılan başvurulardır. Bu kavramlar teistik bir ahlak filozofunun ahlaki kavramlara yönelik kavrayışına yardımcı olur ve teistik bir ahlak felsefesi yapmasına olanak sağlar. İkincisi ise vahiyssel anlatıların sağladığı bilişsel otoriteyle ilgili başvurulardır. Buna göre genel olarak, bir teolojik anlatının içerdiği ahlaki mesajlara değer verilir ve bunlar hakkındaki yorumlar bazı farklılıkların dışında genelde birbiriyle uzlaşma içindedirler. Örneğin, söz konusu hikayelerdeki Tanrı'nın emredici rolü, ibadete layık olması gibi konular, teist ahlak filozofların üzerinde uzlaştığı, Tanrı'nın ahlak alanındaki bilişsel otoritesini yansıtır.⁷

Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etme hikayesi ise söz konusu iki başvuru şekli için de uygun bir hikaye olmaktan uzak görünür. Nitekim bir taraftan öldürme eyleminin kendisi ahlaken doğru olmayan bir eylemdir. Diğer taraftan ise Tanrı, söz konusu öldürme eylemini emreden fail olarak kendi ahlaki otoritesini tartışmalı kılar. Bu açıdan hikaye, ilahi buyruk etiğinin çağdaş felsefede tartışılmasının oldukça zorlayıcı bir örneğidir. Buna rağmen yukarıdaki sorunun monoteist geleneğin bu en otantik ahlaki hikayesine referansla nasıl cevaplandırılabilceği konusu Hristiyan ahlak felsefesi ve teolojisi içinde oldukça ilgi duyulan bir konu olmuştur.

Hz. İbrahim'in hikayesi, ilahi buyruk etiğinin kutsal kitaplarda işlenen en somut ahlaki ikilem örneğidir. Yahudi geleneğinde *Akedah* olarak özel bir şekilde isimlendirilen bu hikaye, dini ve ahlaki yükümlülüklerin çatışması konusunda üç İbrahimî dini de ilgilendiren merkez bir örnektir. Bununla birlikte A. Kazemi, bu hikayenin Hristiyan ve Yahudi geleneğinde geniş bir şekilde tartışılmasına rağmen İslami gelenek içerisinde çok az yer aldığı, felsefi bir konu olarak ise neredeyse hiç ele alınmadığının altını çizer.⁸

⁴ Örneğin; P. L. Quinn, E. Wieranga, R. Swinburne, J. Hare, L. E. Goodman, L. Zagzebski.

⁵ Attar, *İslam Ahlakı*, 306.

⁶ Philip L. Quinn, “The Recent Revival of Divine Command Ethics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (1990), 345-347, 351.

⁷ Quinn, “The Recent Revival of Divine Command Ethics”, 354-355.

⁸ Aynı yerde yazar, bir istisna olarak İbn Arabî'nin konuyu kısa da olsa ele almış olduğuna dikkat çeker. Bk. A. Kazemi, “Causal Relations and Abraham's Dilemma: A Qur'anic Perspective”, *Sophia* (2021), 3. Buna göre İbn Arabî, Hz. İbrahim'in rüyada oğlu İsmail'i boğazladığını gördüğünü ancak bunu kendi nefsi boğazlaması şeklinde yorumlaması gerekirken, hatalı bir şekilde tevili ettiğini belirterek meseleyi Hz. İbrahim'in yorumlama

Bu konuya olan felsefi ilgisizliğin temeline dair aşırı bir yorum da olsa, M. Arkoun'un İslam'da felsefi ve dini ahlaki tartışmaların on birinci yüzyıla kadar devam ettiği ancak daha sonra ahlak alanında felsefi düşünme eğiliminin yok olmuş olduğu tezine dikkat çekilebilir.⁹ Burada öncelikle Kazemi'nin yorumunun kısmen doğru kısmen de hatalı olduğunu belirtmek önemlidir. Kazemi'nin iddiası bağlamında, evet, söz konusu hikaye İslam düşüncesinde etik bir sorun olarak genişçe yer almaz. Ancak bu durum M. Attar'ın dikkat çektiği gibi, hikayenin gözden kaçırılması şeklinde değil, hikayenin etik bir ikilem olarak düşünülmeşi bağlamında anlaşılmalıdır. Nitekim, örneğin ne Mu'tezile ne de Eş'ari gelenek hikayeyi ilahi emir etiğinin altını oyan bir hikaye olarak görmemişlerdir. Attar'ın "İbrahim kıssası, Kur'an'da...asla farklı bir ahlak anlayışını desteklemek için zikredilmemiştir."¹⁰ şeklindeki yorumu İslam kelam düşüncesinde desteklenir. Örneğin, Kadı Abdülcebbar, Hz. İbrahim'in Tanrı'dan böyle bir emir almamış olduğu ve Hz. İbrahim'in yanlış bir zan ile hareket ettiğine dikkat çekerken¹¹, ilahi emir etiğinin aşırı yorumlarını destekleyen Eş'ariler de söz konusu hikayeyi kendi tezlerini destekler şekilde kullanmaz.¹² Attar'ın hikayenin niçin "ciddiye alınmamış" oluşuna dair yaptığı bu tespitler yine de hikayeye yönelik Kazemi'nin ifade ettiği söz konusu felsefi ilgisizliğe karşı tüm gerekçeleri tüketici olarak yorumlanamaz. Netice olarak, İslam felsefi düşüncesinde Hz. İbrahim'in hikayesinin sonraki dönemlerde bir ahlak felsefesi tartışması olarak karşımıza çıkmadığını yine de söylemek mümkündür. Bunun tam tersi istikametinde ise Hz. İbrahim'in hikayesi kadar hem klasik, hem modern hem de çağdaş Yahudi-Hristiyan felsefi geleneğinde Tanrı'nın emirleri ile ahlak arasındaki tartışmayı yükselten başka bir konu neredeyse olmamıştır.¹³

Öncelikle tartışmaya konu olan hikayenin Eski Ahit ve Kuran'daki otantik anlatımını hatırlayalım. Tevrat'ta, Yaratılış 22:1-19 ve İbraniler 11:17-22'de Hz. İbrahim, Tanrı emrettiği için oğlu İshak'ı kurban etmeye gider. Hz. İbrahim'in İshak'ı kurban olarak sunması onun imanla sınanması olarak ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Kuran'da ise Saffat suresi 102-111. ayetlerde aynı ayrıntılar yer almaz ancak hikaye Hz. İbrahim'in rüyada Tanrı'dan emir alması ve oğlu İsmail'i bu rüya neticesinde kurban etmesi olarak geçer. Hz. İbrahim'in oğlunun ismi gibi farklılıklar bir tarafa, Tevrat ve Kur'an'daki her iki anlatıda da Hz. İbrahim'in oğlu son anda Tanrı tarafından kurtarılır. Bu teolojik anlatı, Hz. İbrahim'in imtihan edilmesi ve imtihanı başarıyla geçmesi, neticesinde övülmesi ve onurlandırılması şeklinde dini ve ahlaki bir mesajla kapanır.

Tartışmanın Yahudi-Hristiyan geleneğindeki önemini Orta Çağ ve modern felsefedeki tartışmalarda da görmek mümkündür. Söz konusu hikayeye, felsefe tarihinin klasikleşmiş üç cevabı Aquinas, Kierkegaard ve Kant tarafından verilmiştir. Bu yorumlar çağdaş ahlak felsefesindeki tartışmaları etkilemesi açısından önemlidir. Birinci klasik yorum, Hristiyan filozof Aquinas'a aittir. Aquinas, doğal yasa görüşü bağlamında bir ahlaki nesnellik savunucusu olmasına rağmen, söz konusu hikaye özelinde, radikal bir ilahi emir teorisi yorumuyla karşımıza çıkar. Aquinas, insan öldürmenin ahlaken caiz olmayan bir eylem olduğunu ancak ölümün ve hayatın sahibi olan Allah'ın emriyle Hz. İbrahim'e oğlunu öldürme emrini vermesinin imkan dahilinde olduğunu şu sözlerle ifade eder: "Allah'ın emriyle suçsuzu öldüren, tıpkı emrini yerine getirdiği Allah gibi, günah işlemez. Gerçekten onun Allah'ın emirlerine uyması, O'ndan korktuğunun bir delilidir."¹⁴ Yine aynı yerde Aquinas benzer şekilde şöyle der:

hatası olarak görür. Aslında Hz. İbrahim Tanrı'dan böyle bir emir almamıştır. Bk. İbnü'l-Arabî, *Fususul- Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. A. A. Konuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/367-369. Ancak Kazemi, aynı yerde Mu'tezile ve Eş'ari düşüncesinde meseleye yönelik açıklamalara nedense atıfta bulunmaz.

⁹ Attar, *İslam Ahlakı*, 11. Attar'ın da işaret ettiği gibi, Arkoun'un bu tespiti oldukça aşırı olsa da, İslam ahlak düşüncesinde ilahi emir teorisi özelinde felsefi bir tartışmanın gelişmemiş olduğunu literatürdeki eksikliklerden de görmek mümkündür.

¹⁰ Mariam el Attar, "Hz. İbrahim'in İmtihanı ve Normatif Yargıların Temeli", çev. S. Gümüş, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi II*, ed. R. Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 419. Attar, ayrıca burada İslam'da aşırı bir ilahi emir teorisinin varlığını göstermeye çalışan Batılı çağdaş eserlerde bile bu hikayeye aşırı ilahi etiğin Kuran'daki bir örneği olarak işaret edilmediğine dikkat çeker. Bk. Attar, "Hz. İbrahim'in İmtihanı ve Normatif Yargıların Temeli", 419.

¹¹ Kadı Abdülcebbar, "Ahlaki Nesnellik ve Hz. İbrahim Kıssası", çev. Fethi Kerim, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi II*, ed. R. Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 412-413, 416-418.

¹² Hatta Gazali, söz konusu hikâyede ilahi emrin nesh edilmiş olduğunu öne sürerek hikâyeyi ilahi emir etiği açısından baştan kullanım dışı kılar. Bk. Attar, "Hz. İbrahim'in İmtihanı ve Normatif Yargıların Temeli", 422.

¹³ J. I. Gellman, *The Fear, The Trembling, And The Fire: Kierkegaard and Hasidic Masters On The Binding of Isaac* (Maryland: University Press of America, 1994), xi. Burada, Batı felsefesinde tek başına Kierkegaard'ın Hz. İbrahim hakkındaki yorumlarının büyük bir felsefi tartışmayı açtığını da örnek olarak hatırlatabiliriz.

¹⁴ Thomas Aquinas, *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*, tr. Fathers of the English Dominican Province, (1920), II-II: Question 64, Article 6.

“İnsanın akli, ilk ve en yüksek kural olan İlahi İrade tarafından yönetildiği sürece haklıdır. Bu nedenle, insanın Allah'ın iradesiyle ve O'nun emrine uyararak yaptığı şey, aklın genel düzenine aykırı gibi görünse de, sağ akla aykırı değildir. Öyle olsa bile, ilâhi kudretin mucizevi bir şekilde yaptığı şey [sağ akla] aykırı değildir. Doğanın olağan akışına aykırı olsa da bu böyledir.”¹⁵

Buna göre, Hz. İbrahim'e masum oğlunu öldürmesi için verilen emir adalete aykırı bir emir değildir, çünkü Tanrı, yaşamın ve ölümün yaratıcısıdır.¹⁶

İkinci klasik yorum modernitenin ahlak filozofu Kant'a aittir. Onun yorumu bir ahlaki nesnelcilik örneğidir. Kant, insan aklının ürünü olmayan ahlaki emirlerin Tanrı tarafından verilebileceğini başlangıç olarak kabul eder. Ancak Kant'ın buradaki temel ölçütü, tanrısal bir emrin, insanın pratik rasyonalitesiyle mükemmel şekilde uyumlu olmak zorunda oluşudur. Bunu Kant şöyle ifade eder:

“Ancak bazı durumlarda insan duyduğu sesin Tanrı'nın olmadığından emin olabilir; çünkü eğer ses, ona ahlak yasasına aykırı bir şey yapmasını emrediyorsa, o zaman görüntü ne kadar görkemli olursa olsun ve tüm doğayı ne kadar aşılıyor gibi görünürse görünsün, bunu bir yanılısma olarak görmelidir.”¹⁷

Kant'a göre açıktır ki, Hz. İbrahim bir yanılısma içinde idi ve bu durumda o, aldığı emir karşısında, şöyle demeliydi: “Oğlumu öldürmemem gerektiği apaçık. Ama senin hakiki bir Tanrı mı yoksa bir yanılısma mı olduğundan emin değilim ve asla olamayacağım, bu ses bana görünmeyen gökten inse bile!”¹⁸ Buna göre Kant, Hz. İbrahim'in Tanrı'dan böyle bir emri gerçekten işitmemiş olduğu sonucuna varır.

Üçüncü klasik yorum ise, yine modern felsefeden Kierkegaard tarafından yapılır. Kierkegaard, *Korku ve Titreme* eserini Hz. İbrahim'in söz konusu eylemine adar. Eserde, Hz. İbrahim'in öyküsü ahlaksal olanın vahiy tarafından askıya alınması şeklinde işlenir. Kierkegaard, Hz. İbrahim'e verilen bu emrin gerçek bir emir olduğunu ve bu emrin ahlaki olarak kabul edilemez olsa da dini bir emir olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünerek meseleyi felsefi bir tartışma olmaktan çıkartır. Burada Kierkegaard'a göre, Tanrı'nın emrettiği şey, insan aklına göre iğrenç bir eylem olsa da bütünüyle imanî bir eylemdir. Kierkegaard bunu, evrensel olan ahlaki rasyonel ilkelerin, tanrısal yasanın ilkelerini etkilemeyeceği şeklinde yasalaştırır. Bunun sonucu etik olan ile dini olan arasında bir ikileme yol açsa da, Kierkegaard açısından iman, doğası gereği, böyle ikilemlerin yeridir.¹⁹

Felsefedeki bu üç klasik cevap konunun çağdaş felsefedeki tartışma biçimini fazlasıyla etkilemiştir. Adams'ın meseleye bakışı da bu yorumların içinden geçer.

2. Robert Adams'ın “Düzeltilmiş İlahi Buyruk Teorisi” ve Ahlaki İkilemler

Adams'a göre bir ahlaki ikilem, kişinin yapmakla karşı karşıya kaldığı bütün eylem seçeneklerinin koşulsuz bir şekilde tam olarak kötü olduğu bir durumun kendisidir. Buna göre, Hz. İbrahim'in durumu da bir ahlaki ikilem örneğidir ve şöyle formüle edilebilir:²⁰

1. Eğer Tanrı, bana a eylemini yapmamı emrediyorsa onu yapmam ahlaken yanlış olmaz.
2. Tanrı, oğlumu öldürmemi emrediyor.
3. Oğlumu öldürmem ahlaken yanlıştır.

Bazı filozoflar, Adams'a göre, böyle zor ikilemlerde yanlış olmayan bir tarafın olmadığını dolayısıyla yanlışlığın kaçınılmaz olduğunu ifade ederler. Ancak Adams, ahlaki ikilemlerin varlığını kabul etse de, bütün seçenekler kötü olsa bile böyle ikilemlerde yanlış olmayan bir seçeneğin bulunacağını düşünür. Yani ikilemden çıkmak, Adams'a göre mümkündür. Bu çıkış, ilahi emir teorisinin ancak “düzeltilmiş”

¹⁵ Aquinas, *The Summa Theologica*, II: Q.154, A. 2.

¹⁶ Aquinas, *The Summa Theologica*, II-II: Q. 104, A. 4.

¹⁷ Immanuel Kant, “The Conflict of Faculties”, tr. M. J. Gregor, *Religion and Rational Theology*, tr. and ed. A. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 283.

¹⁸ Kant, “The Conflict of Faculties”, 283.

¹⁹ Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İ. Kapaklıkaya (İstanbul: Araf Yayınları, 2013), 127-128. İslam düşüncesinde Şeriat'inin konuyla ilgili yorumları da tamamen Kierkegaardçı bir anlayışa sahiptir. Bk. Ali Şeriatî, *İbrahim'le Buluşma*, çev. M. Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 249-251.

²⁰ Robert M. Adams, *Finite and Infinite Goods: A Framework For Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 280.

versiyonunun sağlayacağı esneklik içerisinden varılacak bir çıkıştır.²¹ Adams'ın söz konusu ikileme yönelik çıkış sorusu ise şöyledir: "İlahi emir teorisini korkunç eylemleri yerine getirme yükümlülüğüne dair bir ihtimali reddederek yine de savunabilir miyiz?"²² Bu soru, ilahi emir teorisinin çağdaş ahlak felsefesinde geçirdiği dönüşümle de ilgili bir sorudur. Nitekim Adams, klasik anlamda bir ilahi buyruk etiği yerine "düzeltilmiş" (*modified*) bir ilahi buyruk teorisi ortaya atar. Hz. İbrahim'in ikilemine söz konusu teorisinin nasıl uygulandığı tartışmasından önce Adams'ın "düzeltilmiş" ilahi buyruk teorisinin ilahi buyruk etiğinde neyi "düzeltmiş" olduğunu anlamak, onun, hikayeye yaklaşımını anlamak açısından temeldir.

Adams'ın düzeltilmiş ilahi buyruk teorisini geleneksel ilahi buyruk teorisinden ayıran temel nokta, ahlaken yanlış olanın ne olduğuna dair tartışmadır. Geleneksel bir ilahi emir teorisinde ahlaken yanlış olan Tanrı'nın emirlerine aykırı olan olarak tanımlanır. Bu bağlamda Adams'a göre bir klasik ilahi emir teorisinde şu iki önerinin anlamı birbirine eşittir:²³

A. X kişi için y'yi yapmak yanlıştır.

B. X için y'yi yapmak Tanrı'nın emirlerine aykırı olduğu için yanlıştır.

Adams'ın işaret ettiği gibi genel olarak bir ilahi emir teorisinde B önermesi A önermesini önceler, dolayısıyla A önermesi yalnızca B önermesinin bağlamında açıklanabilir, bu durumun tersi söz konusu değildir.²⁴

Burada ahlaki yanlış belirleyen şey, söz konusu eylemin Tanrı'nın emirlerine aykırı olmasıdır. Burada sorulması gereken birinci soru, Tanrı'nın zulmü içeren bir eylemi emretmesi, söz konusu eylemi doğru kılar mı? sorusudur. İkinci soru ise, söz konusu emri alan kişinin emre itaat etmeyi reddetmesinin yanlış olduğu tutarlı bir şekilde savunulabilir mi? şeklindedir. Bu iki soruya yönelik Adams, üç cevabın varlığına işaret eder: Birincisi; bir ilahi emir teorisi taraftarı, mantıksal olarak Tanrı'nın zulmü emretmeyeceğini söyleyecektir. Peki, teorisinin yukarıdaki klasik ifadesi buna ikna olmamıza yeter mi? Nitekim, yukarıdaki önermede görüleceği üzere yanlışın ve doğruluğun Tanrı'nın iradesinden bağımsız belirlenmeyeceğini düşünen bir ilahi emir teorisini için, Tanrı'nın zulmü emretme olasılığı bir seçenek olarak kolaylıkla baştan savılamaz. Çünkü önermede, mantıksal olarak bunun önünde hiçbir engel bulunmamaktadır. İkincisi; Tanrı'nın zulmü sırf kendi istediği için emredebileceği olasılığını kabul ettiğimizde ilahi emir teorisi zalimce bir eylemin ahlaken yanlış olmadığını ima eder gözükür. Nitekim, tarihte bu sonucu kabul etmiş radikal ilahi emir savunucuları olmuştur.²⁵ Üçüncü ve Adams'ın benimsediği cevap ise, Tanrı'nın zulmü emretmeyeceği ve teorisinin klasik yorumundaki gibi emrederse dahi O'na itaat etmenin yanlış olmayacağı şeklindedir. Adams, bu cevabı, teistlerin büyük ölçüde benimseyeceğinin de altını çizer.²⁶

Bu son cevap, Adams'a göre ilahi buyruk teorisine yönelik temel itirazı da savuşturabilir. Bu itiraz, teorisinin klasik versiyonundaki Tanrı'nın kötü olanı emredebilmesine ve insanın söz konusu emre itaat etmesinin ahlaken sorun oluşturmayacağı şeklinde sonuçlanabilen ahlaki yanlışlığa atfedilen tanımlamayla ilgilidir. Adams açısından bu, haklı bir eleştiridir ve bu tanımlamanın hem teolojik hem de felsefi olarak reddedilmesi gerekir. Adams'ın burada önerdiği şey, ilahi buyruk etiğine yönelik bir düzeltmedir. Bu düzeltme ahlaken yanlış olanı yeniden tanımlama ile ilgilidir.²⁷

Adams teoriye yönelik iki düzeltme yapar: Birincisi kavramsal diğeri de Tanrı'nın doğasına yönelik metafizik bir düzeltmedir. İlk olarak Adams, yanlışlık kavramına meta-etik bir analizle yaklaşımı doğru bulmaz. Diğer bir ifadeyle ahlaki yanlışlık, analitik bir çözümlemeyle ortaya çıkarılacak bir keşif değildir. Yanlışın kavramsal analizi ya da neyi yanlış olarak nitelendiririz meselesinin analizi, yanlışın ne olduğunu bize ifade etmede tek başına yetersizdir. Çünkü, yanlışlığın kendisi eylemle ilgilidir ve eylemi zorunlu bir şekilde niteleyen bir özelliktir. İkinci olarak, yanlış ve doğru eylemleri belirlemede Tanrı'nın doğası temel

²¹ Adams, *Finite and Infinite Goods*, 283.

²² Adams, *Finite and Infinite Goods*, 277.

²³ Robert M. Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 97.

²⁴ Adams, *The Virtue of Faith*, 98.

²⁵ Örneğin; Aquinas sadece bu tarz vahiyse hikayeler için bunun olabileceğini kabul eder. Bunun dışında Luther, Calvin ve kısmen Eş'ari düşüncüyü de bu sınıfta değerlendirebiliriz.

²⁶ Adams, *The Virtue of Faith*, 98-100.

²⁷ Robert M. Adams, "Moral Arguments for Theistic Belief", *Rationality and Religious Belief*, 120 (1979), 3.

kriterdir. Yanlış kavramı, Adams'a göre, Tanrı'nın emirlerine karşı olan, diğer bir ifadeyle Tanrı'nın yasakladığı şey olarak yalnızca metafizik anlamda tanımlanmalıdır.²⁸ Ancak burada nasıl bir Tanrı? sorusu kritiktir. Buna göre, ahlaki emirler ve yükümlülükler ancak seven bir doğaya sahip bir Tanrı'nın ortaya koyacağı şeyler olarak temellendirilmeye muhtaçtır.²⁹ Seven bir Tanrı'dan mantıksal ya da analitik olarak çıkmayacak emirler vardır. Örneğin, seven bir Tanrı, zulmü emretmeyecektir.³⁰ Buna göre düzeltilmiş bir ilahi emir teorisinde eğer Tanrı, zulmü içeren bir eylemi amaçlamamızı isteyecekse bu durumda O, kullarını seven bir doğaya sahip olmayacaktır ve bu durumda O'na itaatsizlik etmek ilkesel olarak yanlış da olmayacaktır.³¹

Buna göre, Adams'ın düzeltilmiş ilahi emir teorisine göre;³²

a. X'in y'yi yapması yanlıştır.

b. X'in y'yi yapması, y, seven bir Tanrı'nın emirlerine karşı olduğu için yanlıştır.

Bu durumda;

c. Eğer zulmü emreden bir Tanrı varsa, söz konusu Tanrı, seven bir Tanrı değildir.

d. Eğer seven bir Tanrı yok ise, bu durumda y, etik olarak yanlış da değildir.

Son önermeyle Adams, bir ilahi emir etikçisi olarak bir taraftan ahlak ve Tanrı arasındaki ilişkinin zorunluluğunun ve diğer taraftan da bu ilişkinin ancak Tanrı'nın seven bir doğaya sahip olarak düşünülmesiyle inşa edilebileceğinin altını çizer. İlahi emir teorisinde net bir şekilde ahlaki yükümlülüklerin doğası sadece Tanrı'nın emirleriyle değil seven bir Tanrı'nın emirleriyle ile ilgilidir.³³ Bu durumda Adams, bir eylemin yanlışlığının tutarlı bir şekilde savunulabilmesinin zeminini, Tanrı'nın sırf kendisi için zulmü emredebileceğini reddetmek üzerine kurar.³⁴ Çünkü Adams'ın açıkça ifade ettiği gibi, düzeltilmiş bir ilahi emir taraftarı için "Tanrı'ya iman, sadece onun varlığına inanmak değildir ama aynı zamanda onun insanlığa yönelik sevgisinin varlığına da inanmaktır."³⁵ Adams, hem ahlaki kavramlara hem de Tanrı'nın doğasına yönelik yaptığı bu düzeltici açıklamalarla yeniden şekillendirdiği teorisinin "ahlaki yanlışlığı", "ahlaki zorunluluğun" veya "ahlaken caiz olanın"³⁶ teorisini olarak da adlandırılabilceğini söyler.

Seven bir Tanrı'nın zulmü emretmesinin yanlışlığının insan rasyonalitesi tarafından idraki, insanın ahlaki rasyonalitesiyle tanrısal emirler arasındaki kompleks bir ilişkiyi barındırır.³⁷ Bu ilişki, Tanrı'nın belirli bir doğaya sahip olmasıyla O'nun emirlerinin yükümlülük oluşturması arasındaki doğrudan zorunlu bağlantıyla ilgilidir. Öncelikle şunu belirtelim: Adams, bütün ahlaki durumların ilahi emirlerle açıklanması gerektiği fikrine karşı çıkar.³⁸ Düzeltilmiş ilahi emir teorisine göre, kişi, Tanrı'nın emirlerinden bağımsız olarak kendi ahlaksal yargılama sistemine sahiptir. Ancak bu yargılar, ahlaki doğru ve yanlış da dair hüküm koyucu değer yargıları değildir. Bu durumda Adams'a göre, düzeltilmiş ilahi emir teorisini, aynı zamanda belirli durumlarda ilahi emirlerin gerçek olmadığına inanmak için sebeplere sahiptir. Söz konusu rasyonel nedenlerin bir ayağı, insanın ahlaki rasyonalitesinin diğeri de Tanrı'nın seven doğasının metafiziksel kabulüdür.³⁹

Adams'ın teorisine göre, ahlaken yanlış olanı belirleyen şey, Tanrı'nın seven doğasıdır ve bu doğa, Tanrı'nın çocuk katlini hiç bir koşulda emretmeyeceğini de zorunlu kılar. Adams, bunu, Tanrı'nın ahlaki mahiyetinin "modal"/zorunlu statüsü olarak anlar.⁴⁰ Buna göre, ahlaki mükemmelliğin standardını belirleyen varlık Tanrı'dır. Ancak bu, etik bir teorisinin ilk kriteri olmayacaktır. Çünkü Adams'ın yapmaya

²⁸ Robert M. Adams, "İlahi Buyruk Meta-Etik'inin Yeniden Düzenlenmesi", çev. M. A. Az, *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II*, ed. R. Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 702. Ayrıca bk. Robert M. Adams, "Divine Commands and the Social Nature of Obligation", *Faith and Philosophy*, 4/3 (1987), 262-263.

²⁹ Adams, "Divine Commands and the Social Nature of Obligation", 270-271.

³⁰ Adams, "Moral Arguments for Theistic Belief", 4.

³¹ Adams, *The Virtue of Faith*, 100.

³² Adams, *The Virtue of Faith*, 101.

³³ Adams, *Finite and Infinite Goods*, 280.

³⁴ Adams, *The Virtue of Faith*, 101.

³⁵ Adams, *The Virtue of Faith*, 102.

³⁶ Adams, "Ahlaki Yanlışlığın İlahi Buyruk Teorisi", çev. H. Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*, haz. H. Özturan (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 174.

³⁷ Adams, *The Virtue of Faith*, 103.

³⁸ Robert M. Adams, "The Concept of a Divine Command", *Religion and Morality* (London: Palgrave Macmillan, 1996), 78.

³⁹ Adams, *The Virtue of Faith*, 106-108.

⁴⁰ Adams, *Finite and Infinite Goods*, 280.

çalıştığı şey, ahlaki bir iyiyi oluşturan şeyin, onun, Tanrı tarafından emredilmiş olması önermesini öne çıkarmak değildir. Adams'ın buradaki kastı, mükemmelliğin standardı olan bir Tanrı'nın karakterine yansımaları gereken diğer mükemmellik özelliklerini ifade etmektir. Tanrı'nın hangi emirleri onun mükemmelliğin standardı olması ilkesini sağlamlaştırır, hangileri O'nu bu standart olma özelliğinden uzaklaştırır meselesi odaklandığı temel meseledir.⁴¹

Bu standartları Adams, Tanrı'nın seven bir doğaya sahip olmasını belirleyen doğasına özgü diğer özellikleri olarak anlayabiliriz. Örneğin, Tanrı âdildir. Adams burada "zayıf bir adalet teorisi"⁴² savunduğunun altını çizer. Buna göre, Tanrı, adaletle hükmederken yaşamın doğal akışını da hesaba katar ve aynı zamanda her insanın çıkarlarını eşit şekilde önemser. Bunun dışında Tanrı, adaletin yükümlülüğüne tâbi olmaktan ziyade bu yükümlülüğün temelini oluşturandır. Bu yükümlülüğün temeli, Tanrı'nın âdil olması dolayısıyla cezalandırıcı bir Tanrı oluşuyla değil, iyi bir Tanrı oluşuyla gerekçelendirilir. Tanrı'nın emirleri dolaysız ya da dolaylı olarak belirli bir iyi amaca sahiptir. Söz konusu iyilik, ilahi emirlerin rasyonel olması için gereklidir. Çünkü Adams'ın "düzeltilmiş" teorisine göre zulmü emreden bir Tanrı'ya rasyonel olarak iman edilemez. Var etmede, emretmede ve daha genel olarak bizimle ilişki kurmada son derece mükemmel olan, emirleri makul bir şekilde ahlaki yükümlülük teşkil eden kişi, yalnızca Tanrı'dır.⁴³

Bu noktada önemli bir hususun altını çizmeliyiz. Adams, ahlaki yükümlülüğü oluşturan nedeni tanrısal otoriteyle açıklamaz. Yani Tanrı'nın emirlerine itaat etme gerekçemiz O'nun üzerimizde otorite sahibi olması sebebiyle değildir. Yükümlülük ve otorite arasında ahlaki bir ilişki yoktur. Adams, burada yükümlülüğü tamamen Tanrı'nın ahlaki doğasının özellikleriyle birlikte düşünür. Tanrı, otorite olduğu için değil tanrısal doğasının özellikleri sebebiyle itaat edilendir. Örneğin; Tanrı, mükemmel iyi olduğu ve iyinin standardını oluşturduğu için itaat edilen, yükümlülüğü var eden bir varlıktır.⁴⁴ Tanrı, her şeyi bilendir. Tanrı'nın her şeyi bilen oluşu, ondan gelen ilahi emirlerin bizi ve içinde bulunduğumuz durumları en iyi şekilde anlayan biri tarafından gönderildiği düşüncesini temellendirir. Tanrı, seven bir Tanrı'dır, aynı zamanda âdildir. Yarattıklarına âdilce davranır. Tanrı, güzel ve muhteşemdir.⁴⁵ Burada dikkat çekici olan, Tanrı'nın ahlaki doğası ve yükümlülük arasındaki ilişkide, Adams'ın Tanrı'nın Kâdir-i Mutlak olma özelliğine yer vermemesidir. O, bu durumu kendi teorisinde Tanrı'nın gücüne çok fazla atıfta bulunmadığını, Tanrı'nın çok güçlü ancak kötü olanı yapacak şekilde mutlak güç sahibi olmadığını açıkça ifade eder.⁴⁶

Adams, ahlaki yükümlülüğün Tanrı'nın ahlaki doğasıyla olan ilişkisini tarihte Tanrı ve insan ilişkisiyle de birlikte düşünmeyi teklif eder. Buna göre "insan niçin belirli bir Tanrısal emre itaat etmelidir?" sorusuna yönelik cevap, teizmin tarihindeki Tanrı ve insan arasındaki tarihsel ilişkiye de atıfta bulunmalıdır. İnsan, Tanrı ile olan ilişkisini bizzat deneyimlemiş ve gelecek nesillere aktarmıştır. Bu doğrultuda Tanrı'nın emrettikleri, bizim ahlaki yargılarımıza yabancı olan emirler olmayacaktır. Nitekim tarihte, insanın subjektif ahlaki yargıları, Tanrı'nın objektif ahlaki yargıları karşısında önemsiz olmamıştır. İnsanın bu subjektif yargıları tanrısal emre itaat etmede her zaman ihtiyaç duyulan motivasyonu sağlamıştır. Dolayısıyla Adams açısından, Tanrı, kendi doğasına aykırı emirler vermeyeceği gibi insani gerçeklerle örtüşmeyen, teizmin kendi tarihindeki diğer ahlaki emirlerinin bütünlüğünü zedeleyecek istisnai emirler de vermeyecektir.⁴⁷

3. Teori'nin Hz. İbrahim'in İkilemine Uygulanışı

Adams, teolojik bir anlatı olarak Hz. İbrahim kıssasına oldukça ihtiyatlı bir şekilde yaklaşır. Öncelikle o teolojik, tarihsel, sosyolojik bir çok perspektif ile Hz. İbrahim'in ikilemini anlamaya çalışır. İlk olarak Adams, çocuk kurban etme pratiğinin tarihsel ve kültürel arka planına dikkat çeker. Çocuk kurban etme pratiği sadece ilahi buyruklarla insani pratiğin konusu olmamış, bu pratiğe, dini olmayan metinlerde ve kültürlerde de rastlanılmıştır. Bu tarz hikayelerde dine adanma, kişinin imanının derinliği vs. gibi

⁴¹ Adams, *Finite and Infinite Goods*, 253.

⁴² Adams, *Finite and Infinite Goods*, 254.

⁴³ Adams, *Finite and Infinite Goods*, 254-255.

⁴⁴ Adams, *Finite and Infinite Goods*, 249-250.

⁴⁵ Adams, *The Virtue of Faith*, 98.

⁴⁶ Adams, "Moral Arguments for Theistic Belief", 5.

⁴⁷ Adams, "Divine Commands and the Social Nature of Obligation", 273-274.

mevzular konu edilir. Dinler böyle adanmaları talep edebilirler. Adams bunu, ilahi emirlere inananların bu emirlerin “sürprizlerine” de açık olmaları gerektiği şeklinde ihtiyatlı olarak kabul eder. Örneğin; teistik kültürdeki şehitlik tarihi, kendilerini dinleri uğruna feda eden insanların hikayeleriyle doludur ve şehitler, dini kültürde her zaman onurlandırılmışlardır. Adams, bu örneklerin genişletilmesi noktasında dini fanatikliğe kapı aralamamak için oldukça sınırlayıcıdır.⁴⁸ Buna göre, bu örnekler fazlasıyla özeldir ve gerçek anlamda pozitif bir anlama sahip dini adanma örnekleridir.

Hız. İbrahim'in yaşadığı olay böyle bir adanma örneği midir? Adams, bir çocuğun ölümünde herhangi pozitif bir değer olmayışı nedeniyle hikayenin dini bir adanma hikayesi olarak görülemeyeceğini çok net bir şekilde söyler. Tanrı'ya koşulsuz teslimiyet, Tanrı'nın ahlaki konumunun boşluğa düştüğü bir anlatıda anlamsızdır. Diğer bir ifadeyle, Hız. İbrahim'in söz konusu emre itaati tek başına ahlaki bir değer üretmez. Adams açısından, Tanrı'nın böyle korkunç bir yolla itaati istemesi ancak “canavarca” bir Tanrı'nın isteği olabilir ve burada o, şu analojiyi kurar:

“Birine ‘hayatta en sevdiğim şeyi sana hediye ediyorum’ deyip de çocuğumuzun kafasını kesip göndersek bu hediye, hediyeyi alan kişi için korkunç bir hediye değil midir? Tanrı, böyle bir hediyeyi niçin istesin? Tanrı'yı böyle bir hediyeyle hoşlanır olarak tahayyül edersek onu onurlandırmak yerine aşağılamış oluruz. Dolayısıyla bu hikaye sadece ahlaki açıdan değil dini açıdan da reddedilmelidir”⁴⁹

Buna göre, Hız. İbrahim'i, Tanrı'yı bu şekilde aşağılayan bir kültürün ferdi olarak görmek, Hız. İbrahim'in kutsal kitaptaki ahlaki pozisyonunu da tehlikeye sokacaktır.

Adams'ın ikinci açıklama denemesi Kutsal Kitap yorumunu ilgilendirir. Burada Adams, teolojik bir anlatı olarak Hız. İbrahim kışasına benzer Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın kötü olanı emrettiği başka anlatıların var olup olmadığını sorgular. Bu tarz anlatıları Tevrat'ta görmek mümkündür. Hezeikel 20:25-26'da peygamber Hezeikel, Tanrı'nın şöyle dediğini aktarır: “Ben de onlara iyi olmayan kurallar, yaşam vermeyen ilkeler verdim. Her ilk doğan çocuğu ateşte kurban ederek sundukları sunularla kendilerini kirletmelerine izin verdim. Öyle ki, onları dehşete düşüreyim de benim Rab olduğumu anlasınlar.”⁵⁰ Adams'a göre bu ifadeler yine Tevrat'taki başka ayetlerle açıkça çelişki halindedir. Örneğin; Yeremya 7:30-32'de Tanrı, Yahudileri oğullarını ve kızlarını kurban etmelerini eleştirerek “Böyle bir şeyi ne buyurdum ne de aklımdan geçirdim”⁵¹ şeklinde ikaz eder. Aynı şekilde, Tanrı'nın, Çıkış 20:13'te on emrinden biri “öldürmeyeceksin”⁵² emridir. Adams, Kutsal Kitap'taki bu farklı ayetler karşısında Tanrı'nın bu ikinci gruptaki ayetlerinin kabul edilmesi gerektiğini söyler.⁵³ Burada Hristiyanlıkta özel bir yere sahip olan Kutsal Metin kritiği gündeme gelmektedir ve bu kritiğin bir bölümü, Kutsal Kitap'taki çelişkili ifadelerin yorumlanması meselesiyle ilgilidir. Adams'a göre, “ilahi emirlerin yorumlarının birbiriyle çelişme ihtimali hakkındaki problemler kolayca göz ardı edilemez. Bu tarz çatışmalar, teizmin tarihinin merkezi bir unsurudur. Bu çatışmaların dışında bir ilahi emrin hatalı bir şekilde anlaşılması da teistik dini geleneklerde ilahi emirlerin rolü açısından oldukça önemlidir.”⁵⁴ Burada Adams'ın, meselenin Aquinasçı ve Kierkegaardçı çözümünü tamamen reddetmiş olduğunu görmekteyiz. Tanrı'nın insana yaptığı dini çağrılar, insana yüklediği dini görevler, Tanrı'nın bize bahşettiği sevgi bağlamında da pekala anlaşılabilir. Dini ödevler, korkunç eylemlere itaat etmeyle ilişkili olmak zorunda değildir. Adams, teolojinin böyle ödevleri, Aquinas ve Kierkegaard'ın yaptığı gibi, aklamaya çalışmaması gerektiğinin altını net bir şekilde şöyle çizer: “İnsanı mental olarak böyle bir emri almaya hazır kılmak Tanrı'yı onurlandırmayacaktır.”⁵⁵

Yine benzer şekilde Adams şöyle der:

⁴⁸ Adams, *Finite and Infinite Goods*, 278-286.

⁴⁹ Adams, *Finite and Infinite Goods*, 289-290.

⁵⁰ Kitab-ı Mukaddes (Erişim 21 Ocak 2022), Hezeikel 20:25-26.

⁵¹ Kitab-ı Mukaddes (Erişim 21 Ocak 2022), Yeremya 7:30-32.

⁵² Kitab-ı Mukaddes (Erişim 21 Ocak 2022), Çıkış 20: 13.

⁵³ Adams, *Finite and Infinite Goods*, 279-282.

⁵⁴ Adams, “The Concept of a Divine Command”, 68-69.

⁵⁵ Adams, *Finite and Infinite Goods*, 290-291.

"... eşimizin bize olan sadakatının bir ifadesi olarak ondan işleyeceğimiz cinayetlere ortak olmasını istemeyiz. Bunu direkt reddederiz. Aynı şekilde, Tanrı'nın bizden böyle bir şeyi emretmesini ifade eden tüm düşünceleri de reddedebiliriz. Tanrı'nın böyle bir şeyi emretmesi bizim epistemolojimizin dışındadır."⁵⁶

Bu bağlamda Tanrı'ya sadakatin bir örneği olarak Hz. İbrahim kıssası teoloji tarafından kullanılmamalıdır.

Adams burada tartışmayı felsefenin ve teolojinin sorunlu yorumlarından soyutlayarak ele almanın yolunu kendi düzeltilmiş ilahi buyruk teorisi üzerinden dener. Bunun yolu, ilk olarak Hz. İbrahim'in aldığı emri yanlış yorumlamış olabileceği seçeneği üzerinde durmaktır. İlahi buyruk etiği açısından bir ilahi emrin doğru bir şekilde anlaşılması ne demektir? Burada, Adams Kant'ın çözüm önerisini haklı bulur ve bunu öğrencilerine derste anlattığı aşağıdaki olay ile örneklendirir:

"Komşunuza, bahçesinde niçin taştan büyük bir masa yaptığını, sorduğunuzu düşünün. Komşunuz şöyle cevaplamış olsun: Büyük bir sunak inşa ediyorum, çünkü Tanrı, bana, oğlumu yakmalık bir sunu olarak kendisine adamamı istedi. Yarın sabahki yapacağım bu yakma törene katılmak istemez misin?"⁵⁷

Adams, tüm öğrencilerinin bu olaydaki adamın bir akıl hastanesine yatırılması gerektiğinde hemfikir olduklarını ifade eder. Bu nedenle Adams'a göre Kant, konuyu epistemolojik bir problem olarak görmede çok haklıdır. Adams, kendi teorisini burada biraz daha netleştirir:

"Tanrı'nın iyi olarak kavranması, etik bir ölçüt önerir. Bu teolojik kavrayış, iyiliği ilk kez keşfetmenin bir yolu olarak değil, zaten aşına olduğumuz, varsayılan bir iyiliğin doğasının bir açıklaması olarak sunulmaktadır. Böyle bir kavrayışa sahip olarak, sözüm ona Tanrı'dan gelen mesajların bizim için mevcut olan en iyi şekillerde oluşturulmuş etik yargılarla tutarlılıklarını test etmeliyiz. Bu ahlaki yargılarımız, din tarafından şekillendirilmiş olabilir ya da olmayabilir; ama her adımda bir iyi ve iyi bir Tanrı vizyonu bu noktada kontrol edici olmalı ve gerekirse, Tanrı'nın sebep olduğu varsayılan ahlaki olmayan durumlar karşısında söz konusu ölçüt her zaman tercih edilmelidir."⁵⁸

Adams, bu tarz epistemolojik kriz örneklerinin Kant gibi, tüm dinlerin ortak bir sorunu olduğunun altını çizer.⁵⁹ Diğer bir ifadeyle, bu sorun Tanrı'nın gerçekten emretmediği şeyler Kutsal Kitaplarda yer alabilir mi? sorundur. Adams, bunun mümkün, ama söz konusu ölçütle önlenebilir olduğuna inanır.

Adams, klasik ilahi emir teorisinin bu noktada bize yardımcı olamayacağını, çünkü klasik teorinin, ilahi emirlerin yer aldığı metinlerin hangisinin gerçek ilahi bir emri taşıyıp taşımadığı meselesine bir kriter sağlamadığını öne sürer. Ayrıca Adams, klasik teorinin görünüşte ahlaki olmayan tanrısal emirler karşısında Tanrı'nın emirleriyle iradesi arasında bir ayrıma gitme şeklindeki tutumu da eleştirir. Adams'a göre böyle bir ayırım da ahlaki yükümlükleri tesis eden şeyin ne olduğu konusunda bize yardımcı olmaz. Yükümlülük, eğer Tanrı'nın irade ettiği bir şeyle oluşacaksa, bu, zaten Tanrısal bir emir formunda karşımıza çıkacaktır. Yok eğer Tanrı, söylemediği ama irade ettiği şeyle bizi yükümlü tutacaksa bu durumda Tanrı, dilsel olarak insanla paylaşmadığı bir emri, ahlaki yükümlülüğün temeli olarak tesis edeceği için bu durum, Tanrı-insan ilişkisini zedeleyecektir. Adams, bu iletişim biçimini bir tarafın diğer tarafın ifade edilmemiş isteklerini tahmin edemediği için suçluluk hissettiği durumlarla kıyaslar ve bu durumlar insan için hiç de arzu edilen durumlar değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın ahlaki istek ve iradesi gerçek ilahi emirler olarak anlaşılmalıdır.⁶⁰

Klasik teorideki diğer hataları ise, Adams'ı takip ederek, şöyle özetleyebiliriz: Klasik ilahi emir etiğinde tanrısal ahlaki emirlerin anlaşılması noktasında emri verenin neyi kastettiği, emri alanın ne anladığı

⁵⁶ Adams, *Finite and Infinite Goods*, 291.

⁵⁷ Adams, *Finite and Infinite Goods*, 284.

⁵⁸ Adams, *Finite and Infinite Goods*, 284.

⁵⁹ Adams, "The Concept of a Divine Command", 63.

⁶⁰ Adams, "The Concept of a Divine Command", 60-64.

veya anlayacağı, anlaşılın şeyin pratikle uyumu gibi konular göz ardı edilmektedir. Bu eksikliklerle bağlantılı olarak ahlaki olan sadece tanrısal emirlerle belirlenmeye çalışılır. Bu durumda belirli bir ahlaki emir, sadece içinde bulunduğu metin içerisinde anlaşılmalı çalışılır. Bu durumda söz konusu yorumsal kısırlıklar ve yanlışlıklar kaçınılmaz olacaktır. Halbuki, herhangi bir şeyin Tanrı tarafından emredilmesinde Tanrı'nın bu emri alanların emri doğru bir şekilde anlamasını amaçlamasının, bunun da öncesinde insanın kendi rasyonel ahlaki yargılarının varlığının da hesaba katılması gereklidir. Tanrı'yı seven bir Tanrı olarak düşünmek, temelde Tanrı'nın emrinin seven bir Tanrı'nın emri olarak anlaşılmasını da zorunlu kılar. Dolayısıyla Tanrı, kendisinin, bunun aksi bir şekilde anlaşılmasına sebep olacak bir emri emretmeyecektir. Burada Tanrı, insanın kendi ahlaki rasyonelitesini hesaba katan, emrin söz konusu tarih ve toplumda nasıl anlaşılacağını dikkate alan, kendi tanrısal niyetini en iyi şekilde aktaracağı bir emir formu ve içeriğini insanla paylaşan bir Tanrı olacaktır. Bütün bunlar, Adams'a göre, aslında hangi emrin otantik bir emir olup olmadığını da belirlemede oldukça yardımcı kriterlerdir.⁶¹

4. Adams'ın Teorisi İkilemden Bir Çıkış Sunar mı?

Adams, Hz. İbrahim'in ikilemini ortaya koyduğu önermesinde, ikinci öncülü tıpkı Kant gibi reddederek ikilemden bir çıkış umar. Bu çıkış, felsefi olarak Adams'ın düzeltilmiş ilahi emir teorisine yaslanır. Buna göre, birincisi; ahlaki iyi ve kötü, insan rasyonelitesinden bağımsız değildir. İkincisi; Tanrı'nın emirleri yalnızca seven bir Tanrı'nın emirleri olarak anlaşılmalı zorundadır. Adams'ın teorisinin burada iki sonucu vardır:

1. Tanrı, İbrahim'e oğlunu öldürmeyi emretmemiştir.

Ya da

2. İbrahim böyle bir emir aldığını yanlışlıkla düşünmüştür.

Bu iki sonuç Adams'ın teorisine uyumlu ve Kutsal Kitap'tan bağımsız olarak kabul edilebilecek bir sonuçtur.

Ancak İbrahim'in anlatısı Kutsal Kitap'ta bir ikilem olarak var olmaya yine de devam etmektedir. Adams için bu durum, kendisinin de ifade ettiği gibi teizmin problemlerinden biridir ve böyle ikilemleri tamamen ortadan kaldırmak mümkün gözükmemektedir. Adams, teoloji içerisinde bu ikileme yönelik kesin bir çıkış olmadığını kabullenmiş gözükse de burada Kutsal Kitap kritiğine girilerek olası yorum olanaklarının imkanını da gösterir. Bu amaçla Adams, ikilemlerin varlığını Tevrat'taki diğer, birbirinden farklı anlatılarla örneklendirmektedir. Bu anlatıların hangilerinin otantik olup olmadığını, Tanrı-insan arasındaki teolojik ilişkiye dikkat çekerek açıklar. Tanrı'nın emirlerinin, insan tarafından Tanrı'nın gerçek kastının tam olarak anlaşılacağı şekilde formüle edilmesi gerektiği, en azından teizmin tarihinde Tanrı'nın bu zemini takip etmiş olduğu gibi yorumları ışığında Adams, bir teisti böyle ikilemler karşısında yeniden düşünmeye teşvik eder.

Ancak, Adams'ın düzeltilmiş ilahi emir teorisinden ikileme yönelik net çözümü, Kutsal Kitap'taki ilahi bir anlatıyı tamamen inkar etme şeklinde kritik bir bedeli de yanında getirir. Adams, bu bedeli kabule, teorisine tutarlı bir şekilde, hazır görünmektedir. Ancak aynı bedel, sıradan bir teistin Tanrı ile olan ilişkisini zedeleyebilecek, tanrısal ahlaki hükümlerin evrenselliğini ve bağlayıcılığını sakatlayacak bir sonucu da beraberinde getirir. Böyle bir sonuç ise, ilahi emir teorisindeki Tanrı ve ahlaki emirler arasındaki ilişkinin teolojik boyutunu temelden sarsabilecek bir sonuç olarak karşımızda durur. Kant için bu bedeli ödemek, onun Tanrı ve ahlaki hükümler arasında herhangi bir ilişkiyi baştan kabul etmemesi nedeniyle kolay gözükmekteydi. Ancak aynı bedel, ilahi emir etiğinin önemli bir savunucusu olan Adams için pahalı bir bedel olarak anlaşılır. Bununla birlikte, Adams'tan farklı olarak, sıradan bir teist bu bedeli ödemek istemeyebilir. Açık ki, Hz. İbrahim'in bu hikayesinin kutsal kitaplarda anlatıldığı şekilde olmadığını düşünmek, Hz. İbrahim'in Tanrı'dan böyle bir emir almadığı ve onun böyle bir ikilemi hiç yaşamamış olduğunu baştan reddetmek, bir teistin vahiy tasavvurunu zedeleme pahasını taşır. Bu nedenle, Adams'ın çözüm önerisi kendi içinde teorik bir tutarlılıkla savunulsa da hikayenin otantikliğine inanan teistleri ikna

⁶¹ Adams, "The Concept of a Divine Command", 62-67.

etmekten yine de uzaktır. Bu nedenle hikaye, teistlerin bir kısmı için dini-ahlaki bir ikilem olarak kalmaya şimdilik mahkum gözüktür. Hz. İbrahim'in de kendisini aynı ikilem içinde düşünmüş olması rasyonel olarak muhtemeldir. Onun bu ikilemden kendisini Tanrı'nın kurtaracağından emin olmuş olduğunu yine rasyonel olarak varsaysak bile, buna rağmen, ilkesel olarak, Tanrı'nın niçin böyle bir şeyi emrettiği meselesi, ilahi emir teorisinin, teizmin temel inanç doktrinlerini zedelemekten alternatif cevaplar araması gereken önemli bir ahlaki bilmecevidir.

Sonuç

Din ve ahlak ilişkisi, tarihte ahlaki nesnelcilik ve teistik öznelcilik şeklinde iki ana hatta ilerler. Teistik öznelcilik düşüncesi çağdaş ahlak felsefesinde ilahi emir etiği olarak farklı teorik biçimlerde formüle edilir. Teorinin klasik anlatımları, ahlaki olan ile tanrısal emirler arasında zorunlu bir ilişki kurarken, çağdaş ahlak felsefesinde teizme yönelik artan ilgi, ilahi emir etiğinin bazı değişikliklerle yeniden ele alınmasına katkı sağlar. Bu değişikliklerde amaçlanan şey, klasik ilahi emir etiğini seküler ahlak felsefesi karşısında daha fazla "savunulabilir" bir noktaya taşımaktır. Bu çalışmada, söz konusu değişikliklerin çarpıcı örneği, Robert Adams'ın düzeltilmiş ilahi emir teorisidir. Bu çalışmada, Adams'ın teorisi üzerinden çağdaş felsefede din ve ahlak ilişkisinin nasıl olması gerektiği meselesine odaklanılmıştır. Bunun için oldukça otantik bir dini hikaye örneği olan, Hz. İbrahim'in Tanrı'nın emri doğrultusunda oğlunu kurban etmesi olayı teistik dinlerin ortak ilahi emir etiği örneği olarak analiz edilmiştir.

İlahi emir etiğinde Kutsal Kitaplardaki anlatılar din ve ahlak ilişkisini tesis etmede önemli başvuru kaynaklarıdır. Ancak Hz. İbrahim'in anlatısı ilahi emir etiğini açıklamada oldukça zorlayıcı bir örnektir ve ahlak felsefesinin cevaplandırması gereken önemli soruları barındırır. İslam ahlak felsefesinde yeterince dikkate alınmadığını gördüğümüz bu hikaye, Yahudi-Hristiyan etiği tartışmalarını fazlasıyla meşgul etmiştir. Orta Çağ ve modern Batı felsefelerinde de hikâyenin ahlaki sonuçları Aquinas, Kant ve Kierkegaard tarafından değerlendirilmiştir. Aquinas ve Kierkegaard, Tanrı'nın Hz. İbrahim'e emrettiği şekilde, görünüşte bize ahlak dışı gelen emirleri emredebileceğini kabul ederken, Kant, Tanrı'nın, insan rasyonelitesini bozan ahlaki emirler verebileceğini ilkesel olarak reddeder. Çağdaş ahlak felsefesinin de söz konusu hikayeye yönelik ilgisi bu klasik cevapların izinden ilerler.

Adams'ın düzeltilmiş ilahi emir teorisi, ilahi emirlerin gerçekten ilahi emir olup olmadıklarını anlama noktasında bazı kriterler belirler. Bu açıdan Adams, Kant'a oldukça benzer bir yoldan ilerleyerek, Tanrı'nın insanın ahlaki rasyonelitesine yabancı ve ters olan bir şeyi emretmeyeceğini düşünür. Adams'ın buradaki temel kriteri, Tanrı'nın seven bir metafizik doğaya sahip oluşudur. Buna göre seven bir Tanrı, kullarına kötülüğü emretmez. Ahlaken yanlış olan, klasik ilahi emir teorisindeki gibi yalnızca Tanrı'nın emirlerine aykırı olan değildir, aynı zamanda seven bir Tanrı'nın emirlerine de aykırı olandır. Din ve ahlak ilişkisi ancak seven bir Tanrı'nın varlığında temellenebilir. Adams ayrıca, insan ve Tanrı arasındaki teolojik ilişkinin tarihinin de rasyonel bir tarih olduğunu, Tanrı'nın tarihte insan aklına tamamen yabancı, anlaşılmaz emirler vermediği olgusundan yola çıkarak Tanrı'nın niçin seven bir Tanrı gibi emirlerde bulunması gerektiği görüşüne farklı destekler bulur.

Adams, klasik ilahi emir teorisine yönelik söz konusu düzeltmesini Hz. İbrahim'in hikayesi özelinde kullanır. Adams'a göre Tanrı, İbrahim'e oğlunu öldürmesini emretmemiştir. Çünkü bir çocuğu öldürme emri, seven bir Tanrı'nın emri olamaz. Hz. İbrahim'in böyle bir emri Tanrı'dan almış olduğunu düşünmesi onun epistemik bir yanılmasıdır. Seven bir Tanrı'nın emirleri ahlaken pozitif sonuçlar doğuracak emirleri içerecektir. Buna göre, Tanrı, kötülüğü sırf kendisi için emretmez. Bir çocuğun öldürülmesinden herhangi bir pozitif sonuç tasavvur etmek, Tanrı'yı ahlaksal olarak savunulmaz bir konuma yerleştirecektir. Bu bağlamda Hz. İbrahim'e dair söz konusu ilahi hikayenin klasik ilahi emir teorisi bağlamında teoloji içinde tevil edilmeye çalışılması faydasız ve zararlıdır. Teolojik gelenek bu hikayeyi basitçe reddetmelidir. Adams, bunu Hristiyan teolojisi içindeki Kutsal Kitap kritiği tartışmalarına başvurarak yapar. Nitekim, Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın kötülüğü emrettiği başka hikayeler de bulunmaktadır. Adams, bu hikayelerin, yine Kutsal Kitap'taki diğer ahlaki içeriklere bakılarak reddedilmesi gerektiğine işaret eder.

Adams, düzeltilmiş ilahi emir teorisi bağlamında Hz. İbrahim'in aldığı emrin gerçek bir ilahi emir oluşunu reddederek kendi teorisi adına tutarlı bir çıkış sağlar. Ancak yine de bu çözüm, dini bir çözüm değil tamamen felsefi bir çözümdür. Çünkü, Hz. İbrahim kıssasını Kutsal Kitap'ta geçtiği için doğru kabul eden teistleri ikna etmekten uzak görünür. Adams'ın söz konusu emri felsefi olarak reddetmesi, hikayenin kutsal metindeki varlığını etkilemez. Hikaye, teolojik bir hikaye olarak varlığını yine de devam ettirecektir. Sonuç olarak Adams, seküler felsefe açısından başarılı ancak teizm açısından ikna ediciliği düşük bir çözüm önerisiyle Hz. İbrahim ikilemini ilahi emir etiğinin başından savar gözükmemektedir. Tanrı'nın seven ahlaki doğasını korurken, teizmin diğer inanç doktrinlerine zarar vermek uygun bir çözüm olarak gözükmemektedir. Yapılması teistik felsefe açısından makul olan, Hz. İbrahim'in hikayesinin otantik anlatımını koruyarak, ilahi emir etiğinin nasıl hala rasyonel bir biçimde savunulabileceğini göstermektir. Bu soruya cevap aramak, sadece Yahudi-Hristiyan ahlak felsefesinin değil çağdaş İslam ahlak felsefesinin de dini-felsefi bir ödevidir.

Kaynakça

- Adams, R. M. *Finite and Infinite Goods: A Framework For Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Adams, R. M. *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Adams, R. M. "Moral Arguments for Theistic Belief". *Rationality and Religious Belief* 120 (1979), 1-16.
- Adams, R. M. "İlahi Buyruk Meta-Etik'inin Yeniden Düzenlenmesi". çev. M.A. Az. *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar*. ed. R. Alpyağıl. II/692-708. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Adams, R. M. "Ahlaki Yanlışığın İlahi Bir Buyruk Teorisi". çev. H. Özturan. *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*. haz. H. Özturan. 173-179. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Adams, R. M. "The Concept of a Divine Command". *Religion and Morality*. ed. D. Z. Phillips. 59-80. London: Palgrave Macmillan, 1996.
- Adams, R. M. "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness". *Morality and the Good Life*. ed. T. L. Carson. 468-475. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Adams, R. M. "Divine Commands and the Social Nature of Obligation". *Faith and Philosophy* 4/3 (1987), 262-275.
- Aquinas, Thomas. *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*. tr. Fathers of the English Dominican Province. 2021.
- Attar, M. *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlahi Emir Teorisi*. çev. ed. M. İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Mariam el Attar. "Hz. İbrahim'in İmtihanı ve Normatif Yargıların Temeli". çev. S. Gümüş. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi II*. ed. R. Alpyağıl. 419-435. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Erkan Balcı, E. N. "Din ve Ahlak İlişkileri: 'Niçin İyi Bir Varlık Olmalıyım?'". *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri*. ed. R. Alpyağıl. 617-667. İstanbul: İz Yayınları, 2021.
- Gellman, J. I. *The Fear, The Trembling, And The Fire: Kierkegaard and Hasidic Masters On The Binding of Isaac*. University Press of America, 1994.
- İbnü'l-Arabî. *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*. çev. A. A. Konuk. 1. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kâdi Abdülcebbar. "Ahlaki Nesnellik ve Hz. İbrahim Kıssası". çev. Fethi Kerim. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi II*. ed. R. Alpyağıl. 409-418. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Kant, Immanuel. "The Conflict of the Faculties". *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Religion and Rational Theology*. ed. A. Wood. 233-328. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- Kant, Immanuel. *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*. çev. S. B. Çağlan. Konya: Literatürk Yayınları, 2017.
- Kazemi, A. "Causal Relations and Abraham's Dilemma: A Qur'anic Perspective". *Sophia* (2021), 1-10.
- Kierkegaard, S. *Korku ve Titreme*. çev. İ. Kapaklıkaya. İstanbul: Araf Yayınları, 2013.
- Kitab-ı Mukaddes Şirketi*. Erişim 21 Ocak 2022. <https://kutsalkitap.info.tr>
- Platon. *Euthyphron*. çev. P. N. Boratav. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000.
- Quinn, P. L. "The Recent Revival of Divine Command Ethics". *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990), 345-365.
- Şeriati, Ali. *İbrahim'le Buluşma*. çev. M. Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

Analysis of Robert Adams' Divine Command Theory Through The Story of Abraham

Citation/©: Erkan Balcı, Elif Nur, Analysis of Robert Adams' Divine Command Theory Through The Story of Abraham, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 39-52.

Extended Abstract

Divine command ethics as a philosophical discussion has to deal with a dilemma caused by the relationship between religion and morality put forward by Socrates. This dilemma is inherently based on the question as to the way of comprehending what is good or moral, in view of whether it is formed by the commandments of God or by the value judgments of morality in the human mind. The most striking example of such a dilemma within the religious traditions is the divine order which commanded Abraham to sacrifice his son. Accordingly, Abraham will either commit a moral crime by murdering his son or he will be a religious sinner by opposing God's command. For theist moral philosophers who believe in the philosophical possibility of rational moral theology, this example is quite compelling.

The story of Abraham is a central example of the clash between the religious and moral obligations that influenced all three Abrahamic religions. In the Torah, Genesis 22:1-19 and Hebrews 11:17-22, Abraham goes to sacrifice his son Isaac as God commanded him. Abraham's offering of Isaac as a sacrifice is described in detail as to Abraham's trial by faith. In the Qur'an, in Saffat 102-111, although the same details are not included in the verses, the story is repeated. Apart from some differences such as the name of Abraham's son, in all religious narratives; Abraham's son is saved by God at the very last moment. These narratives are concluded with a religious and moral message that Abraham was tested and passed the test successfully, and as a result, he was praised and honored by God.

Contemporary moral philosopher and divine command ethicist Robert M. Adams revised divine command theory and distinguished his theory from traditional divine command theory in terms of discussions of what morally wrong is. Accordingly, Adams made two revisions to the theory of moral wrongness: the first is conceptual and the other is metaphysical. First, Adams does not find it right to approach the concept of moral wrongness with a meta-ethical analysis. In other words, moral wrongness is not a discovery to be uncovered by analytical analysis. The conceptual analysis of wrong, or the analysis of what we qualify as wrong, is insufficient on its own to tell us what wrong is. Second, the metaphysical nature of God is the primary criterion in determining morally wrong and right actions. The concept of wrong, according to Adams, should only be defined in a metaphysical sense as something that is against God's commandments, in other words, what God forbids. But here the question of what kind of God commands is critical. Accordingly, moral commands and obligations need to be grounded only as commands to be set forth by a God who has a loving nature. From a loving God, some moral commandments cannot emerge logically or analytically. For example, a loving God will not command persecution. A loving God will not command to kill a child. Accordingly, in Adams' modified theory of divine command, should God want us to aim for an act of persecution, then He would not have a loving nature, and in that case, it would not be wrong to disobey Him in principle.

Adams, in the context of the modified divine command theory, provides a consistent solution for Adam's dilemma by stating that the God's order that Abraham thought to have received was not a true divine order because a loving God cannot command such things. However, Adams' clear solution to the dilemma costs a critical price denying this biblical divine narrative. This solution appears to be prepared to be consistent with Adams' modified theory. However, some theists who accept the story of Abraham as divinely true as it exists in the Bible, may not be ready to pay the same cost. This price results in damaging the relationship of an ordinary theist with God and destroying the commitments of theists to the divine moral judgments. Indeed, Adams' philosophical rejection of God's command to Abraham does not jeopardize the existence of Abraham's story in the Scriptures. The story will continue to exist as a theological narrative. As a result, from the philosophical point of view, Adams seems to dismiss Abraham's narrative as an ethical dilemma but, from the religious point of view, the dilemma cannot be easily denied, as long as it continues to be available in the corpus of Holy Scriptures. Undermining the true commitment to the divine Scripture while preserving God's loving moral rationality does not seem to be a sound solution. This solution fundamentally weakens the theological dimension of the relationship between God's sayings in the Scriptures and observant theists.

In this study, historical and philosophical commentaries on the story of Abraham will be firstly discussed. Secondly, the details of Adams' modified divine command theory and thirdly, the application of the theory to the story of Abraham will be elaborated. Finally, success of Adams' modified divine command theory in solving the dilemma will be discussed.

Ebû Süleyman ed-Dımaşkî ve Tefsir İlmindeki Yeri

 Murat Oral*

Atf/@: Oral, Murat, Ebû Süleyman ed-Dımaşkî ve Tefsir İlmindeki Yeri, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 53-70.

Öz: Hicri 4. yüzyıl, tefsir eserlerinin ve müfessirlerin çokluğu bakımından zengin bir dönem olmuştur. Bu dönemde yaşayan ve tefsir eseri kaleme alan müfessirlerden biri de Ebû Süleyman es-Sa'dî ed-Dımaşkî'dir. Ebû Süleyman, kendi döneminde ilim ehli tarafından tanınmasına, bizzat münazaralara katılmasına ve sonraki müfessirlere etki etmesine rağmen adını ancak eserlerinin –özellikle tefsir alanındaki- satır aralarında yaşatabilmiştir. Bunun ise “kaynaklarda hiçbir öğrencisinden söz edilmemesi ve özellikle de akaid ve hadis alanlarında eleştirilere maruz kalması” gibi birçok belli ve belirsiz nedeni bulunmaktadır. Ebû Süleyman'ın tefsir ve Kur'an ilimleriyle ilgili görüşlerinin bilinmesinin, yaşadığı dönemin tefsir anlayışını yansıtması, tefsir yönteminde zamanla meydana gelen değişiklikleri ve Ebû Süleyman'ın tefsir ilmine katkılarını ortaya koyması açısından önemli bir mesele olduğu ortadadır. Bu amaçla ilgili bu makalede ilk önce Ebû Süleyman'ın hayatı incelenmiştir. Sonra da onun izlediği tefsir yöntemi örneklerle ortaya konulmaya ve Kur'an ilimleri ile ilgili görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an İlimleri, Yöntem, Rivayet, Dirayet, Ebû Süleyman ed-Dımaşkî.

Abu Suleiman ad Dimaskhi and His Place in the Science of Tafsir

Citation/@: Oral, Murat, Abu Suleiman ad Dimaskhi and His Place in the Science of Tafsir, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 53-70.

Abstract: The 4th century Hijri has been a rich period in terms of the abundance of tafsir works and mufassirs. Abu Suleiman as-Sa'di ad-Dimaskhi is one of the mufassirs who lived in this period and wrote a work of tafsir. Although Abu Suleiman was recognized by scholars in his own time, personally participated in the debates, and influenced later exegetes, it can be easily said that he kept his name alive mostly between the lines of his works, especially with his tafsir. There are many reasons for this. To illustrate, there exists no mention as to any of his students in the sources, and he was criticized especially in the fields of Islamic creed (aqidah) and hadith. It is obvious that comprehending Abu Suleiman's perspective on tafsir and Qur'anic sciences are both essential issues in terms of reflecting the tafsir understanding of the epoch he lived in, the changes that took place in the tafsir method over time and Abu Suleiman's contributions to tafsir. For this purpose, firstly the life of Abu Suleiman was elaborated in this article. Then, the tafsir method he followed was tried to be revealed through examples and his views on the Qur'anic sciences were tried to be revealed.

Keywords: Tafsir, Qur'anic Sciences, Method, Narration, Dirayah, Abu Suleiman ad Dimaskhi.

Giriş

Bir müfessirin hayatının, tefsir yönteminin ve Kur'an ilimleriyle ilgili görüşlerinin bilinmesi, o müfessirin içinde yaşadığı çağa kadar tefsir ilim dalında meydana gelen gelişmelerin ve değişikliklerin anlaşılması açısından önemlidir. Dolayısıyla kendisinden sonraki müfessirlere etki etmekle birlikte adları sadece tefsir eserlerinin satır aralarında geçen ve unutulmaya yüz tutan tefsircilerin hayatlarının ve görüşlerinin araştırılması, tefsir ilminin gelişim sürecinin bilinmesine olumlu bir katkı sağlayacaktır.

Müslümanlar için siyasi açıdan oldukça sorunlu geçen hicri dördüncü ve beşinci yüzyıl, Temel İslam Bilimleri açısından ve özellikle de tefsir ilmi bakımından oldukça bereketli bir çağ olmuştur. Bu dönemin başında İbn Cerir Taberî (v.310/923), İbnü'l-Munzir (v.318/930) ve İbn Ebi Hâtim'in (v.327/938), ortasında Mâturîdî (v.333/944), Cessâs (v.370/981) ve Semerkandî'nin (v.373/983), sonunda ise Sa'lebî (v.427/1035), Mekki (v.437/1045) ve Mâverdi'nin (v.450/1058)¹ yaşamış olması, bu dönemin tefsir ve müfessir zenginliğini göstermesi açısından yeterlidir.

* Dr. Arş. Gör., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, muratoral0147@gmail.com

¹ Son üç müfessir, hayatlarının çoğunu ya da bir kısmını hicri dördüncü yüzyılın sonunda geçirdikleri için söz konusu edilmmiştir.

olarak nitelenmektedir.¹⁰ Yine İbnu'l-Cevzî, *Keşfu'l-muşkil min hadîsi's-Sahîhayn* adlı eserinde ondan "Müfessir olan Ebû Süleyman ed-Dımaşkî" diye bahsetmektedir.¹¹

- Kaynaklarda müfessir olan "Ebû Süleyman es-Sa'dî"nin eş'arî olduğu söylenmektedir.¹² Ayrıca Ebû Süleyman ed-Dımaşkî'nin Küllâbiye'nin/Eş'ariyye'nin görüşünü savunarak Hanbelilerle tartışmalara girdiğinden söz edilmektedir.¹³ Dolayısıyla içinde yaşadıkları zaman diliminin ve niteliklerinin aynı olması hasebiyle söz konusu iki nispetin tek bir bilginine ait olduğu anlaşılmaktadır.
- Zâdu'l-Mesîr'de Ebû Süleymân ed-Dımaşkî, hocası "İsmail b. Muhammed es-Saffâr"dan (v.341/953) doğrudan aktarımda bulunmaktadır.¹⁴ İbn 'Asâkir de Ebû Süleyman es-Sa'dî'nin hocaları arasında Saffâr'ın da adından bahsetmektedir.¹⁵ Dolayısıyla es-Sa'dî ve ed-Dımaşkî nispetlerinin aynı şahsa ait olduğu ortaya çıkmaktadır.

İbn 'Asâkir'in aktardığına göre Ebû Süleyman ed-Dımaşkî, Bağdat'ta Ebû Ali b. es-Savvâf (v.359/970), Ebû Abdullah el-Mehâmîlî (v.330/942), Ebû Bekir eş-Şâfi'î (v.354/965), Da'lec (v.351/962), Ebû Sehl b. Ziyâd (v.350), Ca'fer el-Huldî (v.348/960), Abdullah b. İsmail b. İbrahim b. Büreyh el-Hâşimî (v.350), Ebû Sa'id Hasan b. Ahmed el-İstahrî (v.328), Muhammed b. Mahled ed-Dûrî (v.331), Osman b. Ahmed b. Abdullah ed-Dekkâk (v.344) ve İsmail b. Muhammed es-Saffâr'dan, Basra'da Hasan b. Muhammed e-Nesevî'den, Vâsî'ta Ahmed b. Muhammed b. Sa'dân'dan, Tüster'de Sehl b. Abdullah et-Tüsterî es-Sağîr'den, Rakka'da Muhammed b. Sa'id el-Hâfız'dan, Dımaşk'da Muhammed b. Ahmed b. 'Umâra el-'Attâr (v.322), Hasan b. Hubeyb, Muhammed b. Yûsuf el-Herevî (v.330), Ebû Ubeyde Ahmed b. Abdullah b. Zekvân, Muhammed b. Ca'fer b. Hişâm b. Mellâs (v.328), Ebû Muhammed Abdullah b. Huseyn b. Cum'a el-Esedî'den ilim almıştır.¹⁶

Ayrıca Ebû Süleyman, tefsir alanında *Muctena't-tefsîr* adında geniş bir eser kaleme almıştır. Yine *el-Câmi'u's-sağîr fi muhtasari 'ilmi't-tefsîr* ve *el-Muhezzebu fi't-tefsîr* adında eserleri bulunmaktadır.¹⁷ Bu eserlerinin hiçbiri günümüze kadar ulaşmamıştır. Bununla birlikte pek çok müfessirin ondan alıntı yapması, söz konusu eserlerin sonraki müfessirler üzerinde etkili olduğunu gösterir. Onun görüşlerini en çok aktaran müfessirler, İbnu'l-Cevzî ve Ebû Hayyân (v.745/1344) olmuştur. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr* adlı eserinde Ebû Süleyman'dan 261 defa alıntıda bulunmuştur.¹⁸ Nitekim onun tefsir ile ilgili görüşlerinin çoğu -veya "hepsi" denilebilir- bu eser yoluyla bilinmektedir. İbnu'l-Cevzî'den sonra gelip de Ebû Süleyman'ın görüşünü aktaran müfessirler, genellikle onun görüşlerini *Zâdu'l-mesîr*'den alıntılar yaparak aktarmışlardır. Ebû Süleyman'ın görüşlerini aktaranlardan biri olan Ebû Hayyân da *el-Bahru'l-muhîr* adlı eserinde ondan 46 nakilde bulunmuştur.¹⁹ Yine az da olsa Hâzin (v.741/1341),²⁰ Âlûsî (v.1270/1854)²¹ ve Hererî²² onun görüşlerini aktarmışlardır.

¹⁰ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 53/350.

¹¹ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *Keşfu'l-muşkil min hadîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Huseyn el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.), 1/393. İbnu'l-Cevzî, bu eserinde ondan 4 alıntıda bulunmuştur.

¹² İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 53/350; Suyûtî, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, 104; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, 2/164; Edrnevî, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, 96; Nuveyhid, *Mu'cemu'l-mufessirîn*, 2/557.

¹³ Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ebî Ya'la, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, (Kahire: Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, ts.), 2/129-138.

¹⁴ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422), 1/499.

¹⁵ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 53/350.

¹⁶ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 53/350.

¹⁷ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 53/349-350; İbnu's-Sâ'î Ali b. Enceb, *ed-Durru's-semîn fi esmâi'l-musannifîn*, thk. Ahmed Şevki Binbin ve Muhammed Sa'id Haneşi (Tûnus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1430/2009), 226; Suyûtî, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, 104; Dâvûdî, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, 2/164; Edrnevî, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, 96; Nuveyhid, *Mu'cemu'l-mufessirîn*, 2/557; İbrahim b. İsmail el-Ebyârî, *el-Mevsû'atu'l-Kur'âniyye*, (b.y.: Muessesetu Sicillî'l-'Arab, 1405), 9/37. Suyûtî, Dâvûdî, Edrnevî ve Nuveyhid, birinci esere "Mucteba't-tefsîr" adını vermiştir.

¹⁸ Bk. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*.

¹⁹ Bk. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420).

²⁰ 3 defa. Bkz. Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lubâbu't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, tsh. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415).

²¹ 7 defa. Bkz. Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîmi ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Ali Abdalbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415).

²² 6 defa. Bkz. Muhammedu'l-Emin b. Abdullah el-Hererî, *Tefsîru hadâiki'r-ravhi ve'r-reyhân fi revâbi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1421/2001).

Onun fıkhıta şâfi'î ve itikatta eş'arî olduğu, sünnete çok bağlı olduğu ve tefsir alanında güzel sözlere sahip olduğu söylenmiştir.²³ Ebû Süleyman'ın Hanbelî âlim İbn Şakûlâ (v.369/980) ile yaptığı tartışma sırasında nasslarda geçen Allah'ın sıfatlarını te'vil ettiği,²⁴ akla uygun olanları dışında ahad haberin ilmi bir değer ifade etmediğini kabul ettiği²⁵ ve ahad haberlere ilmi bir değer vermediği hâlde onları öğrenip yazmakla uğraşması sebebiyle eleştirildiği görülmektedir.²⁶ Bu durum, İbn Teymiyye'nin (v.728/1328) dediği gibi Eş'arî'nin (v.324/935-36) önde gelen taraftarlarından Ebû Süleyman ed-Dimaşkı'nın İbn Küllâb'ın (v.240/854) görüşlerine tabi olduğunu desteklemektedir.²⁷ Ebû Süleyman'ın Allah'ın isim ve sıfatları konusunda sahabe yoluna uymaması ve yaşadığı dönemde Ehl-i Sünnet'i/Ehl-i Hadis'i temsil eden Hanbelilere karşı çıkması ile birlikte onun "sünnete çok tabi olduğunun" söylenmesi çelişkili bir ifade olarak görülmektedir. Bununla birlikte söz konusu ifadeyle onun, -ahad haberin ilmi bir değer ifade ettiğini kabul etmese de- hadis bilgisinin çok olduğu veya sünnetin ameli yönüyle çok ilgilendiği kastedilmiş olabilir. Bunun yanı sıra Eş'arîliğin geçen zamanla birlikte köklerini Ehl-i Hadis'in oluşturduğu Ehl-i Sünnet'in kelimelerindeki temsilcileri olarak kabul edilmesi nedeniyle bu ifade kullanılmış olabilir. Nitekim bu ifadeyi kullanan bilginin Eş'arîliği hararetle savunan İbn 'Asâkir olması, bu olasılığı güçlendirmektedir.²⁸

Ebû Süleyman'ın İbn Şakûlâ, Dârekutnî (v.385/996), İbn Şâhîn (v.385/996), Ebû Abdullah el-Hâkim (v.405/1014), İbn Merdûye (v.410/1020), İbn Şâzân el-Bağdâdî (v.425/1034), Ebû Nu'aym el-Asbahânî (v.430/1038) ve İbn Gaylân (v.440/1049)²⁹ gibi meşhur bilginlerle birlikte Ebû Bekir eş-Şâfi'î (v.354/965), Da'lec b. Ahmed es-Siczi (v.351/962), Ebû Ali b. es-Savvâf (v.359/970) ve Ebû Abdullah Huseyn b. İsmail el-Mehâmîlî (v.330/942) gibi aynı hocalardan ders almasına rağmen kaynaklarda biyografisine yer verilmemesi dikkati çekmektedir. Bu durum, az önce sözünü ettiğimiz üzere Ebû Süleyman'ın hadis yaklaşımından ve eş'arîlik yönünden kaynaklanıyor olabileceği gibi onun meşhur bilginlerin döneminde yaşamış olması da adını gölgede bırakmış olabilir. Bunun yanı sıra onun adını geleceğe taşıyan öğrencilerinden söz edilmemesinin de bu konuda bir etkiye sahip olabileceği göz ardı edilmemelidir.

Ebû Süleyman'ın doğum tarihi bilinmediği gibi vefat tarihi de bilinmemektedir. İbn 'Asâkir, Suyûtî ve Dâvudî onun vefat tarihinden söz etmedikleri hâlde onlardan sonraki dönemlerde yaşayan Edirnevî, onun hicrî dört yüze doğru vefat ettiğini söylemiş,³⁰ Nuveyhid de 351/962 yılında hayatta olduğundan söz etmiştir.³¹ Vefat tarihi bilinen ve yukarıda isimlerine yer verilen hocalarının vefat tarihleri göz önünde bulundurulduğunda onun hicrî dördüncü yüz yılda yaşadığı belli olmaktadır. Hicrî 369 yılında vefat eden

²³ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 53/350; Suyûtî, *Tabakâtu'l-mufessirin*, 104; Dâvudî, *Tabakâtu'l-mufessirin*, 2/164; Edrnevî, *Tabakâtu'l-mufessirin*, 96; Nuveyhid, *Mu'cemu'l-mufessirin*, 2/557.

²⁴ Allah'ın kelamını İbn Küllâb gibi tevil etmekten kaçındığı, diğer konularda ise onun gibi düşündüğü görülmektedir. Bkz. İbn Ebî Ya'la, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 2/135; Ebû Ya'la Muhammed b. Huseyn, *İbtâlû't-te'vîlât li-ahbârî's-sifât*, thk. Muhammed b. Hamdî'l-Hamûd en-Necdî (Kuveyt: Dâru İllâf ed-Duveliyeye, ts.), 94-95.

²⁵ İbn Ebî Ya'la, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 2/135-136.

²⁶ İbn Ebî Ya'la, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 2/129-138.

²⁷ Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, *Minhâcu's-sunneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Şi'ati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, nşr. Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye (b.y.: y.y., 1406/1986), 2/327; Ebû Osman Faysal b. Kazzâr el-Câsim, *el-Eş'aratu fi mizâni Ehli's-Sunne*, nşr. el-Meberretu'l-Hayriyye li-'Ulûmî'l-Kur'ân ve's-Sunne (Kuveyt: y.y., 1428/2007), 203, 416.

²⁸ Mustafa Sabri Küçükaşçı - Cengiz Tomar, "İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Ocak 2022).

²⁹ Bkz. İbn Ebî Ya'la, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 2/128-129; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzi, *Menâkıbu'l-imam Ahmed*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki (b.y.: Dâru Hicr, 1409), 687; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Heyet (b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1985), 16/31, 184-186, 292; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413/1993), 26/412-413; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 3/65; İbrahim b. Muhammed b. Muflih, *el-Maksadu'l-erşed fi zikri eshâbi'l-imam Ahmed*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1410/1990), 1/216-217; Ebû Bekir b. Nukta, *et-Takyîdu li-ma'rifeti ruvâti's-Sunen ve'l-Esânîd*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1988), 265; Ebû Bekir b. Nukta, *İkmâlu'l-ikmâl*, thk. Abdulkayyûm Abdureybi'n-Nebî, nşr. Câmî'atu Ummî'l-Kurra (Mekke: y.y., 1410), 4/108-109; Ebu'l-Abbâs b. Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1900-1994), 2/271; Ebû Abdullah b. Abdilhâdî, *Tabakâtu 'ulemâi'l-hadis*, thk. Ekrem el-Bûşî - İbrahim Zeybak (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1417/1996), 3/12-13, 75; Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Takiyyuddîn es-Sübki, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kubra*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdulfettah Muhammed el-Huluv (b.y.: Dâru Hicr, 1413), 3/291; Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Me'arifi'l-Usmâniyye, 1382/1962), 8/337; Ebû Bekir b. el-Müstevfî, *Târîhu İrbil*, thk. Sâmi b. Seyyid Hammâs es-Sakkâr (Irak: Dâru'r-Reşid, 1980), 2/321.

³⁰ Edrnevî, *Tabakâtu'l-mufessirin*, 96.

³¹ Nuveyhid, *Mu'cemu'l-mufessirin*, 2/557.

ve Ebû Süleyman ile münazarada bulunmuş olan İbn Şâkûla ile aynı tarihlerde yaşamış olması bunu desteklemektedir.

2. Ebû Süleyman ed-Dımaşkî'nin Tefsir Yöntemi ve Bazı Kur'ân İlimleriyle İlgili Görüşleri

2.1. Ebû Süleyman ed-Dımaşkî'nin Tefsir Yöntemi

Maalesef Ebû Süleyman ed-Dımaşkî'nin tefsir eserleri günümüze ulaşmadığı için onun Kur'ân tefsirinde nasıl bir yöntem izlediği doğrudan onun eserlerinden öğrenilememektedir. Bununla birlikte kendisinden etkilenen müfessirlerin/müelliflerin eserlerinin incelenmesi sonucunda onun nasıl bir tefsir yöntemi izlediği noktasında bilgi edinilebilir. Bu açıdan İbnu'l-Cevzî'nin *Zâdu'l-Mesîr* adlı eseri büyük önem arz etmektedir. Ebû Süleyman'dan aktarımda bulunan müfessirlerin geneli de ilgili alıntılarını İbnu'l-Cevzî'den yapmışlardır.

Başta *Zâdu'l-Mesîr* olmak üzere Ebû Süleyman'ın tefsir ile ilgili görüşlerini alıntılayan eserler incelendiğinde Ebû Süleyman'ın Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir ettiği görülür. Örneğin "Mallarını Allah yolunda harcayanların örneği, her başağında yüz tanenin bulunduğu yedi adet başak çıkararak bir tohum tanesi gibidir"³² ayetinin tefsirinde bu ayetin, "Ey iman edenler! Alım satım, dostluk ve aracılığın olmadığı bir gün gelip çatmadan Allah'ın size verdiklerinden O'nun için harcama yapın"³³ bağlantılı olduğunu ve yüce Allah'ın ayette verdiği örnekle kendi yolunda verilen sadaka iyiliğinin yedi yüz katıyla mükâfatlandırılacağını bildirdiğini söylemiştir. Böylece ayette geçen "Allah yolunda" ifadesinin anlamıyla ilgili ortaya atılan "cihat" ve "her türlü iyilik" görüşleri arasından ikinci manayı desteklediğini dolaylı bir yolla açıklamıştır.³⁴ Zira Ebû Süleyman'ın işaret ettiği ayet, mutlak bir infaktan söz etmekte ve infaki cihada bağlamamaktadır.³⁵

57

Ebû Süleyman, Kur'ân'ı tefsir ederken hadislerden de yararlanır. Örneğin İbn Abbâs, el-Mâide suresinin 19. ayetinde sözü geçen fetret dönemi sırasında dört elçinin gönderildiğini belirtmiş, üç elçinin Yâsîn suresinde sözü geçen elçiler olmasıyla birlikte dördüncü elçinin kim olduğunu bilmediğini söylemiştir. Ebû Süleyman ise Hz. Peygamberden aktarılan "Kavmi tarafından zayıf edilen peygamber" hadisine dayanarak Hâlid b. Sinân'ın dördüncü elçi olabileceğini belirtmiştir.³⁶ Hâlbuki *Sahîh-i Buhârî*'de geçen hadiste Hz. Peygamber, kendisi ile Hz. İsa'nın arasında hiçbir peygamberin gönderilmediğini ifade etmiştir.³⁷ Ayrıca Hâlid b. Sinân ile ilgili hadisi İbn Ebî Şeybe (v.235/849),³⁸ Bezzâr (v.292/905)³⁹ ve Taberânî (v.360/971)⁴⁰ rivayet etmiş olup Bezzâr, hadisin Sa'îd b. Cubeyr yoluyla mürsel olarak rivayet edildiğini, mahfuz olan rivayetin de Kelbî yoluyla geldiğini belirtmiştir.⁴¹ Heysemî (v.807/1405) de hadisin isnadında adı geçen Kays b. Rabî'in durumu hakkında ihtilaf edildiğini, Kelbî'nin zayıf olmasının açık bir durum olduğunu ve bu hadisin, *Sahîh-i Buhârî*'de geçen hadise aykırı olduğunu, dolayısıyla bu hadisin münker olduğunu söylemiştir.⁴² İbn Kesîr (v.774/1373) de Buhârî'de geçen hadisin Hz. İsa'dan sonra bir peygamberin gönderilmesinden söz eden hadisi reddettiğini savunmuştur.⁴³ Görüldüğü üzere burada Ebû Süleyman, hadisçi olmasına rağmen *Sahîh-i Buhârî*'deki sahih hadise aykırı olan münker bir rivayete

³² *Kur'ân Yolu* (Erişim 19 Ocak 2022), el-Bakara 2/261.

³³ el-Bakara 2/254. Taberî, bu ayetin "Kim Allah'a güzel (karşılık beklemeyen) bir borç verirse Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder" (el-Bakara, 2/245) ayetiyle bağlantılı olduğundan söz etmiştir. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001), 4/650.

³⁴ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/238. Bu konuda daha fazla örnek için bkz. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 2/31, 192, 214.

³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/523; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/228.

³⁶ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/531; Hâzin, *Lubâbu't-te'vîl*, 2/26.

³⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Heyet (Mısır: Bûlâk, 1311), "Ehâdisu'l-Enbiyâ", 47.

³⁸ Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1409/1989), 6/413.

³⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Musnedu'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah vd. (Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009), 11/293.

⁴⁰ Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbni Teymiyye, ts.), 11/441.

⁴¹ Bezzâr, *Musnedu'l-Bezzâr*, 11/293.

⁴² Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir el-Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, thk. Husâmu'ddin el-Kudsî (Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1414/1994), 8/214; Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir el-Heysemî, *Keşfu'l-estâr 'an zevâidi'l-Bezzâr*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1399/1979), 3/110.

⁴³ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999), 3/70.

dayanmıştır. İbn Şâkûla tarafından “Kelbî’ye güvenip ondan rivayet aktarmakla, ama Kelbî’den daha çok güvenilir olan ravilerden gelen rivayetleri reddetmekle” itham edilen Ebû Süleyman’ın⁴⁴ bu rivayette Kelbî’ye dayanması, İbn Şâkûla’nın ithamını bir açıdan desteklemektedir. Yine o, kimi zaman ilgili ayetin tefsirinde bir görüşten söz eder ve onun dayandığı hadisi aktarır.⁴⁵ Bazı yerlerde ayetle ilgili sözü geçen hadislerin açıklamasını aktarır.⁴⁶ Bazen de bir hadisin sıhhatini, başka bir hadise dayanarak reddeder.⁴⁷

Ebû Süleyman, ayetleri tefsir ederken kimi zaman sahabe görüşlerine dayanır.⁴⁸ Örneğin o, Ra’d suresinin 11. ayetinde geçen “يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ” ifadesinin “Melekler onu, onu kendisi için takdir edilene teslim edinceye dek Allah’ın emrine kadar korurlar” anlamına geldiğini belirtmiş ve bu konuda İkrime’nin İbn Abbâs’tan aktardığı “Onu, Allah’ın emrine kadar korurlar. Sonunda kader geldiğinde, onu korumayı bırakırlar” açıklamasına itimat etmiştir.⁴⁹ İbnu’l-Cevzî’nin aktarmasına göre ayetteki ifade ile ilgili yedi farklı yorum yapılmış olması ve bunların bir kısmının İbn Abbâs’a nispet edilmiş olmasıyla birlikte Ebû Süleyman’ın neden bu görüşü tercih ettiği bilinmemektedir. Bununla birlikte aktarılan görüşlerin arasında bir çelişkinin bulunmadığını ifade etmek yerinde olacaktır.

Ayetlerde geçen lafızların anlamlandırılmasında onun kıraatlerden yararlandığı ve ilgili lafza, onun değişik kıraatlerine göre farklı manalar verdiği görülür. Nitekim o, “Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir”⁵⁰ ayetinde geçen “أحصن” lafzındaki hemzenin fetha harekesiyle okunması hâlinde ayetin “Müslüman olduktan sonra bir fuhuş yaparlarsa...”; damme harekesiyle okunması hâlinde de “Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa...” anlamına geleceğini belirtmiştir.⁵¹ Ebû Süleyman, hangi kıraati ve manayı öncelediğinden bahsetmemiştir. Aslında burada iki görüşün arasında tercihte bulunmanın da bir gereği yoktur. Çünkü Taberî’nin de belirttiği gibi iki kıraatin manaları birbirinden farklı olsa da, bu manalar birbirine zıt değildir.⁵² Aksine kıraatlerin birbirlerine karşı durumu, ayetlerin birbirine karşı durumu gibidir. Bir ayet için diğer ayetin anlamı reddedilemeyeceğine göre bir kıraat için de başka bir kıraatin reddedilmesi söz konusu olamaz. Aralarında mana açısından yaşanan farklılık, bir “zıtlık farklılığı” değil, bir “çeşitlilik farklılığı”dır.⁵³ Ebû Süleyman’ın bu konuda bir tercihte bulunmaması, sözünü ettiğimiz görüşü savunuyor olmasından kaynaklanıyor olabilir.

Ebû Süleyman, ayetlerin tefsirini dilbilimsel açıdan da inceler. Kimi zaman ayetin ifadesinde mahzuf olan ifadelerin bulunduğunu söyler ve ayeti buna göre anlamlandırır, kimi zaman da ilgili lafzın kökü üzerinde durur. Bazen de ayette geçen lafzı anlamlandırırken dilbilimsel kurallara dayanarak istidlalde bulunur. Bir lafızda geçen zamirin kime ait olduğuyla ilgili de görüş belirtir. Örneğin Ebû Süleyman, “İşte böylece sizi vasat/orta bir ümmet kıldık”⁵⁴ ayetinde mahzuf olan bir ifadenin bulunduğunu, dolayısıyla ayetin “Sizin kibleiniz, iki kiblenin arasında orta bir kible kılındı” anlamında kullanıldığını belirtip şöyle demiştir: “Çünkü Yahudiler, batıya doğru; Hıristiyanlar da doğuya doğru namaz kılarlar. Siz ise onların ortasındasınız.”⁵⁵ Ebû Süleyman ayete getirdiği bu yorumla kendisinden önceki bütün müfessirlere muhalefet etmiş gözükmektedir. Çünkü Mukâtil (v.150/767),⁵⁶ Ferrâ (v.207/822),⁵⁷ Ebû Ubeyde

⁴⁴ İbn Ebi Ya’lâ, *Tabakâtu’l-Hanâbile*, 2/138.

⁴⁵ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1/363, 439.

⁴⁶ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 4/303.

⁴⁷ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 3/51-52.

⁴⁸ Sahabenin tefsir yöntemi ile ilgili bkz. Recep Bilgin, *Son Dönem Hadis Çalışmaları ve Talat Koçyiğit’in (1927-2011) Hadisçiliği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 160-161.

⁴⁹ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 2/486.

⁵⁰ en-Nisâ 4/25.

⁵¹ Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Nuzhetu’l-a’yuni’n-nevâzir fi ‘ilmi’l-vucûhi ve’n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerim Kâzım er-Râzî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1404/1984), 553.

⁵² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4/605-606.

⁵³ Ebu’l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâva*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecme’u’l-Melik Fehd, 1416/1995), 13/391.

⁵⁴ el-Bakara 2/143.

⁵⁵ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1/119. Daha fazla örnek için bk. İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1/430, 171, 177, 516, 2/522, 4/63; Sibt İbnu’l-Cevzî Yûsuf b. Kızoğlu, *Mirâtu’z-zemân fi tevârîhi’l-a’yân*, thk. Muhammed Berekat vd. (Dımaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1434/2013), 2/307; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîd*, 2/137, 328, 709, 4/179; Muhammed b. Muhammed eş-Şınkîti, *Edvâu’l-Beyân fi İdâhi’l-Kur’âni bi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1415/1995), 4/197.

⁵⁶ Ebu’l-Hasan Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâs, 1423), 1/145.

⁵⁷ Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâti vd. (Mısır: Dâru’l-Misriyye, ts.), 1/83.

(v.209/824)⁵⁸ Tüsterî (v.283/896)⁵⁹ Taberî⁶⁰ ve Semerkandî⁶¹ gibi Ebû Süleyman'dan önce veya onun zamanında yaşamış müfessirlerin tefsirleri incelendiğinde onların genelinin ayette geçen "vasat" lafzına "adil, hayırlı, orta hâlli/dengeli olan" anlamını verdikleri görülür. Bu müfessirler, temriz ifade tarzıyla dahi olsa Ebû Süleyman'ın görüşünden söz etmemişlerdir. Taberî,⁶² Abdurrezzâk (v.211/826),⁶³ İbn Ebî Hâtîm⁶⁴ ve Mâverdi (v.450/1058)⁶⁵ gibi konuyla ilgili var olan görüşleri ve rivayetleri derleyen müfessirlerin, Ferrâ⁶⁶ ve Ebû Ubeyde⁶⁷ gibi dilbilimsel tefsirin öncülerinin böyle bir görüşten söz etmemeleri, ilgili görüşün Ebû Süleyman'a özgü olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Bununla birlikte söz konusu ayette ümmetin vasat kılınma nedeni olarak "ümmetin insanlara, elçinin de bu ümmete şahit olması"ndan söz edilmiş olması, Hz. Peygamber'in ümmetinin uhrevi ortamda diğer ümmetlerin üzerinde şahit olacağını bildirmesi⁶⁸ gibi kanıtlar, Ebû Süleyman'ın görüşünün zayıf olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü ayet, ümmete yönelik bir övgüyü içermektedir. Kible yönünün ise diğer ümmetlere ait kiblelerin ortasında bulunması, övgüyü hak eden bir durum değildir. Yine kiblenin orta bir yöne doğru olmasının, ayette geçen ümmetin ve elçinin şahitliğiyle bir ilişkisi bulunmamaktadır.

Ebû Süleyman, hadisçi olmasına rağmen kimi ayetlerin tefsirinde faydasız/hurafe olan israiliyatı aktarmaktan ve kullanmaktan kaçınmaz.⁶⁹ Belki Ebû Süleyman'ın bu konuda aktardığı en çirkin rivayetlerden biri, Hz. Davud'un askerlerinden birinin eşine göz diktiğinden söz eden rivayettir.⁷⁰ Rivayetlerin sıhhati ve ravilerin güvenilirliği konusunda uzman olan bir müfessirin, bir peygamberin ahlakına yakışmayacak ve risaletine zarar verecek batıl bir rivayeti aktarması ve bununla birlikte onun zayıflığını belirtmemesi, bir çelişki ve önemli bir kusur sayılır. Bu rivayetin sika raviler tarafından aktarılmadığı ve "sıradan takvalı müminlere bile nispet edilmesi çirkin olan bir fiili bir peygambere yakıştırmaları" nedeniyle batıl olduğu ortadadır.⁷¹ Bütün bunlara rağmen Ebû Süleyman'ın bu tür israilî rivayetleri aktarması ve hiçbir değerlendirmede bulunmaması, onun "rivayet tefsir yöntemini izleyen" önceki müfessirlerin düştüğü hataya düştüğünü gösterir.⁷²

59

Ebû Süleyman, ayetlerin tefsirinde nüzul sebeplerinden çokça bahseder ve ilgili ayetin kime nazil olduğunu belirtir. Bazen sebep-i nüzule dayanarak ayeti açıklar.⁷³ Kimi zaman bir ayetin nüzul sebepleri arasından bir tercihte bulunur. Mesela o, "De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız o hâlde bana uyun ki Allah da sizi sevsin"⁷⁴ ayetinin tefsirinde savunulan nüzul sebepleri⁷⁵ arasından "Necrân Hıristiyanları, 'Biz İsa

⁵⁸ Ebû Ubeyde Ma'mer b. Musenna, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1981), 1/59.

⁵⁹ Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423), 32.

⁶⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/626.

⁶¹ Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/164.

⁶² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/626-629.

⁶³ Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru Abdurrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 1/295.

⁶⁴ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtîm Muhammed, *Tefsîru İbn Ebî Hâtîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tîb (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 1/248-249.

⁶⁵ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nuketü ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/198-199.

⁶⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/83.

⁶⁷ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 1/59.

⁶⁸ Örnek hadisler için bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/454-456.

⁶⁹ Buna benzer yaklaşımlara bazı kelimelerinde de rastlanır. Zira onlara göre verilmek istenen mesaj veya anlatılmak istenen konu rivayetin sıhhati ile ilgili bir araştırmayı gerektirmektedir. Konuyla ilgili örnek rivayetler için bkz. Şemsüddin es-Semerkandî, *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfîs (Alem ve İnsan)*, çev. ve thk. Yusuf Okşar-İsmail Yürük, (İstanbul: TYEKB, 2020), 336, 400.; Yusuf Okşar, "Şemsüddin Muhammed B. Eşref es-Semerkandî'de Nefis Ve Marifetullah", *Turkish Studies* 13/9 (Haziran 2018), 188.

⁷⁰ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 3/566. Daha fazla örnek için bk. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/305, 2/144, 3/549, 557, 4/303.

⁷¹ Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah el-'Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/54-57; Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1418), 5/27-28; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 9/151; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 7/60.

⁷² Mezkûr durum, yine aynı bölgede yetişen müfessirlerden olan İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve Cemaleddin Kâsımî (1866-1914) gibi birçok müfessirin aynı hataya düşmemek için ilgili rivayetleri akli ve nakli delillerle kritiğe tabi tutmalarını sonuç vermiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Sait Sıcak, *Tefsîrde Spekülatif Yorum Ashâbü'l-Karye Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 57-64.

⁷³ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 4/218. Sebep-i nüzul yaklaşımının bir sonucu olarak son dönemde nüzul sıralı tefsir çalışmaları yapılmıştır. Nüzul sıralı tefsir hakkında bk. Necmettin Çalışkan, "Nüzul Sırasına Göre Yeni Bir Tefsir: Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî ve Meâricü't-Tefekkür", *Toplum Bilimleri* 7/14 (Aralık 2013), 368.

⁷⁴ Âl-i İmrân 3/31.

⁷⁵ Kimisi müşrikler, kimisi de Yahudiler hakkında nazil olduğunu söylemiştir. Kimisi de hangi gruptan olduğunu belirtmeksizin "bazı kimseler" hakkında nazil olduğunu söylemiştir ki bu Hasan-ı Basrî'nin görüşüdür. Kimisi de Necrân heyeti hakkında indigini belirtmiştir. *Zâdu'l-mesîr*'in muhakkiki Abdurrezzak el-Mehdî'nin belirttiği gibi bu görüşlerin hiçbiri sahih bir isnada sahip değildir. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/273.

hakkındaki bu sözleri, Allah'ı sevip tazim ettiğimiz için söylüyoruz' dediler. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu" şeklindeki görüşü tercih etmiştir.⁷⁶ Burada Ebû Süleyman neden bu görüşü tercih ettiğini belirtmese de muhtemelen o da Taberî'nin sözünü ettiği gerekçelere dayanarak onunla aynı görüşü yeğlemiştir. Taberî, bu konuda aktarılan diğer görüşün zayıf olmasına,⁷⁷ surenin başından itibaren ve bu ayetten sonrasına dek kitap ehlerinden/Necrân heyetinden bahsedilmesine, bu ayetten önce Allah'ı sevdiğini iddia eden bir topluluktan söz edilmemiş olmasına vs. dayanarak bu görüşü tercihe şayan bulmuştur.⁷⁸

Rivayet tefsir yöntemini çokça kullanan Ebû Süleyman, dirayet tefsir yöntemini kullanmayı ihmal etmez. Öyle ki onun tefsirinin, kendi dönemine kadar rivayet tefsir yöntemiyle kaleme alınmış tefsir eserlerinin arasında dirayete en çok yer ayıran eserlerden biri olduğu söylenebilir. Sonraki tefsir eserlerinde ondan yapılmış olan alıntılar, bunu açıkça ortaya koymaktadır. Ebû Süleyman, kimi zaman ilgili ayetin tefsirini doğrudan yapar.⁷⁹ Kimi zaman da farklı görüşlerden söz eder⁸⁰ ve bazen bu görüşlerin arasında bir tercihte bulunur. Yaptığı tercihin nedenini, kimi zaman açıklar, kimi zaman da herhangi bir açıklama yapmaz.⁸¹ Bazen de bir ayetin tefsirinde sözü geçen görüşlerin hepsinin caiz olduğunu belirtir.⁸² Pek çok yerde ayetin hikmetinden söz eder ve onu yorumlar.⁸³ Kimi zaman farklı görüşlerin ihtilaf kaynağından söz eder.⁸⁴ Bazen bir görüşü reddeder ve onun nedenini açıklar.⁸⁵ Yine o, gerekli gördüğü yerlerde müfessirlerin hatalarını ve doğru olan görüşü ortaya koyar. "Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri var, kadınların da kazandıklarından nasipleri var"⁸⁶ ayetinde kazanılan şeyin "miras" mı yoksa "sevap ve ceza" mı olduğu konusunda yaşanan ihtilafta Ebû Süleyman'ın "sevap ve cezadır" görüşünü tercih etmesi bu konuda örnek verilebilir. Ebû Süleyman, mirasın kazanılan/iktisâb edilen bir şey olmaması ve ayetin temenni bağlamında inmiş olması hasebiyle "sevap ve ceza" görüşünü doğru bulduğunu söyler.⁸⁷ Aslında bu görüşü ondan önce Taberî, Cessâs ve Semerkandî de savunmuştur.⁸⁸ Taberî'nin benzer açıklamalara dayanarak bu görüşü tercih etmesi dikkat çekicidir. Anlaşıldığı üzere birçok yerde olduğu gibi Ebû Süleyman, bu konuda da Taberî'den etkilenmiştir. Bu tercih sağlam temellere dayanıyor olsa da sözü geçen diğer görüş de doğruya yakın bir görüştür. Diğer görüşe göre ayette geçen "اكتساب/kazanmak" fiili, "الإصابة والإحراز/elde etmek" anlamında kullanılmıştır.⁸⁹

Ebû Süleyman, kimi yerlerde kendisinden önceki müfessirlere muhalefet etmekten kaçınmayıp özgün görüşünü savunur. Örneğin o, Hz. İbrahim'in eşini ve oğlunu tarıma elverişli olmayan bir yere yerleştirirken yaptığı duada ailesini "senin kutsal evinin (Kâbe) yanında..."⁹⁰ yerleştirildiğinden söz etmesine dayanarak söz konusu duanın, Kâbe'in inşasından ve Mekke'nin içinde yaşanan bir kasaba hâline gelmesinden sonra yapıldığını belirtir.⁹¹ İbnu'l-Cevzî de onun bu açıdan müfessirlere muhalefet ettiğini söylemiştir. Ebû Süleyman döneminde ve ondan önceki zamanda yaşayan müfessirlerin görüşleri incelendiğinde Taberî, Semerkandî, Sa'lebî ve Mekki b. Ebî Tâlib'in söz konusu duanın Mekke'nin Hz. İbrahim'in ailesini Mekke vadisine bırakmasından ve bir belde hâline gelmesinden önce yapıldığı görüşünü savundukları görülür.⁹² Doğrusu *Sahîh-i Buhârî*'de geçip de İbn Abbâs'tan aktarılan rivayetten, bu duanın Hz. İbrahim'in ailesini

⁷⁶ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/273. Daha fazla örnek için bk. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/267, 270, 274, 351-352, 354, 454, 467; 2/196, 245, 576,

⁷⁷ Taberî, Hasan-ı Basrî'nin görüşünü aktarmış ve onu zayıf saymıştır.

⁷⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/326-327.

⁷⁹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/468, 478, 494, 552; 2/149-150.

⁸⁰ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/321, 502; 4/119, 139.

⁸¹ Salt tercihlerine örnek için bk. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/361, 423, 441; 2/206, 3/453.

⁸² İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 3/477.

⁸³ Bunun için bk. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/244, 258, 402-403, 433, 2/108, 157, 3/203, 226, 542, 4/220, 246, 482.

⁸⁴ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 3/189; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâva*, 21/388.

⁸⁵ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 2/50, 234; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 4/574; Semîn el-Halebî Ahmed b. Yûsuf, *ed-Durru'l-masîn fi 'ulûmî'l-kitabî'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 5/28.

⁸⁶ en-Nisâ 4/32.

⁸⁷ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/399.

⁸⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/669; Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/229; Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, 1/299.

⁸⁹ Ebû İshâk Ahmed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Heyet (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015), 10/278.

⁹⁰ İbrâhîm 14/37.

⁹¹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 2/515. İbn Kesîr de bu görüşü savunur. bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 4/513.

⁹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/396; Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, 2/245-246; Sa'lebî, *el-Keşfu ve'l-beyân*, 15/400; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ila bulûğî'n-nihâye*, thk. Heyet (b.y.: y.y., 1429/2008), 5/3825.

Mekke vadisine yerleştirdiği sırada yapıldığı görülmektedir.⁹³ Yine Hz. İbrahim'in bu ayette, Mekke'yi İbrâhîm suresinin 35. ayetinde geçtiği gibi bir "belde" olarak değil de "ekinsiz bir vadi" olarak nitelemesi müfessirlerin çoğunluğunun görüşünü desteklemektedir. Ayrıca Hz. İbrahim'in bu duasında "insanların gönüllerini onlara meylettir ve çeşitli ürünlerden onlara rızık ver" demesi, İbn Abbâs'ın sözü edilen rivayetinde geçtiği gibi o sırada Mekke'de herhangi bir kimsenin yaşamadığına ve hiçbir ürünün yetişmediğine işaret eder. Bununla birlikte Ebû Süleyman, İbrâhîm suresinin 37. ayetinden önceki ve sonraki ayetlere bakarak bu kaniya varmış olabilir. Zira ilgili surenin 35. ayetinde Mekke'den bir "belde" olarak bahsedilmekte, 39. ayetinde de Hz. İbrahim kendisine İsmail ve İshak'ın lütfedilmesinden dolayı Allah'a hamd etmektedir. Bu durum, söz konusu ayetlerde geçen duaların Mekke'nin bir belde hâline gelmesinden sonra yapıldığına delalet eder. Çünkü Mekke'nin "belde" olduğundan söz edilmektedir. İsmail ile İshak'ın arasında ise İbn Kesîr'in belirttiği üzere on üç yaş fark vardır.⁹⁴ Nitekim Hz. İbrahim, ailesini o vadiye bıraktığında tek bir çocuğa sahipti. Dolayısıyla bu dualar Bakara suresinin 126-129 ayetlerinde geçen dualarla birlikte göz önünde bulundurulduğunda Hz. İbrahim'in hem vadiye yerleşme sırasında hem de Mekke'nin belde olmasından sonra benzer dualar yaptığı sonucuna varılabilir.⁹⁵ Ya da yüce Allah'ın, kendilerine verdiği sayısız nimetlere örnek olması hasebiyle Hz. İbrahim'in dualarına kronolojik sıralamasına itibar etmeksizin karışık bir şekilde yer verdiği söylenebilir.⁹⁶

Onun dikkat çeken yönlerinden biri de ihtilafı pek çok yerde ayetin lafzının mutlak olduğunu belirtmesi⁹⁷ ve ayetin müphem yerlerini açığa çıkarmasıdır.⁹⁸ Ebû Süleyman, ayetlerin tefsirlerinde fıkhi tercihlerini de yer verir. Örneğin boşanmış annenin bebeğini ücretli olarak emzirebileceğini söz eden ayetin tefsirinde söz konusu buyruğun aslında "boşanan ve boşanmayan bütün kadınlar" için geçerli olduğunu ve evli annenin de bebeğini emzirme karşılığında kocasından ücret alabileceğini savunur.⁹⁹ Bu açıdan o, kendi fıkhi mezhebinin görüşüne uymuş görünmektedir.¹⁰⁰ Ebû Süleyman, tefsirinin kimi yerlerinde Şâfiî'den alıntı yapar.¹⁰¹

61

Ebû Süleyman, kimi zaman önceki kaynaklarda yer almayan bazı görüşleri savunur,¹⁰² kimi zaman da bir ayetin tefsiriyle ilgili görüşleri isnatlarını zikrederek aktarır.¹⁰³ Aktardığı görüşleri, bazen ilgili görüşün zayıflığına işaret edecek şekilde temriz kalıbıyla zikreder.¹⁰⁴ Kendisinden yararlandığı ve görüşlerini aktardığı kimselerin isimlerini bazı yerlerde açıkça zikretse de çoğu zaman herhangi bir isimden bahsetmez. Görüşlerini aktardığı kimselerin arasında İbn Abbâs, 'Atâ, Mücahid, Süddî, İkrime, Ebu'l-Hasan el-Massîsî ve Vâkıdî (v.207/823) bulunmaktadır.¹⁰⁵ Sadece bir yerde ışıtmeye yoluyla doğrudan aktarımda bulunduğu bir isimden/hocasından söz eder. İlgili lafzı kendisinden doğrudan ışıttığını söylediği şahıs, İsmail b. Muhammed es-Saffâr'dır.¹⁰⁶ Bununla birlikte Ebû Süleyman, kimi yerlerde "Bu, kendisinden ilim alıp görüşünü ezberlediğimiz diğer kimselerin görüşüdür" diyerek hocalarından yararlandığını gösterir, ama onların isimlerini belirtmez.¹⁰⁷ İbnu'l-Cevzî de onun kendisinden önce yaşayan bazı bilginlerden ve dâimlerden aktarımda bulunduğunu söylese de bu bilginlerin kimlikleriyle ilgili bir açıklama yapmaz.¹⁰⁸ Ebû Süleyman'ın Taberî'den yararlandığını hiçbir yerde açıkça ifade ettiği görülürse de onun pek çok yerde

⁹³ Buhârî, "Ehâdisu'l-Enbiyâ", 11.

⁹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, 4/513.

⁹⁵ İbn Kesîr buna yakın bir açıklamada bulunmuştur. bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, 4/513.

⁹⁶ Bu konuda bir diğer örnek için bkz. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 3/261.

⁹⁷ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/371, 471; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 7/60-61.

⁹⁸ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/121, 186, 268, 338, 3/287; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 2/687, 3/188, 454; Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 2/42.

⁹⁹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/206; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 34/64. Daha fazla örnek için bk. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/208, 515-516, 3/138; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 2/507.

¹⁰⁰ Ebu'l-Hasan Ali İlkiyâ b. Muhammed el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Musa Muhammed Ali - İzzet Abd Atıyye (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405), 1/187.

¹⁰¹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/370.

¹⁰² İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 4/28, 135, 157.

¹⁰³ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/499; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Eşref Ali el-Melibârî (Medine: y.y., 1423/2003), 2/410.

¹⁰⁴ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 4/143, 153.

¹⁰⁵ İbnu'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, 2/410; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 2/396, 3/34, 453.

¹⁰⁶ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/499.

¹⁰⁷ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 3/232.

¹⁰⁸ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/124, 2/542, 4/468.

onunla aynı görüşü paylaşması ve bir ayetle ilgili sadece ikisinin eserlerinde geçen aynı ihtimallerden söz etmesi¹⁰⁹ onun Taberî'den yararlandığını ortaya koymaktadır. Yine Ebû Süleyman, ayetlerin tefsirinde tarihi ve coğrafi bilgiler verir, kimi yerlerde de siyer tarihçilerinin üzerinde icma ettikleri görüşlere dayanarak aktardığı görüşlerin arasından tercihte bulunur.¹¹⁰

Ebû Süleyman'ın, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ilgili ayetleri nasıl tefsir ettiği hakkında tefsir eserlerinde pek bir bilgi yoktur. Fakat daha önce sözü geçtiği gibi onun bu konudaki görüşlerinden söz eden eserlere ve İbn Şâkûla ile arasında geçen tartışmadan anlaşıldığı üzere o, Küllâbiyye'ye uyararak Allah'ın sıfatlarını tevîl ederdi. Sadece İbn Şâkûla ile tartışması sonucunda "Allah'ın kelamı" konusunda Küllâbiyye'den farklı düşündüğünü ifade etmişti. Nitekim "Ve Allah, Musa ile gerçekten konuştu/وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا"¹¹¹ ayetinin tefsirinde yaptığı aktarım onun bu konuda Küllâbiyye'den farklı düşündüğü ihtimalini desteklemektedir. Ebû Süleyman şöyle demiştir:

"İsmail b. Muhammed b. es-Saffâr'ın şöyle dediğini işittim: Sa'leb'in şöyle dediğini işittim: Allah Teâlâ, ayette geçen fiili mastarla tekit etmeseydi, o zaman bu ifadenin, bizden bir kimsenin diğerine 'Falana bir mektup yazdım veya ona bir elçi gönderdim' anlamına gelecek şekilde söylediği 'Senin için falanla konuştum/فَلَانًا كَلَّمْتُ لَكَ' ifadesine benzemesi mümkün olurdu. Fakat Allah, 'تَكْلِيمًا' ifadesini kullanınca o zaman bu cümle, ancak Allah tarafından söylenip işitilen bir kelamı ifade etmiş olur."¹¹²

Bilindiği üzere Küllâbiyye/Eş'ariyye, Allah'ın kelamının yalnızca mana olduğunu, harf ve sestem oluşmadığını savunur.¹¹³ Bu aktarımda ise yüce Allah'ın muhatap tarafından işitilen bir sesle konuştuğu bilgisi geçer. Ebû Süleyman'a göre müminlerin, büyük günahlardan sakınmaları hâlinde bağışlanacağı vaat edilen küçük günahları, ahirette ilk önce onlara gösterilecek, sonra da bağışlanacaktır.¹¹⁴

2.2. Ebû Süleyman ed-Dımaşkî'nin Bazı Kur'ân İlimleriyle İlgili Görüşleri

Ebû Süleyman'ın Kur'ân ilimleriyle ilgili görüşlerinin kendisinden detaylı bir şekilde öğrenilebileceği bir eseri günümüze ulaşmamış olsa da onun bu alanın bazı konularıyla ilgili görüşleri, farklı eserlerin satır aralarına serpiştirilmiş dağınık açıklamalarından genel bir şekilde tespit edilebilir.

Dımaşkî, Kur'ân'ın Ramazan ayında inmeye başladığını belirtir.¹¹⁵ Mü'min suresine, "Gâfir" ve "Tavl" isimlerinin verilmesi örneğinde olduğu gibi bazı surelerin farklı isimlere sahip olduğundan söz eder.¹¹⁶ Hurûf-ı Mukattaanın teviliyle ilgili bazı görüşleri aktarsa da onun bu konudaki görüşü bilinmemektedir.¹¹⁷

Müteşabih ayetlerin tevillerinin ilim ehli tarafından bilinip bilinmeyeceği hakkındaki ihtilafta Ebû Süleyman, ilim ehlinin bu tür ayetlerin tevili bilebileceğini savunur.¹¹⁸ Aslında bu konuda müfessirlerin arasında var olan anlaşmazlığın odak noktasını, "Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım ayetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müşabihtir"¹¹⁹ ayetinde geçen vakf kuralına bağlı olarak "tevil" lafzının anlamıyla ilgili yapılan farklı yorumlar oluşturmaktadır.¹²⁰ Yüce Allah'ın bu ayette Kur'ân ayetlerini "muhkem" ve "müteşabih" kısımlarına ayırmasının, bu iki ayet türünün arasında bir farkın

¹⁰⁹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 2/35, 3/111, 403.

¹¹⁰ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/535, 2/133, 137, 308, 3/325.

¹¹¹ en-Nisâ 4/164.

¹¹² İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/499.

¹¹³ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (b.y.: Muessesetu'l-Halebî, ts.), 1/107-108; Ebû Muhammed İbn Hazm Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, ts.), 3/4-6; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fe'tâva*, 12/120.

¹¹⁴ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 3/90; Abdurrahman b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Revâi'u't-tefsîr* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1422/2001), 2/132.

¹¹⁵ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/143; Hâzin, *Lubâbu't-te'vîl*, 1/112.

¹¹⁶ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 4/29.

¹¹⁷ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 4/30.

¹¹⁸ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1/260-261; Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye fi te'sîsi bida'ihimi'l-ke'lâmiyye*, thk. Heyet (b.y.: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1426), 8/268; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, nşr. el-Hey'etu'l-Misriyye (b.y.: y.y., 1990), 3/145.

¹¹⁹ Âl-i İmrân 3/7.

¹²⁰ Abdurrahman b. Ebi Bekir es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (b.y.: y.y., 1394/1974), 3/5-6; İbn Teymiyye, *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye*, 8/269.

bulduğuna işaret etmiş olduğu açık bir durumdur.¹²¹ Bununla birlikte bu farkın “ayetlerin anlaşılması, manalarının bilinmesi” açısından söz konusu olduğunu düşünmek, Kur’ân ayetleri üzerinde düşünmeye teşvik eden¹²² ve Kur’ân’ın bütünüyle muhkem/anlaşılar kılındığından söz eden¹²³ buyruklarla bağdaşmaz.¹²⁴ Dolayısıyla iki ayet türünün arasındaki farkın, mana değil de; ayette işlenen konunun niteliği ile ilgili olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.¹²⁵

Ebû Süleyman’ın kaynaklarda geçen bazı açıklamalarından anlaşıldığı üzere o, Mekkî-Medenî ayrımında/tanımlamasında ilgili surenin/ayetin indiği yeri esas almaktadır. Nitekim ona göre Mâide suresinin “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim” ayeti Mekkî bir ayettir.¹²⁶ Ebû Süleyman’ın ilgili ayetin Mekkî olduğunu belirtmesiyle birlikte onun, bu ayetin nüzul yeri hakkında yaşanan ihtilafta tercih ettiği görüş bilinmiş olmaktadır.¹²⁷ Yine ona göre Hac suresinin ilk beş ayeti medenî, geri kalanı ise mekkîdir.¹²⁸ Yâsîn suresinin medeni olduğunu savunan görüşün “meşhur” olmadığını belirterek de onun mekkî olduğu görüşüne meylettğini hissettirmiştir.¹²⁹ Ebû Süleyman Mekkî-Medenî ayrımı ile ilgili görüşlerini birçok yerde tefsir eserine yansıtmiş gözükmektedir. O, kimi zaman surenin-ayetin mekkî mi veya medenî mi olduğu konusunda doğrudan görüşünü açıklar,¹³⁰ kimi zaman da bir ayetin mekkî mi yoksa medenî mi olduğu ile ilgili ortaya atılan görüşlerin ayetin anlamına olan etkisinden söz eder.¹³¹ Bazen de surenin-ayetin nüzülüyle ilgili farklı görüşlerden bahseder, sonra da gerekçesini zikrederek tercihte bulunur ve diğer görüşleri eleştirir.¹³²

Ebû Süleyman, ayetlerin arasında neshin meydana gelebileceğini savunur. Bununla birlikte “ayetlerin her biriyle amel etmenin mümkün olması, ayetin bir haber içermesi, ilgili ayetlerin içerdikleri hükümlerin yöneticinin içtihadına bırakılmış olmaları ve birbirleriyle çelişmemeleri” gibi gerekçelerle pek çok nesih iddiasını reddeder. O, sözünü ettiğimiz gerekçelere dayanarak Bakara suresinin 284., Nisâ suresinin 71., Tevbe suresinin 39, 44 ve 120. ayetlerinin mensuh olmadığını ifade eder.¹³³ Mâide suresinin “Ey iman edenler! Allah’ın işaretlerine, haram aya, boyunları bağısız ve bağlı kurbanlıklara, rablerinin lütuf ve rızasını dileyerek Beytülharâm’a yönelmiş kimselere sakın saygısızlık etmeyin...”¹³⁴ ayetinin mensûh olup olmadığı hakkında müfessirlerin arasında yaşanan anlaşmazlıkta ise onun kısmen mensuh olduğunu savunur ve haram aylarla ilgili hükmün kaldırıldığını, müşriklerin haccetmelerinin ve Müslümanlar tarafından kendilerine verilen bir eman olmaksızın hac kurbanlıklarının kabul edilmesinin yasaklandığını belirtir.¹³⁵

Sonuç

Doğum ve ölüm tarihleri tam olarak bilinmeyen Ebû Süleyman Muhammed b. Abdullah b. Süleyman es-Sa’dî, hicrî 4. yüzyılda dini ilim alanları ve bilginler açısından zengin olan bir dönemde yaşamış bir müfessirdir. İbn Şâkûla, Dârekutnî, İbn Şâhîn, Ebû Abdullah el-Hâkim ve İbn Merdüye gibi meşhur kimselerle birlikte Ebû Bekir eş-Şâfi’î, Da’lec b. Ahmed es-Siczi, Ebû Ali b. es-Savvâf ve Ebû Abdullah Huseyn b. İsmail el-Mehâmîlî gibi dönemin önde gelen hocalarından ders almıştır. Tefsir alanında

¹²¹ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/3.

¹²² Bk. el-Kamer 54/22.

¹²³ Bk. Fussilet 41/3.

¹²⁴ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Esâsu’t-takdîs*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetu’l-Kulliyyâti’l-Ezheriyye, 1406/1986), 224-226; er-Râgıp Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmi’i’t-tefâsîr*, thk. Ahmet Hasan Ferhat (Kuveyt: Dâru’d-De’ve, 1405/1984), 86; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîh-i Muslim b. Haccâc*, (Beyrut: Dâru İhyâ’i’l-Turâsi’l-‘Arabî, 1392), 16/218.

¹²⁵ Ebu’l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye, *el-İklîl fi’l-muteşâbihî ve’t-te’vîl* (İskenderiyye: Dâru’l-İmân, ts.), 51-52.

¹²⁶ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1/505.

¹²⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/86-91.

¹²⁸ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 3/220; Ebu’l-Hasan İbrahim b. Ömer el-Bikâ’î, *Mesâ’idu’n-nazar li’l-işrâfi ‘ala makâsidi’s-suver* (Riyâd: Mektebetu’l-Me’ârif, 1408/1987), 2/292.

¹²⁹ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 3/516; Bikâ’î, *Mesâ’idu’n-nazar*, 2/388; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/49.

¹³⁰ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 3/220.

¹³¹ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 4/106.

¹³² İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 2/223.

¹³³ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1/254, 431, 2/260, 264; İbnu’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, 1/315, 2/378, 470, 473, 476; İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 14/100-101.

¹³⁴ el-Mâide 5/2.

¹³⁵ İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 1/510; İbnu’l-Cevzî, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, 2/397.

Muctena't-tefsîr adında geniş bir eser kaleme almıştır. Yine *el-Câmi'u's-sağîr fi muhtasari 'ilmi't-tefsîr* ve *el-Muhezzebu fi't-tefsîr* adında eserleri bulunmaktadır. Fıkıhta Şâfi mezhebine mensup olup "Allah'ın kelamının niteliği" meselesi dışında itikadi konularda Küllâbiyye/Eş'ariyye ekolünü takip etmiştir. Sünnete çok tabi olmakla nitelenmesiyle birlikte akla uygun olanları dışında ahad haberin ilmi bir değer ifade etmediğini kabul etmesi ve ahad haberlere ilmi bir değer vermediği hâlde onları öğrenip yazmakla uğraşması sebebiyle eleştirilmiştir.

Hiçbir eserinin günümüze ulaşmamasıyla birlikte İbnu'l-Cevzî ve Ebû Hayyân gibi onun görüşlerini alıntılamanın bilginlerin eserleri incelendiğinde Ebû Süleyman'ın Kur'ân'ı, rivayet tefsir yönteminin temel özelliklerini izleyerek Kur'ân, sünnet, sahabe ve tabiin görüşleriyle tefsir ettiği görülür. Zayıf ve özellikle de Kelbî yoluyla gelen rivayetleri aktarması sebebiyle ise eleştirilir. Onun eleştirilebileceği bir diğer nokta ise faydasız/hurafe isrâilî rivayetleri aktarmasıdır. Kendisinden önceki rivayet tefsirlerinin bu eksikliğinin izleri onun tefsir yöntemine de yansımaktadır. Yine o, ayetlerde geçen lafızların anlamlandırılmasında kıraatlerden yararlanır ve ilgili lafza, onun değişik kıraatlerine göre farklı manalar verir. Ayette geçen lafzı anlamlandırırken dilbilimsel kurallara dayanarak istidlalde bulunur. Ebû Süleyman, ayetlerin tefsirinde nüzul sebeplerinden yararlanmayı ihmal etmez ve tefsirinde bu konuya yer verir. Rivayet tefsir yöntemiyle birlikte dirayet tefsir yöntemini de oldukça fazla kullanması hasebiyle onun tefsirinin, kendi dönemine kadar rivayet tefsir yöntemiyle kaleme alınmış tefsir eserlerinin arasında dirayete en çok yer ayıran eserlerden biri olduğu söylenebilir. Ebû Süleyman, tefsirinde hem doğrudan kendi görüşünü açıklar, hem ayetin tefsiriyle ilgili farklı görüşlerden söz eder hem de söz konusu görüşlerin arasından tercihte bulunur. Gerekli gördüğü yerlerde ayetin içerdiği hikmetlerden söz eder, müfessirlerin hatalarını ve doğru olan görüşü ortaya koyar. Kimi yerlerde kendisinden önceki müfessirlere muhalefet etmekten kaçınmayıp özgün görüşünü savunur. İhtilafı pek çok yerde ayetin lafzının mutlak olduğunu belirtmesi ve ayetin müphem yerlerini açığa çıkarması, onun dikkat çeken yönlerinden biridir. Ayetlerin tefsirlerinde fıkhi tercihlerine de yer verir. Dilcilerden, tarihçilerden ve müfessirlerden yararlansa ve görüşlerini aktarsa da çoğu zaman onların kimliklerini açıklamaz. Kimi yerlerde "Bu, kendisinden ilim alıp görüşünü ezberlediğimiz diğer kimselerin görüşüdür" diyerek hocalarından yararlandığını gösterir, ama İsmail b. Muhammed es-Saffâr dışında onların isimlerini belirtmez. Ebû Süleyman'ın pek çok yerde Taberî ile aynı görüşü paylaşması ve bir ayetle ilgili sadece ikisinin eserlerinde geçen aynı ihtimallerden söz etmesi onun Taberî'den yararlandığını ortaya koyar.

Ebû Süleyman, Kur'ân'ın Ramazan ayında inmeye başladığını belirtir ve bazı surelerin farklı isimlere sahip olduğundan söz eder. Hurûf-ı Mukattaanın teviliyle ilgili bazı görüşleri aktarsa da onun bu konudaki görüşü bilinmemektedir. Müteşabih ayetlerin tevillerinin ilim ehli tarafından bilinip bilinmeyeceği hakkındaki ihtilafta ise Ebû Süleyman, ilim ehlinin bu tür ayetlerin tevili bilebileceğini savunur. Bu açıdan o, Kur'ân'ın anlaşılması noktasında aklın dinamik bir işleve sahip olmasını desteklemiş olur. Nitekim yaptığı özgün yorumlarla da bunu pratik olarak gösterir. Kaynaklarda geçen bazı açıklamalarından anlaşıldığı üzere o, Mekkî-Medenî ayrımında/tanımlamasında ilgili surenin/ayetin indiği yeri esas almaktadır. Nitekim Mekkî-Medenî ayrımı ile ilgili görüşlerini birçok yerde tefsir eserine yansıtmuş gözükmektedir. Ebû Süleyman, ayetlerin arasında neshin meydana gelebileceğini savunur. Bununla birlikte "ayetlerin her biriyle amel etmenin mümkün olması, ayetin bir haber içermesi, ilgili ayetlerin içerdikleri hükümlerin yöneticinin içtihadına bırakılmış olmaları ve birbirleriyle çelişmemeleri" gibi gerekçelerle pek çok nesih iddiasını reddeder.

Kaynakça

Abdurrezzâk, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru Abdurrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.

Almandumah, Dar Almandumah. "آراء أبي سليمان الدمشقي في التفسير: جمعا ودراسة". Erişim 19 Ocak 2022. <http://search.mandumah.com/Record/528375>

- Âlûsî, Mahmûd b. Abdullah. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîmi ve's-Seb'i'l-Mesânî*. thk. Ali Abdalbârî Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1418.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr. *Musnedu'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah vd. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.
- Bikâ'î, Ebu'l-Hasan İbrahim b. Ömer. *Mesâ'idu'n-nazar li'l-işrâfî 'ala makâsidi's-suver*. Riyâd: Mektebetu'l-Me'ârif, 1408/1987.
- Bilgin, Recep. *Son Dönem Hadis Çalışmaları ve Talat Koçyiğit'in (1927-2011) Hadisçiliği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Heyet. Mısır: Bûlâk, 1311.
- Câsim, Ebû Osman Faysal b. Kazzâr. *el-Eşâ'iratu fî mîzânî Ehli's-Sunne*. nşr. el-Meberretu'l-Hayriyye li-'Ulûmi'l-Kur'ân ve's-Sunne. Kuveyt: y.y., 1428/2007.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415/1994.
- Çalışkan, Necmettin. "Nüzul Sırasına Göre Yeni Bir Tefsir: Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî ve Meâricü't-Tefekkür". *Toplum Bilimleri* 7/14 (Aralık 2013), 363-373.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali. *Tabakâtu'l-mufessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Musenna. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Mehmet Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1981.
- 65 Ebû Ya'la, Muhammed b. Huseyn. *İbtâlu't-te'vîlât li-ahbâri's-sıfât*. thk. Muhammed b. Hamdî'l-Hamûd en-Necdî. Kuveyt: Dâru İlâf ed-Duveliyye, ts.
- Ebyârî, İbrahim b. İsmail. *el-Mevsû'atu'l-Kur'âniyye*. b.y.: Muessesetu Sicilli'l-'Arab, 1405.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu'l-mufessirîn*. thk. Süleyman b. Salih el-Huzî. Suudi Arabistan: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1417/1997.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Esâsu't-takdîs*. thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetu'l-Kulliyâtî'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Hâzin, Ali b. Muhammed. *Lubâbu't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. tsh. Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415.
- Hererî, Muhammedu'l-Emîn b. Abdullah. *Tefsîru hadâiki'r-ravhi ve'r-reyhân fî Revâbî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1421/2001.
- Heysemî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir. *Keşfu'l-estâr 'an zevâidi'l-Bezzâr*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1399/1979.
- Heysemî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekir. *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*. thk. Husâmuddin el-Kudsî. Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1414/1994.
- İbn 'Asâkir, Ali b. Hasan. *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Umrevî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1419/1998.
- İbn Abdilhâdî, Ebû Abdullah. *Tabakâtu 'ulemâi'l-hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşî - İbrahim Zeybak. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1417/1996.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*. thk. Es'ad Muhammed et-Tîb. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.

- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1409/1989.
- İbn Ebî Ya'la, Ebu'l-Huseyn Muhammed. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. Kahire: Matbaatu's-Sunneti'l-Muhammediyye, ts.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs. *Vefeyâtu'l-a'yân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1900-1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tabakâtu's-Şâfi'iyîn*. thk. Ahmed Ömer Hâşim vd. b.y.: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1413/1993.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Muflih, İbrahim b. Muhammed. *el-Maksadu'l-erşed fi zikri eshâbi'l-imam Ahmed*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1410/1990.
- İbn Nukta, Ebû Bekir. *et-Takyîdu li-ma'rifeti ruvâti's-Sunen ve'l-Esânîd*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1988.
- İbn Nukta, Ebû Bekir. *İkmâlu'l-ikmâl*. thk. Abdulkayyûm Abdureybî'n-Nebî. nşr. Câmi'atu Ummi'l-Kurra. Mekke: y.y., 1410.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî. *Revâi'u't-tefsîr*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1422/2001.
- İbn Salâh, Ebû 'Amr Takiyyuddin. *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*. thk. Muhyiddîn Ali Necîb. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *Minhâcu's-sunneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Ş'ati'l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. nşr. Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye. b.y.: y.y., 1406/1986.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *Beyânu telbîsi'l-Cehmiyye fi te'sîsi bida'ihimi'l-kelâmiyye*. thk. Heyet. b.y.: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1426.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *el-İklîl fi'l-muteşâbihi ve't-te'vîl*. İskenderiyye: Dâru'l-Îmân, ts.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *Mecmû'u'l-fetâva*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd, 1416/1995.
- İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Nevâsihu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Eşref Ali el-Melibârî. Medine: y.y., 1423/2003.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vucûhi ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1404/1984.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Keşfu'l-muşkil min hadîsi's-Sahîhayn*. thk. Ali Huseyn el-Bevvâb. Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Menâkıbu'l-imam Ahmed*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. b.y.: Dâru Hicr, 1409.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422.
- İbnu'l-Esîr, İzzuddîn. *el-Lubâb fi tehzîbi'l-ensâb*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnu'l-Mustevfî, Ebû Bekir. *Târîhu İrbil*. thk. Sâmi b. Seyyid Hammâs es-Sakkâr. Irak: Dâru'r-Reşîd, 1980.
- İbnu's-Sâ'î, Ali b. Enceb. *ed-Durru's-semîn fi esmâi'l-musannifîn*. thk. Ahmed Şevkî Binbîn ve Muhammed Sa'îd Haneşî. Tûnus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1430/2009.

- İlkiyâ el-Herrâsî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Musa Muhammed Ali - İzzet Abd Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 19 Ocak 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri - Tomar, Cengiz. "İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Ocak 2022.
- Masnâ'î, Muhammed b. Ahmed. *Misbâhu'l-erîb fî takrîbi'r-ruvâti'l-lezîne leysû fî Takrîbi't-Tezhîb*. Yemen: Mektebetu San'âi'l-Eseriyye, 2005-2009.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nuketü ve'l-uyûn*. thk. Seyyid b. Abdulkasım b. Abdurrahim. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî, Ebü Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ila bulûğî'n-nihâye*. thk. Heyet. b.y.: y.y., 1429/2008.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîh-i Muslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1392.
- Nuveyhîd, 'Adil. *Mu'cemu'l-mufessîrîn min sadri'l-İslâm ve hatta'l-'asri'l-hâdir*, Beyrut: Muessesetu Nuveyhid, 1409/1988.
- Okşar, Yusuf. "Şemsüddin Muhammed B. Eşref es-Semerkindî'de Nefis Ve Marifetullah". *Turkish Studies* 13/9 (Haziran 2018), 175-194.
- Râgıp el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *Mukaddimetü câmi'i't-tefâsîr*. thk. Ahmet Hasan Ferhat. Kuveyt: Dâru'd-De've, 1405/1984.
- Rıza, Muhammed Reşîd. *Tefsîru'l-menâr*. nşr. el-Hey'etu'l-Mısriyye. b.y.: y.y., 1990.
- Sa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. İbrahim. *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Heyet. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015.
- Safedî, Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefiyyât*. thk. Ahmed Arnaût - Turkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1420/2000.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî vd. Haydarâbâd: Meclisu Dâireti'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye, 1382/1962.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-'ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavviz vd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Semerkindî, Şemsüddin. *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs (Alem ve İnsan)*. çev. ve thk. Yusuf Okşar-İsmail Yürük. İstanbul: TYEKB, 2020.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf. *ed-Durru'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitabi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Sıbt İbnu'l-Cevzî, Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mirâtu'z-zemân fî tevârîhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1434/2013.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Tefsirde Spekülatif Yorum Ashâbü'l-Karye Örneği*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. b.y.: y.y., 1394/1974.
- Tabakâtu'l-mufessîrîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1396.
- Sübkî, Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Takiyyuddin. *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kubra*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdulfettah Muhammed el-Huluv. b.y.: Dâru Hicr, 1413.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. b.y.: Muessesetu'l-Halebî, ts.
- Şinkîti, Muhammed b. Muhammed. *Edvâu'l-beyân fî idâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefî. Kahire: Mektebetu İbni Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah. *Tefsîru't-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Heyet. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1985.
- Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdusselam et-Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993.
- Tezkiretu'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Abu Suleiman ad Dimaskhi and His Place in the Science of Tafsir

Citation/©: Oral, Murat, Abu Suleiman ad Dimaskhi and His Place in the Science of Tafsir, Artuklu Akademi, 2022/9(1), 53-70

Extended Abstract

Bewaring of mufassir's life, his method of tafsir, and his views on the sciences of the Qur'an are all important in terms of understanding the developments and changes that occurred within the science of tafsir until the epoch in which the mufassir in relation lived. Therefore, scholarly-interest towards the life and method of a mufassir, whose names are mentioned only between the lines of the other tafsir works and are about to be forgotten, will affect the tafsirs succeeding him, and will make a positive contribution to the knowledge of the development process of the tafsir science. The 4th century Hijri was a rich period in view of mufassirs and the abundance of tafsir works. One of the prominent mufassir who lived in this period was Abu Suleiman Ad Dimaskhi. Although he is an important mufassir, it is remarkable that no study has been done on him in Turkey. The situation in the Arab world is the same. As a result of our research, we determined that only one master's thesis was prepared relating to Abu Suleiman ad Dimaskhi. The study belongs to Hâlid b. Sa'd et-Matrafi, a student of the Uluuddin Faculty in Imam Muhammad b. Su'ud University. It was published in 1999 under the title of "Arau Abu Suleiman ad-Dimashki fi't-Tafseer: Jem'an ve Dirasatan". Unfortunately, we could not find the source.

In the first part of this article, we focus on Abu Suleiman's biography, youth years, scientific direction, and works in order to know him and to learn about his contributions to the tafsir. Abu Suleiman Muhammad b. Abdullah b. Suleiman as-Sa'dee was a mufassir, who lived in the 4th century, a rich period in religious sciences and scholars. There is no exact information about his dates of birth and death. He took lessons with some famous people such as Ibn Shakula, Darekhutnee, Ibn Shaheen, Abu Abdullah al-Hakeem ve Ibn Marduyya from the leading teachers of the period, such as Abu Bakr as-Shafi'i, Da'laj b. Ahmad as-Sijzee, Abu Ali b. as-Savvaf ve Abu Abdullah Huseyn b. İsmail al-Mahamilee. He wrote a large work in the field of tafseer called Mujtena't-Tafseer. He also published el-Jami'as-Sagheer fi muhtasari 'ilmi't-tafseer ve al-Muhazzabu fi't-tafseer. He was a member of the Shafi sect in fiqh and followed the Kullabiyah/Ash'ariyya school in theological issues, apart from the issue of "the qualifications of God's word". He was criticized for accepting that weak (ahad) news does not have any scientific value, except for those that are reasonable, despite being described as being very subject to the sunnah, and for trying to learn and write about Ahad news even though they do not bear any scientific value.

In the second part, Abu Suleiman's method of interpreting the Qur'an is examined. While none of his works have survived, when the works of scholars such as Ibn al-Jawzee and Abu Hayyan who quoted his views are examined. And it is seen that Abu Suleiman interpreted the Qur'an with the views of the Qur'an, the Sunnah, the companions, and followers of the companions, following the basic features of the narration tafsir method. It is criticized as it conveys weak narrations and especially the narrations coming through Kalby. Another point on which he can be criticized is that he conveys unauthentic/superstitious Isra'ili narrations. The traces of this deficiency in the previous narration tafsir are also reflected in his tafsir method. Again, he makes use of the recitations to make sense of the words in the verses and gives different meanings to the related words according to his different recitations. While making sense of the word in the verse, he makes inferences based on linguistic rules. Abu Suleiman does not neglect to make use of the reasons for revelation in the interpretation of the ayats and includes this subject in his tafsirs. It can be said that his tafsir is one of the works that give the most place to reasoning (dirayah) among the tafsir works that were written with the narration tafsir method until his lifetime since he used the acumen-based tafsir method together with the narrative-based tafsir method. He talks about the reasoning angle included in the verse when necessary, and reveals the mistakes of the commentators and the correct view in relation. In some places, he does not avoid opposing the commentators before him and defends his original view. It is noteworthy that the wording of the verse is regarded as being absolute in many controversial places, revealing the ambiguous parts of the verse. It also includes fiqh preferences in the interpretations of the verses. Although he makes use of linguists, historians, and commentators and conveys their views; he often does not reveal their identities. In some passages, he says, "This is the opinion of other people from whom we have learned and memorized", indicating that he benefited from his teachers, except Ismael b. Muhammad es-Saffar, he does not specify their names. Abu Suleiman's sharing of the same view with Tabari in many places and the fact that only two of them talk about the same possibilities in their works seem to reveal that he benefited from Tabari, as well.

In the third part, the views of Abu Suleiman on the sciences of the Qur'an were tried to be determined. Abu Suleiman states that the Qur'an begins to descend in the month of Ramadan and mentions that some surahs have different names.

Although he gives some views on the interpretation of Huruf-ı Mukattaa, his opinion on this issue is unknown. In the dispute about whether the interpretation of mutashabih ayats will be known by scholars, Abu Suleiman argues that scholars can know the interpretation of such ayats. In this respect, he supports the dynamic function of the reasoning at the point of understanding the Qur'an. As a matter of fact, he shows this practically with his original comments. As it can be understood from some of his explanations in the sources, he attaches importance to the place where the relevant surah/verse was revealed, abiding by the Makki-Madani distinction/definition. As a matter of fact, he seems to have reflected his views on the Makki-Madani distinction in his tafsir work in many places. Abu Suleiman argues that abrogation can occur between verses. However, he rejects many abrogation claims on the grounds that "it is possible to act with each of the verses, the verse contains a news, the provisions contained in the relevant verses are left to the ijtiħad of the ruler and they do not contradict each other".

Functionality of Religious Education in The Development of The Sense of Self-Worth

 Handan Yalvaç Arıcı*

Citation/©: Yalvaç Arıcı, Handan, Functionality of Religious Education In The Development Of The Sense Of Self-Worth, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 71-86.

Abstract: Self-worth is an important sense that supports individuals to accept themselves and their abilities and helps them cherish and be realistic about themselves. Today, traditional media and social media present lives of people that cause the feeling of envy in other people. Especially the beauty standards, wealthy lives, positions, prestiges revealed by influencers on social media lead individuals to compare their own lives with them and affect their own originality and freedom. People who base their self-worth on external sources such as physical appearance, academic success, wealth and prestige cannot protect their inner integrity and can become depressed. On the other hand, people who take their self-worth from their inner sources live more peacefully, do not see themselves as worthless in negative situations and focus on solving problems in negative situations. Studies show that when individuals have a sense of self-worth, they are more objective and tolerant towards themselves and solve problems more easily. Religious education guides individuals to plan their world and afterlife and to well use what they have innately. In this qualitative research, the document analysis technique is used. This technique analyzes the content of written documents elaborately and systematically. In this study, self-worth, virtualization and construction of self-worth and the functionality of religious education in constructing self-worth are explained.

Keywords: Religious Education, Self-worth, Perception of Self-worth, Awareness, Education, Functionality

Öz-Değer İnşasında Din Eğitiminin İşlevselliği

Atıf/©: Yalvaç Arıcı, Handan, Öz-Değer İnşasında Din Eğitiminin İşlevselliği, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 71-86.

Öz: Öz-değer bireyin kendisini ve yeteneklerini kabul etmesi, kendisine değer vermesi ve kendisi hakkında gerçekçi olabilmesini destekleyen önemli bir duygudur. Günümüzde geleneksel medya ve sosyal medyanın sunduğu hayatlar ve o hayatlara özentisi artmakta özellikle fenomen olarak tanımlanan bireylerin ortaya koyduğu güzellik anlayışı ve maddi refah düzeyleri, makam, mevki, prestij gibi birçok unsur bireyleri kendi hayatlarıyla diğerlerinin hayatlarını mukayese yoluna götürmekte ve bireysel özgünlüklerini ve özgürlüklerini yoksunlaştırmaktadır. Öz-değerini fiziksel görünüşü, akademik başarı, zenginlik, prestij gibi dış kaynaklara dayandıran kişilerin içsel bütünlüklerini koruyamadıkları ve bunalıma girdikleri görülmektedir. Buna mukabil öz-değerini içsel kaynaklarından alan kişilerin daha huzurlu yaşadıkları, olumsuzluklarda kendilerini değersiz görmedikleri ve olumsuz durumlarda problemlerin çözümüne odaklandıkları bilinmektedir. Araştırmalar öz-değer duygusu doğru inşa edildiğinde bireylerin kendilerine karşı daha objektif ve toleranslı olduklarını, sorunları daha kolay çözdüklerini göstermektedir. Din eğitimi bireyin dünya ve ahiretini planlamasına ve fitri olarak sahip olduklarını doğru kullanmasına rehberlik etmektedir. Bu çalışmada öz-değer, öz-değerin sanallaşması, inşası ve öz-değer duygusunun inşasında din eğitiminin işlevselliği anlatılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Öz-değer, Öz-değer Algısı, Farkındalık, Eğitim, İşlevsellik

Introduction

The sense of self-worth is crucial for individuals to evaluate themselves realistically, to accept themselves in all aspects, to show themselves love and respect, to value their own essences, to cope with problems and to be happy. When individuals have a sense of self-worth, they are less likely to be influenced by external pressures, philosophies and ideologies. The modern world offers a modern lifestyle, and technological developments make life more comfortable. At the same time, the world is becoming a global village through traditional and social media, and everyone is connected to each other.

* Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, handanyalvac1453@gmail.com.

The form of existence in the new world order is built on appearance and visibility. Private lives are revealed through photos shared on social media and live broadcasts.

In addition, influencers on social media, which is accepted as a new profession, is becoming more widespread, making people want to reach up to the luxurious lifestyles of the influencers. As a result, individuals tend to compare themselves with others more often, become more critical of their physical appearances, be more involved and interested in plastic surgeries, which undermine their financial capabilities¹ and finding satisfaction in luxurious lifestyles.² All these changes affect individuals' self-worth negatively.

In today's world, there are numerous studies on self-worth.³ Awareness on the sense of self-worth is much order not to damage the inner integrity of individuals and to have a strong stance against current developments. Religious education can provide a correct perspective in the development of self-worth in children and young people. In this study, it is aimed to reveal the importance of the sense of self-worth and how the sense of self-worth is damaged in people; and to propose suggestions for the solution of alienation as a result of damage in the self-worth, and the importance of religious education in this regard. As a result of the study, the functionality of religious education in the development of the sense of self-worth is explained.

The study was conducted in a qualitative research design and "document analysis technique" was used to analyze data systematically. Many qualitative data collection methods such as observation, interview and document analysis are used in qualitative research, and the process is carefully followed so that the events can be analyzed realistically in their natural environment.⁴ In the document analysis technique, written materials containing information about the phenomenon or cases to be investigated are analyzed.⁵ In the study, the content analysis method, which is one of the qualitative research methods, is used to evaluate the collected data, a clear definition of self-worth is made, the importance of self-worth in line with the opinions of the experts as well as the problems that arise as a result of negatively affecting this feeling are evaluated in detail.

1. What is Self-worth?

Sense of self-worth is defined as "a concept that expresses the feelings of love, respect and trust that an individual feels towards him or herself as a result of accepting and adopting his or her abilities and strengths as they are".⁶ It is defined as "the degree of self-value of the individual"⁷ in psychology lexicons, and it is accepted as a cognitive-based feeling that informs how the individual feels about his or her general thoughts, abilities and limitations.⁸ Although the concepts of self-worth and self-esteem are often used interchangeably, they are different from each other. While the concept of self-esteem refers to the confidence that the individual feels towards him or herself, self-worth refers to the value that the individual consciously assigns to him or herself.⁹ In the disciplines of sociology and psychology, self-worth is seen as a subjective and emotional evaluation of one's own worth.¹⁰ In other words, it is a

¹ Adrian Furnham-James Levitas, "Factors That Motivate People To Undergo Cosmetic Surgery", *The Canadian Journal of Plastic Surgery, Journal Canadien de Chirurgie Plastique* 20/4 (2012), e47-e49.
² Nihal Sütütemiz-Aysel Kurnaz, "Türkiye' de Farklı Gelir Grupları Açısından Lüks Algısının İncelenmesi", *Yönetim Bilimleri Dergisi* 14/28 (2016), 655-656.
³ Jennifer Crocker-Katherine M. Knight, "Contingencies of Self-Worth", *American Psychological Society* 14/4 (2016); Rekha J. Nair, "Self-Image and Self-Esteem for a Positive Outlook", *Training Manual on Theeranaipunya - Equipping Fisherwomen Youth for Future*, (2016).
⁴ Ali Yıldırım, "Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel Özellikleri ve Eğitim Araştırmalarındaki Yeri ve Önemi", *Eğitim ve Bilim* 23/112 (1999), 3.
⁵ John Madge, *The Tools of Social Science: An Analytical Description of Social Science Techniques* (New York City: Doubleday, 1965), 75.
⁶ *Düşünenadam* dergisi "Adolesanlarda Özdeğer Duygusu ve Çeşitli Psikopatolojik Durumlarla İlişkisi" (20.04.2021), s.1; H.Belgin Ayvaşık vd., "Self-worth", *Psikoloji Terimleri Sözlüğü: İngilizce-Türkçe* (Ankara: Türk Psikologlar Derneği, 2000), 163.
⁷ Arthur S. Reber, "self-worth", *The Penguin Dictionary of Psychology*, (New York: Penguin Books, 1985), 678.
⁸ Nair, "Self-Image and Self-Esteem for a Positive Outlook", 123.
⁹ Patrice Ras, *Özgüven: Daha İyi Bir Hayat İçin Özdeğeri Geliştirmek*, çev. Belgin Çınar (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2016), 12.
¹⁰ Jennifer Crocker-Katherine M. Knight, "Contingencies of Self-Worth", *American Psychological Society* 14/4 (2016), 200; Nair, "Self-Image and Self-Esteem for a Positive Outlook", 76.

person's realistic acceptance of his or her own qualities. The individual knows that he or she is not the best, the strongest or the worst or the weakest in any subject, and he or she always acts knowing that there is someone better or stronger or worse or weaker than him or herself.¹¹ The individual accepts his or her own worth without the need of the assessment of others, knows the difference between what he or she is and what he or she wants to be, and can live at peace with him or herself.¹² Therefore, self-worth is the individual's self-evaluation by realistically accepting his or her abilities and limitations as they are, without comparing him or herself to anyone else.

Self-worth creates the sense of being worthy just because he or she is a human being rather than needing the acceptance from others or trying to reach the other's expectations to feel worthy.¹³ The sense of self-worth gives individuals numerous positive cognitive, affective and behavioral attitudes such as confident posture, awareness on personal strengths, learning from mistakes without feeling unworthy, guiding oneself positively, evaluating the actions correctly instead of self-blaming, optimism, problem-solving, independent and collaborative attitude, accepting the others' mistakes, awareness on one's own boundaries, and being able to say 'no' when needed.¹⁴ If a person does not have a sense of self-worth, it may cause psychological and social problems such as not accepting him or herself, giving up on life, experiencing depression, taking hostile attitudes towards others, excessive consumption of alcohol and drugs.¹⁵ Therefore, self-worth is the individual's acceptance of him or herself in all positive or negative aspects, evaluating him or herself objectively and without comparing him or herself to others, and knowing that the worthiness comes from the existence.

Self-worth is a sense that supports the individual's inner integrity. Individuals with a sense of self-worth have stronger bonds with themselves, and they can evaluate themselves realistically. They are aware of the fact that humans can have flaws and feel hopeless from time to time. Individuals with a sense of self-worth, usually have realistic judgments about their abilities and limitations or their features, such as good looks, moral virtue, social competence, artistic and intellectual abilities. They see themselves as talented, important, successful and valuable as they are. When they realize that they are not successful or talented in a subject, they do not damage their sense of self-worth. On the contrary, they act with the awareness that being talented and successful in every subject is not possible for human-beings. They do not strive to reach standards of excellence.¹⁶

Studies show that basing one's own value on external factors harms mental health. A study conducted at the University of Michigan shows that college students who base their self-worth on external sources such as physical appearance, academic performance and admiration by others experience more stress, anger, academic problems and conflicts in their social relationships, and problems such as eating disorders, or excessive consumption of alcohol and drugs. The same study shows that students who base their self-worth on internal sources feel better, are more peaceful, get higher grades, and are less likely to over-use drugs, alcohol, or develop eating disorders.¹⁷

In another study on this subject, it was reported that those who base their self-worth on the approval of others have lower self-esteem, negative criticism about themselves, and they experience more negative effects than those whose self-worth is based on their inner sources. The study found that participants who do not have a sense of self-worth were more willing to appear more attractive since they base their self-worth on the approval of others and on the negative feedback. On the other hand,

¹¹ Ras, Özgüven: *Daha İyi Bir Hayat İçin Özdeğeri Geliştirmek*, 16,18.

¹² Nevzat Tarhan, *Duyuların Psikolojisi ve Duyusal Zekâ* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 85-86.

¹³ Adem Güneş, *Doğal Ebeveynlik* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 141.

¹⁴ Nair, "Self-Image and Self-Esteem for a Positive Outlook", 76.

¹⁵ Nicholas Emler, *Self Esteem: The Costs and Causes of Low SelfWorth* (United Kingdom: York Publishing Services Ltd, 2001), 58.

¹⁶ Ahmed M. Abdel-Khalek, "Introduction to the Psychology of self-esteem", *Self-esteem: perspectives, influences, and improvement strategies*, ed. Franklin Holloway (New York: Nova Science Publisher, 2016), 4. Emler, *Self esteem*, 58.

¹⁷ Psychalive "The Importance of Self-Worth" (15.09.2021)

participants with a sense of self-worth try to appear more welcoming, caring or polite when they base their self-worth on the approval of others and receive negative feedback.¹⁸ As a result, the study shows that people with self-worth do not base their value on others' approval. At the same time, people with a sense of self-worth are aware of the difficulties of life and try to objectively assess the negative situations, rather than attacking their self-respect. Instead of thinking that only they are suffering, unfortunate and incompetent in this world, they focus on solving the problems. In the same way, they can be more tolerant of their own mistakes, and they are also more tolerant of the mistakes and faults of others. Thus, they establish stronger bonds in their relationships and communication in social life.¹⁹ As a result, when individuals have a sense of self-worth, they can protect their inner integrity against negative events, evaluate their strengths and weaknesses realistically without comparing themselves with anyone else, and they can establish strong social bonds and live a quiet life.

2. Factors Affecting Sense of Self-worth

There are numerous factors affecting the development of the sense of self-worth. Although research on the sense of self-worth shows that this sense also has a genetic basis, it is known that the most important and most effective factor affecting the sense of self-worth is parents. It is seen that the behaviors of showing love, care and acceptance that parents show to their children during childhood and adolescence have a significant contribution to the development of the sense of self-worth. Studies show that children who are physically and psychologically abused by their parents, including sexual abuse, cause permanent damage to children's sense of self-worth. In order for this sense to develop, the ontological existence of the individual must be approved.²⁰ In other words, the most powerful need of the human being, which is the sense of existence, must be satisfied. A child or a teenager can begin to lose his or her self-worth over time and can experience mental breakdown, if he or she is not accepted as he or she is, or is forced to live according to the desires and expectations of the people around him or her, or if he or she is forced to behave with his or her inauthentic self, or his or her feelings and behaviors are constantly kept under control.²¹

Another factor that affects the development of the sense of self-worth is the sense of identity. Every individual has a unique identity, in other words natural identity, and a social identity shaped according to social roles. Negative sense of identity develops when individuals see themselves as less valuable than they are. Personality is not tied to a position or a particular situation. In fact, personality refers to a process in which people develop their own values.²² A well-formed and strong sense of identity is one of the factors affecting the sense of self-worth. Moreover, the sense of self-worth is also affected by the way the individual interprets situations, manages emotions, makes decisions and communicates. Trying to interpret the events realistically and not perceiving them personally, not focusing on negative emotions, gaining effective communication skills, and being able to create right visions for right actions are the factors that strengthen the sense of self-worth. Studies show that people with a sense of self-worth tend to interpret events realistically, rather than optimistically or pessimistically.²³ Another factor affecting the sense of self-worth is automatic or biased thoughts.

Thoughts about the negative situations can turn into continuous judgments over time. So much so that when the person encounters a situation similar to that negative situation experienced in the past, the mind immediately brings back the accepted, automatic thoughts. For example, when a person who

¹⁸ Lora E. Park - Jennifer Crocker, "Contingencies of self-worth and responses to negative interpersonal feedback", *Self and Identity* 7/2 (2008): 184.

¹⁹ Kemal Sayar, *Bir Kalbi Kırılmaktan Koruyabilsem* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 150-151.

²⁰ Emler, *Self Esteem: The Costs and Causes of Low Self Worth*, 59.

²¹ Güneş, *Doğal Ebeveynlik*, 16-18.

²² Tarhan, *Duyguların Psikolojisi ve Duygusal Zekâ*, 86.

²³ Ras, *Özgüven: Daha İyi Bir Hayat İçin Özdeğeri Geliştirmek*, 30-52.

has experienced a negative situation in his or her childhood focuses on a negative detail in that situation and attributes the negativity in that situation as unworthiness. He or she can generalize this situation and believe that he or she is unworthy and will always experience negativities in life. Thus, eventually this belief affects his or her sense of self-worth.²⁴ People with biased or automatic thoughts focus on what they did wrong, rather than what they did right. Whereas automatic negative thoughts affect the sense of self-worth negatively, positive thoughts affect it positively. In this regard, the thoughts and feelings at the root of automatic or biased thoughts should be analyzed and replaced with positive thoughts and feelings.

Another factor affecting the sense of self-worth is the tendency to make biased or negative comments. When individuals' lives are not going well or are not going in a way that they wish, they tend to use judgments and these judgments can become general judgments. People with this way of thinking can negatively interpret every action they take. For instance, a person who is complimented for their good look can perceive that compliment as a mockery, believing that his or her ugly look is implied, thus can make a biased comment. People who make biased comments base their self-worth on self-criticism. Negative biased thinking and comments damage the individual's sense of self-worth. A biased opinion refers to an individual's perception of him or herself, and a biased comment refers to the interpretation that he or she derives from that perception. Biased thoughts create prejudices; thus, they call for the automatic thoughts immediately rather than taking into account the facts. As biased thinking and comments become a continuum, realistic ideas become indistinct.²⁵ As a result, it is seen that numerous factors such as family, sense of identity, biased thinking and interpretation can play a role in the formation and development of the sense of self-worth.

3. Self-worth in the Digital World

The sense of self-worth in the digital world is mainly affected by the individual's environment and the media. It is seen that people who are exposed to violence or abuse, or shown excessive interest in childhood or adolescence can form false self-images and these images can affect their sense of self-worth in the virtual world. It is known that children who are constantly exposed to pressure in the family feel worthless and their senses of self-worth are damaged, whereas children who receive excessive attention see themselves as very worthy or obsessively valuable. False selves are formed as a result of individuals seeing themselves as worthless or not being aware of their self-worth or attributing an excessive value to themselves starting from childhood. This causes individuals to break away from reality. Thus, the sense of self-worth is becoming artificial.²⁶ When the sense of self-worth is damaged, individuals focus on seeing themselves as unworthy in almost every situation, or when self-worth is loaded, people who cannot see themselves with their realities may behave narcissistic or show arrogant attitudes. It is thought that the second important factor that artificializes the sense of self-worth is the traditional and social media. In the digital world, the sense of self-worth of the person also becomes artificial. Because today's world is the world of images, images are perceived as real, the physical characteristics of individuals and the objects they possess are forced to be shaped according to modern culture.²⁷

Modern culture creates a consumption-driven paradigm. The sense of self-worth becomes an object of consumption in this world, where the consumer society has made everything an object of consumption. Individuals need consumption in order to see themselves as valuable. So much so that they accept that they exist by constantly consuming. Every object and derivatives of that object offered

²⁴ David Burns, *İyi Hissetmek*, çev. Esra Tuncer (İstanbul: Psikonet Yayınları, 2012), 51-71.

²⁵ Melanie Fennell, *Özgüveni Keşfedin*, çev. Miray Şaşıoğlu-Nihan Azizlerli (İstanbul: Psikonet Yayınları, 2019), 53-55.

²⁶ Güneş, *Doğal Ebeveynlik*, 57-58.

²⁷ Fatma Barbarosoğlu, *Şov ve Mahrem* (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2013), 15.

for consumption are made to be purchased. The system dominates the idea of proving oneself through objects and relaxation through consumption.²⁸ In order for individuals to be consumers at the highest level, their psychological status is monitored, emotion analysis algorithms are calculated and they are directed to consumption by using applications that will regulate their stress. Thus, as we consume, psychology of relaxation causes us to see everything as a consumption tool.²⁹ The consumption objects presented by the traditional and social media increases consumption to the highest levels. As consuming becomes a goal, a Fordist understanding of overconsumption emerges, which is a production model that accelerates standardization, in which industrial production is largely transformed into mass production.³⁰ In this way, standardization and a collective consciousness are formed in production and consumption. This collective consciousness creates the desire to have what everyone has, to eat at the restaurants that everyone goes to, to walk around the stores where everyone shops, to have fun as everyone else, in short, to live as everyone else lives; thus, what is considered valuable by the standard audience becomes valuable.³¹

Individuals in the consumer society can experience destruction, defeat and lose the meaning of life when there is any negative change about their possessions, if they evaluate their self-worth depending on their position, wealth, or property they own.³² Likewise, when a person thinks that somebody else has more than he or she has, he or she can feel worthless as the worthiness is associated by the amount of possessions.³³ In today's world, images and prestige are considered important, existential values are ignored, and there is a tendency towards valuing existence with the objects that are owned. Many people evaluate their self-worth not by the behaviors they perform, but by how the behaviors are accepted. As a result, the passive recipient evaluates and passes a judgment on the action and the subject, not the person who performs the action as the subject. This situation causes individuals to behave like actors in their own lives, instead of living life as human beings.³⁴ The consumer society is the society of images and this society reflects a narcissistic image in its own image. Individuals are lead to like themselves and to admire themselves under all circumstances. Likewise, individuals are made to believe that by liking themselves, they will have the chance to be liked by others. In this way, being admired becomes a passion and consumption objects presented with advertisements are seen as a need in order to be liked. In order to reach the physical image imposed by the media, many objects and activities are considered as necessities, such as clothing, make-up materials, fragrances, accessories, and gym membership for fitness.³⁵

In today's image-oriented world, individuals shape their bodies and souls in accordance with the consumption trends. In order to fulfill existential demands such as realizing human existence, leaving beautiful traces in life, being valuable, being different from others and being unique, bodies are seen as materials, and even the economic system gives the message that bodies are consumption materials. The prerequisite of being beautiful is to look young or to take on a youthful image. In this context, the image of youth is used by the aesthetics of consumption.³⁶ At the same time, while individuals are encouraged to like and admire themselves everywhere, the system also sets hard-to-reach goals in order to prevent individuals from reaching the final satisfaction and propose no possible way to reach those goals. Unfortunately, this vicious circle continues. Although individuals' efforts to please themselves turn 'consumption' away from themselves, the feeling of satisfaction is mostly based

²⁸ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Nilgün Tural - Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 67.

²⁹ William Davies, *Mutluluk Endüstrisi*, çev. Müge Çavdar (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018), 12-13.

³⁰ Ali Rıza Saklı, "Fordizm'den Esnek Üretim Rejimine Geçişin Kamu Yönetimi Üzerindeki Etkileri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/44 (2013): 109.

³¹ Emel Arık, *Dijital Mahremiyet Yeni Medya ve Gözetim Toplumu* (Konya: Literatürk Academia, 2018), 53.

³² Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya Da Olmamak*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Say yayınları, 2019), 143.

³³ Hamza Yusuf, *Kalbin Simyası*, çev. Abdurrahman Açıkgöz (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 72.

³⁴ Rollo May, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Kerem Işık (İstanbul: Okuyan Us Yayın, 2018), 60.

³⁵ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 113.

³⁶ Derya Deniz, "Güzellik Kaygısı", *Aydın Toplum ve İnsan Dergisi* 2 (2018):5.

on the judgment of others. The physique of men and women imposed in the traditional and social media is accepted as the prototype idealized by everyone, and in order to achieve these ideal, cosmetic products are needed to be used and, if necessary, plastic surgeries are performed. Otherwise, individuals see themselves physically defective and this perspective harms their sense of self-worth.³⁷

In today's world, beauty is industrialized and used as an object of consumption, whereas it was the presentation of morality and character throughout history, and the ideal of beauty was defined as the visible expression of moral thoughts. Consumption culture separates beauty from nobility, subjects it to stimulants and entertainment.³⁸ Thus, beauty is reduced to substance and in order to be beautiful, individuals feel the need to reach the criteria determined by the system. Otherwise, beauty cannot be obtained. According to the International Aesthetic-Cosmetic Procedures report, more than 13 million non-surgical aesthetic operations were performed, there was an increase of 7.6 percent in non-surgical aesthetic operations compared to the previous year, and around 11 million 300 thousand plastic surgeries were performed in 2021 with a 40% increase compared to the previous year.³⁹ Therefore, the society of consumption reduces everything to substances; and goals and objectives are based on material tastes. In today's vision-oriented (ocularcentric) structure, nothing is satisfactory even if the norms of beauty have been reached, and the desire to be visible continues to increase at the same time. The desire to be visible turns into a performance craze. Performance culture is the reflection of the thought of taking responsibility for everything and being capable of everything. Individuals aim to have more, be more, and be faster. In other words, they work for more visibility, more success, and for more interesting performances. They evaluate their self-worth over worldly achievements and performances. For this reason, they feel like the only way to protect their sense of self-worth depends on their performances. It is not important to be good in an area anymore, but to present it as a show.⁴⁰

Performance culture proposes to stand out from society and achieve something unique and extraordinary for each individual and makes it necessary to be authentic. Authenticity reveals the unique identity of individuals in their existence and their difference from others. However, in the performance society, individuals try to show their differences not by their unique existence, but by their actions. Generally, the performances on social media are the presentations of ordinary meaningless acts, not authentic differences. If unique talents and attractive qualities are not displayed, this indicates failure and inauthenticity. People who try to stand out and prove their worth experience systematic disappointments. As a result, in order to prove their authenticity and to be visible, everyone can do their moral or immoral marketing, do everything they can and accept all kinds of images and actions as normal in order to increase the number of 'Likes' they receive.⁴¹

Those who want to find their value and be liked in social media can open channels on platforms such as Instagram and YouTube, publish videos and gain followers. Approximately 4.5 million videos are being watched in one minute and all kinds of useful and useless content are published every minute. People share their own lives in order to be liked, noticed or to reveal something original. So much so that despite the violation of privacy, individuals easily share images and videos of their private lives. Private lives are used as a tool to attract the attention of others, to get likes and to be followed by many people. As long as the content shared has 'show' features, no one cares whether it is right or wrong. As the number of followers increases, people see themselves as more valuable and match their self-worth with the number of followers.⁴² Being a fan of someone on social media or being a fan of a team in an

³⁷ Pascal Bruckner, *Ömür Boyu Esenlik*, çev. Birsal Uzma (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 58.

³⁸ Byung-Chul Han, *Güzeli Kurtarmak*, çev. Kadir Filiz (İstanbul, 2020), 50-51.

³⁹ Milliyet, "Estetik işlemleri yüzde 40 arttı" (17.01.2022).

⁴⁰ Sayar, *Bir Kalbi Kırılmaktan Koruyabilsem*, 133-134.

⁴¹ Sayar, *Bir Kalbi Kırılmaktan Koruyabilsem*, 146-147.

⁴² Sayar-Berna Yalaz, *Ağ Sanal Dünyada Gerçek Kalmak* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 63-65.

uptight way creates false and virtual belongings. This situation breaks the ties of genuine belonging.⁴³ As a result, people who define their own value through social media constantly either follow someone or feel that they exist only with followers. Self-worth is a person's understanding and acknowledging the worth of what naturally exists in his or her own existence. As images and imposed objects become the base of self-worth, artificial self-worth drives individuals away from the core of their existence.

4. Development of self-worth

Self-worth is the individual's objective approval of him or herself, his or her abilities, his or her core of existence. Knowing one's advantages and disadvantages, it is the ability to plan one's own life without comparing him or herself to anyone else. The individual's affirmation of his or her own existence is acknowledging the power of his or her soul as sufficient. Thus, producing images and being dependent on people's affirmation and objects is the dominant image of uncontrolled desires and instincts. Even though human's objective or material needs are limited and satisfactory, material needs seem to multiply and the needs of the soul are ignored as a result of wrong conceptions, which condemns self-worth to subjects. Accepting existence or affirming self-existence is considered a virtue. Virtue is the power to act in accordance with one's true nature. This power is the courageous self-affirmation after all.⁴⁴ In other words, to have the courage to exist is to demonstrate the ability to live in accordance with one's nature. The courage to exist is to accept the individual's self-existence despite everyone and everything. Since today's dominant values are built on being liked, approved and accepted; being disliked, disapproved or excluded by others is seen as the biggest concern. At the same time, individuals aim to reach the success criteria determined in order to be liked and appreciated. Not being able to reach the determined success criteria emerges as a concern. These concerns cause the individual to define him or herself through the evaluation of others.⁴⁵ Thus, the sense of self-worth is developed depending on the appreciation of others or the success criteria and approval of others. For a steady development of the sense of self-worth, first of all, all kinds of features and abilities that come from existence should not be evaluated according to anyone's liking, and in the same way, self-worth should not be depending on the thoughts and comments of others.

Today, getting likes, being applauded and praised has become increasingly more important and portraying the image of a perfect person is seen as a dominant act. In fact, the desire to be liked means that individuals want to receive positive feedback from others in many areas of their lives for their needs to be loved and accepted. The desire to be liked is defined as the desire to receive positive feedback from people in order to transform their perceptions of themselves into a positive one, to meet their needs of love and respect, and to feel good about themselves. Because when individuals cannot meet their social needs such as being loved and accepted, they may feel lonely and abandoned.⁴⁶ Focusing constantly on being liked means basing the sense of self-worth on the evaluation of others. People who find themselves worthy only when they get likes in social life and on social media platforms are disappointed and demoralized when they do not receive as many likes as they expect. In fact, it is normal for people to be liked and praised, or sometimes to be disliked and to hear negative criticism. But the constant need to be liked by others motivates the individual when praised, but it demoralizes and harms self-worth of the individual in times of negative comments. Praise satisfies one's emotions, but the most important thing is satisfaction of the mind. When the mind is left out and only the desire for being liked is satisfied, the sense of self-worth breaks away from the truth. In fact, praise and insult are two different reflections of ignorance, like two sides of a coin. Because ignorance is an attitude

⁴³ Sayar, *Olmak Cesareti* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2018), 28.

⁴⁴ Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk (Okuyan Us Yayınları, 2014), 42-57.

⁴⁵ May, *Kendini Arayan İnsan*, 42-43.

⁴⁶ Gülizar Kaşıkara-Uğur Doğan, "Beğenilme Arzusu: Ölçek Geliştirme, Güvenlilik ve Geçerlilik Çalışması", *MSKU Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017): 52-54.

towards satisfying the instincts rather than solving the problem, evaluating the events accurately and objectively, and convincing the mind. This attitude supports existence when it is praised, but makes it feel worthless when it is insulted. In this respect, people who are praise-oriented cannot tolerate negative criticism, and because they think the criticism is made to their personality not to the action itself, they may experience depression as a result of acting emotionally rather than rationally.⁴⁷ In order for the sense of self-worth to be develop steady, one should be conscious of the fact that even if the likes or criticisms of others are taken into account, they should not be the center of focus.

In today's society, being liked, especially for the physical appearance is considered important, and individuals desire to have the image that is imposed as in traditional and social media. The body images imposed by the modern world are affecting the subconscious of the individuals as of childhood. Toys produced to support the development of children, especially dolls, Barbie dolls impose a physical prototype. Many studies show the negative effects of Barbie dolls on girls' ideal body perception. According to a study conducted in 2006 on this matter, it is seen that girls who play with dolls want to be much thinner compared to girls who play with other dolls. This imposed perspective causes girls to dislike their bodies, and can also lead to eating disorders such as anorexia and bulimia. On the other hand, it is seen that Barbie dolls which are painted and dressed according to different ethnicities and beliefs around the world, have different effects on the subconscious of children. On the other hand, it is also seen that Barbie dolls are used as sexual objects, evoke sexual desires regardless of the age, race, gender or nationality of the individual, and the female body is commodified a lustful goods.⁴⁸ Thus, the sense of self-worth is associated with physical appearance rather than an existential meaning. However, the Creator of everyone and everything states in the Qur'an that He gives unique shapes to everything He creates.⁴⁹ It is also stated that it is a special treat for people to have different colors, languages or to be unique.⁵⁰ Consequently, every being is valuable existentially and the forms of creation are not comparable. Smoothing out the beauty and transforming it into objects of taste and pleasure is abstracting beauty from its meaning and sublimity. Abstracting beauty from the digital mind means liberating from the binding one.⁵¹ In other words, searching for beauty in the truth and acquiring the virtues that will lead to the truth means being aware of the existence. The reflection of this awareness on realization supports the correction of the distortion in the perception of beauty and the construction of a solid self-worth.

In the digital world, appreciation is expressed digitally and successes are shown with numbers on digital platforms. Certain criteria imposed by society form the framework for success and validation. As of the school period, children focus on success, appreciation and approval that they receive after they success. This cycle undermines the sense of self-worth. In his "Theory of Self-worth", Covington states that every human being is existentially seeking self-acceptance and that this self-acceptance idea constitutes the sense of self-worth. However, he claims that self-acceptance in childhood, especially in schools, depends on the ability to achieve competitively. According to Covington, it is common in societies to see success as equal to human value or to think that individuals are only as valuable as their success. This situation causes children to confuse the sense of self-worth with ability and success. In particular, children with low self-esteem can confuse talent and success. Schools reward success as they want students to strive to be successful. For this reason, many children struggle and develop different strategies to avoid failure. When they realize that failure is inevitable, they still want to avoid the judgments that come as a result of failure. These judgments can be 'being foolish' or 'being unworthy'. Children can even prefer to settle for failure if they can save their reputation. Thus, they have to protect

⁴⁷ İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak* (İstanbul: Paparsense Yayınları, 2019), 70-72.

⁴⁸ Dilara Buket Tatar, "Modernleşmeden Postmodernleşmeye Barbie", *Hacettepe HFD* 6/1 (2016): 184.

⁴⁹ al-A'râf 7/11.

⁵⁰ al-Rûm 30/22.

⁵¹ Han, *Güzeli Kurtarmak*, 87.

their image instead of protecting their self-worth. The theory of the sense of self-worth argues that school success is the attempt of the best students, especially those with competitive attitudes, to maintain a positive image of competence. This way of thinking defines value as talent when children are not successful. In the same way, in a research with university students, it is seen that in case of failure, students tend to protect their talents instead of their sense of self-worth by stating that they do not try very hard to succeed, instead of accepting that they are not talented in that subject.⁵² Therefore, when the sense of self-worth is developed based on a wrong perspective, individuals try to be approved and appreciated by the society, instead of protecting their self-worth.

One of today's digital features is the abundance of objects. Objects such as clothes, food, drinks, jewelry, cars, telephones, and houses are taking up a great space in our lives. The world of objects is growing day by day, it is presented in a colorful way and each new product turns into a necessity. At the same time, objects are digitalized and a new model of digital products is released every day, providing convincing evidence of the incapacities of the previous version. Every consumable product becomes a brand-new image with a methodological, repetitive discourse. So much so that even a single feature in the new version of the product can make the purchase of that object mandatory.⁵³ As a result, desire and dependence on objects increase. Clothes, furniture and accessories presented in the form of a show especially in social media, are considered as a prerequisite for being prestigious. This situation negatively affects the relationship between human and objects. Individuals tend to see themselves worthy based on the amount of possession they have. Individuals can be dependent on the objects they have, and they feel worthy only when they obtain them if they attribute great importance to them. Therefore, the relationship with human and objects should be balanced. This can be done through the awareness that the objects are not purpose of life, they are tools to make people's life easier. Knowing that every consumable object is temporary, the sense of self-worth should be protected by striving to live like people who create value and source goodness instead of hoarding and being addictive.⁵⁴

In conclusion, self-worth is a mechanism that supports the individual to act with the awareness that his or her weaknesses, mistakes and flaws are not to be condemned, they are just parts of being human. It is known that individuals with sense of self-worth do not take negative situations personally, nor do they attribute positive situations to luck or other people's compliments. At the same time, it is seen that individuals with sense of self-worth can protect their self-worth by focusing on the right and beautiful works, no matter what they experience.⁵⁵ In addition, people who protect their self-worth proactively take responsibility for their actions and do not allow anyone to harm their self-worth. On the other hand, reactive people tend to ignore their own values as they get easily hurt by all kinds of situations.⁵⁶ For example, people with a reactive attitude believe there is nothing else they can do in a negative situation, while those with a proactive attitude focus on possible options. Instead of saying "that is who I am" or "that is all I am", they try to find other options. This proactive response allows you to focus on options and use inner strength instead of focusing on negativities and experiencing inner disturbance.⁵⁷ To develop the sense of self-worth based on truth, individuals must first accept their existential qualities and develop the ability to live without comparing themselves to anyone else or without expecting anyone's approval or appreciation for their existential rewards and abilities.

5. Positioning Self-worth from the Perspective of Religious Education

⁵² Martin Covington, *Making the Grade: A Self-Worth Perspective on Motivation and School Reform* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 74-75.

⁵³ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 17.

⁵⁴ Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 52-53.

⁵⁵ Fennell, *Özgüveni Keşfedin*, 67-68.

⁵⁶ Stephen R. Covey, *Etkili İnsanların 7 Alışkanlığı*, çev. Gönül Suveren - Osman Deniztekin (İstanbul: Varlık Yayınları, 2002), 70.

⁵⁷ Covey, *Etkili İnsanların 7 Alışkanlığı*, 77.

Self-worth plays an important role in maintaining inner integrity and taking right steps in life. The primary purpose of education is to maintain the balance between the mind and body and to support people's life.⁵⁸ Among the purposes of religious education are to provide opportunities for individuals' internal development, to help people witness their own cognitive, emotional and behavioral processes and to develop the ability to evaluate themselves correctly.⁵⁹ Islamic Religious Education establishes the balance between mind and body, and it has two general objectives, short-term and long-term, based on the perspective of the world and the afterlife. The short-term goals are reinforcing the latent strength in human beings, meeting daily needs, raising good people, and helping people make right choices, extinguishing imitation, creating a moral life that is based on tawhid. The long-term goals of Islamic education is to achieve the happiness of the afterlife. As one of the short term goals, it is important to reinforce the latent strength in human beings and to accept oneself with existential qualities.⁶⁰ The Qur'an states that people are created differently from the same essence⁶¹, physically, spiritually⁶² and in terms of the work they do⁶³, that each person's face, voice and even fingerprints are different and that they do not resemble other people, which are proofs of Allah's endless will and power. At the same time, it is stated that existential qualities and material possessions are not superiority. The Qur'an⁶⁴ clearly states that no one is superior to anyone else, and if superiority is sought in a matter, it is to act responsibly.

The Qur'an states that Allah has created human in the best and equipped way,⁶⁵ and commands that no one should make fun of anyone and that no one should belittle anyone. In fact, it demands to think about the beautiful unknown features of the people who are mocked.⁶⁶ In this way, it prevents the harm that can be given to people's self-worth. At the same time, it advises people not to cause sadness with their words and sarcasm.⁶⁷ This perspective creates an image of feeling inferiority complex and harms self-worth. In addition, it is revealed that it is wrong for a person to see him or herself and his or her value as bigger than he or she is and to fall into arrogance. The Qur'an states that arrogance is a satanic feature, that Satan is arrogant because he considers himself superior in nature,⁶⁸ and it is stated that people who act arrogant are not aware that they are excessive in nature⁶⁹, that is, they are limited in nature. Even walking arrogantly is prohibited, and it is requested to stay away from arrogant attitudes even with body language. 'Do not walk upon the earth exultantly. Indeed, you will never tear the earth (apart), and you will never reach the mountains in height.'⁷⁰ This verse states that human is a limited being, and that it will not be valuable by putting too much importance on him or herself and showing the value he or she has loaded with body language. Therefore, the Qur'an's expressions of creation emphasize that every human has an existential value and that people's negative discourses and actions cannot change this value by attributing imaginary values that do not exist in the person. The Qur'an puts forward a stance that goes beyond the limits in praise, and that individuals exalt themselves, and that their internal integrity is not deteriorated in negative discourses.

The sense of self-worth starts to develop in the early years of childhood. First families, and then schools should work on developing the sense of self-worth of children. Self-worth should be considered

⁵⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 2001), 13.

⁵⁹ Cemil Oruç, "Din Eğitiminin Hedefleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008), 260-261; John White, "The aims of religious education: a contribution to Phase 1 of the RE Subject Review", *Institute of Education*, (2012):3.

⁶⁰ Bayraktar Bayraktar, *İslam'da Eğitim* (İstanbul: Bayraktar Yayınları, 2002), 288-306.

⁶¹ al-Nisâ' 4/1.

⁶² al-Rûm 30/22.

⁶³ al-Layl 92/4.

⁶⁴ al-Hujurât 49/13.

⁶⁵ al-Taghâbun 64/3.

⁶⁶ al-Hujurât 49/11.

⁶⁷ Yûnus 10/65.

⁶⁸ Sâd 38/76.

⁶⁹ al-Dukhân 44/31.

⁷⁰ al-Isrâ' 17/37.

as a unit subject in formal and non-formal religious education curricula. Studies for the development of the sense of self-worth, should raise awareness on the facts that existential qualities and abilities of human beings are unquestionable and that self-worth is based on internal sources, not external sources. Children and young people who have a generally negative opinions about themselves and negatively criticize themselves, should be supported with the options they can do instead of focusing on their abilities negatively, ignoring compliments or positive qualities, and focusing on their mistakes. At the same time, self-respect is crucial and should be taught to individuals especially when they make self-criticism. Self-criticism can cause internal fractures in the person as a result of all negative thoughts coming together. Self-criticism is a thinking habit and it appears automatically and suppresses one's strengths and qualities. While making self-criticism, the person should show self-compassion and take into account his or her human qualities.⁷¹ In order for self-worth to be developed, it is necessary for children and young people to be aware of their human qualities in negative situations, to criticize themselves by focusing on the solution of the situation, and to develop their skills to use those abilities in the best way. Likewise, they need to be taught not to be arrogant about their abilities in positive situations.

Especially in religious education lessons, explaining verses from the Qur'an on the subject of the sense of self-worth, giving examples from the lives of the prophets, and making use of teaching methods will lead to the well-development of a sense of self-worth in children and young people. In order to develop the sense of self-worth, the practices that can be done are as follows; speaking positively to yourself, not comparing yourself to others, being self-tolerant, focusing on what you can do in negative situations, learning to cope with negative emotions easily, motivating yourself instead of making negative criticism, and practicing self-compassion.⁷² Therefore, in the development of the sense of self-worth, formal and non-formal religious education should play a crucial role by raising awareness, and should support them to have a strong stance and to develop abilities to cope with negative events without underestimating themselves or feeling worthless; or not to display arrogance in case of positive events.

Conclusion

Sense of self-worth, which is defined as individuals' positive views and evaluations about themselves, is the acceptance of individuals' existential qualities and abilities as well as their strengths and weaknesses. Self-esteem refers to the confidence that the individual feels towards him or herself, while self-worth refers to the individual's value and acceptance of him or herself in all aspects. The most important priority for an individual is to accept himself or herself. Otherwise, the result would be basing self-worth on external factors such as the admiration and judgments of others, competition with others, possession of property, position and prestige. External sources of the sense of self-worth are mainly physical appearance, financial assets, career, social environment and a successful work. These sources are shaped by the philosophic thoughts and trends of the day. For instance, criteria related to physical appearance created in previous years are not valid in today's world and new criteria are set based on the current trends. Today, the sense of self-worth is turning into an industrial good. Individuals need physical changes, clothing, food and beverage, and objects such as technological tools, home accessories, and cars in order to feel valuable. They make all kinds of efforts to reach the physical appearance imposed by the system or to have a prestigious life. Unfortunately, despite all these efforts, expectations can be still not fully met, the person may feel disappointed and worthless. Thus, the sense of worthlessness undermines inner integrity.

⁷¹ Fennell, *Özgüveni Keşfedim*, 129-135.

⁷² uncw.edu "Self-Worth" (17.09.2021)

It is known that parents' perception of identity, automatic thoughts and biased interpretations are effective in the development of the sense of self-worth in children. During childhood, criticizing the child for his or her behavior, or making harmful statements and reactions, weakens the self-worth of the child. When people with a sense of self-worth become successful, are appreciated and socially prestigious, they do not amplify their own value or act with the enthusiasm of their work. On the other hand, people with a low sense of self-worth tend to see themselves as worthless when they are not appreciated for anything or when they experience a negative situation, which can lead people to try to fulfill the desires and wishes of others instead of their own. So much so that instead of meeting their own needs, they may feel that they need to get the approval of others in every movement they make. Especially in the performance and consumption-based way of living imposed by the consumption society, unique innate personalities are not appreciated, and people are forced to change in the system. Therefore, the subject of self-worth should be included in the curriculum in formal and non-formal education at schools. It is important to teach children and young people that self-worth is not determined by external sources imposed by the media such as physical looks, age or career, financial wealth, social environment, number of social media followers, number of likes on the images posted, showing different performances, relationship status, shopping from luxury stores or eating in luxury restaurants. It is necessary to acknowledge that all of these facts are dispensable. In conclusion, it has to be emphasized that nothing or no one can determine a person's value, and that the most important criterion that determines the value of a person is inner beauty and virtue.

Bibliography

- Abdel-Khalek, Ahmed M. "Introduction to the Psychology of self-esteem". *Self-esteem: perspectives, influences, and improvement strategies*. ed. Franklin Holloway. New York: Nova Science Publisher, 1st edition, 2016.
- Arık, Emel. *Dijital Mahremiyet Yeni Medya ve Gözetim Toplumu*. Konya: Literatürk Academia, 2018.
- Ayvaşık, H.Belgin vd.. *Psikoloji Terimleri Sözlüğü: İngilizce-Türkçe*. Ankara: Türk Psikologlar Derneği, 2000.
- Barbarosoğlu, Fatma. *Şov ve Mahrem*. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2013.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Nilgün Tütal - Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 16. Basım, 2021.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslam'da Eğitim*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2002.
- Bruckner, Pascal. *Ömür Boyu Esenlik*. çev. Birsal Uzma. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Burns, David. *İyi Hissetmek*. çev. Esra Tuncer. İstanbul: Psikonet Yayınları, 2012.
- Covey, Stephen R. *Etkili İnsanların 7 Alışkanlığı*. çev. Gönül Suveren - Osman Deniztekin. İstanbul: Varlık Yayınları, 2002.
- Crocker, Jennifer-M. Knight, Katherine. "Contingencies of Self-Worth". *American Psychological Society* 14/4 (2016), 200-205.
- Covington, Martin. *Making the Grade: A Self-Worth Perspective on Motivation and School Reform*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Davies, William. *Mutluluk Endüstrisi*. çev. Müge Çavdar. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018.
- Deniz, Derya. "Güzellik Kaygısı". *Aydın Toplum ve İnsan Dergisi* 2 (2018), 1-16.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*. Ankara: Otto Yayınları, 3., 2017.
- Emler, Nicholas. *Self Esteem: The Costs and Causes of Low Self Worth*. United Kingdom: York Publishing

- Services Ltd, 2001.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Kendini Aramak*. İstanbul: Papersense Yayınları, 2019.
- Fennell, Melanie. *Özgüveni Keşfedin*. çev. Miray Şaşıoğlu - Nihan Azizlerli. İstanbul: Psikonet Yayınları, 2019.
- Fromm, Erich. *Sahip Olmak Ya Da Olmamak*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Say yayınları, 7., 2019.
- Düşünenadamdergisi "Adolesanlarda Özdeğer Duygusu ve Çeşitli Psikopatolojik Durumlarla İlişkisi" (20.04.2021). <https://dusunenadamdergisi.org/storage/upload/pdfs/1594637053-en.pdf>
- Furnham, Adrian - Levitas, James. "Factors That Motivate People To Undergo Cosmetic Surgery". *The Canadian Journal of Plastic Surgery, Journal Canadien de Chirurgie Plastique* 20/4 (2012), e47-e50.
- Güneş, Adem. *Doğal Ebeveynlik*. İstanbul: Timaş Yayınları, 12. Basım, 2017.
- Han, Byung-Chul. *Güzeli Kurtarmak*. çev. Kadir Filiz. İstanbul, 2020.
- John White. "The aims of religious education: a contribution to Phase 1 of the RE Subject Review". *Institute of Education*, 2012.
- Kaşıkkara, Gülizar - Doğan, Uğur. "Beğenilme Arzusu: Ölçek Geliştirme, Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması". *MSKU Eğitim Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 51-60.
- May, Rollo. *Kendini Arayan İnsan*. çev. Kerem Işık. İstanbul: Okuyan Us Yayın, 12. Basım, 2018.
- Milliyet, "Estetik işlemleri yüzde 40 arttı" (17.01.2022). <https://www.milliyet.com.tr/gundem/estetik-islemleri-yuzde-40-artti-6505720>
- Nair, Rekha J. "Self-Image and Self-Esteem for a Positive Outlook". *Training Manual on Theeranaipunya - Equipping Fisherwomen Youth for Future*, (2016): 75-78.
- Oruç, Cemil. "Din Eğitiminin Hedefleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008), 260-261.
- Park, Lora E. - Crocker, Jennifer. "Contingencies of self-worth and responses to negative interpersonal feedback". *Self and Identity* 7/2 (2008): 184-203.
- Ras, Patrice. *Özgüven: Daha İyi Bir Hayat İçin Özdeğeri Geliştirmek*. çev. Belgin Çınar. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2016.
- Saklı, Ali Rıza. "Fordizm'den Esnek Üretim Rejimine Geçişin Kamu Yönetimi Üzerindeki Etkileri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/44 (2013), 107-131.
- Sayar, Kemal. *Bir Kalbi Kırılmaktan Koruyabilsem*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.
- Sayar, Kemal. *Olmak Cesareti*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2018.
- Sayar, Kemal - Yalaz, Berna. *Ağ Sanal Dünyada Gerçek Kalmak*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.
- Sütütemiz, Nihal-Kurnaz, Aysel "Türkiye'de Farklı Gelir Grupları Açısından Lüks Algısının İncelenmesi", *Yönetim Bilimleri Dergisi* 14/28 (2016), 651-671.
- Tarhan, Nevzat. *Duyguların Psikolojisi ve Duygusal Zekâ*. İstanbul: Timaş Yayınları, 20., 2017.
- Tatar, Dilara Buket. "Modernleşmeden Postmodernleşmeye Barbie". *Hacettepe HFD* 6/1 (2016): 167-192.
- Tillich, Paul. *Olmak Cesareti*. çev. F. Cihan Dansuk. Okuyan Us Yayın, 2014.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2001.
- Psychalive "The Importance of Self-Worth" (15.09.2021). <https://www.psychalive.org/self-worth/>
- uncw.edu "Self-Worth" (17.09.2021). <https://uncw.edu/counseling/selfworth.html>
- Yusuf, Hamza. *Kalbin Simyası*. çev. Abdurrahman Açıkgöz. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.

Öz-değer İnşasında Din Eğitiminin İşlevselliği

Atıf/©: Yalvaç Arici, Handan, Öz-değer İnşasında Din Eğitiminin İşlevselliği, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 71-86.

Genişletilmiş Özet

Öz-değer bireyin kendisini ve varoluşsal yeteneklerini kabul etmesi ve kendisini gerçekçi bir şekilde değerlendirebilmesi olarak tanımlanmaktadır. Öz-değer ve özgüven kavramları birbirinin yerine kullanılsa da birbirinden farklı iki kavramdır. Özgüven kavramı bireyin kendisine olan güvenini ifade ederken, öz-değer ise bireyin varoluşsal getirilerini ve yeteneklerini kabul etmesidir. Yapılan birçok araştırma öz-değerini dış görünüş, başarı, makam, prestij gibi dış kaynaklara dayandıran kimselerin ruh sağlıklarına zarar verdiklerini, bu tipolojideki kişilerin daha fazla stres, daha fazla gerginlik, öfke, akademik problemler ve sosyal ilişkilerinde çatışmalar yaşadıklarını aynı zamanda yeme bozukluğu, alkol ve uyuşturucu kullanımına daha fazla yönelindikleri göstermektedir. Buna mukabil öz-değerlerini içsel kaynaklarına dayandıran kişilerin ise kendileriyle daha barışık oldukları, kendilerini daha iyi hissettikleri, daha huzurlu oldukları, sosyal ilişkilerde daha uyumlu davrandıkları, daha yüksek notlar aldıkları ve uyuşturucu, alkol kullanma ya da yeme bozuklukları geliştirme olasılıklarının daha düşük olduğu belirtilmektedir. Öz-değer farkındalığına sahip kişiler değerlerini başkalarının kabul ve onayına dayandırmamaktadırlar. Aynı zamanda yaşadıkları olumsuz olayları kişiselleştirmek ve benliklerine saldırmak yerine olayları objektif olarak değerlendirme gayretindedirler. Herhangi bir olumsuzlukta veya üzüldüklerinde her zaman kendilerinin üzüldüklerini, talihsiz ve yetersiz olduklarını düşünerek çaresizlik sendromuna düşmemekte ve olayın çözümüne odaklanmaktadırlar. Böylelikle olumsuz olaylara karşı içsel bütünlüklerini koruyabilmekte, kendilerini kimseyle kıyaslamadan güçlü ve zayıf yönlerini gerçekçi şekilde değerlendirebilmekte ve dingin bir hayat yaşayabilmektedirler.

Öz-değer duygusu ile ilgili araştırmalar bu duygunun genetik altyapısının olduğunu bildirirse de öz-değer duygusu düzeyini belirlemede en önemli faktörün ebeveynler olduğu kabul edilmektedir. Araştırmalar çocukluk ve ergenlik dönemlerinde kendilerine sevgi gösterilen, ilgilenilen ve onaylanan çocukların öz-değerlerinin doğru inşa edildiğini, buna mukabil ebeveynleri tarafından sevgi görmeyen, onaylanmayan, fiziksel, psikolojik baskı gören çocukların öz-değerlerinin yanlış inşa edildiğini göstermektedir. Öz-değer duygusunun bireyde doğru şekilde inşa edilebilmesi için bireyin ontolojik olarak varlığının onaylanması gerekmektedir. Varoluşsal olarak ilk onaylanmanın gerçekleştiği yer aile ortamıdır. Çocuk aile ortamında varoluşunun onaylandığını hissetmediğinde öz-değerini doğru bir şekilde oluşturamamaktadır. Öz-değer duygusunun gelişiminde etkisi olan faktörlerden biri kimlik algısıdır. Doğru şekillenmiş ve güçlü bir kimlik algısı öz-değer duygusunu olumlu şekilde etkilemektedir. Ayrıca olayları yorumlama, duyguları yönetme, eylem, iletişim ve karar alma biçimleri de öz-değer duygusunu doğrudan etkileyen faktörler arasında sayılmaktadır. Özellikle yanlış düşünce ve yanlış yorumların öz-değere zarar veren unsurlardan olduğu belirtilmektedir. Geçmişte yaşanan olumsuz olaylarla ilgili düşünceler zamanla değişmez bir yargıya dönüşebilmekte ve otomatikleşmektedir. Böylece herhangi olumsuz bir durumla karşılaşıldığı zaman ve geçmişte yaşanan olumsuz duygu hissedildiğinde zihinde otomatikleşen düşünceler açığa çıkmakta ve kişinin çözüme odaklanmasına engel olmaktadır. Yaşanılan durumdaki olumsuzluk değersizlik olarak yorumlandığında ve bu durum genelleştirilerek her zaman duygusal olarak aynı tepki verildiğinde değersizlik hissi başlamakta ve öz-değer zarar görmektedir. Bu cihetle otomatik ya da yanlış düşüncelerin kökenindeki düşünceler analiz edilip doğru olan düşünce ve duygularla değiştirilmesi gerekmektedir.

Öz-değer duygusunu sanallaştıran, hakikatinden uzaklaştıran birçok faktör bulunmaktadır. Çocukluk döneminde çocukların kendilerinin değersiz olduklarını hissetmeleri veya kendilerine abartılı bir değer yüklenmesi sonucunda sanal öz-değer duygusu meydana gelmektedir. Bu durum olumlu olaylarda kendilerini büyük görmeye veya narsis davranışlar sergilemeye ya da kendilerini değersiz bulmaya neden olmaktadır. Öz-değeri sanallaştırmaya neden olan ikinci faktör tüketime endeksli hayat anlayışıdır. Tüketim toplumu her şeyi tüketim nesnesi haline getirdiği gibi öz-değer duygusunu da tüketim nesnesine dönüştürmektedir. Bireyler kendilerini değerli görebilmek için sürekli tüketime ihtiyaç duymaktadırlar ve tüketerek var olduklarını hissetmektedirler. Tüketim ahlakı bireylere nesnelere yoluyla kendilerini kanıtlama ve rahatlatma düşüncesini hakim kılmaktadır. Öz-değeri sanallaştırmaya neden olan üçüncü bir faktör de sosyal medyadır. Sosyal medya vasıtasıyla dünyanın her yerindeki hayatlardan haberdar olunmaktadır. Özellikle sosyal medya fenomenleri ve influencerların gösterime sundukları lüks hayatlar insanları cezbetmekte ve özenmelerine neden olmaktadır. Fiziksel görünüş, giyim-kuşam, kozmetik ürünleri, aksesuarlar, lüks restoranlar, tatil gibi birçok konuda belirli bir standarda ulaşılması hedeflenmektedir. Aynı zamanda lüksler ihtiyaç gibi algılanmaktadır. Örneğin sosyal

medyada dayatılan fiziksel görünüşe sahip olmak için estetik ameliyatlarına müracaat edilmekte, gerekirse istenilen sonuç için defalarca operasyon geçirilmektedir. Sosyal medyadaki hayat tarzlarına ulaşamamak bireylerin öz-değer algısına zarar vermektedir. Öz-değeri doğru inşa olmuş bireylerin öz-değerlerini dışsal kaynaklara dayandırmadıkları, giyim kuşam, mal-mülk, prestij gibi dünya metalarının geçiciliğinin farkında oldukları, olumsuz olayları kendilerine mâl etmedikleri gibi olumlu olayları şansa ya da insanların iltifatlarına bağlamadıkları bilinmektedir.

Din eğitiminin en önemli amaçlarından biri de bireylerin içsel gelişimlerini desteklemektir. Kur'an insanların aynı özden yaratıldıklarını, fiziksel, ruhsal ve yaptıkları işler cihetinden farklı farklı olduğunu bildirmektedir. Aynı zamanda varoluşsal nitelikler ve maddi olarak sahip olunanların üstünlük olmadığını, şayet bir konuda üstünlük aranacaksa bunun sorumluluk bilinciyle davranmak olduğu belirtmektedir. Kur'an insanı Allah'ın en güzel şekilde ve donanımda yarattığını, kimsenin kimseye alay etmemesi ve kimsenin kimseyi küçük görmemesini emretmekte, böylelikle insanların öz-değerlerine verilebilecek zararın önüne geçmektedir. Örgün ve yaygın din eğitimleri müfredatında öz-değer ünite konusu olarak ele alınmalıdır. Öz-değerin inşasına yönelik çalışmalarda insanın varoluşsal olarak sahip olduğu özelliklerin ve yeteneklerin sorgulanamaz olduğu ve öz-değerin dış kaynaklı değil içsel kaynaklara dayanması konusunda farkındalık oluşturulmalıdır. Din eğitimi derslerinde öz-değer konusuyla ilgili Kur'an'dan ayetler açıklanarak, peygamberlerin hayatlarından örnekler vererek, öğretim yöntemlerinden yararlanılarak çalışmalar yapılmalı, çocuk ve gençlerin tasavvurunda doğru bir öz-değer inşası oluşumuna destek olunmalıdır.

Transhümanizmde Adaleti Tesisin İmkânına İlişkin Bir Değerlendirme

İD Nazan Yeşilkaya* İD Tuba Nur Umut**

Atf/©: Yeşilkaya, Nazan, Umut, Tuba Nur, Transhümanizmde Adaleti Tesisin İmkânına İlişkin Bir Değerlendirme, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 87-100.

Öz: Modern sonrası dönemde evrim teorisi, insanı gelişim aşamasında ortaya çıkan formlardan bir forma indirgerken teknoloji, insanı "geliştirmeye açık" manipülasyon nesnesi kılmış, böylelikle rasyonel süjenin özel konumu sarsılmıştır. Anti-özcü yaklaşımlarda insan ile insan üretimi teknoloji arasındaki sınırların bulanıklaşığına dair düşünceler felsefi gündemde yer bulmuştur. Yeni teknolojilerin mümkün kıldığı transhümanist hareket, evrim sürecindeki insanın teknolojik müdahale ile geliştirilmesine ve insan olmanın ötesine giden yeni bir anlayışa kapı aralamıştır. Fakat transhümanizm, ortaya koyduğu ideallerin ahlaki sonuçlarına ilişkin yeterli bir soruşturmaya girişmemektedir. Bu çalışmada gelişen insan tasavvuru ile transhümanist düşüncede yapılan felsefi ve ahlaki değerlendirmeler arasındaki boşluklara dikkat çekilecek olup söz konusu düşüncenin hazırlıksız olduğu postmodern durumda bu tasavvurların bizleri belli erdemler açısından hususen adalet açısından karşı karşıya bırakacağı sorunlara genel itibariyle işaret edilmiştir. Makalede özellikle Ray Kurzweil, John Harris, Nick Bostrom gibi çağdaş düşünürlerce ortaya koyulan transhümanist söylemin adil bir toplum ideali ortaya koymada yetersiz kaldığı yönündeki eleştiriler, felsefi bir çerçevede, biyo-iktidar ilişkileri de gözetilerek adalet erdemi üzerinden değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Transhümanizm, İnsan Geliştirme Teknolojileri, Biyo-iktidar, Öjeni, Erdem, Adalet.

An Evaluation on the Possibility of Establishing Justice in Transhumanism

Citation/©: Yeşilkaya, Nazan, Umut, Tuba Nur, An Evaluation on the Possibility of Establishing Justice in Transhumanism, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 87-100.

Abstract: While the theory of evolution reduced man to an ordinary that emerged during the developmental stage, technology has made man an object of manipulation "open to development"; thus, the idiosyncratic position of the rational subject has been shaken. In anti-essentialist approaches, the thoughts enouncing that the boundaries between human and human-made technology are henceforward blurred have found a place on the philosophical agenda. The transhumanist movement, made possible by new technologies, has opened the door heading to a tenet envisaging the development of human beings in the evolution process with technological intervention and to a new understanding that goes beyond being human. However, transhumanism does not undertake an adequate investigation into the moral implications of the ideals it posits. This study draws attention to the gaps between the new human vision and the philosophical and moral considerations made in transhumanist thought. We have pointed out the problems that the position in question will confront us regarding particular virtues, especially justice. We've tried to evaluate the transhumanism discourse put forward by contemporary thinkers such as Ray Kurzweil, John Harris, and Nick Bostrom. We've emphasized that the transhumanist discourse is insufficient in presenting the ideal of a just society by emphasizing the virtue of justice and taking into account the bio-power relations.

Keywords: Transhumanism, Human Enhancement Technologies, Biopower, Eugenics, Virtue, Justice.

Giriş

İnsan, kadim ve klasik düşüncede *logos-nutk* yetisi ile varlık hiyerarşisinde diğer mümkün varlıkların üzerinde konumlanmış; bununla birlikte bütünlüklü bir yapının bir unsuru addedilmiştir. Klasik düşünceden kopuş ile başlayan ve modern düşünce ile belirgin hale gelen yeni paradigmada ise insan, söz konusu bütünlüklü yapıdan kopmuş, "rasyonel süje" olarak temayüz etmiştir. Yeni konumlandırmada insan kendini yalnızca bilgiyi inşa eden bir varlık olarak değil, anlamı ve değeri de belirleyecek konumda görmüştür. Sübjektivite mefhumu etrafında organize olan modern düşünce en nihayetinde bütün modern dönemi etkisi altına alan "özne" problemine açılmıştır. Fakat rasyonel süjenin bu ayrıcalıklı ve merkezi konumu, geldiğimiz noktada gerek bilim gerekse teknoloji ile dönüşüme uğramıştır. Evrim teorisi, insanı doğal gelişim aşamasında

* Dr Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, nkorkunc14@gmail.com.

** Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, tndonmez@ankara.edu.tr

ortaya çıkan formlardan bir forma indirgerken; dünya ile ilişkimizde yaptığı aracılıkla deneyimlerimizi dönüştüren teknoloji, insanı doğal olmayan yollarla da “geliştirmeye açık” manipülasyon nesnesi kılmış, son çeyrek asırdır insan ve dolayısıyla varlık tasavvurlarını da dönüştürmeye başlamıştır. Postmodern, postyapısalcı söylemlerde bir tarafa bırakılan “özne” yerine kurgular, “inşa edilen beden” üzerinden ilerlemiştir. Böylelikle rasyonel süjenin özel konumu sarsılmış, neticede insanın sadece dinî ya da klasik felsefi düşüncedeki değil, seküler hümanizmdeki konumuna da itirazı olan yeni bir ontoloji teklifi gündeme gelmiştir.

Organik insanın sonunun tasvir edildiği söz konusu ontoloji farklı düşünürlerce ifadesini farklı şekillerde bulmuş, bu çerçevede, *post-antropolojik*¹, *singularity*² (tekillik) gibi kavramlarla içinde bulunduğumuz çağ; *aktant*³, *siborg*,⁴ *posthuman*⁵, *transhuman* gibi kavramlarla da doğamızın bozulamaz temelleri olarak algıladığımız hususların değişikliğe uğratıldığı “yeni insan” tasvir edilmeye çalışılmıştır. *Posthuman Manifesto*’da ifadesini bulan “insan bedeninin sınırının bulunmadığı”, “insanın tanımlanamayacağı” gibi görüşler tam da bu yeni paradigmanın insanı nasıl gördüğünü ortaya koymaktadır.⁶ İnsan tasavvurunun ahlakın ne’liğini belirlediği göz önünde bulundurulunca, insan tabiatına dair herhangi bir sabite, öz kabul etmeyen söz konusu tasavvurların nasıl bir ahlak teklif edeceği ve erdemlere ilişkin nasıl bir çerçeve sunacağı sorusu gündeme gelmektedir. Hususen daima geliştirmeye açık insan görüşünü savunan *transhümanizmin* ahlaka ilişkin önerisi irdelenmelidir.

Bu noktada insan sonrası düşüncede eleştirel bir etik inşa etme çabasının var olduğunu da belirtmek gerekir. Sözelimi toplumsal ve çevresel adaletsizliğe karşı *antroposen manifestosu*, insan-merkezci olmayan ve insan-olmayanları kapsayacak bir etik, yaşam ağındaki diğer varlıklarla bağlantıları gözetilen bir hukukla ilerlemek, yaşamsal çeşitliliği korumak gibi amaçlara vurgu yapmıştır.⁷ Posthümanist Braidotti gibi düşünürler ise akıl ve insan merkezci yaklaşımlardan uzaklaşarak zoe-merkezci bir dünyaya ilişkin etik ve politika geliştirme ideali taşır. Braidotti, insan sonrası etiğin, “bütünsel, insan ve insan-olmayanları, teknolojiyi de kapsayan, ötekiler çokluğu ile bir arada dünyayla olumlayıcı bir etkileşim kurma” amacı taşıdığını vurgular. Zekâ, düşünce ve bilgi üretme kapasitesinin sadece insana has olmadığını kabul eden bu etik, “bu işte beraberiz ama bir ve aynı değiliz” şeklinde bir söyleme sahiptir. Söz konusu etikte hınc, haset, nefret gibi olumsuz tutkuların arınmak gerektiği ifade edilir. İnsan sonrası öznenin içkin olduğu, yaşamın “bios” değil, “zoe” olduğu vurgusu yapılıdır.⁸

İnsan sonrası çerçevede ifade edilen söz konusu etik söylemlerin ne kadar kabul göreceği ayrı bir meseledir. Bununla birlikte Kant’ın *kategorik imperatifinin* formel bir ahlak sunup içeriğe dair bir şey söylemediği eleştirisi hatırlandığında, “bu işte beraberiz ama bir ve aynı değiliz” tarzında bir ilkenin ahlaka fazlasıyla ihtiyaç duyulan bu kadar karmaşık bir süreçte fazla genel ve afaki kalıp kalmadığı ve irdelenmesi gereken tikel durumlara dair ne ölçüde işlevsel olacağı da ayrıca sorgulanmalıdır.

¹ Tıpkı antropoloji disiplini gibi geleneksel araştırma nesnesi olarak insana ve insanlığa odaklanan post-antropolojinin esas ayırt edici özelliği insan dışı aktörlerin araştırmaya eklenmesine dayanır. Bu bakımdan post-antropolojik felsefelerin panoramasını tanımlayacak olursak bir dizi ilginç fenomeni (biyo-teknoloji, nano-teknoloji nöro-farmakoloji, yapay zekâ teknolojileri vd.) içerdiğini ve bu içeriğe bağlı olarak yeni insan tasavvurlarının (teknolojideki devrimlerin gerek tıbbi ve askeri gerekse sanal ve biyo-teknik olsun ortaya koyduğu yeni varlığın) post-antropolojik felsefelerde oldukça önemli bir kavram olan post-human adını aldığını ifade edebiliriz. Bu konu hakkında bk. Nazan Yeşilkaya, *Post-hümanizm ve Adalet* (Ankara: Episteme Yayınları, 2021), 14.

² Kurzweil yeni bir çağa girdiğimizi haber vererek içinde bulunduğumuz çağa Tekillik adını verir. Tekillik, teknolojik değişim hızının insan yaşamını geri döndürülemez biçimde dönüştüreceği, değişimin etkilerinin derinleşeceği, bedenlerin ve beyinlerin kısıtları aşacağı bir döneme işaret eder. Söz konusu çağ insan zekâsı ile bizzat kendisinden daha büyük bir şey yaratacak olan makine zekasının birleşmesinden oluşur. Ray Kurzweil, *İnsanlık 2.0: Tekillik Doğru Biyolojisini Aşan İnsan*, çev. Mine Şengel (Ankara: Alfa, 2017), 19-21.

³ Çağdaş kuramcılardan Bruno Latour’un insan olmayan, insan yapımı nesnelere de fâilliliğini vurgulamak üzere seçtiği bir kavramdır. Aktant, Latour’un ontolojik olarak aralarında fark gözetmediği insanlar ve nesnelere için kullanılabilir. O, nesnelere insanlarla simetrik ve aktant olarak ele alınması gerektiğini ifade eder. Bk. Bruno Latour, *Pandora’s Hope: Essays on the Reality of Science Studies* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 180-181.

⁴ Postmodern feminist düşünürlerden Haraway, siborgu postmodern antropolojinin temel kavramı olarak niteler. Siborg, sabit bir tabiatı olmayan, insan, insan ve teknoloji arasında sınırdır, sınır bulandırır, bedenleri teknolojik müdahalelerin sahası olan kurgusal varlık olarak çağdaş insana işaret eder. Bk. Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991), 150-153.

⁵ Lecourt, bugünlerde ufka düşen şeyin, bilimsel ve teknolojik insanlığımızın doğurmakta olduğu bir “post-insanlık” olduğunu dile getirir. Bk. Dominique Lecourt, *İnsan Post İnsan*, çev. Hande Turan Abadan (Ankara: Epos Yayınları, 2005), 10-11; “İnsan sonrası özne, insan ve insan olmayan faillele karşılıklı ilişkiler kuran maddi bakımdan iliştilmiş, çok-katmanlı, göçebe bir kendiliktir.” Rosi Braidotti, “İnsan Sonrası Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri,” çev. Bülent Doğan, *Cogito* 95-96, (2019), 54.

⁶ Robert Pepperell, “Posthuman Manifesto”, çev. Reyhan Baş, *Hece* (Dijital Kültür Sayısı), (2016), 68.

⁷ Bk. K. Gibson (ed.), *Manifesto for Living in the Anthropocene* (New York: Punctum Books, 2015).

⁸ Braidotti, “İnsan Sonrası Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri,” 68-69.

1. Sınırlarını Araştırmayan, Aşan İnsan İdeali: *Transhuman*

Post-insan kuramları arasında sayılan, bu çalışmada ele alacağımız tekno-ütopyan bir ideoloji, felsefi bir tutum olarak *transhümanizm* fikri, evrim sürecindeki insanın teknolojik müdahale ile geliştirilmesine, beden, biyolojik varlığın sınırlarının aşılmasına ve nihayetinde insan olmanın ötesine giden yeni bir anlayışa kapı açmaktadır.⁹ Nasıl ki transhümanizm posthümanizme geçiş aşamasında ara dönemi temsil ediyorsa “transhuman” da “posthuman” a geçiş aşamasında ara varlığı temsil etmekte olup bu ara varlık biyo-biyonik bir varlıktır.¹⁰ Sınır kavramı ile öz kavramı arasındaki yakın ilişki dikkate alındığında, klasik düşüncede kabul edilen özün reddi ile başlayan sürecin, sınırları aşma teşebbüsüne gideceği esasında şaşılacak bir durum değildir. Sınırların aşılması idealinde metafiziksel bir engelin kalmaması ve teknolojik imkânların da elverişli hale gelmesi ile *transhümanizm* fikrinin, hudâyinâbit değil de belirli bir vasatın ürünü olduğunu vurgulamamız gerekir. Geline nokta insan doğası sadece değişime açık görülmez; geliştirilmesi, iyileştirilmesi de zorunlu görülür.

Bilindiği gibi kendi “iyi yaşam” ideallerini gerçekleştirebilmek adına bilim ve teknolojinin kullanılabileceği bir gelecek inşa etmek isteyen transhümanistler, üstesinden gelinmesi gereken engeller olarak gördükleri hastalığın, yaşlılık ve ölümün, tabii addedilen bilişsel ve fiziksel sınırların insan gelişimini sekteye uğrattığını düşünürler. Yeni teknolojilerin kısmen ya da uzun vadede bu hususları aşmaya imkân vereceğini savunurlar.¹¹ Zira insanın biyolojik doğası, post-insanın ihtiyaçlarını ve amaçlarını karşılamak için donanımlı değildir. Biyolojik doğanın malul olduğu sınırlılık, aşılması gereken bir zayıflık, bir kusurdur. Sözelimi Simon Young açıkça, ölümün kendisi için bir iğrençlik olduğunu söyleyerek hastalık, sakatlık ve yaşlanmanın “biyolojik kölelik” olduğunu dile getirir. Dahası onun için ölümü fethetmek hayatın çerçevesini genişletmenin bir yoludur ve ilaveten irade, üst insan açısından ölümün fethi ile güçlendirilir.¹²

Geliştirme teknolojilerinin insanlık yararına kullanılacağına ve insanlar için muazzam faydalar sağlayabileceğine işaret eden Bostrom gibi transhümanistler ise söz konusu teknolojilerin erişilebilir hale getirilmesi gerektiğini savunurlar. Bahsi geçen düşünürler, herkesin bilişsel, duygusal ve fiziksel refahını geliştirmek için bu tür araçları kullanma seçeneğine sahip olması ve ebeveynlerin çocuklarına yönelik geliştirme teknolojilerini seçme hakkını elinde bulundurmaları gerektiğini savunmaktadır. Transhümanistler, sağlıklı yaşam süresini radikal bir şekilde uzatmak ve hafıza, konsantrasyon ve diğer insan kapasitelerini iyileştirmek için tıbbi ve teknolojik araçların geliştirilmesini desteklemek adına araştırma için artan fon tahsisini de savunmaktadırlar. Onlar nazarında bu çalışmalar, sadece tıp ve teknolojinin geleneksel amaçlarının doğal bir uzantısı değil, aynı zamanda insanlık durumunu gerçekten iyileştirmek için büyük bir fırsattır. Bu açıdan söz konusu araştırmalara katılmanın ahlaki bir zorunluluk olarak konumlandırıldığı görülür.¹³ Benzer şekilde Harris herhangi bir rahatsızlığı düzeltmekten öteye geçen bir gelişimden bireylerin mahrum edilmemesi gereğini savunmaktadır. Bir hastalığın iyileştirilmesi ile insanın geliştirilmesi arasında ona göre fark bulunmamaktadır.¹⁴ Hatta geliştirme teknolojilerini kendileri ve çocukları için kullanmayı ahlaki bir zorunluluk olarak görenler, imkanlar olduğu halde gelecek neslin kapasitelerini geliştirmemenin ahlaki açıdan yanlış olduğunu savunanlar da mevcuttur.¹⁵

Yukarıdaki yer verilen fikirlerde de görüldüğü üzere bir tür çağdaş öjeniyi savunan ve insanı mühendisliğin nesnesi konumuna indirgeyen *transhümanizm*, yaşlanma ve ölüm gibi olguları çağımızın

⁹ Bugün kullanıldığı anlamını Max More’un kaleme aldığı “Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy” çalışmasında kazanmış olan *transhümanizm* söz konusu çalışmada “zeki yaşam formunun evriminin, şu anki insan formunun ve insan sınırlamalarının ötesine bilim ve teknoloji yoluyla geçmesi ve hızlanması arayışında bir yaşam felsefesi” olarak tanımlanır. Bk. Max More, “Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy,” *Extropy*, 6, (1990), 6-12.

¹⁰ Ahmet Dağ, *Transhümanizm: İnsan ve Dünyanın Dönüşümü* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 7.

¹¹ Shannon Vallor, “Knowing What to Wish For: Human Enhancement Technology, Dignity and Virtue,” *Techné* 15:2 (2011), 137. Burada belirtmemiz gereken bir husus, ele aldığımız geliştirme teknolojilerinin “transhümanist vizyonun radikal geliştirme” idealleri olduğudur.

¹² “Transhumanism Criticisms,” https://future.fandom.com/wiki/Transhumanism_Criticisms, (Erişim 03 Ekim 2019).

¹³ Nick Bostrom, “In Defense of Posthuman Dignity,” *Bioethics*, 19:3 (2005), 203; Nick Bostrom, “Transhumanism: The World’s Most Dangerous Idea?,”

Nick Bostrom, <https://www.nickbostrom.com/ethics/dignity.html>, (Erişim 10 Ekim 2019).

¹⁴ Bk. John Harris, “Is Gene Therapy a Form of Eugenics?,” *Bioethics* 7:2-3 (1993), 178-187.

¹⁵ Bk. Julian Savulescu, “Genetic Interventions and The Ethics of Enhancement of Human Beings,” *The Oxford Handbook of Bioethics*, ed. Bonnie Steinbock (New York: Oxford University Press, 2007), 516-535.

aşılması gereken en büyük problemi olarak lanse ederek insan geliştirme teknolojileriyle varoluşsal riskleri azaltacağını düşünmektedir. Söz konusu görüş, varoluşsal meseleleri klasik felsefi düşüncedeki bilgeliğe kıyasla oldukça farklı bir şekilde değerlendirmektedir. Bunun yanında insanların hem duygusal hem bilişsel becerilerini geliştirmeyi hedefleyerek ahlaki açıdan sorgulanması gereken birçok meseleye kapı aralamaktadır.

2. Qua Vadis? İnsan Nereye-Ne Olmaya Gidiyor?

İnsanın ahlakiliğini geleneksel tarzda sorunsallaştırmayan, kadim dönemden beri felsefi düşüncede yer alan “ahlaki açıdan özerk failer olarak ahlaki karakter inşa etme,” “erdemli birey olma” gibi ideallerin yerine temelde bedene indirgenen insanı geliştirme hedefini ve kusursuzlaşmayı idealize eden transhümanist ideallerin gerçekleşme imkânı, bir kısmı hala ütöpik olsa da robotik, biyonik, yapay zeka, kök hücre ve gen-düzenleme, sinirbilim vb. alanların çalışmaları ışığında git gide artmaktadır.

Tüm bu idealler karşısında “insan nereye gidiyor?” sorusu çağdaş teolojik, felsefi, etik tartışmaların odağına yerleşmeye başlamıştır. Sözgelimi hiçbir aşkın referans vermeden doğal sınırlarla malul görülen insanı aşma teşebbüsünün, yaşama dair “verili” addedilen, “lütuf” görülen hususlara dair kayıtsızlığın, hayat ve ölüm üzerindeki kontrolleri artırma iddiasının teolojik açıdan teşkil ettiği problemler gündemdedir ve tartışılmaktadır.¹⁶

Mesele ahlaki boyutta tartışıldığında ise *transhümanizmin* amaçlarını gerçekleştirmeye çalıştığı alanlarda, ahlâki soruşturmanın detaylı şekilde yapılması gerekmektedir. Bilhassa kök hücre araştırması, gen terapisi, embriyo taraması, yaşamın başlangıcı ve sonu kararları, ilaç geliştirme, bilgi pazarları ve araştırma fonu öncelikleri gibi meseleler hep bu soruşturmanın gerçekleşmesi gereken alanlardır. Buna karşın, ortaya konmuş kapsamlı bir transhümanist ahlak teorisinin mevcut olduğu söylenemez. Her ne kadar transhümanistler misyonlarında “insan kapasitelerini genişletmek için teknolojinin etik kullanımı” ifadesine yer verse de¹⁷ içerik noktasında ortak bir ahlaki tavır olmadığı, çok farklı yelpazede ahlaki ve politik yönelime sahip transhümanistlerin olduğu ifade edilmelidir. Fakat tam da bu noktada *transhümanizmin*, biyoteknolojinin “yeni insan”ı meydana getirme arzusunu kısıtlama noktasında herhangi bir ahlâki sınırlama getirmemesi, bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Erdemlere olan ihtiyacın bu kadar aşikâr olduğu tartışma alanlarında transhümanist perspektifin tutumunun, ahlakın bağlayıcılığına ilişkin felsefi düşüncede var olan tartışmaları çok daha ileriye taşıdığı görülür. *Transhümanizm* bedenlerimizi yenileyebileceğimizi, ölümsüzlük peşinde olabileceğimizi, hafızamızı aktarabileceğimizi, duygusal olarak daha istikrarlı bireyler olabileceğimizi ya da duygulardan tümüyle azade olabileceğimizi savunurken, esasında neyi arzuladığını bilmeme problemiyle karşı karşıyadır. Bir yandan normatif bir içerime göndermede bulunan “gelişme” kavramını kullanan, “insanın sınırlarının aşılmasının iyi olduğu” normatif tezini savunan transhümanistler, bir yandan da normatif bir ideale sahip olma, gidişat noktasında herhangi bir rotanın belirlenmesine, belirli erdemler çerçevesinde sınırlamaların yapılması talebine karşı çıkmaktadır.¹⁸ Nitekim, *transhümanizmin* olumladığı insana yönelik müdahaleler ve idealler, posthümanistler de dâhil olmak üzere¹⁹ farklı geleneklerden gelen düşünürlerce farklı gerekçelerle eleştirilmiş,²⁰ bilhassa insan geliştirme çalışmalarının sonuçlarına ahlaki ve politik olarak hazır olmadığımız pek çok düşünürce vurgulanmıştır.

Geliştirme konusunda mutlak özgürlük hakkı isteyen transhümanist cenah, özellikle “insanı ahlaken geliştirme [*moral (bio)enhancement*]” amacını taşıyanlar, esasında geliştirme teknolojilerinin daha “erdemli”

¹⁶ Tuba Nur Umut, “Ahlakî ‘Yapılmamalı’, İnsan Geliştirme Teknolojilerindeki Yapılabilirliği Sınırlandırmalı mı?”, *darulfunun ilahiyat* 29/2 (2018), 242-244.

¹⁷ “Humanity+, What We Do,” <https://www.humanityplus.org/about>, (Erişim 10 Aralık 2019).

¹⁸ Shannon Vallor, *Technology, and the Virtues: A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting*, (New York: Oxford University Press, 2016), 241-243.

¹⁹ Posthümanistler, transhümanistlerin insanın kendisini ayrıcalıklı addederek merkezde konumlandırmasına, gelişme idealleri uğruna yol açtığı kıyım, diğer varlıklara ve canlılara ilişkin sorumluluk gözetmediklerine dikkat çekerek eleştirilerde bulunurlar. Diğer canlıların insan geliştirme idealleri uğruna araçsallaştırılmasına, ilişkinin etik boyutunun göz ardı edilmesine itiraz ederler. Bk. Ezgi Ece Çelik, “Antroposen ve Posthuman İnsan Çağrısında İnsan Sonrası Olmak,” *Cogito* 95-96, (2019), 151-53.

²⁰ Sözgelimi Dominique Lecourt için “biyoteknolojilerin yayılıp genişlemesinin bizlere yarınlar için vadettiği şey hiç de insani değildir.” Kendi evrimini destekleyen bilgi gayreti içindeki insanlığın, kendini, bir bakıma öz varlığından dışlama raddesine gelecek olduğunu belirten Lecourt’a göre insanlık dokunaklı ve soylu bir tarihin akışından koparak bugüne varıncaya değin yolunu belirlemiş olan hiçbir değeri tanımayacaktır. “Ve eğer günümüzün değer ölçüleriyle gelinen bu noktadan yani ‘post-insanlık’ı yargılama imkânı olsaydı durum tamamen insanlık dışı olarak görünürdü.” Dominique Lecourt, *İnsan Post İnsan*, çev. Hande Turan Abadan (Ankara: Epos Yayınları, 2005), 10-11.

bireylere ve daha “adil” bir topluma kapı açacağını düşünür. Sözelimi vatandaşları güvenli ve etkili iyileştirmeler kullanmaya teşvik eden demokrasiler yoluyla daha adil, eşitlikçi, müreffeh ve barışçıl bir dünyaya doğru ilerlemeyi öngören Hughes, böyle bir yaklaşımı seslendirir. Siborg vatandaşların biyoteknoloji, nanoteknoloji ve nöroteknoloji ile güçlendirildikleri için daha yetenekli ve enerjik vatandaşlar olacağını ve topluma daha fazla katkıda bulunabileceğini belirtir. Erdemli vatandaşlar daha sosyal olarak üretken hale geldikçe, refah artacak, yaşam kalitesi artacak ve siborg vatandaşlar bunun karşılığında ortak faydaya daha fazla katkıda bulunacaklardır.²¹ Geliştirme teknolojilerinin sivil erdemleri geliştireceğini ve böylelikle politik toplulukların işleyişini iyileştireceği de gündeme getirilen transhümanist idealler arasında yer bulur.²² Böylesi bir yaklaşımın, insan geliştirme teknolojilerinin ahlakî çabanın yerine ikame edilmesine sebep olacağı söylenebilir. Üstelik söz konusu imkânlar, ahlak tartışmalarında kadim dönemden beri yer bulan “iyi yaşam”a dair hedeflerin bir kısmını gerçekleştirebilecekse de daha deruni hususlara, mana boyutuna ve nihai amaçlara yönelik soruları cevapsız bırakacaktır. Nihai amaçlar konusunda bir içerik temin edilmemesi ise başta söz konusu teknolojilerin gidişatını yönlendirmede bizleri birçok soruyla karşı karşıya bırakacaktır. Jonas bu noktada “amaç daha iyi insanlar, nesiller yaratmaksa daha iyinin standardı nedir?” sorusunu sorar. Gerçekten de “daha iyi” olduğu varsayılan özelliklerin geliştirilmesi ya da “kötü” olarak tanımlanan özelliklerin ortadan kaldırılması normatif bir bakış açısını, objektif ölçüt meselesini gündeme getirecektir. Ölçüt probleminde dikkat çeken Jonas “bu insanlar hangi surette yaratılacaktır? Tehlike ve tedavi amacı olmaksızın yapılacak bu seçimlerde daha iyi olanın ölçüsü ne olacaktır? Soğukkanlı mı, yüksek duyarlılık sahibi mi, sakin bir mizaç mı yoksa isyankâr bir mizaç mı daha iyi sayılacaktır? ... Kabul edilen seçim standartları ne olursa olsun böylesi bir durumda ortaya çıkma ihtimali yüksek olan standartlaşma, arzu edilir bir husus mudur?”²³ soruları üzerinden “daha iyi”nin nasıl belirleneceğine ve bu tür seçimlerin sonuçlarına ilişkin müphemliğe dikkat çeker.

91

Bireyin kendi verili imkanlarını kullanma, erdemlerini geliştirme, böylelikle yetkinleşme durumunun elinden alınması ve dönüşümleri belirli müdahalelerle sağlamak; insanın özgür irade sahibi varlık olması açısından sorunlar doğuracak, ahlaki kararlar vermede sorumlu failer olmaktan bizleri uzaklaştıracaktır. Nitekim geliştirme teknolojilerinin kullanılmasına karşı olmayan, hatta destekleyen Harris gibi isimler dahi [*moral (bio)enhancement*]” ahlaki geliştirme teknolojilerinin özgürlük-sorumluluk ekseninde problematik karakterine vurgu yapmaktadır.²⁴ Üstelik yerli yerinde ve ölçülü kullanıldığı takdirde ilk etapta olumsuz addedilen ve *transhümanizm*’in elimine etmek isteyeceği belirli karakter özelliklerinin dahi erdemli davranış üretebileceği açıkken bunları ortadan kaldırmak bu tür özelliklerin uygun kullanımından ödün verme riskini taşır. Nihayetinde insanın böylesi müdahalelerle robotvari bir yaşam sürmesinin, yaşamını ne kadar anlamlı kılacağı, üzerinde durulması gereken bir başka tartışma alanıdır.

İnsanı sorumlu, irade sahibi bir varlık olarak gören ve ahlak için bu durumu olmazsa olmaz gören bir bakış açısı ile, insana dışarıdan yapılacak müdahale ile insanın erdemli olmasını, refaha ulaşmasını temin edecek ideal arasındaki zemin farkı dikkate alındığında, bu noktadan yapılacak eleştirilerin *transhümanizm* için çok da bir şey ifade etmeyeceği açıktır. Zira insanın iradi bir şekilde erdemleri geliştirmek için çaba sarf etmesinin onu tekâmüle ulaştıracağını ve geldiği noktayı hazır bulmak yerine ulaşmanın daha anlamlı kılacağını ifade etmek, transhümanist ideallere sahip düşünürler nezdinde anlamlı bir itiraz teşkil etmeyecektir. İnsan tabiatı gibi bir mefhum kabul edilmediğinde, iradi varlık olmak gibi bir zorunluluk olmadığı için böyle uzun ve meşakkatli bir sürece gerek de yoktur. Nitekim teknolojiye dair çağdaş tartışmalarda ahlaki sorumluluklarımızı teknolojilerin üstlenmesi olumsuz değil; istenen bir durum olarak görülmekte ve artık “özgür irade takıntısının” bırakılması gerektiğine zaman zaman işaret edilmektedir.²⁵ Dolayısıyla geleneksel düşünce ile transhümanist perspektif arasında erdemle elde edilmiş biçimine dair usûl değil, esas farklılığı söz konusudur. Bu çerçevede *transhümanizm*’in ideallerinde geleneksel olarak anladığımız

²¹ Stephen J. Lilley, *Transhumanism and Society: The Social Debate Over Human Enhancement* (New York: Springer, 2013), 17.

²² Will Jefferson, Thomas Douglas, Guy Kahane ve Julian Savulescu “Enhancement and Civic Virtue,” *Social Theory and Practice*, 40:3 (2014), 503.

²³ Hans Jonas, “Biological Engineering-A Preview,” *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* (New Jersey: Englewood Cliffs, 1974), 146-152.

²⁴ Bk. John Harris, *How to be Good: The Possibility of Moral Enhancement* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

²⁵ Söz konusu tartışmalar, halihazırda tamamlamak üzere olduğumuz ayrı bir çalışmanın odağındadır.

tarzda erdemlerin imkânına ilişkin bir zemin olmayacağını ifade etmeliyiz. Bununla birlikte “daha adil bir toplum” iddiasında olan transhümanist görüşe, adalet erdemini merkeze alarak toplumsal adalete taalluk eden meseleler üzerinden bazı itirazlar yöneltilebileceği kanaatindeyiz.

3. Transhümanizmde Daha “Adil” Bir Geçiş, Daha “Adil” Bir Menzil Mümkün Mü?

Kadim ve klasik düşüncede kozmosun düzeninden insanın erdemleri arasındaki düzenin tesisine, toplumun düzenine kadar çok geniş ekseninde ele alınan ve dönemin filozoflarının sisteminde merkezi bir kavram olan adalet, modern düşünce ile metafizik ve teolojik içerimlerinden arındırılarak dünyevi bir tarzda yeniden konumlandırılmıştır. Modern düşüncenin çıkış noktası *süje*, “düşünen insan” olduğu için bilgi, ahlak, siyaset, dolayısıyla adalet de sübjektivite merkezli ele alınır. Bununla birlikte hem ahlaka hem de toplumsal olana ilişkin yönleri olan adalet, kadim düşüncedeki tarzda “erdemlerin erdemi” olarak görülmesi de modern felsefenin tartışmalarında mühim yerini korumuştur. 21. Yüzyılda farklı perspektiflerden ele alınan adalet, Rawls gibi filozoflar nazarında iyi düzenlenmiş toplumsal yapının temeli, siyasi düzenin dayanağı olarak yer bulmuştur.²⁶ Cemaatçi düşünürler ise Rawls’tan farklı olarak adaleti, deontolojik tarzda değil de Aristotelesçi erdem anlayışına dönerek, erdem anlayışını öne çıkararak tesis etmeyi önermişlerdir. Çıkış noktaları ve yaklaşımları farklı da olsa adaletin ne şekilde tesis edileceği, ahlaki ve toplumsal alandaki önemi, deneyim alanında karşılaşılan yeni durumların “adalet” açısından doğurduğu sonuçlar filozofların gündeminde hala yer almaktadır. *Transhümanizmin “daha adil” bir düzen tesis edebileceği iddiası da bu çerçevede değerlendirilmelidir.*

Her ne kadar transhümanistler aksini savunuyorsa da kanaatimizce teknolojiler yoluyla insani gelişim adına insan doğasını değiştirme idealleri hem ahlaki hem de politik sahada yeni adaletsizliklere yol açabilecek, insanlığı adalet açısından önemli problemlerle karşı karşıya bırakabilecektir. Bu problemlerden ilki, geliştirme teknolojilerini uygularken ebeveynin çocuğu adına ya da hâlihazırda yaşayanların gelecek neslin adına karar vermesi durumunda ortaya çıkacak sonuçlara ilişkindir. Bilindiği gibi transhümanistler, geliştirme teknolojilerinin kullanılıp kullanılmayacağına ve nasıl kullanılacağına kendilerinin karar vermeleri gerektiğine inanırken, aynı zamanda çocuklarını geliştirme mevzusunda ve ne tür çocuklar seçeceklerine dair konularda özgür olmaları gerektiğini savunmaktadırlar. Bu tür teknolojileri “yararlı ve değerli” insan kapasitelerini geliştirmek adına kullanmakla çocukları belirlemiş olmadıklarını, açık bir gelecek hakkını garanti ettiklerini ifade ederler. Transhümanist perspektifte eğitim ve diğer yollarla belirli özelliklerin iyileştirilmesi, ebeveynlerin çocukları için en iyiyi hedeflemesi ile bu tür teknolojik müdahaleler yoluyla en iyiyi aramak arasında sınırların net olmadığı, özsel bir fark olmadığı kanaati mevcuttur.²⁷

Oysa transhümanist idealler doğrultusunda genlere yapılan müdahale ve henüz doğmamış olanların araçsallaştırılması, onları tasarım nesnelere addetmek anlamına gelecek ve onlarla bir mülkiyet ilişkisi kurulması gibi bir netice doğuracaktır. Bu sakıncaya işaret eden Jonas, gelecekteki insan nesline dair yapılan planlamaların ahlakî açıdan sorumluluk alanına girdiğini hatırlatarak kendi adlarına karar verdiğimiz bireylerin günümüzdeki tartışmalarda temsil edilmediğine dikkat çeker.²⁸ Jonas’ın ifadesiyle “henüz var olmayanların lobisi, henüz doğmamış olanların gücü yoktur.” Gelecekte var olacak insanlar bugün kendileri adına alınan kararlardan ve yapılan müdahalelerden şikâyetçi olduklarında, kararı alanlara hesap sorulamayacağından, ortaya çıkacak olumsuz sonuçlara ilişkin bir telafi imkânı da söz konusu olmayacaktır. Nihayetinde söz konusu olumsuzluklara sebep olan failerin cezasız kaldığı “adil olmayan” bir durum ortaya çıkacaktır.²⁹ Benzer şekilde Habermas da genetik müdahalelerle ebeveynlerin, çocuklarının yeteneklerine müdahil olmasının ahlaki açıdan uygun olmadığını savunur. Bu çocuklar kendilerini ahlaki açıdan sorumlu göremeyeceklerdir. Zira başkasının tercihlerine göre oluşturulmuş olacaklardır. Üstelik böylesi bir mühendislik, adalet açısından geri döndürülemez bir asimetri ortaya çıkaracaktır. Programcılar ve

²⁶ Bk. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: The University Press, 1971).

²⁷ Bu hususa dair bir tartışma için bk. Buchanan vd., *From Chance to Choice: Genetics & Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 156-203.

²⁸ Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 4-7.

²⁹ Jonas, *The Imperative of Responsibility*, 22; Jonas, “Biological Engineering-A Preview,” 167.

programlananlar arasındaki bu asimetri, serbest ve eşit kişiler arasındaki iletişimin temel ilkelerine de aykırı olacaktır.³⁰ Bunlardan hareketle Habermas, bu tür meselelerin sadece teknik uzmanların yetkilerine bırakılacak hususlar olmadığına; muhtemel sonuçları hesaba katarak politik açıdan etkili bir tartışma başlatmak gerektiğine vurgu yapar.³¹ Nitekim Jonas da genetik müdahalelerin gelecekteki sonuçlarının da artık ahlak tartışmalarının kapsamına girdiği bu yeni durumda, transhümanistlerden farklı olarak, söz konusu eylemlerde sorumlu bir kısıtlama yapılması gerektiğine dikkat çeker.³²

Transhümanist ideallerde adalet açısından sorun teşkil eden bir diğer husus, geliştirme aşamasında ortaya çıkacak zararlara ilişkindir. Farklı çıkış noktalarıyla transhümanist düşünceyi eleştirenler, insan doğasını geliştirme görevinin transhümanistlerin sandığından çok daha zor olduğunu iddia etmekte, bu çabaların felakete sonuçlanmasının, istenmeyen sonuçların ortaya çıkmasının muhtemel olduğuna dikkat çekmektedir. İnsan doğası mefhumuna sahip eleştirilerin yanında, örneğin, evrim perspektifinden meseleyi değerlendiren Leda Cosmides, insan kişiliğinin biyolojik temellerinin “hayatta kalma ve üreme problemlerini çözmek için evrimsel süreç tarafından tasarlanan son derece iyi tasarlanmış zihinsel mekanizmalar” olduğunu ileri sürer. Söz konusu biyolojik temelleri değiştirme çabalarının, değişiklikleri yapan insanların olumlu motivasyonuna bakılmaksızın, muhtemelen istenmeyen yan etkileri olacaktır.³³ Stuart Newman ise germ hattı genetik mühendisliğinin hataya eğilimli ve embriyonik gelişimin doğasında yıkıcı olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre, bu tür süreçlerin insan embriyolarına uygulanması kabul edilemez riskler doğuracaktır. İnsanlar üzerinde, özellikle kalıcı biyolojik sonuçları olan deneyler yapmak, insan denekleri üzerine araştırmaları düzenleyen kabul edilmiş ilkeleri ihlal edecektir (bk. Helsinki Bildirgesi). Ayrıca, bir türdeki deneysel sonuçlardaki iyileşmeler, başka deneyler yapılmaksızın yeni bir türe otomatik olarak aktarılmadığından, erken gelişim aşamalarında insanların genetik manipülasyonu için etik bir yol olmayacaktır.³⁴ Bu eleştirilerden hareketle, neticede, transhümanist ideallere kısmen ulaşılabileceği öngörülse bile bu geliştirme çalışmaları sürecinde zarara uğrayacak, geri dönüşü olmayan sonuçlarla karşılaşacak, istenmeyen etkilere maruz kalacak insanların durumu ne olacaktır? İnsanların maruz kaldıkları adaletsizlikler, onların henüz ideallere ulaşılmayan bir dönemde yaşamaları gerekçe gösterilerek mi meşru kılınacaktır? Böylesi sorular transhümanist perspektifin temin etme iddiasında olduğu daha “adil” bir toplumun o kadar da mümkün olmadığına yönelik haklı itirazlardır.

Adaletle ilişkin sonuçları açısından sorun oluşturacağını düşündüğümüz bir diğer husus, transhümanist idealler doğrultusunda ortaya çıkacak gelişmiş/geliştirilmiş insanların toplumsal alanda yol açacağı adaletsizliktir. Gelişmiş insanlar ile bu uygulamayı kullanmamış insanlar arasında statü farkı oluşursa, gelişmiş insanlar kendi ihtiyaçlarını normal insanların ihtiyaçlarının önünde konumlandırırsa, bu durumda ortaya çıkacak adaletsizliklerin insanı nereye sürükleyeceği meçhuldür.

Transhümanist ideallerin toplumsal düzene yönelik ciddi tehdit unsuru doğuracağı biyo-muhafazakârlar tarafından da vurgulanmış bir risktir. Bilhassa Kass, Fukuyama ve Habermas gibi düşünürler insan klonlama ve genetik mühendisliği aracılığıyla doğal insan durumunu değiştirme girişimlerinin insan klonları, insan-hayvan kimeraları hatta replikanlar gibi varlıkların üretilmesine ve köleleştirilmesine yol açabileceği gibi endişeler taşırlar.³⁵ İnsanlar söz konusu olduğunda, geliştirilmiş ve geliştirilmemiş olanların uzak gelecekte eşit görülmemesi ihtimali, geliştirilmemiş olanların hiyerarşik olarak “alt tür” olarak görülmesi, uzak bir ihtimal olarak düşünülebilir. Fakat toplumsal alanda var olan adaletsizlik durumları artacak, iyileştirilmiş, geliştirilmiş insanlar ve tabii halde kalmış diğerleri, insan geliştirme teknolojilerine ulaşanlar ve ulaşamayanlar, bu tür teknolojileri uygulamayı kabul edenler ve reddedenler arasında sınıfsal ya da türsel bir ayırım oluşabilecektir. Her hâlükârda insan geliştirme teknolojileri, kullanıcılarına adil olmayan

³⁰ Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Everest Yayınları, 2003), 20-25.

³¹ Jürgen Habermas, “Technical Progress and the Social Life-World,” *Readings in the Philosophy of Technology*, ed. David M. Kaplan (Lanham: Rowman & Littlefield, 2004), 85-87.

³² Jonas, *The Imperative of Responsibility*, 8-22; Jonas, “Biological Engineering-A Preview”, 167.

³³ “Transhumanism Criticisms”.

³⁴ “Transhumanism Criticisms”.

³⁵ “Transhumanism Criticisms”.

avantajlar sağlayacaktır.³⁶ Böylesi bir endişeyi dile getiren Francis Fukuyama'nın transhümanizmi dünyanın en tehlikeli fikirlerinden biri olarak nitelediği dikkat çekici analizi, liberal demokrasinin eşitlikçi ideallerini "insan doğası"nın temel bir değişimi ile baltalayabileceğini dile getirir.

Fukuyama'ya göre İnsan Genom Projesinin tamamen ermesi gibi biyoteknolojik gelişmelerin neticesinde birçok kısa vadeli sorunun varlığından söz edilebilir. Ancak bu durumun neden olduğu en ciddi zorluklar henüz ufukta görünenler değil ilerleyen zamanlarda ortaya çıkacak olanlardır. Fukuyama'nın ısrarla vurguladığı üzere sözü edilen durum sadece ahlaki değil politik bir sorunu teşkil etmektedir.³⁷ Böylesi sorunların farkında olan transhümanistler, bu minvalde sorunları aşmak için adaleti toplumsal bağlamda ele alarak insan geliştirme teknolojilerin erişilebilir hale getirilmesi gerektiğine işaret ederler.³⁸ Sözgelimi sosyal adaletsizliği en aza indirmek, sosyal dayanışmayı teşvik etmek ve insan popülasyonlarını korumak için iyileştirmeleri savunan Hughes, geliştirmeleri karşılayamayanlara yardım etmek için tasarlanmış sosyal refah programları önerir. Hughes, bencillik/özgecilik, ben-merkezlilik/empati, çatışma/iş birliğinin karşı eğilimlerinin sosyal kurumlar, sosyal gruplar ve kültürden nasıl etkilendiğinin oldukça farkındadır. Hughes, daha fazla araştırmanın yapılmasını önererek empati ve iş birliği için gerekli genleri ve nörokimyasalları tanımlamak, tüm vatandaşların sahip olmasını sağlamak için insanlara zorlayıcı olmayan tarama ve terapiyi teşvik etmek gerektiğini önerir.³⁹ Nihayetinde insanlar arası eşitsizliği daha da kötüleştirmek yerine söz konusu uygulamaların durumu iyi bir hale getireceğini iddia eder. Ancak, herkese erişilebilir kılınsa dahi demokratik adımların atılmasının, söz konusu uygulamaların sebep olacağı muhtemel yeni eşitsizliklerin önlenmesine yetip yetmeyeceği hala şüphelidir. İnsan geliştirme teknolojilerinin kullanımının meşruiyeti bir yana, dünyada mevcut durumda bile normal sağlık hizmetlerinin dağılımı ile ilgili adil bir dağılım gerçekleştirilmemişken söz konusu geliştirmelerde kaynakların dağılımı açısından adaletin tesis edilemeyeceği ve bu teknolojileri kullanımının hem bireyler hem de ülkeler arasında yaratacağı eşitsizlik kaçınılmaz görülmektedir. Sözgelimi daha acil ve gerekli tedaviler için ayrılacak masrafın veya yardıma ihtiyacı olan insanların öjeni uygulamaları gündemdeyken bir öncelik taşıyıp taşımayacağı sorusu, adalet ekseninde tartışmalı hususlardandır.⁴⁰ Harris gibi bazı transhümanistler, bu husustaki hassasiyetlerini vurgulamak adına eğer geliştirme teknolojileri yalnızca birilerinin durumunu geliştirecekse, uygulanmasına karşı çıkarlar. Böylesi uygulamalar, bazılarında avantaj sağladığı için değil, insanlık için iyi olması nedeniyle iyidirler.⁴¹

İkinci hususla da kısmen bağlantılı olarak ele alacağımız bir diğer husus, transhümanist ideallerin ideolojik ya da toplumsal baskı aracına dönüşebileceğine, buradan adaletsizliğin doğabileceğine ilişkindir. Transhümanist vizyonların gerçekleştirilmesinin, teknokratik otoriterliği meşrulaştırması da uzak bir ihtimal gibi görünmemektedir.⁴² Nitekim söz konusu ideallerin neticesinde yaşam süreçlerinin dönüşebileceği, iktidarın nesnesini yaşamın kendisi kılabilmesi, Foucaultcu biyopolitika eleştirileri çerçevesinde öne sürülmektedir.⁴³ Yeni teknolojiler beden ticarileşmesini temin edecek, sermaye ilişkileri için içine girecek, iyileştirme ve geliştirmenin satın alınan bir metaya dönüştürülmesi ihtimali doğacak, tüm bu hususlar üzerinden ele alındığında adaletle ilişkin sorun oluşturan birçok tartışma alanı ile karşılaşılacaktır. Fukuyama'ya göre, yeni tıbbi teknolojileri harekete geçirecek politik güçlerin ne olacağını öngörmek için genetik mühendisliğinin daha da gelişmesini beklemeye gerek yoktur. Halihazırda zaten iktisadi çıkarlar, politik eğilimler gündemdedir.⁴⁴

³⁶ Bk. Fritz Allhof vd., *Ethics of Human Enhancement: 25 Questions and Answers* (US National Science Foundation, 2009) https://www.researchgate.net/publication/41200137_Ethics_of_Human_Enhancement_25_Questions_Answers, 21-22; Leon Kass vd., *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness* (New York: Regan Books, 2003), 279-281.

³⁷ Francis Fukuyama, *İnsan Ötesi Geleceğimiz: Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları*, çev. Çiğdem Aksoy (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2003), 21.

³⁸ Nick Bostrom, "In Defense of Posthuman Dignity," *Bioethics*, 19:3 (2005), 203.

³⁹ Stephen J. Lilley, *Transhumanism and Society: The Social Debate Over Human Enhancement* (US Sacred Heart University: Sociology Faculty Publications, 2013), 16-17.

⁴⁰ Bk. Philip Kitcher, "Utopian Eugenics and Social Inequality," *Controlling Our Destinies*, ed. Phillip R. Sloan (Indiana: University of Notre Dame Press, 2000), 229-262.

⁴¹ John Harris, *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 29.

⁴² Robert Ranisch, "Morality (of Transhumanism and Posthumanism)," *Post- and Transhumanism: An Introduction*, ed. Robert Ranisch, Stefan Lorenz Sorgner (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014), 160.

⁴³ Bk. Ali Akay, "Foucault ve Bio-politika," *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, der. Zeynep Direk ve Refik Güremen (Ankara: Epos Yayınları, 2004), 82-84.

⁴⁴ Bk. Fukuyama, *İnsan Ötesi Geleceğimiz*, 66.

Rees'in haklı olarak işaret ettiği gibi biyoteknolojik gelişmeler, muhalif tek bir bireyin veya küçük bir grubun koz ve gücünü arttırabilecektir. Sözü edilen durum, teknolojinin sunduğu devasa güçle sadece birkaç kişinin dahi tüm toplumu bölebilecek felaketlere yol açma olasılığına sahip olduğunu gösterir. Bu tür durumların tekrar etme ve önlenememe ihtimali de söz konusudur.⁴⁵ Biyo-iktidar tartışmalarının odağında yer alan bedeni geliştirme hedefleri gözetilerek insanların kontrol altına alınacağına dair eleştiriler süredursun, öjeni ile ilgili yakın tarihteki tecrübeler, devlet politikası haline gelen öjeni uygulamalarının doğurduğu adaletsizlikleri de göstermektedir. Bu çerçevede, toplum mühendisliği uygulamalarının nerede başlayıp nerede biteceği soruları, öjeni politikalarının sınırlarının kestirilemeyeceği hususu da dikkate alınmalıdır.

Transhümanistler öjeni ile ilgili eleştiriyi gündemlerine almıştır. Sözelimi Hughes, *transhümanizmin* önerdiği politikanın insan nüfusunu şekillendirmeyi amaçladığı ölçüde, bir tür öjeni sunduğunu kabul eder. Bununla birlikte; bu politikayı, gönüllü olduğu ve önyargıyla motive olmadığı için totaliter uygulamalardan ayırmaktadır. Hughes'e göre demokrasiye daha uygun olan siborg vatandaşlarını geliştirmek daha büyük bir iyilik elde etmek içindir. Lilley, Hughes'un sosyal mühendislik amacıyla bilim ve teknolojiyi benimsediğini ve kucakladığını belirterek "bilişsel özgürlük"ü savunur. Yine de "sosyal yanlısı duygular"ın kamu hizmeti istihdamı söz konusu olduğunda bir gereklilik olduğu ve hepsinin "kendimizi geliştirmek, daha iyi insanlar olmak ve iyi şeyler yapmak için güçlerimizi kullanmak" amacıyla bir etik yükümlülük altında olduğu insanüstü bir gelecek hayal eder.⁴⁶

Bazı transhümanistler ise insan geliştirme teknolojilerinin serbest piyasa ekonomisinde özgürce seçildiği takdirde özgürlük açısından problem teşkil etmeyeceğini aksine bu teknolojileri sınırlandırmak ya da yasaklamanın özgürlüklere müdahale olacağını savunurlar.⁴⁷ Günümüzde otoriter, merkezi olarak tasarlanmış tek tip vatandaş üretmeye çalışan anlayıştan farklı olarak devletin tarafsız kaldığı liberal öjeniler gündemdeyse de böylesi teknolojiler, yukarıda potansiyel olarak değindiğimiz sakıncaları barındırmaya devam etmektedir.⁴⁸ Ayrıca devlet politikası haline gelme bile biyomuhafazakârlar, insanların sosyal baskı ile ya da işverenler ve sigorta şirketleri tarafından gayri resmi olarak bu teknolojileri kullanmaya ve bu prosedürleri benimsemeye zorlanacakları ihtimali üzerinde dururlar.⁴⁹ Nitekim serbest piyasaya güvenmeyen Hughes gibi transhümanistler de kontrolsüz bireyciliğe karşı çıkarak insanüstü bir uygarlığa güvenli bir geçişin etik standartlar, kamu gözetimi ve bazı düzenlemeler gerektirdiğine inanmaktadır.⁵⁰ Hasılı, her ne kadar öjeni gibi otoriter politikaları eleştirerek kendilerini bu tür yaklaşımlardan uzak tutuyorlarsa da transhümanizmin nihayetinde otoriter öjenilere benzer sonuçlar ortaya koyabileceği ihtimali vardır. Transhümanizmin referansta bulunduğu isimlerin öjeni yaklaşımlarının da böyle bir sorgulamayı meşru kıldığı düşünülmektedir. Öjeni politikalarına karşı çıkan transhümanistler de bu türden ihtimaller üzerine düşünmek, projelerinin zorlayıcı bir öjeni getirmemesini temin etmek durumundadırlar.⁵¹ Nitekim zorlayıcı öjeni politikaları, bireye sorumluluk yükleyerek sosyal sorumluluğu kaldırma yoluna gidebilecektir. Genetik taramalar neticesinde tespit edilen bozuklukların giderilerek bir öjeni politikası benimsenmesi, genetik "iyileştirmeyi" ya da "düzeltmeyi" kabul etmeyen bireylerin kararlarının sonuçlarıyla kendilerinin başa çıkması gerektiği gibi bir temayülün doğmasına sebebiyet verebilir. Bu durumda söz konusu bireylerin sosyal sorumluluk programlarından çıkarılmalarını seslendiren anlayışın ortaya çıkması uzak bir ihtimal değildir.

Dikkat çekmek istediğimiz son husus, *post-human* çağın tek öznesi insan olmadığı için, siborglarda, biyolojik ve zihinsel olarak melezeleşen yeni yapılarda ve yeni özneler arasında adaletin nasıl temin ve tesis edileceği sorunudur. Biyolojik bulanıklaşma ile adaletin tezahürlerinin de bulanıklaşacağını ifade etmek

⁴⁵ Martin Rees, "Geleceğe Bakış," *Yeni Hümanistler İnsandan Evrene Son Bilimsel Tartışmalar*, ed. John Brockman (Ankara: Tübitak Yayınları, 2014), 293.

⁴⁶ Lilley, *Transhumanism and Society: The Social Debate Over Human Enhancement*, 17.

⁴⁷ Bir yandan geliştirme teknolojilerini sınırlama/engelleme taleplerine transhümanist görüş bireysel özgürlüğü kısıtladığı gerekçesiyle karşı çıkarken diğer yandan insanlığın gelişimini adeta zorunlu ve ahlaki bir yükümlülük gibi görme durumu söz konusudur. Bu ise esasında transhümanist ideallerin kendi içinde sorgulanması gereken bir durumdur. Bk. Arnhart, "Biotech Ethics," 229.

⁴⁸ Umur, "Ahlaki "Yapılmamalı", İnsan Geliştirme Teknolojilerindeki Yapılabilirliği Sınırlanmalı mı?", 244; Bk. Nicholas Agar, "Liberal Eugenics," *Public Affairs Quarterly* 12:2 (1998), 137.

⁴⁹ Bk. Arnhart, "Biotech Ethics," 229.

⁵⁰ Lilley, *Transhumanism and Society: The Social Debate Over Human Enhancement*, 16.

⁵¹ Ranisch, "Morality (of Transhumanism and Posthumanism)", 160.

gerekir. Bu çerçevede, tüm sorunların insanı geliştirerek çözüleceği kanaatinin bir uzantısı olarak söz konusu sorunların hukuki düzlemde *robohakimler* ile çözülebileceği de gündemde bir görüş olarak karşımıza çıkar. İnsanlar gibi hatalara düşmeyerek tüm kararlarda aynı yüksek hukuki standardı uygulayabilen yapay zekâ sistemleri olarak *robohakimler* herkese aynı ve eşit tutumlar sergileyecek, hukukun bütünüyle önyargısız ve şeffaf bir şekilde uygulanabilmesine olanak tanıyacak şekilde programlanacaktır. Böylelikle istenerek ya da istenmeyerek de olsa insani önyargıların kararlara tesiri, *robohakimler* aracılığıyla son bulabilecektir. Ayrıca adli tıp tekniklerinden cinayetlere kadar pek çok alanda yeterli teknik bilgiyle donatılmış *robohakimler*, insan hakimlerden çok daha üstün yapıda sınırsız belleğe ve öğrenme kapasitesine sahip olabilecektir.⁵² Bütün bu gelişmelerin ışığında, yetkinlikte sınır tanımayan ve şeffaf olan böylesi yazılımlar eşliğinde etkili ve adil bir yargılama söz konusu olacak ve *post-human* çağın bireyleri arasında adaletin temininde etkin olabilecektir. Transhümanist idealin gerçekleşeceği varsayılsa bile kararlarda hangi ahlaki kriterlerin esas alınacağı, hangi erdemlerin düzeni tesiste yer alacağı gibi içeriğe dair sorular cevaplanmamış olarak kalacaktır. Nihayetinde, transhümanist perspektifin, kendi idealleri doğrultusunda, yükselecek adaletsizlikler için nasıl etik ve politik tavırlar alınacağına dair belirgin bir çerçeve çizemediği dikkat çekmektedir. Bu durumda transhümanist düşüncede adaletin nasıl tesis edileceği hususu eleştiriye ve sorgulanmaya açık bir husus olmaya devam edecektir.

Sonuç

Bu çalışmada transhümanizmin ideallerine ve transhümanizm eleştirilerine odaklanarak meselenin adil bir toplumun imkânı üzerinden ele alınması hedeflenmiştir. Transhümanizm, bir yandan insanın sürekli gelişen dönüşen bir varlık olduğunu ifade ederken ve “değişmez” yapısına karşı çıkarken; bir yandan da insanın “gelişme” isteğini değişmez addetmektedir. Gelişme isteği konusunda hemfikir olmakla birlikte transhümanistler arasında her konuda bir fikir birliğinin mevcut olmadığı, ana akımda, “geliştirilen insan” a dair yapılan felsefi ve ahlaki değerlendirmelerin yeterli olmadığı, bu alanda karşılaşılabilecek sorunlara yeteri kadar hazırlıklı olunmadığı görülmektedir.

Yukarıda yer verilen tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda transhümanizmin tutumunun, insana dair korumak istediğimiz felsefi ve ahlaki öncelikler açısından sorun oluşturduğu ifade edilmelidir. Dünyayı ahlaki düşünceye ve anlam arayışına açık kılan bir insan tasavvurunun merkezden çekilmesi, anlamın ve değer dünyasının önemini yitirmesi gibi bir neticeye varacaktır.

Transhümanizmin idealleri, ele almaya çalıştığımız muhtemel sonuçları ile yalnızca mevcut dengeleri sarsmakla kalmamakta aynı zamanda adalete ilişkin problemleri alanlara yenilerini de eklemektedir. Erdemlere, bilhassa adalete ilişkin kaygıları, “iyi yaşam” a ilişkin görüşlerden ayırma girişiminin telafisi zor sonuçlar doğuracağı inancını taşımaktayız. Söz konusu ideallerde kendisine yer bulan gelişmelerin “gelişme” ile eş anlamlı olduğu kanısına varmak insanlığı yanıltıcı bir sonuca sürükleyebilir. Tüm bu çerçeveye dayanarak diyebiliriz ki, transhümanist vizyonun idealize ettiği ilerlemenin daha çok istikrarsızlığa yol açacak olması, ihtimal dahilindedir. Bu itibarla, erdemlere, hususen adalete ilişkin başlatılacak tartışmalarla *transhümanizmin* ideallerindeki muhtemel sakıncalar ortaya konulmalıdır.

Kaynakça

- Agar, Nicholas. “Liberal Eugenics”. *Public Affairs Quarterly* 12/2 (1998), 137-155.
- Akay, Ali. “Foucault ve Bio-politika”. *Çağdaş Fransız Düşüncesi*. der. Zeynep Direk ve Refik Güremen. Ankara: Epos Yayınları, 2004, 77-87.
- Allhof, Fritz vd. *Ethics of Human Enhancement: 25 Questions and Answers*. US National Science Foundation, 2009. http://ethics.calpoly.edu/NSF_report.pdf
- Arnhart, Larry. “Biotech Ethics”. *Encyclopedia of Science, Technology, and Ethics*. ed. Carl Mitcham. 1/227-232. New York: Macmillan Reference, 2005.

⁵² Max Tegmark, *Yaşam 3.0 Yapay Zeka Çağında İnsan Olmak* (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019), 142-143.

- Bostrom, Nick. "In Defense of Posthuman Dignity". *Bioethics* 19/3 (2005), 202-214.
- Bostrom, Nick. "Transhumanism: The World's Most Dangerous Idea?". *NickBostrom* Erişim 10 Ekim 2019. <https://www.nickbostrom.com/papers/dangerous.html>
- Braidotti, Rosi. "İnsan Sonrası Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri". çev. Bülent Doğan. *Cogito* 95-96 (2019), 53-97.
- Buchanan, Allen. vd. *From Chance to Choice: Genetics & Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Çelik, Ezgi Ece. "Antroposen ve Posthuman İnsan Çağ'ında İnsan Sonrası Olmak". *Cogito* 95-96 (2019), 145-160.
- Dağ, Ahmet. *Transhümanizm: İnsan ve Dünyanın Dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Fukuyama, Francis. *İnsan Ötesi Geleceğimiz Biyoteknoloji Devriminin Sonuçları*. çev. Çiğdem Aksoy. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2003.
- Gibson K. (ed.) vd. *Manifesto for Living in the Anthropocene*. New York: Punctum Books, 2015.
- Habermas, Jürgen. "Technical Progress and the Social Life-World". *Readings in the Philosophy of Technology*. ed. David M. Kaplan. 81-88. Lanham: Rowman & Littlefield. 2004.
- Habermas, Jürgen. *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Everest Yayınları, 2003.
- Haraway, Donna J. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- Harris, John. "Is Gene Therapy a Form of Eugenics?" *Bioethics*. 7/2-3 (1993), 178-187.
- Harris, John. *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Harris, John. *How to be Good: The Possibility of Moral Enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Humanity+, "Humanity+, What We Do". Erişim 10 Aralık 2019. <https://humanityplus.org>.
- J. Lilley, Stephen. *Transhumanism and Society: The Social Debate Over Human Enhancement*, Sacred Heart University, Sociology Faculty Publications, 2013.
- Jefferson, Will. vd. "Enhancement and Civic Virtue". *Social Theory and Practice* 40/3 (2014), 499-527.
- Jonas, Hans. "Biological Engineering-A Preview". *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. 141-167. New Jersey: Englewood Cliffs, 1974.
- Jonas, Hans. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Kass, Leon. vd. *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. New York: Regan Books, 2003.
- Kitcher, Philip. "Utopian Eugenics and Social Inequality". *Controlling Our Destinies*. ed. Phillip R. Sloan. 229-262. Indiana: University of Notre Dame Press, 2000.
- Kurzweil, Ray. *İnsanlık 2.0: Tekillğe Doğru Biyolojisini Aşan İnsan*. çev. Mine Şengel. Ankara: Alfa, 2017.
- Latour, Bruno. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Lecourt, Dominique. *İnsan Post İnsan*. çev. Hande Turan Abadan. Ankara: Epos Yayınları, 2005.
- Lilley, Stephen J. *Transhumanism and Society: The Social Debate Over Human Enhancement*, New York: Springer, 2013.
- More, Max. "Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy". *Extropy* 6 (1990), 6-12.
- Pepperell, Robert. "Posthuman Manifesto". çev. Reyyan Baş. *Hece (Dijital Kültür Sayısı)*, (2016), 67-76.
- Ranisch, Robert. "Morality (of Transhumanism and Posthumanism)". *Post- and Transhumanism: An Introduction*. eds. Robert Ranisch, Stefan Lorenz Sorgner. 149-172. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014.

- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: The University Press, 1971.
- Rees, Martin. "Geleceğe Bakış". *Yeni Hümanistler İnsandan Evrene Son Bilimsel Tartışmalar*. ed. John Brockman. Ankara: Tübitak, 2014, 286-294.
- Savulescu, Julian. "Genetic Interventions and The Ethics of Enhancement of Human Beings". *The Oxford Handbook of Bioethics*. ed. Bonnie Steinbock. 516-535. New York: Oxford University Press, 2007.
- Tegmark, Max. *Yaşam 3.0 Yapay Zeka Çağında İnsan Olmak*. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019.
- Transhumanism Criticisms. Erişim 03 Ekim 2019.
https://future.fandom.com/wiki/Transhumanism_Criticisms
- Umut, Tuba Nur. "Ahlakî "Yapılmamalı", İnsan Geliştirme Teknolojilerindeki Yapılabilirliği Sınırlandırılmalı mı?". *darulfunun ilahiyat* 29/2 (2018), 229-251.
- Vallor, Shannon. "Knowing What to Wish For: Human Enhancement Technology, Dignity and Virtue". *Techné* 15:2 (2011), 137-155.
- Vallor, Shannon. *Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting*, New York: Oxford University Press, 2016.
- Yeşilkaya, Nazan. *Post-hümanizm ve Adalet*. Ankara: Episteme Yayınları, 2021.

An Evaluation on the Possibility of Establishing Justice in Transhumanism

Citation/©: Yeşilkaya, Nazan, Umut, Tuba Nur, An Evaluation on the Possibility of Establishing Justice in Transhumanism, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 87-100.

Extended Abstract

Transhumanism is one of the popular currents in philosophy and offers a radically different ontology for the human being compared to the ancient, classical, and even modern philosophy. In the modern period, which started with a break from classical thought, human beings broke away from the integral structure and appeared as a "rational subject." In this positioning, the human being is not only a being that constructs knowledge; he also sees himself in a position to determine meaning and value. Modern thought, organized around the notion of subjectivity, eventually opened to the "subject" problem, which influenced the entire modern period. However, this privileged and central position of the rational subject has been transformed by both science and technology. While the theory of evolution reduced man to an ordinary form that emerged during the developmental stage, technology has made man an object of manipulation "open to development"; thus, the idiosyncratic position of the rational subject has been shaken, and as a result, a new ontology proposal has come to the fore, objecting to the position of human beings not only in religious or classical philosophical thought but also in secular humanism. Instead of the "subject" left aside in postmodern and poststructuralist discourses, the fiction has progressed through the "constructed body."

Considered among the post-human theories, transhumanism as a techno-utopian ideology and a philosophical attitude is anti-essentialist in its conception of human being. It aims to transcend the boundaries or limits of human being. It claims that we may overcome the current limitations of the human body through technological, genetic, or neurological interventions. From this point of view, human nature is seen as subject to change, as it is fluid and flexible; and enhancement is regarded as necessary. As is known, transhumanists who want to build a future where science and technology can be used to realize their "good life" ideals think that disease, old age, and death, of course, the cognitive and physical boundaries that they see as obstacles that need to be overcome, disrupt human development. They argue that new technologies will allow overcoming these issues partially or in the long term. Because the biological nature of the human is not equipped to meet the needs and goals of the post-human, the limitation of biological nature must be overcome.


This new understanding of human being has ontological, ethical, and theological implications. This article discusses the ethical framework of transhumanism and questions the claims of moral bio-enhancement supporters who argue that human enhancement technologies contribute to constructing a more "just" society. We have raised some objections against the transhumanist view, which claims to create a "more just society" by focusing on the virtue of justice. We try to show that the ideals of transhumanism may lead to new injustices both morally and politically and confront humanity with serious problems in terms of justice. The first of these problems is related to the consequences that will arise if the parent's child or those who are already living decide on behalf of the next generation when applying enhancement technologies. As it is known, while transhumanists believe that they should decide for themselves whether and how development technologies will be used, they also advocate that they should be free to choose what abilities their children will be equipped with. This attitude considers them as objects of design. Therefore, such interventions will result in the instrumentalization of the generation for which enhancement decisions are made.

The second issue is about the risks and unintended results that may arise in irreversible enhancement studies. Critics of transhumanism claim that it is much more difficult to enhance human nature than transhumanists think, most probably, especially germline gene therapy is likely to have disastrous and undesirable consequences. Even if transhumanist ideals are partially achieved, what will be the situation for people who will suffer in this development process and face irreversible consequences? Will these unfair situations be justified because they live in a period where ideals have not yet been achieved? The third problem focuses on injustices that will arise in the social structure in which enhanced and unenhanced people exist. We may encounter super-intelligent vs. ordinarily intelligent people in society. If enhanced ones demand that their goals be prioritized, this will lead to injustice as well. In addition, unenhanced humans might face discrimination in hiring or on other social platforms. Ultimately, the injustices existing in society will increase, and class or generic distinctions may occur between those who can and cannot access these technologies or those who accept and refuse to use these technologies. In any case, such technologies will provide unfair advantages to their users.

Another problem is that transhumanist ideals may turn into an ideological or social tool of oppression and injustice. There is a risk of social pressure to apply enhancement technologies in the workplace or education. Historical experiences of eugenics also show the injustices caused by eugenics practices that had become state policy. A policy of eugenics may give rise to a tendency for individuals who do not accept enhancement to cope on their own with the consequences of their decisions. Indeed, eugenics policies may remove social responsibility by imposing responsibility on the individual.

The last point we draw attention to is that biological blurring will also blur manifestations of justice. Because human being will not be the only subject of the post-human age, we encounter the question of how to establish justice among new subjects. It seems that such questions are plausible objections to the possibility of a more "just" society that the transhumanist perspective claims to provide.

Minnettarlık Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması*

 **Muhammet Cevat Acar****

Atf/©: Acar, Muhammet Cevat, Minnettarlık Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 101-112.

Öz: Pozitif psikoloji ile gündeme gelen kavramlardan biri olan minnettarlık, birçok ruh sağlığı göstergesi ile ilişkilidir. Bu çalışma, Likert tipi Türkçe Minnettarlık Ölçeği geliştirilmesi için yürütülmüştür. Araştırma verileri lisans düzeyinde öğrenim gören üniversite öğrencilerinden toplanmıştır. Doğrulayıcı faktör analizi için 477; açımlayıcı faktör analizi için 369 ve test tekrar test analizi için 24 olmak üzere toplam 870 veri kullanılmıştır. Uzman görüşlerinin ardından psikoloji lisans öğrencileri ile odak grup görüşmesi yapılmış ve 48 maddelik madde havuzu ile ilk uygulama ve açımlayıcı faktör analizi gerçekleştirilmiştir. Faktör analizi sonucunda madde yükleri düşük olan maddeler ölçekten çıkarılmış ve 26 madde ile birinci düzey doğrulayıcı faktör analizi için veri toplanmıştır. İlgili modelin test edilmesi sonucunda 4 madde daha ölçekten çıkarılmış ve 5 faktörlü 22 maddelik bir ölçek formu elde edilmiştir. İlgili maddelerin toplam varyansın % 53.51'ini açıkladığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Pozitif Psikoloji, Minnettarlık, Geçerlik, Güvenirlik, Ölçek Geliştirme, Üniversite Öğrencileri

Gratitude Scale: Validity and Reliability Study

Citation/©: Acar, Muhammet Cevat, Gratitude Scale: Validity and Reliability Study, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 101-112.

Abstract: Gratitude, one of the concepts that came to the fore with positive psychology, is associated with many mental health indicators. This study was conducted to develop a Likert-type Turkish Gratitude Scale. Research data were collected from undergraduate students of a university. 477 for confirmatory factor analysis; a total of 870 data were used, of which 369 for exploratory factor analysis and 24 for test-retest analysis. After the expert opinions, a focus group interview was held with psychology undergraduate students and the first application and exploratory factor analysis were carried out with a 48 item pool. As a result of factor analysis, items with low item loads were removed from the scale and data were collected for first-level confirmatory factor analysis with 26 items. As a result of testing the relevant model, 4 more items were removed from the scale and a 22 item scale form with 5 factors was obtained. It was seen that the related items explained 53.51% of the total variance.

Keywords: Positive Psychology, Gratitude, Validity, Reliability, Scale Development, Under-Graduates

Giriş

Pozitif psikoloji yaklaşımında önemli bir yere sahip olan minnettarlık, bu yaklaşımın ana ilkelerini ve insana bakışını özetleyen bir değerdir. Nitekim minnettarlık değeri ile ilgili yapılan alan araştırmalarının, pozitif psikolojinin insana bakış ile ilgili temel hipotezlerini doğruladığı görülmektedir.¹ Minnettarlık kavramının, pozitif psikoloji çalışmalarının artmasıyla birlikte ruh sağlığı alanındaki araştırmacıların gündemine girdiği de söylenebilir. Minnettarlık; yakınlık, mutluluk, hoşgörü, özsaygı ve sabır gibi pozitif psikoloji için önemli olan değerlerin bir ön koşulu niteliğindedir.

Ruh sağlığı açısından önleyici bir role sahip olan minnettarlık tarihsel açıdan da hemen hemen tüm dinlerin ön plana çıkardığı bir değerdir.² Ancak psikoloji alanında minnettarlık ile ilgili yapılan çalışmaların oldukça yeni oldukları söylenebilir. Pozitif psikoloji akımıyla birlikte diğer ruh sağlığı ve pozitif psikoloji göstergeleri ile birlikte çalışılmaya başlanan minnettarlık; her geçen gün daha çok araştırmacının ilgisini çekmeye başlayan bir değer ve duygu olarak görülmektedir.

* Araştırma için Mardin Artuklu Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulununun 12 Ocak 2022 tarihli 1-10 sayılı kararı ile etik onayı alınmıştır.

** Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü, mcacar47@gmail.com.

¹ Liz Gulliford - Morgan, Blaire, "The Meaning and Valence of Gratitude in Positive Psychology", *The Routledge International Handbook of Critical Positive Psychology*, ed. N.J.L. Brown vd. (London: Routledge, 2018), 57.

² Fredrike Bannink, *Birey ve Toplumlarda İyi Oluşu Geliştirmek için 201 Pozitif Psikoloji Uygulaması*, çev. Esra Kökkılıç (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2019), 44.

Minnettarlık olumlu bir duygu olmasının yanında tüm erdemlere (değerlerin) temel teşkil eden bir değerdir.³ Bazı araştırmacılar tarafından ise bir davranış örüntüsü olarak betimlenmektedir.⁴ Minnettarlık aynı zamanda bireyin kişiliğinin bir parçası ve kalplerin hissedebildiği aktif bir yaşam biçimi olarak da tanımlanmaktadır.⁵ Görüldüğü üzere minnettarlık farklı araştırmacılar tarafından farklı şekillerde nitelendirilmektedir. Yukarıda sunulan nitelendirmelerin dışında minnettarlık bir tutum, alışkanlık ve bazen de bir başa çıkma stratejisidir.⁶

Minnettarlığın farklı kalıplar içerisinde ele alınması onu tarif etmeyi zorlaştırmaktadır. Minnettarlık, karakter güçlerinden biri olan aşkınlığın bir alt boyutudur ve 'belirli bir kişiden kaynaklanan veya doğal bir güzellikten esinlenen ve bireyde bir neşe hissine eşlik eden teşekkür düşüncesi ile birlikte elde edilen yarar karşısında ortaya çıkan bir his' olarak tanımlanmaktadır.⁷ Minnettarlık, bireye fayda sağlayan birine karşı gösterdiğimiz hassasiyet ve olumlu duygusal ve davranışsal tepki olarak tanımlanabilir. Minnettarlığın ortaya çıkmasını elde edilen faydanın boyutu ve bireyin buna yüklediği anlam belirler. Ancak bazı durumlarda elde edilen faydadan bağımsız olarak da minnettarlık duygusu yaşanabilir.⁸ Günümüzde minnettarlık, sadece davranışsal bir tepki değil; bir tutum, bir duygudurum ve bireyin hayatının tamamında gözlemlenebilen bir bakış açısı olarak ele alınmaktadır. Minnettarlık duygusu, diğer olumlu duygularda olduğu gibi, bireyin kişisel hayatı ile sosyal ilişkilerini düzenlemesine yardımcı olur. Aynı zamanda bireyin yaşadığı olumsuz durumlara daha iyimser yaklaşmasını sağlayarak yaşam kalitesinin artmasında katalizör işlevi görür.⁹ Bu durum, bireyin kendisiyle, diğer insanlarla ve doğayla olan ilişkisinin daha nitelikli olmasını kolaylaştırarak ruh sağlığını koruyucu bir işlev görür.

Minnettarlığın ölçülmesi ve boyutlarının belirlenmesi ile ilgili farklı yaklaşımlar vardır. Bazı yaklaşımlar, minnettarlığın tüm insanlarda bulunduğunu ve sadece daha az veya daha çok minnettar bireylerden bahsedilebileceğini vurgular. Bazı yaklaşımlarda ise minnettarlığın farklı özelliklerine göre sınıflandırmalar yapılabileceği iddia edilir. Örneğin Peterson ve Seligman dört kriter kapsamında minnettarlığın ölçülebileceği belirlemektedirler. İlk kriter minnettarlığın samimiyet düzeyidir (gratitude intensity). Bireyin sergilediği minnettarlığın içtenliği ile ilişkili olan bu boyut, yaşanan olumlu olaylar karşısında takınılan tavır ile ilişkili kabul edilir. İkinci olarak minnettarlığın sıklığı (gratitude frequency) söz konusudur. Bu boyut, kişinin hangi tür olaylara karşı ne sıklıkta minnettarlık yaşadığı ve ifade ettiğiyle ilişkilidir. Üçüncü boyut ise minnettarlığın ortaya çıkış zamanıdır (gratitude span). Bireylerin belli zamanlarda mı yoksa tüm olumlu yaşam olaylarında mı minnettarlık yaşadıkları ve bunun ne kadar sürdüğü bu boyut kapsamında değerlendirilmektedir. Son olarak minnettarlığın yoğunluğu (gratitude density) vardır. Bazı insanlar yaşadıkları olumlu olayları bir tek faktöre bağlarken bazıları ise bir tek olay için birden fazla kişi veya duruma karşı minnettarlık yaşayabilmektedirler.¹⁰ Bu dört boyut, minnettarlığı daha iyi anlamamızı sağladığı gibi; minnettarlığı ölçme çalışmaları açısından da yol gösterici bir işleve sahiptir.

Minnettarlık türlerini ikiye ayırarak kişisel ve kişi ötesi minnettarlık ayırımı yapan araştırmacılar da bulunmaktadır. Kişisel ve kişi ötesi minnettarlık arasında farklılıklar bulunmaktadır. Kişisel minnettarlıkta bir bireye karşı varlığı veya hediyesi/katkısı için minnet duymak söz konusudur. Kişi ötesi minnettarlıkta ise belirli şeyler veya varoluşsal deneyimler için insan ötesi bir güce, bir Tanrıya veya evrene/doğaya karşı hissedilen şükran duyguları ön plandadır.¹¹

³ E. Michael McCullough – Jo-Ann Tsang, "Parent of the Virtues? The Prosocial Contours of Gratitude", *The Psychology of Gratitude*, ed. Robert A. Emmons – Michael E. McCullough (London: Oxford University Press, 2004), 128.

⁴ Alex Wood vd., "Gratitude: Parent of all Virtues", *The Psychologist* 20/1 (2007), 19.

⁵ Gülüşan Göçen, "Bir Değer Eğitimi Örneği Olarak Şükür Günlükleri", *Değerler ve Eğitimi- II*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2012), 244.

⁶ Robert A. Emmons – Michael E. McCullough, "Counting Blessings Versus Burdens: An Experimental Investigation of Gratitude and Subjective Well-Being in Daily Life", *Journal of Personality and Social Psychology* 84/2 (2003), 381.

⁷ Christopher Peterson – Martin E. P. Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification* (New York: Oxford University Press, 2004), 554.

⁸ Fred R. Berger, "Gratitude", *Ethics* 85/4 (1975), 298-309.

⁹ Sara B. Algoe – Annette L. Stanton, "Gratitude when it is Needed Most: Social Functions of Gratitude in Women with Metastatic Breast Cancer", *Emotion* 12/1 (2012), 163-168.

¹⁰ Peterson – Seligman, *Character Strengths and Virtues*, 557.

¹¹ Alan Carr, *Pozitif Psikoloji*, çev. Ümit Şendilek (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 127.

Görüldüğü üzere minnettarlık hem ruh sağlığı açısından hem de günlük hayat içerisinde önemli bir yere sahiptir. Pozitif psikoloji yaklaşımı açısından oldukça önemli olan bu değer ile ilgili Türkçe özgün bir ölçeğe ulaşılamamıştır. Bu ihtiyaca binaen bu çalışmada Türkçe Minnettarlık Ölçeği geliştirilmesi ve ilgili ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışmalarının yapılması hedeflenmektedir. Yukarıda verilen boyutlar ve sınıflandırmalar, minnettarlığın daha iyi anlaşılması açısından önemlidir. Ancak bu çalışmada bu ayrımlardan herhangi biri seçilmemiştir.

1. Yöntem

Çalışmanın bu bölümünde araştırmanın modeli, evren ve örnekleme ilişkin bilgi, ölçek maddelerinin oluşturulmasına ilişkin bilgiler, verilerin toplanma süreci, veri analiz sürecine ilişkin bilgiler ve ölçeğin puanlanmasına ilişkin bilgiler sunulmuştur.

1.1. Araştırma Modeli

Bu çalışmada, bireylerin minnettarlık düzeylerinin farklı boyutlara göre ölçülebilmesini sağlayacak olan ve pozitif psikoloji yaklaşımı esas alınarak oluşturulmuş likert tipi bir ölçme aracı geliştirilmiştir. Likert tipi ölçekler; bireylerin bir durum, olay ve görüşe katılım oranlarının belirlenmesi amacıyla kullanılan bir tutum ölçeği türüdür.¹²

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın evrenini Mardin Artuklu Üniversitesinde lisans düzeyinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırma sürecinde Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA), Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) ve Test Tekrar Test yöntemleri için üç ayrı örneklem grubu ile çalışılmıştır. AFA ve DFA analizleri için tabakalı örnekleme yöntemi kullanılmış ve üniversitenin farklı fakültelerinden tabakalar oluşturulmuştur. AFA için 500 adet ölçek formu hazırlanmış toplamda 485 veri toplanmıştır. Ancak bu verilerden 8 tanesi eksik doldurulduğu için değerlendirme dışı bırakılmış ve 477 kişiden toplanan veriler ile çalışılmıştır. DFA için de 400 ölçek formu hazırlanmış, 370 veri toplanmış ve 1 ölçek formu değerlendirmeye alınmayarak 369 veri ile çalışılmıştır. Test tekrar test analizleri için ise psikoloji bölümü öğrencilerinden 40 tanesine 10 gün ara ile ölçek formları dağıtılmıştır. Ancak ön test ve son testi beraber dolduran 24 öğrenciden gelen ölçek formları ile analiz yapılmıştır. Araştırma kapsamında toplamda 870 veri ile analizler gerçekleştirilmiştir.

1.3. Veri Toplama Araçları

Çalışma kapsamında ölçüt geçerliliğini test etmek amacıyla Minnettarlık Ölçeği kullanılmıştır.¹³ Bu ölçek 2012 yılında Türkçeye uyarlanmıştır.¹⁴ Ölçeğin Türkçe formu, asıl formuna uygun olarak 6 maddeden oluşmaktadır. İlgili ölçeğin iç tutarlılık katsayısı araştırmacılar tarafından .67 olarak raporlanmıştır.

1.4. Verilerin Çözümlemesi

Ölçeği geliştirme aşamalarından kapsam geçerliliği, yapı geçerliliği, test tekrar test analizi ve ölçüt geçerliliği analizleri yapılmıştır. Yapı geçerliliği içerisindeki Doğrulayıcı Faktör Analizi AMOS programı aracılığı ile diğer analizler ise SPSS aracılığı ile yapılmıştır.

Verilerin faktör analizine uygun olup olmadığını test etmek amacıyla Normallik testleri SPSS aracılığı ile uygulanmıştır. Normallik testleri sonucunda veri setinin faktör analizine uygun olduğu belirlenmiştir. AFA testleri için ise yine SPSS ile madde toplam puan korelasyonlarına bakılmıştır. AFA sonucunda 5 boyutlu bir yapı elde edilmiş ve bu yapının sınanması için AMOS programı aracılığı ile birinci düzey DFA yapılmıştır.

¹² İsmail Seçer, *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci: SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 112.

¹³ Michael M. McCullough vd., "The Grateful Disposition: A Conceptual and Empirical Topography", *Journal of Personality and Social Psychology* 82/1 (2002), 112-127.

¹⁴ Asuman Yüksel - Nagihan Oğuz Duran, "Minnettarlık Ölçeği'nin Yetişkinlere Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları", *Çağdaş Eğitim Dergisi Akademik* 1/1 (2012), 31-40.

Doğrulamalı faktör analizinde ki-kare değerleri ve madde uyum iyiliği indeksleri esas alınmaktadır.¹⁵ Bu indeksler ki-kare test istatistiği, χ^2/df , GFI, AGFI, CFI, RMR ve SRMR'dir. Modelin geçerli sayılabilmesi için mükemmel uyum veya kabul edilebilir uyum için şu değerler önerilmektedir: mükemmel uyum için $0 < \chi^2/df < 3$; $.95 < GFI, AGFI, CFI < 1.0$; $0 < RMR, SRMR < .05$; kabul edilebilir uyum için $3 < \chi^2/df < 5$; $.90 < GFI, AGFI, CFI < .95$; $0.5 < RMR, SRMR < .8$.¹⁶

Ölçeğin güvenilirliğini belirlemek için Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı esas alınmıştır. Madde toplam değerleri hesaplanmış ve maddelerin alt ve üst grup ayırt ediciliklerini belirlemek için %27 üst-alt grup bağımsız t testi kullanılmıştır. Test tekrar test yöntemi için ise Spearman korelasyon testi; ölçüt geçerliliğini sınamak için ise Pearson Korelasyon katsayısı kullanılmıştır.

1.5. Ölçeğin Geliştirilme Süreci

Ölçeğin madde havuzu oluşturulurken minnettarlık ile ilgili Türkçe ve İngilizce literatür taranmış; Türkçe ve İngilizce minnettarlık ölçekleri incelenmiştir. Yapılan literatür taraması sonucunda 38 maddeden oluşan madde havuzu oluşturulmuştur. Hazırlanan maddeler ikisi alan uzmanı; üçü ise hem alan hem de ölçme uzmanı olan 5 akademisyen tarafından incelenmiştir. İlgili uzmanların görüşleri doğrultusunda 1 madde ölçek havuzundan çıkarılmış; uzmanlar tarafından önerilen 7 madde havuza eklenmiştir. Uzman önerileri doğrultusunda 6 maddenin ifade ediliş şekillerinde dilsel düzeltmeler yapılmıştır. Böylece 44 maddelik madde havuzu oluşturulmuştur.

Ardından Mardin Artuklu Üniversitesi Psikoloji Bölümü 3. Sınıf öğrencileri ile minnettarlık konulu bir odak grup görüşmesi yapılmıştır. Odak grup görüşmesinin ardından öğrencilerden minnettarlığı ölçtüğünü düşündükleri beşer madde yazmaları istenmiş ve yazılan maddelerden 4'ü madde havuzuna eklenerek 48 maddelik madde havuzu oluşmuştur. İlgili maddeler 477 öğrenciden elde edilen verilerle analiz edilmiştir. Açımlayıcı faktör analizi sonucunda 22; doğrulamalı faktör analizi sonucunda 4 madde elenmiş ve analizler sonucunda 5 faktör ve 22 maddeden oluşan bir ölçek elde edilmiştir.

2. Bulgular

2.1. Normallik Testi

Geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları öncesi veri setinin normal dağılım gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla normallik testi yapılmıştır. Normallik testi sonucunda toplam puan çarpıklık değerinin $-.297$ ve basıklık değerinin $-.288$ olduğu tespit edilmiştir. Normallik testindeki en önemli değerler olan çarpıklık ve basıklık değerinin -1.5 ve $+1.5$ değerleri arasında olduğu görülmektedir.¹⁷ Bu değerlere dayanarak verinin faktör analizine uygun olduğu sonucuna varılmıştır. 48 madde ile yapılan güvenilirlik analizinde ise Cronbach Alpha katsayısı $.865$ olarak bulunmuştur.

2.2. Ayırt Edicilik Analizleri

Madde havuzunda bulunan maddelerin ayırt edicilik güçlerini hesaplamak amacıyla alt-üst grup bağımsız gruplar için t testi uygulanmıştır. Analiz sonucunda madde ayırt edicilik gücü düşük olan 5 madde (4,5,26,38,43) analizden çıkarılmıştır. Analizlere kalan 43 madde ile devam edilmiştir.

Faktör analizi için ilk olarak maddelerin faktör yüklerini belirlenerek temel bileşenler analizi yapılmıştır. Maddelerin faktör yükleri belirlenirken her bir maddenin faktör yükünün en az $.32$ olmasını gerektiren ölçüt kullanılmıştır.¹⁸ Her bir maddenin faktör yükü o maddeye ilişkin faktör tarafından açıklanan varyansa işaret ettiğinden madde faktör yüklerinin yüksek olması beklenmektedir. Bu amaçla 43 madde ile ilk önce Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) ve Bartlett değerleri belirlenmiş ve Oblimin döndürme yöntemi kullanılmıştır. İlgili değerler Tablo-1'de sunulmuştur.

¹⁵ Li-tze Hu - Peter M. Bentler, "Cutoff Criteria for Fit Indexes in Covariance Structure Analysis: Conventional Criteria Versus New Alternatives", *Structural Equation Modeling: A Multidisciplinary Journal* 6/1 (1999), 1-55.

¹⁶ Barbara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (New York: Pearson, 2019), 66.

¹⁷ Tabachnick - Fidell, *Using Multivariate Statistics*, 68.

¹⁸ Tabachnick - Fidell, *Using Multivariate Statistics*, 21.

KMO Örneklem Yeterliliği		.860
Bartlett's Test of Sphericity	Approx. Chi-Square	4728.83
	Serbestlik Derecesi	903
	p	.000

Tablo 1: KMO ve Bartlett Testi Değerleri (43 Madde)

Tablo-1 de görüldüğü üzere yapılan faktör analizi uygunluk testlerinde KMO değeri .86 ve Bartlett testi sonucu anlamlı bulunmuştur. Ancak ilk faktör analizi sonucunda sınırlandırılmayarak ve toplam varyansın % 57.2'sini açıklayan, eigen değeri birin üstünde olan 13 faktörlü bir yapı elde edilmiştir. Bunun üzerine Oblimin Döndürme işlemi uygulanarak faktör yükü .30'un altında olan 17 madde analizden çıkarılmıştır. İkinci analiz sonucunda beş faktör ile sınırlandırma yapılarak elde edilen KMO ve Bartlett değerleri Tablo-2'de, açıklanan toplam varyanslara ilişkin veriler ise Tablo-3'te sunulmuştur.

KMO Örneklem Yeterliliği		.862
Bartlett's Test of Sphericity	Approx. Chi-Square	2860.174
	Serbestlik Derecesi	325
	p	.000

Tablo 2: KMO ve Bartlett Testi Değerleri (26 Madde)

Tablo-2'de 26 madde ile yapılan faktör analizi uygunluk testlerinde KMO değeri .87 ve Bartlett testi sonucu anlamlı bulunmuştur.

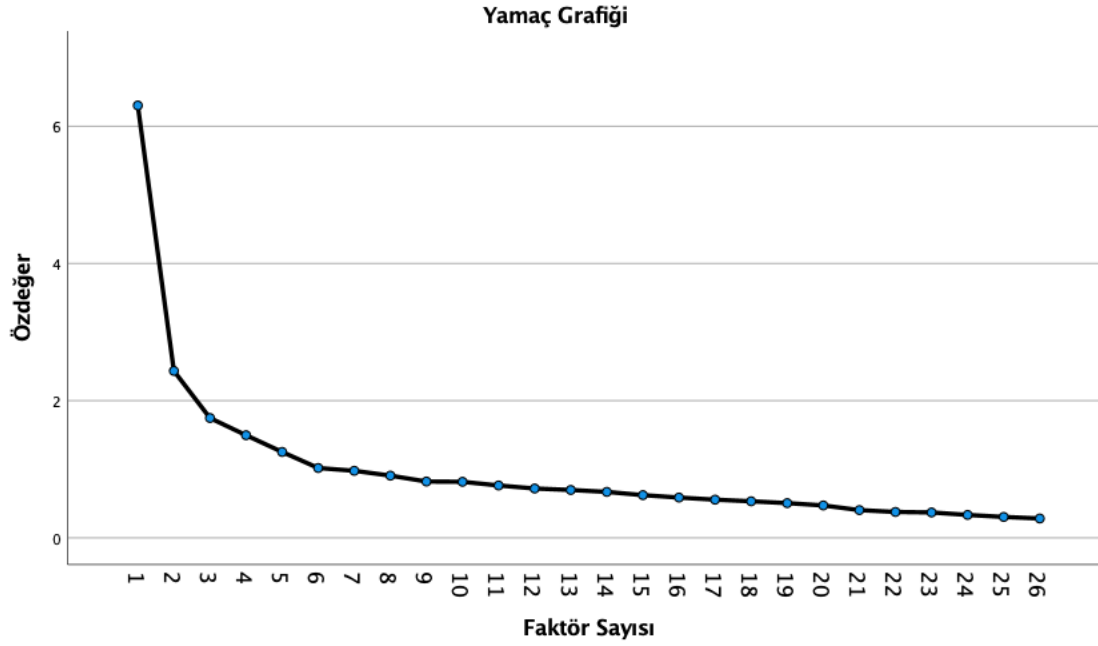
2.3. Açıklayıcı Faktör Analizi

Normallik ve ayırt edicilik analizleri sonrasında ölçek maddelerinin faktörlere dağılımlarını analiz etmek için SPSS programı aracılığı ile Açıklayıcı Faktör Analizi yapılmıştır. Analiz sonuçları aşağıda sunulmuştur.

Faktörler	Başlangıç Öz Değerleri			Toplam Faktör Yükleri			Faktör Yüklerinin Döndürülmüş Topamları
	Varyans Yüzdesi	Kümülatif Yüzde	Toplam	Varyans Yüzdesi	Kümülatif Yüzde	Toplam	
1	6.304	24.246	24.246	6.304	24.246	24.246	4.567
2	2.435	9.364	33.609	2.435	9.364	33.609	3.246
3	1.748	6.723	40.333	1.748	6.723	40.333	2.188
4	1.497	5.758	46.091	1.497	5.758	46.091	3.838
5	1.253	4.820	50.911	1.253	4.820	50.911	2.385

Tablo 3: Açıklanan Toplam Varyans Miktarları

Tablo-3'te sunulan verilere göre ilgili faktör analizi sonunda toplam varyansın yüzde 50.91'ini açıklayan beş faktörlü bir yapı elde edilmiştir. Faktörlerin açıkladıkları varyans miktarları ilk faktör için %24.25, ikinci faktör için %9.36, üçüncü faktör için %6.72, dördüncü faktör için %5.76 ve beşinci faktör için %4.82 şeklindedir. Faktör analizi sonucunda ulaşılan Scree Plot grafiği Şekil-1'de sunulmuştur.



Şekil 1: Ölçek Maddelerine İlişkin Yığılma Grafiği

Maddeler	Faktörler				
	1 (Duygu)	2 (Özminnet)	3 (Kıskançlık)	4 (Şükür)	5 (Davranış)
Madde10	.734				
Madde19	.701				
Madde22	.668				
Madde23	.580				
Madde17	.537				
Madde24	.501				
Madde26	.432				
Madde4		.777			
Madde5		.729			
Madde7		.571			
Madde18		.524			
Madde12		.499			.313
Madde13		.426			
Madde15			.767		
Madde21			.747		
Madde14			.688		
Madde6				.805	
Madde20	.316			.628	
Madde25				.595	
Madde3				.594	
Madde9				.540	
Madde16				.471	
Madde1					.730
Madde2					.686
Madde11					.526
Madde8					.383

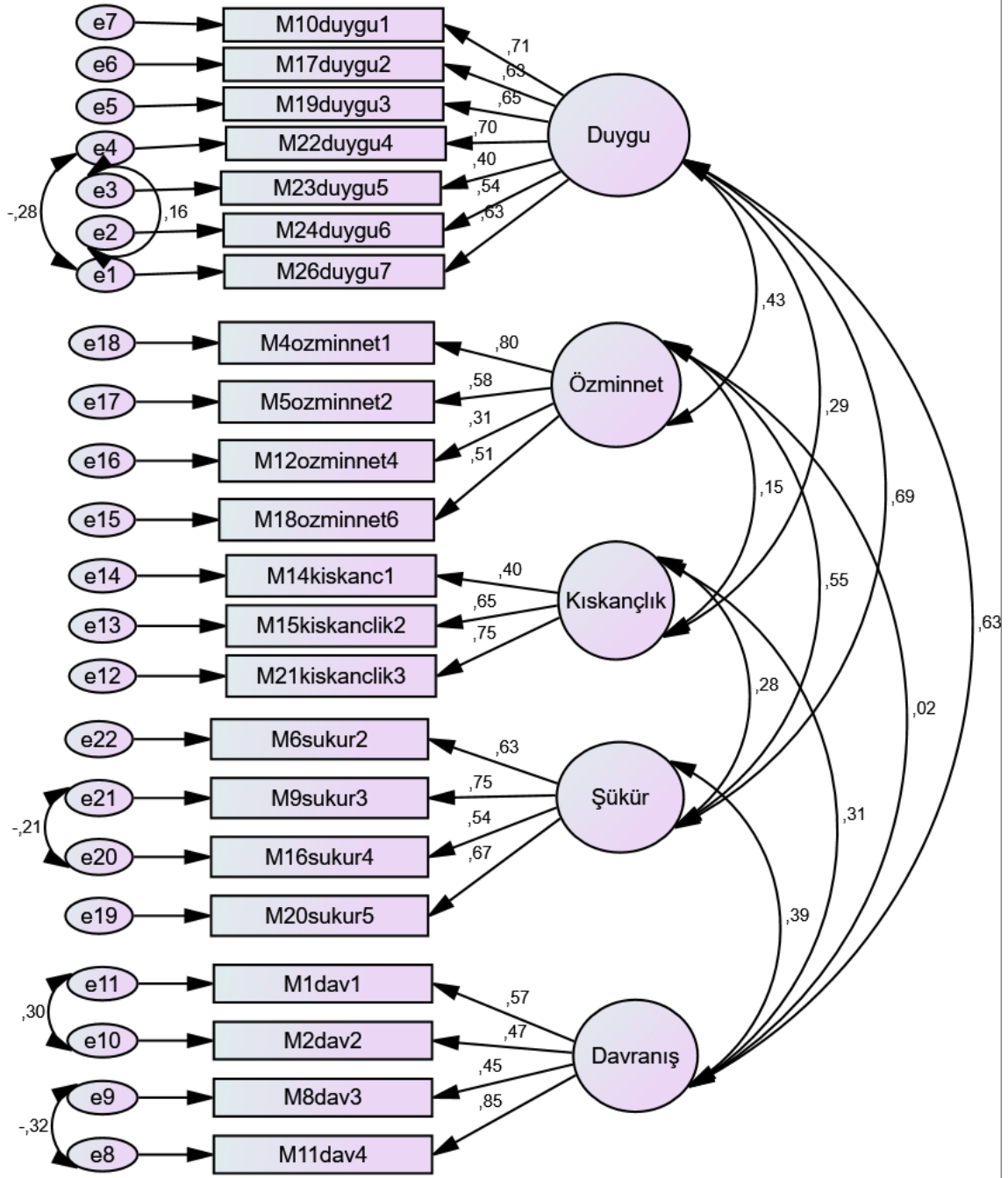
Tablo 4: Faktör Analizi Sonrası Dönüştürülmüş Bileşenler Matrisi

Tablo 4'te tüm maddelerin kabul edilebilir yük değerlerine sahip oldukları görülmektedir. Madde 12 ve 20'nin birden fazla boyutta yük değeri .3'ün üzerindedir. Ancak iki faktördeki yük değerlerinin farkı .10' üzerindedir ve buna bağlı olarak bu iki madde yüksek yük görülen faktöre dahil edilmiştir. Beş faktöre ait isimlendirme tablo üzerinde gösterilmiş ve ilgili faktörlere ait madde örnekleri aşağıda sunulmuştur.

Birinci faktöre *Minnettarlığın Duygusal Boyutu* adı verilmiştir. 7 maddeden oluşan bu boyut 'Gördüğüm doğal güzellikler karşısında içim huzurla dolar' ve 'Arkadaşımın halimi hatırlıma sorması beni mutlu eder' gibi maddelere sahiptir. İkinci faktör, *Öz Minnettarlık* şeklinde isimlendirilmiştir. 6 maddeye sahip olan bu boyutta 'Fiziksel görünüşümü çok seviyorum' ve 'Hayat benim için bir yükür' şeklinde maddeler bulunmaktadır. Üçüncü faktör *Kıskançlık* olarak isimlendirilmiştir. 3 maddeden oluşan bu faktörde 'Diğer insanların sahip oldukları imkanlara gıpta ederim' ve 'Herhangi bir konuda benden daha iyi olanları çekemem' şeklinde maddeler bulunmaktadır. Dördüncü faktöre ise *Şükür Boyutu* ismi verilmiştir. Altı maddeden oluşan bu boyutta 'Sahip olduğum için şükredeceğim çok fazla şey var' ve 'Yaşadığım için ne kadar şükretsem azdır' şeklinde maddeler bulunmaktadır. Beşinci faktör *Minnettarlığın Davranışsal Boyutu* şeklinde isimlendirilmiştir. Dört maddeden oluşan bu boyutta 'Bana iyilik yapan insanlara teşekkür ederim' ve 'İnsanların bana yaptıkları iyilikleri takdir ederim' şeklinde maddeler vardır.

2.4. Doğrulayıcı Faktör Analizi

Yapılan Açıklayıcı faktör analizi sonucunda ulaşılan 26 Madde ve 5 faktörlü yapının doğrulanması için AMOS programı kullanılarak Doğrulayıcı Faktör Analizi yapılmıştır. Doğrulayıcı Faktör Analizi için yeniden veri toplanmıştır. Toplanan ikinci veri setinin Cronbach Alpha değeri .855'tir (N=369). Alt Boyutlara ilişkin güvenirlilik katsayıları ise şu şekildedir: Duygu: .786, Öz Minnet: .703, Kıskançlık: .616, Şükür: .773 ve Davranış: .615. İlgili yapının doğruluğunu test edebilmek için bakılan uyum değerlerinden bazılarının kabul edilebilir uyum değerlerinin biraz altında oldukları görülmüştür. Buna bağlı olarak ölçek maddelerinden dördü (Öz Minnet boyutundan 2; Şükür Boyutundan 2 Madde) ölçekten çıkarılarak analiz tekrarlanmıştır. Ulaşılan faktör analizi sonucu Şekil-2'de sunulmuştur.



Şekil 2: Minnettarlık Ölçeği Birinci Düzey Faktör Analizi Sonuçları

Şekil 2’de duygu, öz minnet ve şükür boyutlarından birer madde çıkarılarak yapılan analiz sonuçları görülmektedir. İlgili modele ilişkin uyum indeksleri Tablo 5’te verilmiştir.

Uyum İndeksi	Model Sonucu	Kabul Edilebilir Uyum	Mükemmel Uyum	Sonuç
χ^2/sd	1.974	$2 \leq \chi^2/sd \leq 3$	$0 \leq \chi^2/sd \leq 2$	Mükemmel Uyum
IFI	.909	$.90 \leq IFI \leq .95$	$.95 \leq IFI \leq 1.0$	Kabul Edilebilir
RMSEA	.051	$.05 \leq RMSEA \leq .08$	$.00 \leq RMSEA \leq .05$	Kabul Edilebilir
GFI	.914	$.90 \leq GFI \leq .95$	$.95 \leq GFI \leq 1.0$	Kabul Edilebilir

AGFI	.888	.85≤AGFI≤.90	.90≤AGFI≤1.0	Kabul Edilebilir
CFI	.907	.90≤CFI≤.95	.95≤CFI≤1.0	Kabul Edilebilir

Tablo 5. Minnettarlık Ölçeği Uyum İndeks Değerleri

Birinci düzey faktör analizine ilişkin sonuçlar şu şekildedir: CMIN/DF= 1,974; GFI=.914; CFI=.907 RMSEA=.051. Bu değerlerin kabul edilebilir uyum değerleri olduğu görülmektedir. Buna dayanarak ilgili modelin kabul edilebileceği ve 22 maddeden oluşan 5 faktörlü yapının doğrulandığı söylenebilir.

Ölçeğin ölçüt geçerliliği için Minnettarlık Ölçeği kullanılmıştır.¹⁹ Adı geçen ölçek ile bu çalışmada geliştirilen ölçek arasındaki ilişkiyi test etmek amacıyla Pearson Korelasyon katsayısı hesaplanmıştır. İlişki analizi sonuçlarına göre iki ölçek arasında olumlu yönlü anlamlı bir ilişki bulunmuştur (N=369; Pearson İlişki Katsayısı=.655; p<.001). Test Tekrar Test ölçümü için ise 24 öğrenciye aynı form on gün arayla uygulanmıştır. Uygulama sonucu yapılan analizde iki ölçüm arasında olumlu yönlü anlamlı bir ilişki bulunmuştur (N=24; Spearman Korelasyon Katsayısı=.865; p<.001). Yapılan analizler sonucunda ulaşılan 5 faktörlü 22 maddelik ölçek formuna ilişkin maddeler Tablo 6'da sunulmuştur.

İlgili yapı toplam varyansın % 53.51'ini açıklamaktadır. Ölçek toplam puanına ve alt boyutlara ait güvenilirlik katsayıları şu şekildedir: toplam: .826, duygu boyutu: .786, öz minnet boyutu: .625, kıskançlık boyutu: .616, şükür boyutu: .725 ve davranış boyutu: .615.

	Madde	Boyut
1	Başkalarından yardım gördüğümde gönülden teşekkür ederim.	Davranış
2	İnsanların bana yaptıkları iyilikleri takdir ederim.	Davranış
3	Hayatımdan memnun değilim. *	Öz Minnet
4	Hayatta çok fazla olumsuz durumla karşılaşırım. *	Öz Minnet
5	Alışveriş yaptığım esnafa teşekkür ederim.	Davranış
6	Sahip olduğum için şükredeceğim çok fazla şey var.	Şükür
7	Güzel bir parkta/bahçede oturduğumda kendimi iyi hissedirim.	Duygu
8	Bana iyilik yapan insanlara teşekkür ederim.	Davranış
9	Fiziksel görünüşümü çok seviyorum.	Öz Minnet
10	Çevremdeki insanlar bana iyi davranırlar.	Öz Minnet
11	Diğer insanların sahip oldukları imkanlara gıpta ederim. *	Kıskançlık
12	Herhangi bir konuda benden daha iyi olanları çekemem. *	Kıskançlık
13	Lezzetli bir yiyecek yediğimde şükrederim.	Şükür
14	Yeni şeyler öğrenebildiğim için mutluyum.	Duygu
15	Gündelik hayatımda içimi neşeye dolduran olaylar yaşarım.	Öz Minnet
16	Gördüğüm doğal güzellikler karşısında içim huzurla dolar.	Duygu
17	Her gün sağlıklı bir şekilde uyandığım için şükran duyarım.	Şükür
18	Benden daha iyi imkanlara sahip olan birini gördüğümde huzursuzlanırım. *	Kıskançlık
19	Bir çiçeği kokladığımda içim neşeye dolar	Duygu
20	Okuduğum kitapların yazarlarına teşekkür edebilmeyi isterdim.	Duygu
21	Arkadaşımın halimi hatırlaması beni mutlu eder.	Duygu
22	Farklı mevsimleri deneyimleyebildiğim için mutluyum	Duygu

*ile işaretli maddeler ters maddedir.

Tablo 6: Ölçeğin uygulama Formu ve Maddelerin Boyutlara Dağılımı

Sonuç

Pozitif psikoloji akımı ile beraber popülerlik kazanan kavramlardan biri olan minnettarlık; çok boyutlu ve çok yönlü bir yapıdadır. Bu da minnettarlığı ölçmeyi zorlaştıran bir faktör olarak kabul edilmektedir. Buna rağmen minnettarlığın birçok olumlu ve olumsuz ruh sağlığı göstergesi ile olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda bu değerlerin ölçülmesi ile ilgili daha geniş ve kültüre özgü çalışmalar yapılması gerektiği görülmektedir. Nitekim minnettarlık yaşayan kişi, hayatındaki güzel şeylerin farkına varmak ve şükran duymak için zaman ayırır ve çaba sarf eder. Bu güzel şeylerin farkına varıp bunları deneyimleyerek olumlu duygular yaşar.²⁰ Yapılan boyutsal bir çalışmada ise minnettarlığın algılanan

¹⁹ İlgili ölçek McCullough vd. tarafından geliştirilmiş ve Yüksel - Oğuz Duran tarafından Türkçeye uyarlanmıştır.

²⁰ Carr, *Pozitif Psikoloji*, 144.

sosyal desteği arttırdığına ilişkin sonuçlara ulaşılmıştır.²¹ Bunun yanında minnettarlığın iyilik hali;²² yaşam doyumu²³; olumlu duygular²⁴; bireysel ve kişilerarası iyi oluş²⁵ ile olumlu yönlü ilişkisi birçok çalışma ile ortaya konulmuştur. Minnettarlığın olumlu ruh sağlığı göstergelerini pozitif yönlü etkilemesinin yanında; olumsuz ruh sağlığı göstergeleri ile de negatif ilişkisine dair birçok araştırma bulgusu vardır. Minnettarlık duygusu depresif semptomlar ve stres ile negatif yönlü bir ilişkiye sahiptir.²⁶ Minnettarlık yaşamın anlamını olumlu etkimesi yoluyla intihar eğilimini de azaltmaktadır. İki yüz dokuz öğrenci ile yapılan boylamsal bir çalışmada, minnettarlığın intihara karşı dirençteki aracı rolü sınanmış ve minnettarlığın hayatın anlamına olan anlamlı etkisinin aynı zamanda intihar eğilimi üzerinde de negatif yönlü bir etkiye sahip olduğu bulunmuştur.²⁷ Araştırmada elde edilen bir diğer bulgu da minnettarlığın psikolojik dayanıklılık üzerinde olumlu ve anlamlı bir etkiye sahip olduğudur.

Minnettarlık ile diğer kişilik ve ruh sağlığı göstergelerinin ilişkisi göz önünde bulundurularak ve kültüre özgü minnettarlık ifade ve davranışları dikkate alınarak yapılan bu çalışmada, bireylerin minnettarlık düzeylerini ölçmek amacıyla beş faktör ve 22 maddeden oluşan Minnettarlık Ölçeği geliştirmeye ilişkin geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları yapılmıştır. Ölçeğin geliştirilme aşamalarında yapı, ölçüt ve kapsam geçerliliği; madde ve faktör analizleri yapılmıştır.

Yapılan analizler sonucunda yukarıda verileri sunulan analizler ışığında beş faktörlü 22 maddelik yapının minnettarlığı ölçen güvenilir ve geçerli bir ölçme aracı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ancak bu çalışma üniversite öğrencileri özelinde gerçekleştirildiği için ilgili ölçeğin yetişkin, ergen, göçmen vb. özel gruplardaki geçerlilik ve güvenilirlik çalışmalarının yapılması tavsiye edilebilir.

Kaynakça

- Algoe, Sara B.- Stanton, Annette L. "Gratitude when it is Needed Most: Social Functions of Gratitude in Women with Metastatic Breast Cancer". *Emotion* 12/1 (2012), 163-168.
- Bannink, Fredrike. *Birey ve Toplumlarada İyi Oluşu Geliştirmek için 201 Pozitif Psikoloji Uygulaması*. çev. Esra Kökkılıç. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Berger, Fred R. "Gratitude". *Ethics* 85/4 (1975), 298-309. <https://doi.org/10.1086/291969>
- Caleon, Imelda S. vd. "Cascading Effects of Gratitude: A Sequential Mediation Analysis of Gratitude, Interpersonal Relationships, School Resilience and School Well-being". *The Asia-Pacific Education Researcher* 28/4 (2019), 303-312. <https://doi.org/10.1007/s40299-019-00440-w>
- Carr, Alan. *Pozitif Psikoloji*. çev. Ümit Şendilek. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Datu, Jesus Alfonso D.- Mateo, Nino Jose. "Gratitude and Life Satisfaction among Filipino Adolescents: The Mediating Role of Meaning in Life". *International Journal for the Advancement of Counselling* 37/2 (2015), 198-206. <http://dx.doi.org/10.1007/s10447-015-9238-3>
- Emmons, Robert A. - McCullough, Michael E. "Counting Blessings Versus Burdens: An Experimental Investigation of Gratitude and Subjective Well-Being in Daily Life". *Journal of Personality and Social Psychology* 84/2 (2003), 377-389. <http://dx.doi.org/10.1037/0022-3514.84.2.377>
- Göçen, Gülüşan. "Bir Değer Eğitimi Örneği Olarak Şükür Günlükleri". *Değerler ve Eğitimi- II*. ed. Recep Kaymakcan vd. 237-259. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2012.

²¹ Alex M. Wood vd., "The Role of Gratitude in the Development of Social Support, stress, and Depression: Two Longitudinal Studies", *Journal of Research in Personality* 42/4 (2008), 854-871.

²² Imelda S. Caleon vd., "Cascading Effects of Gratitude: A Sequential Mediation Analysis of Gratitude, Interpersonal Relationships, School Resilience and School Well-being", *The Asia-Pacific Education Researcher* 28/4 (2019), 303-312.

²³ Jesus Alfonso D. Datu - Nino Jose Mateo, "Gratitude and Life Satisfaction among Filipino Adolescents: The Mediating Role of Meaning in Life", *International Journal for the Advancement of Counselling* 37/2 (2015), 198-206.

²⁴ Michael E. McCullough vd., "Gratitude in Intermediate Affective Terrain: Links of Grateful Moods to Individual Differences and Daily Emotional Experience", *Journal of Personality and Social Psychology* 86/2 (2004), 295-309.

²⁵ Emmons - McCullough, "Counting Blessings Versus Burdens: An Experimental Investigation of Gratitude and Subjective Well-Being in Daily Life", 387.

²⁶ Wood vd., "The Role of Gratitude in the Development of Social Support, stress, and Depression: Two Longitudinal Studies", 866.

²⁷ Evan M. Kleiman vd., "Gratitude and Grit Indirectly Reduce Risk of Suicidal Ideations by Enhancing Meaning in Life: Evidence for a Mediated Moderation Model", *Journal of Research in Personality* 47/5 (2013): 540.

- Gulliford, Liz – Morgan, Blaire. "The Meaning and Valence of Gratitude in Positive Psychology". *The Routledge International Handbook of Critical Positive Psychology*. ed. N.J.L. Brovn vd.53-69. London: Routledge, 2018.
- Hu, Li-tze – Bentler, Peter M. "Cutoff Criteria for Fit Indexes in Covariance Structure Analysis: Conventional Criteria Versus New Alternatives". *Structural Equation Modeling: A Multidisciplinary Journal* 6/1 (1999), 1-55. <https://doi.org/10.1080/10705519909540118>
- Kleiman, Evan M. vd. "Gratitude and Grit Indirectly Reduce Risk of Suicidal Ideations by Enhancing Meaning in Life: Evidence for a Mediated Moderation Model". *Journal of Research in Personality* 47/5 (2013): 539-546. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2013.04.007>
- McCullough, Michael M. vd. "The Grateful Disposition: A Conceptual and Empirical Topography". *Journal of Personality and Social Psychology* 82/1 (2002), 112-127. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0022-3514.82.1.112>
- McCullough, E. Michael – Tsang, Jo-Ann. "Parent of the Virtues? The Prosocial Contours of Gratitude". *The Psychology of Gratitude*. ed. Robert A. Emmons – Michael E. McCullough. 123-141. London: Oxford University Press, 2004.
- McCullough, Michael E. vd. "Gratitude in Intermediate Affective Terrain: Links of Grateful Moods to Individual Differences and Daily Emotional Experience". *Journal of Personality and Social Psychology* 86/2 (2004), 295-309.
- Peterson, Christopher – Seligman, Martin E. P. *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Seçer, İsmail. *Psikolojik Test Geliştirme ve Uyarlama Süreci: SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Tabachnick, Barbara G.- Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. New York: Pearson, Seventh Edition, 2019.
- Wood, Alex vd. "Gratitude: Parent of all Virtues". *The Psychologist* 20/1 (2007), 18-21.
- Wood, Alex M. vd. "The Role of Gratitude in the Development of Social Support, stress, and Depression: Two Longitudinal Studies". *Journal of Research in Personality* 42/4 (2008), 854-871.
- Yüksel, Asuman- Oğuz Duran, Nagihan. "Minnettarlık Ölçeği'nin Yetişkinlere Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları". *Çağdaş Eğitim Dergisi Akademik* 1/1 (2012), 31-40.

Gratitude Scale: Validity and Reliability Study

Citation/©: Acar, Muhammet Cevat, Gratitude Scale: Validity and Reliability Study, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 101-112.

Extended Abstract

Gratitude, which is accepted as a summary of the positive psychology approach, is a value that summarizes the main principles of this approach and the view of people. As a matter of fact, it is seen that field studies on the value of gratitude confirm the basic hypotheses of positive psychology regarding human perspective. It can be said that the concept of gratitude has entered the agenda of researchers in the field of mental health with the increase in positive psychology studies. It is a prerequisite for values that are important for positive psychology, such as gratitude, intimacy, happiness, tolerance, self-esteem, and patience. As can be seen, gratitude bears importance both in terms of mental health and in daily life. A Turkish-specific scale has not been reached for this value, which is very important in terms of positive psychology approach. Based on this need, in this study, it is aimed to develop a Turkish Gratitude Scale and to conduct validity and reliability studies of the related scale. The dimensions and classifications given above are important to our understanding of gratitude. However, none of these distinctions were selected in this study.

Gratitude scales in the relevant literature were examined and a large item pool was created within the scope of gratitude definitions. The population of the research consists of undergraduate students at Mardin Artuklu University. During the research process, three different sample groups were used for Exploratory Factor Analysis, Confirmatory Factor Analysis and Test-Retest methods. Stratified sampling method was used for exploratory and confirmatory factor analyses, and strata were created from different faculties of the university. For exploratory factor analysis, 500 scale forms were prepared and a total of 485 data were collected. However, 8 of these data were excluded from the evaluation because they were filled incompletely and the data collected from 477 people were studied. For Confirmatory Factor Analysis, 400 scale forms were prepared, 370 data were collected and 1 scale form was not taken into consideration, and 369 data were used. For test-retest analysis, scale forms were distributed to 40 students of the psychology department at 10-day intervals.

However, the analysis was made with the scale forms from 24 students who completed the pre-test and post-test together. Within the scope of the research, analyzes were carried out with a total of 870 data. Content validity, construct validity, test-retest analysis criterion validity analyzes were made from the scale development stages. The Confirmatory Factor Analysis in the construct validity was done by AMOS program and the other analyzes were done by SPSS. Normality tests were applied by means of SPSS to test whether the data were suitable for factor analysis. As a result of normality tests, it was determined that the data set was suitable for factor analysis. For the Exploratory Factor Analysis tests, the correlations between SPSS and item-total scores were also examined. As a result of Exploratory Factor Analysis, a 5-dimensional structure was obtained and first level Confirmatory Factor Analysis was carried out through the AMOS program to test this structure. The Cronbach Alpha reliability coefficient was used to determine the reliability of the scale. Item total values were calculated and 27% upper-lower group independent t-test was used to determine the lower and upper group discrimination of the items. Spearman correlation test for the test-retest method; Pearson correlation coefficient was used to test criterion validity. The first factor is called the Emotional Dimension of Gratitude. This dimension, which consists of 7 items, has items such as "I feel peaceful in the face of the natural beauties I see" and "It makes me happy if my friend asks me about my condition". The second factor was named Self Gratitude. In this dimension, which has 4 items, there are items such as "I love my physical appearance" and "Life is a burden for me". The third factor was named Jealousy. In this factor, which consists of 3 items, there are items such as "I envy other people's opportunities" and "I cannot attract people who are better than me in any subject". The fourth factor was named the Behavioral Dimension of Gratitude. In this dimension, which consists of four items, there are items such as "I thank the people who do me good" and "I appreciate the good things people do for me". The fifth factor is called the Gratitude to God Dimension. In this dimension, which consists of four items, there are items such as "I have so much to be grateful for having" and "I can't be more grateful for living". Confirmatory Factor Analysis was performed by using the AMOS program to confirm the 26 items and 5-factor structure reached as a result of the exploratory factor analysis. Data were collected again for Confirmatory Factor Analysis. The Cronbach Alpha value of the second data set collected was .855 (N=369). In order to test the accuracy of the relevant structure, it was observed that some of the fit values were slightly below the acceptable fit values. Accordingly, three of the scale items were removed from the scale and the analysis was repeated. The results for the first level factor analysis are as follows: CMIN/DF= 1.974; GFI=0.914; CFI=.907 RMSEA=.051. It is seen that these values are acceptable fit values. Based on this, it can be said that the relevant model can be accepted and the 5-factor structure consisting of 22 items is confirmed.

Emevî Döneminde Hitâbet

 Mehmet Emin Efe*

Atıf/©: Efe, Mehmet Emin, Emevî Döneminde Hitâbet, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 113-128.

Öz: Emevî dönemi hitâbeti, İslam edebiyat tarihinde önemli bir yere sahiptir. Cahiliye döneminde şiir kadar etkin olmasa da sosyal hayatla sıkı bir ilişkisi bulunan hitâbet, İslam diniyle birlikte ibadetlerin bir parçası haline gelmiştir. Hitâbet, Sadru'l-İslam döneminde irtidat olayları ve iç çekişmelerden nasibini almış, diğer edebi sanatlar gibi fazla ilgi görememiştir. Müslümanlar, Emevî döneminde devlet otoritesinin genel olarak sağlanması ve İslam devletinin topraklarının genişlemesi ile rahatlamış, ilmi ve edebi çalışmalara ağırlık vermişlerdir. Bu dönemde hitâbet de Kur'ân-ı Kerim 'in eşsiz belagatinden istifade ederek doruk noktasına ulaşmıştır. Hitâbet, bu dönemde sosyal hayatın her alanına dini bir kimlik ile girmiştir. Bunun yanında hitâbet, dönemin siyasi ve mezhepsel çekişmelerinin en etkin araçlarından biri olmuştur. Bu bağlamda söz konusu edebî türün tarih sahnesinde önemli bir aşama kaydettiği Emevîler döneminde yaşanan sosyal ve siyasal değişimi ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Bu mülâhazalarla yeni çalışmalara kapı aralaması gayesiyle bu çalışmada Emevî döneminde hitâbet ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hitâbet, Hatîp, Hutbe, Emevî, Arap Edebiyatı, Nesir

Oratory in the Umayyad Period

Citation/©: Efe, Mehmet Emin, Oratory in the Umayyad Period, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 113-128.

Abstract: The oratory of the Umayyad period has an important place in the history of Islamic literature. In the Umayyad period, with the general establishment of state authority and the expansion of the territory of the Islamic state, Muslims focused on scientific and literary studies, and rhetoric reached its peak by benefiting from the unique eloquence of the Qur'an. Speech entered every field of social life with a religious identity in this period. In addition, rhetoric was one of the most effective tools of the political and sectarian conflicts of the period. In this context, it is important in terms of revealing the social and political change experienced in the Umayyad period, when the literary genre in question made an important step in the historical scene. With these considerations, in order to open the door to new studies, rhetoric in the Umayyad period will be examined in detail in this study.

Keywords: Oratory, Orator, Sermon, Umayyad, Arabic Literature, Prose

Giriş

İnsanların bir araya gelip konuştukları andan itibaren hitâbet ile tanıştıkları bilinmektedir. Hitâbet, kimi zaman idarecilerin elinde sihirli bir değnek, komutanların elinde keskin bir kılıç, ediplerin ağzından dökülen tatlı bir söz, barışa çağırınların elinde bir zeytin dalı ve fitne ortamlarında zehir saçan bir tohum olmuştur. Peygamber Efendimizin (sav) "Şüphesiz sözün bir kısmı sihirdir"¹ ifadesi de buna işaret etmektedir. Hitâbet, düşünce özgürlüğünün sağlandığı ortamlarda gelişmiş, baskıcı yönetimlerde ise gerilemiştir.

Arap ve İslam edebiyatı tarihlerinde de hitâbetin önemli bir yer edindiği bilinmektedir. Cahiliye döneminde Arabistan yarımadasında, Arapların birbirinden bağımsız bir şekilde, kabileler halinde yaşamaları, hitâbetin gelişmesini sağlamıştır. Cahiliye döneminden çağımıza ulaşan hutbelerin, şiirlere oranla az olması, o dönemde hitâbetin sınırlı düzeyde olduğu gibi yanlış bir izlenim uyandırmakla birlikte Arapların bahsi geçen dönemde fesâhat ve belagattin zirvesinde olmaları doğal olarak hitâbetin de iyi bir düzeyde olduğuna işaret etmektedir. İslam'dan önce yazının mütedavil olmayışı ve sözlü aktarıma bağlı kalınması, bir nesir türü olması ve ezberlenmesi şiire oranla daha zor olan hitâbetin korunmasını zorlaştırmıştır. Dolayısıyla kalabalık toplulukların önünde irad edilen ve meşhur olan hutbelerin dışında kalanlar genellikle unutulmuştur.

* Öğr. Gör, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, memin.efe@batman.edu.tr.

¹ Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Mustafa Dîb el-Beğâ (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr-Dâru Yemâme, 1414/1993), "et-Tıbb", 50 (No. 5434).

İslam'ın gelişiyle yazı hızla yayılmış, bu şekilde nesir türlerinin de korunması kolaylaşmıştır. Önce Kur'ân-ı Kerim ardından Hz. Peygamber'in sözleri, şiir ve nihayet diğer edebi türler ile birlikte hutbeler de kayda geçirilmeye başlanmıştır.

Emevî dönemine gelindiğinde ise siyasi, dini ve sosyal etkenlerle hitâbet büyük bir gelişme kaydetmiştir. Bu dönemde hitâbetin, hayata ve toplumun duygularına daha sıkı bir şekilde bağlandığı, neredeyse her zaman ve zeminde varlığını hissettirdiği görülmektedir.

Emevîler dönemindeki hitâbet alanına yönelik çalışmalara bakıldığında, bazı konuların göz ardı edildiği veya genel olarak ele alınan konuların yüzeysel işlendiği göze çarpmaktadır.² Dolayısıyla konunun detaylı bir şekilde işlenmesinin alana sunacağı katkı göz önüne alınarak, bu çalışmada Emevî döneminde hitâbet farklı bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Çalışma, Emevî dönemindeki hitâbete dair metinleri aktarmakla sınırlı tutulmayıp, onun gelişimine olumlu ve olumsuz yönde etki eden unsurlar da işlenmiştir.

1. Hitâbet ve Hutbenin Kısımları

Hitâbet kelimesinin aslı hatâbet şeklindedir. Bu kelime *خطب* "Hatabe" kökünden türemiş olup, konuşma yapmak, hitap etmek ve hutbe vermek anlamlarındadır. Hutbe ise hitâbet esnasında yapılan konuşmadır.³ Edebî bir terim olarak ise hitâbet, toplum karşısında ikna etmek ve yönlendirmek amacıyla yapılan şifâhî konuşma olarak tanımlanmıştır.⁴ Dolayısıyla dinleyen bir topluluk, şifahi konuşma ile ikna ve yönlendirme unsurları hitâbetin temel unsurları arasında yer almaktadır. Dinleyen bir muhatabın bulunmadığı durumlarda konuşma, hitâbet olmaktan çıkıp, kendi kendine söylenen bir söz olduğu gibi, şifâhî konuşma olmadığında da nesir türü bir yazım olur.⁵

Aristo, hutbeyi giriş, gelişme, tedlil ve sonuç şeklinde dört kısımda incelemiştir.⁶ Bazı âlimler buna tefnid kısmını da ekleyerek beş kısımda, bazıları da tedlil kısmını çıkararak üç kısımda incelemiştir. Bu sayılan kısımlar genel bir taksim olup, hutbenin olmazsa olmaz kısımlarından değildir. Bazı durumlarda hutbe, giriş kısmının içeriğine muhtaç olmadığı için direk gelişme kısmından başlayabilir. Gelişme kısmı hariç diğer kısımlar da bazı durumlarda hutbe kapsamında dışında kalabilmektedir. Ancak gelişme bölümü hutbenin aslı olduğu için hiçbir zaman dışarıda bırakılamaz.⁷

Hutbede girizgâh hükmünde olan giriş bölümüyle muhatabın ilgisi çekilmekte ve konuya odaklanması sağlanmaktadır. Giriş bölümü, mükemmelliği ölçüsünde dinleyicinin dikkatini hutbeye çekecek, aklını ve gönlünü hutbeye açmasını sağlayacaktır. Giriş bölümündeki ön açıklamayla konu hakkındaki olumsuz durumlar ortadan kaldırılır.⁸ Giriş bölümünün hutbedeki rolünü hakkıyla ifa etmesi için şu özelliklere sahip olması gerekir:⁹

- Giriş bölümü hutbenin ana konusuyla alakalı olmalıdır. Aksi halde beklenen fayda yerine zarar getirecektir.
- Giriş bölümü, açık olmalı gelişme bölümünden daha anlaşılır ve bu bölüme hazırlayıcı niteliğe sahip olmalıdır. Dinleyici kulağına gelen ilk söze karşı daha eleştirel bir tarz ve yargılayıcı bir üslupla yaklaşacağı için giriş bölümünün açık ve anlaşılabilirliği dinleyiciyi ön yargıdan kurtarıp onun gönlünü hutbeye açmasını sağlayacaktır.
- Bu bölüm dinleyicinin zevkine hitap etmelidir. Bu şekilde dinleyicinin dikkati hutbeye çekilecek hutbenin tümünü zevkle dinlemesi sağlanacaktır.

² Nesim Sönmez, *Cahiliye Döneminde ve Sadru'l-İslam Döneminde Hitabet* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013); Abdurrahman Başçı, "Cahiliye, Sadru'l-İslâm ve Emevî Dönemi Hitâbeti", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (Ağustos 2016), 199-240; Nesim Sönmez, "Sadru'l-İslâm Döneminde Hitabet Türleri ve Temel Özellikleri", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/1 (Nisan 2018), 352-378; Nesim Sönmez, "Cahiliye Döneminde Hitâbet", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/2 (Kasım 2016), 820-840; Yasin Kahyaoglu, "Hâricilerde Hitâbet Sanatı ve Meşhur İki Hatip", *Harran İlahiyat Dergisi* 11/11 (Haziran 2003), 119-134; Hüseyin Korkmaz, *Emevîler Döneminde Araplarda Hitabet* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Muhammet Han, *Emevîler Döneminde Siyasî Hitabet* (Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

³ Ebu'l-Fağl Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414), 1/361.

⁴ Mahmut Kaya, "Hitâbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/156-158.

⁵ Ahmet Muhammet el-Hâfî, *Fennu'l-ĥitâbe* (Kahire: Nahdatu Mısır, 1937), 5.

⁶ Aristoteles, *el-Ĥitâbe-Eski Arapça Çeviri-*, tahk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1979), 229.

⁷ el-Hâfî, *Fennu'l-ĥitâbe*, 117.

⁸ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Uşûlu'l-inşâ' ve'l-ĥitâbe*, thk. Yâsir b. Hâmid el-Mu'tayrî (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1433), 144.

⁹ el-Hâfî, *Fennu'l-ĥitâbe*, 118.

Giriş bölümünün belli bir şekli ve yapısı yoktur. Ancak İslam'ın gelişiyle hutbeye Allah'a hamd ve Peygambere salât ve selâm ile girilmesi dini hutbelerde gerekli diğer hutbelerde uygun görülmüştür. Hatta bu durum kabul görmüş bir gelenek haline gelmiştir. Buna binaen Müslümanlar, Ziyâd b. Ebîh'in (v. 53/673) hutbesinde olduğu gibi,¹⁰ Allah'a hamd ile başlamayan hutbeye kısır ve bereketsiz anlamında "betrâ",¹¹ Peygambere salât-u selam ile başlamayan ve içinde Kuran'dan ayet ihtiva etmeyen hutbelere de çirkin ve hoş olmayan anlamında "şevhâ"¹² adını vermişlerdir.¹³

Gelişme bölümü ise hutbenin ana yapısı olması açısından olmazsa olmaz unsurudur.¹⁴ Açık ve anlaşılır olması, dinleyicinin akıl ve duygularına hitap edici olması gerektiği gibi konuda birlik ve bütünlük olması ve konunun sunumunda belli bir düzen olması gerekir. Gelişme bölümünün seyri içerisinde uygun yer ve zamanda ortaya çıkan tefnîd ve tedlîl bölümlerini de gelişme bölümünden saymak imkân dahilindedir.¹⁵ فنء "Fenede" kökünden tef'îl kalıbında mastar olan tefnîd¹⁶ karşıt görüşlü kişilerin iddia ve delillerinin çürütülmesidir.¹⁷ Tedlîl ise دء "Delle" fiilinden türetilen tef'îl kalıbında mastar olup¹⁸ hatîbin, hutbenin ana konusu olan kendi düşüncesini delillendirmesidir.¹⁹ Hitâbette etkileyciliği artırmak için hutbenin özellikle gelişme kısmının şu niteliklere sahip olması önem arz etmektedir:²⁰

- Gelişme bölümünün tutarlı bir yapıda olması çelişki ve tezat içeren önermelerden ziyade sağlam delillerle desteklenmiş önermeleri barındırması gerekmektedir.
- Bu bölüm, normatif bilgi ve bulguların yanı sıra duygulara hitap etmeli, kuru aktarımlardan ziyade söz sanatlarıyla süslenmelidir.
- Hutbenin genelinde olduğu gibi bu bölümde muhatap alınan kitleye uygun bir dil seviyesi seçilmelidir.
- Bu bölümde sunulan bilgilerin örnekler ile pekiştirilmesi örneklerin kabul edilen ve itimat edilen değerlerden seçilerek dinleyicinin hedeflenen ideale yönlendirilmesi hedeflenmelidir. Bu bağlamda muhatap alınan toplumun değer ve yargılarının göz öne alınması önem arz etmektedir.

Sonuç bölümü ise hatîbin hutbede ifade etmeye çalıştığı düşüncesini özetlediği bölümdür. Dinleyiciler bu bölümden duydukları üzerine bir hüküm ortaya koyacaklardır. Bu bölüm kısa ve öz olmanın yanında dinleyicilerin akıl ve duygularını yönlendirebilecek üstün bir ifade tarzıyla sunulmalıdır.²¹

İyi bir hutbe ancak iyi bir hatîp tarafından irad edilebilir. Bu bağlamda iyi bir hatîbin taşınması gereken özellikleri şöyle özetlenebilir:

- Kişinin hatîp olmasına engel biyolojik bir özre sahip olmaması gereklidir. Mesela; kekeme, pelteklik vb. özürlere sahip bir insanın hatîp olması istenen düzeyde hiâbeti sağlamayacaktır. Bu engeller kişide bulunduğu oranda onun hitâbet değerini düşürür.²²
- Hutbesini sunacağı dile hâkim olmalıdır.²³ Kişi ne kadar bilgili olursa olsun konuşma yapacağı dili iyi bilmezse hitâbetinin hüsrana son bulması muhtemeldir. Özellikle Emevî döneminde Abdülmelik b. Mervan'ın (v.86/705) "Minbere çıktığımda dil hatası yaparım korkusu beni ihtiyarlattı" diyerek²⁴ vurguladığı lahn denilen dil hatalarının artması ve neredeyse her ortama sirayet etmesinin, hatîplerin korkulu rüyası haline geldiğini gözler önüne sermektedir. Yine Velîd b. Abdülmelik (v. 96/715), kendisine damadını şikâyete gelen bir bedeviye مَن خَتَّكَ "Damadın

¹⁰ Ebu Amr Şihâbüddîn İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404), 4/199.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/37.

¹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8/508.

¹³ Ebu Osmân Amr b. Bahr Câhîz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilal, 1423), 2/6.

¹⁴ İbn Âşûr, *Uşûlu'l-inşâ' ve'l- hitâbe*, 146.

¹⁵ el-Hûfî, *Fennu'l-hitâbe*, 116, 125.

¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/338.

¹⁷ el-Hûfî, *Fennu'l-hitâbe*, 132.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 11/47.

¹⁹ el-Hûfî, *Fennu'l-hitâbe*, 125.

²⁰ Sönmez, *Cahiliye Döneminde ve Sadru'l-İslam Döneminde Hitâbet*, 18-19.

²¹ İbn Âşûr, *Uşûlu'l-inşâ' ve'l- hitâbe*, 149.

²² İbn Âşûr, *Uşûlu'l-inşâ' ve'l- hitâbe*, 136.

²³ el-Hûfî, *Fennu'l-hitâbe*, 9.

²⁴ İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 2/308.

kim?" diyeceği yerde مَنْ حَتَّتَكَ "Seni kim sünnet etti?" şeklinde yanlış söylediği sonradan kendisine aktarıldığında, bir daha dil hatalarını düzeltmeden minbere çıkmayacağını söylemiştir.²⁵

- c) Hitâp edeceği mevzuda geniş bir bilgi ve kültür birikimine sahip olmalı, dinleyicilerin akli seviyelerine göre hitâp etmelidir.²⁶

Hatîp bahsi geçen özellikleri taşıdığı oranda yetkindir ve hutbesi o oranda mükemmeldir. Bazı özellikleri taşımadığı halde mükemmel bir hatîp olduğunu kanıtlamış kişilere de rastlamak mümkündür. Mesela Vâsıl b. Ata (v. 131/748), "ra" harfini söyleyemeyen bir peltek olmasına rağmen, hatipliğini ispatlamıştır. Onun Menzu'atu'r-ra hutbesi meşhur olmuştur.²⁷

2. Hitâbet'in Tarihsel Seyri

Arapların, Cahiliye döneminde ileri bir kültür seviyesine sahip olmamalarına rağmen sözlü sanatlarda büyük bir gelişme kaydettikleri, özellikle şiir ve hitâbette ileri bir seviyede oldukları bilinmektedir.²⁸ Bu dönemde hitâbet ve şiir aynı edebi seviyede ilerliyor iken,²⁹ Allah'ın kelâmı ve üstün bir belagate sahip olan Kur'ân-ı Kerim'in şiire benzetilmesi, bu iki edebi sanatın ileri bir seviyede olduklarının bir göstergesidir.³⁰ Söz sanatının gücünü fark eden Arapların, her ortamda ondan faydalanmaya çalıştıkları görülmektedir. Bu sayede sözlü edebi sanatlar, toplum hayatının vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiş, toplumu her yönüyle kucaklamıştır.

Kabilecilik anlayışının hâkim olduğu bu toplumda hatîbi veya şairi olmayan bir kabilenin, kendi itibarını koruması zor olabiliyordu. Bu durum, o günkü şâir ve hatîbin, adeta bu günkü medya görevini üstlenmiş olmasından kaynaklanıyordu. Bu da hatîp ve şairin değerini yükseltmiş, toplumun odağına yerleşmesini sağlamıştır.³¹

Cahiliye döneminden aktarılan edebi mirasa bakıldığında, hitâbetin şiire oranla yok denilebilecek kadar az olduğu görülmektedir. Ancak bu durum hitâbetin o dönemde az olduğu anlamına gelmemektedir. O döneme bakıldığında, yazının az kullanılıyor olduğunu görülmektedir.³² Buna binaen, bir nesir türü olan hitâbetin ezberlenmesinin güç olması, hutbelerin çoğunun kaybolmasına sebep olmuştur. Subhu'l-A'şa adlı eserde aktarılan "Arapların yerleşik ve göçebe olanlarının konuştuğu nesir, nazımdan daha çoktur. Ancak nesrin onda biri bile korunamamış, nazmın ise onda biri bile kaybolmamıştır."³³ ifadesi bu durumun en güzel izahıdır.

Hitâbetin de şiir gibi hayatın her alanı ile alakalı olması hasebiyle konularını sınırlamak mümkün değildir. Aynı zamanda hitâbet konularının iç içe olması da onları sınırlandırmanın önünde ayrı bir engel teşkil etmiştir. Cahiliye devrinde genel anlamda sosyal, siyasi ve dini olarak üç kısma ayrılan hitâbet konuları³⁴ daha ayrıntıya inildiğinde övgü, yergi, evlilik törenleri, savaş, hükümdar ziyaretleri ve öğüt gibi konulara da ayrılmıştır.³⁵

İslam dininin, hitâbetin hem gelişmesini sağladığı hem de korunmasını temin ettiği bilinmektedir. Öncelikle hitâbeti, Cuma ve bayram namazlarında ibadetin bir parçası kılmakla dini bir unsur haline getirmiştir.³⁶ Aynı zamanda emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker ilkesi bağlamında³⁷ İslam dininin insanlığa ulaştırılması görevini bütün Müslümanlara yüklemiş olması da hitâbetin gelişmesine ayrı bir katkıda bulunmuştur.

²⁵ Ebu Osmân Amr b. Bahr Câhız, *Kitâbu'l-mehasin ve'l-azdâd* (Beirut: Dâru'l-Hilâl, 1423), 25.

²⁶ el-Hâfi, *Fennu'l-hitâbe*, 9.

²⁷ Ahmet Zeki Safvet, *Cemheretu huţabi'l-Arab* (Beirut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.), 2/501.

²⁸ M. Hanefi Palabıyık, "Cahiliye Dönemi ve İslam'ın İlk Yıllarında Okuma-Yazma Faaliyetleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/27 (Haziran 2007), 31-68, 37.

²⁹ Hüseyin Elmalı, "Hitâbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/158-160, 158.

³⁰ İbn Abdî Rabbih, *el-İkdu'l-ferid*, 6/123.

³¹ Yahya Suzan, *Di'bil ve Hicivleri* (Ankara: Sonçağ 2017), 1; Cüneyt Maral, "Necâşi el-Hârisi ve Hicivleri", *Turkish Studies - Religion*, 17/1, (Mart 2022), 65-89, 67.

³² Ebu Abdillah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 3/460.

³³ Ahmet b. Ali el-Kalkaşandî, *Şubhu'l-a'şa fi şinâti'l-inşâ* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/254.

³⁴ Başçı, "Cahiliye, Sadru'l-İslâm ve Emevi Dönemi Hitâbeti", 202.

³⁵ Elmalı, "Hitâbet", 158-160.

³⁶ Ali b. Ebi Bekir Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi bidâyeti'l-mübtedi*, thk. Talal Yusuf (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.), 1/82.

³⁷ Âl-i İmrân 3/104, 110.

İslam'ın gelişi ile yazının toplumsal hayatta yayılması sayesinde, ezberlenmesi güç olan hutbelerin yazıya geçirilerek korunmaları sağlanmıştır. Önce Kur'an-ı Kerim yazılmış, ardından Peygamber Efendimizin (sav) sözleri yazılmıştır ki bunların içinde yüz bine yakın Müslümanın dinlediği ifade edilen Veda Hutbesi ve diğer hutbeler de bulunmaktadır. Nihayet şiir, tarih, filoloji, biyografi vb. alanlarda eserler yazılmaya başlanmasıyla kayda değer bulunan hutbeler de kayıt altına alınmaya başlanmıştır.

Cahiliye döneminde diğer konulara oranla az olan dini konulu hitâbetin, İslami dönemde en çok kullanılan hutbe çeşitleri arasında olduğu görülmektedir. Buna karşın asabiyete dayalı yergi hutbelerinin ise ortadan kalktığı³⁸ veya İslam ile uyumlu hale geldiği ifade edilmektedir.³⁹

Daha önce değinildiği gibi bu dönem ile birlikte hutbelere hamdele ve salvele ile başlama şeklinde belirli bir giriş formatı getirilmiştir. Bu formatın Müslümanlar arasında tam benimsendiği görülmüş, çağımıza kadar gelen bu formata uymayan hutbeler eleştirilmiş, hoş görülmemiştir.

3. Emevî Döneminde Hitâbet

Cahiliye döneminde sağlam bir temele oturtulan hitâbetin, Sadru'l-İslam'da Kur'an-ı Kerim'in eşsiz üslubundan faydalanarak gelişimine devam ettiği bilinmektedir. Eski birikimlerine ilahi kelamın katkısını ekleyen hatipler, hitâbeti zirveye taşımaya başarmışlardır. Dil hatalarının hızlı bir şekilde toplumda yayılmasının aksine hitâbet, belagat açısından mükemmelliğe daha çok yaklaşmıştır.

İbn Tabâtabâ (v. 322/934), bu gelişimin sebebini şiir bağlamında izah ederken, bu dönem şairlerinin elinde cahiliye döneminden kalan ve İslam ile gelen edebi miras gibi büyük bir birikim olduğunu, bu birikimi değerlendirdiklerinde de kendilerinden önceki şair ve hatiplere oranla çok avantajlı olduklarını ve üstün edebi ürünler ortaya koyduklarını ifade etmiştir. Bu durumu daha iyi bir şekilde gözler önüne sermek ve daha anlaşılır kılmak için şu uygulamayı örnek vermek mümkündür: Bir baba oğluna bin tane hutbe ezberletir ve ardından bunları unutmamasını söyler. Genç hutbeleri unutmuştur ama artık bir şey anlatmak istediğinde mükemmel anlatabilir hale gelmiştir.⁴⁰ Neticede bu edebi mirastan istifade eden dönemin hatipleri, hitâbeti, Arap edebiyatının sonraki dönemleri için olgun bir model haline getirmeyi başarmışlardır.

Hitâbetin bu dönemde gelişme kaydetmesinin başlıca sebeplerini şu başlıklar altında ele almak mümkündür.

3.1. Hitâbetin Gelişimini Sağlayan Etkenler

3.1.1. İslam Dininin Etkisi

İslam dininin hitâbetin gelişimine farklı açılardan katkısı olduğu söylenebilir. İslam'ın, hitâbeti bazı ibadetlerin parçası saymasının ve akla hitâp eden bu dinin yayılmasında onu (mev'ize-i haseneyi) bir araç olarak kullanmasının hitâbete olumlu etkisi, çalışmanın "Hitâbet'in Tarihsel Seyri" kısmında ele alınmıştır.

Ayrıca Emevî döneminde meydana gelen siyasi bölünme ve mücadeleler, dini-itikadi bölünmeleri de beraberinde getirmiştir. Her siyasi grup idealini dini bir temele oturtmak için Kur'an ve sünneti kendi lehinde yorumlamış, bu da farklı mezhep ve düşüncelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu farklı düşüncelerin çatışmasında hitâbetin etkin bir şekilde kullanılması, hitâbetin gelişimine de katkı sağlamıştır.⁴¹

3.1.2. Siyasi Rekabet

Siyaset, Emevî dönemi hitâbetine damgasını vurmuştur. Bunun temelinde hilafet müessesesinin yatmakta olduğu bilinmektedir. Emevî devleti, hilafet mücadelesiyle başlayan savaş temeli üzerine kurulmuştur. Hz. Osman'ın (v. 35/656) ölümünden sonra, Emevî hanedanı, hilafetin kendi hakları olduğunu iddia etmiş, Hâricîlerin müdahalesiyle zorla halife seçilen Hz. Ali'ye (v. 40/661) biat etmemişlerdir. Hz. Ali'nin ölümünden sonra Şia ayrı bir siyasi-dini grup olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Zübeyrîler de Emevî hanedanının hilafetini tanımamış, bu dönem siyasetinde etkin bir rol

³⁸ Elmalı, "Hitâbet", 158-160.

³⁹ Sönmez, "Sadru'l-İslâm Döneminde Hitâbet Türleri ve Temel Özellikleri", 355.

⁴⁰ Ebu Hasan Muhammed b. Ahmed İbn Tabâtabâ, 'Iyâru's-şi'r, thk. Abdulaziz b. Nâsır el-Manî' (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, ts.), 14-15.

⁴¹ Elmalı, "Hitâbet", 159.

oynamışlardır. Emevî devleti idareci ve taraftarları da dahil bütün bu grupların her biri, kendi idealine çağırılmış, bu mücadelede hitâbeti etkin bir şekilde kullanmışlardır.⁴²

3.1.3. Düşünce Özgürlüğü

Bu dönemde hatîpler için, tam anlamıyla bir düşünce özgürlüğünden bahsetmek zordur. Kısmi bir özgürlük olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. İktidar alanı dışındaki hitâbette, hatîplerin genel olarak bir engel ile karşılaştıkları görülmemiştir.

İktidar ile alakalı duruma gelince, devletin kurucusu olan Muâviye'nin (v. 60/680), insanlara hoşgörüyü muâmele edeceğini duyurduğu ve idare sistemini hoşgörü temeli üzerine oturttuğu aktarılmaktadır. Muâviye, Medine'deki bir hutbesinde şöyle demiştir: "Allah'a yemin olsun ki kılıç taşımayana karşı kılıç taşımam. Rahatlamak için sadece dilinizle söylediklerinizi de kulak ardı edip umursamayacağım."⁴³ Yine şöyle der: "İnsanlarla aramda bir saç teli olsa kopmaz. Onlar gerse ben gevşetirim, onlar gevşetse ben gererim."⁴⁴

Haccâc (v. 95/714) minbere çıktığında dinleyicilerin bazıları onunla alay etmiş, konuşmasından sonra ona şöyle demişlerdir: "Seni doğrulasak Allah'ı öfkelenendiririz. Sana ihanet etsek Allah'ı razı ederiz. Senin öfken Allah'ın öfkesinden basittir."⁴⁵

Ancak bu durumun, bu şekilde devam etmediği de bilinmektedir. Ayrıca bu hoşgörünün, şahsi durumlarla alakalı olduğunu söylemek de daha doğru olacaktır. Zira şahsi eleştirilere ses çıkarmayanların, hutbede iktidarın eleştirisine müsamaha etmedikleri ve iktidar aleyhinde konuşanlara baskı yaptıkları, gelen rivayetler arasında mevcuttur.⁴⁶

Emevî devletinin, iktidarı elinde bulundursa da halk arasında birliği hiçbir zaman sağlayamadığı bilinen bir gerçektir. Bu nedenle iktidarın zayıf olduğu yerlerde, farklı veya karşıt görüşe sahip olan hatîplerin de bu durumu fırsat bilip, değerlendirdikleri bilinmektedir.

3.2. Hitâbeti Olumsuz Yönde Etkileyen Faktörler

Bu dönemde hitâbet, her ne kadar gelişip zirvelere doğru yol alsada bazı engeller ile de karşılaştığı bilinmektedir. Elbette bu engeller, hatîpleri yollarından alamamıştır. Ancak onları olumsuz yönde etkilediği de bir gerçektir. Bu engelleri maddeler halinde şu şekilde sıralamak mümkündür:

3.2.1. İktidar Baskısı

Emevîler döneminde, büyük karışıklar neticesinde kurulan devletin yönetimini sağlamlaştırmak adına, iktidar aleyhindeki faaliyetlere müsamaha gösterilmediği bilinmektedir.⁴⁷ Özellikle hitâbet gibi kitlelere karşı yapılan konuşmalarda taviz verilmeyeceği aşikardır.

Dönem boyunca sürekli isyanlar ile uğraşan Emevî iktidarının, şahsi meselerde ve kişisel eylemlerde her ne kadar müsamahalı olduğu aktarılsa da özellikle Kûfe ve Basra gibi muhaliflerin etkin olduğu iki bölgede en başarılı valilerini görevlendirmiş ve bu valilerin şiddet ve baskı politikalarından bütün muhalifler gibi hatîpler de nasibini almıştır.⁴⁸

3.2.2. Dil Hataları / Lahn

Cahiliye döneminde Arabistan yarımadasının, yabancı uğrak yerleri olmaları hasebiyle, Mısır, Şam, Irak ve Yemen'e komşu olan kenar kısımlarında yaşayan Arapların dillerinde lahn denilen dil hatalarının

⁴² İsmail Yiğit, "Emevîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/87-104, 88.

⁴³ Şafvet, *Cemheretu'l-hatîbi'l-Arab*, 2/182.

⁴⁴ Ebu Hilâl el-Askerî, *Cemheretu'l-emşâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/65; Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *Ravzatu'l-ukalâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1977), 1/72.

⁴⁵ Câhız, *el-Beyân ve tebyîn*, 2/30.

⁴⁶ Câhız, *el-Beyân ve tebyîn*, 1/276.

⁴⁷ Nebi Bozkurt, "Sürgün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/166-167.

⁴⁸ Yiğit, "Emevîler", 89.

görüldüğü ifade edilmektedir.⁴⁹ Ancak İslam dininin zuhuru ile Arabistan yarımadasının, dinin merkezi olması ve Arap olmayan toplumların hızla İslam'a girip bu merkeze akın etmeleri neticesinde, bütün Arabistanda, lahn yavaş yavaş yayılmaya başlamıştır.

Önce hadarda yani yerleşim yerlerinde yayılan lahn, zamanla çöllere de sirayet etmiştir. Hicri ikinci asrın ortalarına gelindiğinde, Arabistan yarımadasının ortasında bulunan Necid bölgesinin yine orta kesiminde yaşayan bedeviler hariç, Arabistanın genelinde lahnın yayıldığı kabul edilmiş ve bu yüzden Arap gramerinin temellendirilmesi aşamasında bu dönemden sonra yaşayan şairlerin şiirinin, istişhada uygun olmadığı kabul edilmiştir.⁵⁰

Emevî dönemine gelindiğinde lahn, özellikle hatiplerin korkulu rüyası haline gelmiştir. Konumları gereği şehirlerde yaşayan sultanlar, saf ve fasih Arapçayı öğrenmeleri için çocuklarını yabancı akınına karşı korunaklı olması hasebiyle, fasih Arapçanın korunduğu çöl ortamına gönderiyorlardı. Küçüklüğünde bu fırsatı elde edemeyenler ise hayatları boyunca bu sıkıntıyı hissediyorlardı. Abdülmelik b. Mervan'ın (v.86/705), oğlu Velîd'i (v. 96/715) çok sevdiği için bedevi hayata göndermediği, Süleyman (v. 99/717) ve diğer kardeşlerini ise gönderdiği aktarılmaktadır. Abdülmelik'in, Velîd'in çok dil hatası yaptığını görünce "Velîd'e olan sevgimiz, ona zarar verdi."⁵¹ şeklinde hayıflandığı ve ayrıca "Dildeki lahn, elbisedeki sökükten ve yüzdeki su çiçeğinden daha çirkindir. Benim saçlarımı, minberlere çıktığımda, lahn yaparım korkusu ağarttı." dediği aktarılmaktadır.⁵²

Ebû Amr b. Ala'nın (v.154/771) da, Rube b. Accac (v. 145/762) ile Ferezdak (v.114/732) dışında şehre inip de dili değişmeyen bedevi görmediğini⁵³ ve Haccâc'ın çok fasih bir hadari olduğu halde, bazen lahn yaptığını iddia ederek, şehir hayatında dil hatalarının ne derece yaygın olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁴

Neticede toplumda dil hatası, salgın bir hastalık gibi yayılmasına ve hitâbet üzerindeki olumsuz etkisine rağmen, bu dönemde hitâbetin zirveyi yakalamasına da engel olamadığı görülmektedir.

3.3. Emevî Döneminde Hutbe Çeşitleri

Emevî dönemi hutbe çeşitleri, Sadru'l-İslam'dakiler ile aynı olmakla beraber, bu dönemde öncekinden farklı olarak, siyasi hutbelerin revaçta olduğu görülmüştür. Bu dönemde hatipler, dini hutbeleri dahi siyasi emelleri için kullanılmaktan geri durmamışlardır.

3.3.1. Siyasi Hutbeler

Emevî hitâbetini zirveye oturtan en büyük etkenin, dönemin siyasi mücadelesi olduğu söylene yanlıs olmayacaktır. Bu dönem, Emevî devleti ve ona karşı ayaklanan Hâriciler, Zübeyriler ve Şiîler'in kıyasıya mücadelesine tanıklık etmiştir.⁵⁵ Bu mücadelede karşı grupların fikirlerini çürütme işini hatipler üstlenmiştir.

Hitâbetin bu dönemde etkin bir şekilde kullanılmasını, kısa bir örnekle izah edebiliriz: Tarihin, zalim lakabıyla tanıdığı Haccâc hakkında Mâlik b. Dînâr'ın (v. 131/748) şöyle dediği aktarılmaktadır: "Haccâc'ın, kendisinin Iraklılara yaptığını ve Iraklıların kendisine yaptıklarını anlattığı hutbesini dinlediğimde, öyle etkili konuşurdu ki kendisinin haklı olduğunu, Iraklıların ise kendisine zulmettiğini zannedirdim."⁵⁶

3.3.1.1. Emevî Hatipleri

Hiz. Ali'nin vefatı ve Hiz. Hasan'ın (v. 49/669) hilafetten vazgeçmesi üzerine, Muâviye'nin başa geçmesiyle kurulan Emevî devletinin isyanla karşılaşmadığı gün olmamıştır denilebilir. Bu isyanları bastırmak için ordusu ve hatipleriyle büyük bir gayret sarf ediyordu.

⁴⁹ Ebu'l-Fağl Celâluğdin Şüyûti, *el-Muzhir fi'ulûmi'l-luğati ve envâ'ihâ*, thk. Fuâd Ali Maşûr (Beyrut: Dâru'l-Kutub'l-İlmiyye, 1998), 167-168.

⁵⁰ Ebu'l-Fağl Celâluğdin Şüyûti, *el-İktirâh fi uşûli'n-naho ve cedelih* (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûti, 2006), 59.

⁵¹ Abdurrahman b. Abdullah Süheylî, *er-Ravdu'l-unûf fi şerhi's-sireti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, thk. Ömer Abdusselam es-Selami (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000), 2/106.

⁵² İbn Abdırabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 2/308.

⁵³ Bağdâdî, *Hizanetu'l-edeb*, 1/220.

⁵⁴ Câhız, *el-Beyân ve tebyîn*, 1/149.

⁵⁵ Yığit, "Emeviler", 88.

⁵⁶ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/204.

Emevî hatiplerinin başında hâlifeler, valiler ve komutanlar yer alıyordu. Halifelerden Muâviye, Abdülmelik b. Mervan ve Ömer b. Abdülaziz (v. 101/720) en meşhur hatipler idi. Muâviye'nin dini ve idari konularda etkili hutbeleri olmuştur. İdari hutbelerinde halkı ne şekilde idare edeceğinden ve halkın idareye itaat etmesi gerektiğinden bahsederken, dini hutbelerinde dünya hayatının geçiciliğinden bahsederdi.⁵⁷

Vali hatiplerinin başında Ziyâd b. Ebîh (v. 53/673) ile Haccâc b. Yusuf es-Sakafî gelmektedir. Ziyâd sözünü yerli yerinde kullanan mükemmel bir hatipti. Şa'bî (v. 104/722) onun hakkında şöyle der: "Ziyâd dışında, minberde konuşurken hata yapar korkusuyla keşke sussaydı demediğim hatip yoktur. Ziyâd ise sözü uzattıkça güzelleştirirdi."⁵⁸ Ziyâd'ın meşhur hutbelerinden biri, Muâviye tarafından Basra'ya vali olarak atandığında irad ettiği hutbedir:

"إيها الناس إنا أصبَحْنَا لكم سَامِسَةً و عنكم دَادَةٌ نَسُوسُكُمْ بِسُلْطَانِ اللَّهِ الَّذِي أَعْطَانَا وَنَدُوذُ عَنْكُمْ بِفِيءِ اللَّهِ الَّذِي حَوَّلَنَا..."
 "Ey insanlar! Biz sizin yöneticiniz ve koruyucunuz olduk. Allah'ın bize verdiği yetkiyle sizi yönetir, lütfettiği güçle sizi koruruz..."⁵⁹

Bu hutbe Allah'a hamd ile başlamadığı için betrâ (kısır, sonu kesik) adını almıştır. Bu hutbeye betrâ denilse de, edebi yönden oldukça verimli olduğu söylenebilir. Dini bir geleneğe aykırılığından dolayı bu adı alan⁶⁰ ancak siyasi ve edebi yönden bir cevher olan bu hutbede Ziyâd'ın bazen Kur'an üslubunu takip ettiği ve Kur'an ayetlerine telmihlerde bulunduğu da görülmektedir.⁶¹ Arapların şiddet maksatlı konuşmalarının başında besmeleyi zikretmemeleri eskiden süregelen adetleriydi.⁶² Dört Arap dâhisinden biri olan Ziyâd'ın⁶³ bilinçli olarak bu üslubu takip etmesi muhtemeldir. Sözlerini inci gibi dizdiği bu hutbesi, birbirine sıkı sıkıya bağlı paragraflardan oluşur. Hutbesine Basra halkının içinde bulunduğu fitne ve fesattan bahsetmekle başlar. Sonra onları ne şekilde idare edeceğinden, ardından onları korkutup, suç işleyenleri ne şekilde cezalandıracağından, nihayet idarecilerin halk üzerindeki haklarından bahsedip hutbesini dinleyenleri korkutup ümitlendirecek sona erdirir.⁶⁴

Haccâc'ın da Ziyâd'dan ifade gücü açısından geri kalır yanı yoktur.⁶⁵ Hutbelerinin çoğu edebiyat antolojilerine geçmiştir. Onun en meşhur hutbesi, Abdülmelik tarafından Irak valiliğine atandığında Kûfe'de irad ettiği hutbedir:

"يا اهل الكوفة أما والله إني لأحمل الشرَّ بجملي وأخذوه بنعلي وأجزيه بمنله وإني لأرى أبصارا طامحةً وأعناقاً مُطَوَّلَةً ورؤوساً قد أَيْنَعَتْ وَحَانَ قِطَافُهَا..."
 "Ey Kûfe halkı! Allah'a yemin olsun ki kötülüğü yerinden söküp alacağım ve ona misliyle karşılık vereceğim. Hırslı gözler, uzamış boyunlar ile olgunlaşmış ve koparıma zamanı gelmiş başlar görmekteyim..."⁶⁶

Bu hutbe Haccâc'ın tâvizsiz, hoşgörüsüz, sertliğe dayanan siyasetini net olarak tasvir etmektedir. Hasan el-Basrî (v. 110/728), Haccâc ile Ziyâd hakkında şöyle der: "Ziyâd, Hz. Ömer'e benzemek istemiş ancak aşırıya kaçmış; Haccâc da Ziyâd'a benzemek isteyince insanları helak etmiştir."⁶⁷ Bu hutbe Haccâc'ın siyasetini tasvir etmekle birlikte onun edebi ifade üstünlüğünü de ortaya koymaktadır. Kendi döneminde belagatin zirvesinde olan ama aynı zamanda Iraklılara yaptığı zulüm neticesinde zalim lakabını alan Haccâc hakkında Mâlik b. Dînâr, Haccâc, hutbesinde Iraklılarla yaşadıklarını anlatırken, öyle mükemmel bir anlatımı vardı ki, Iraklıların kendisine zulmettiği düşüncesine kapıldığını ifade etmektedir.⁶⁸

⁵⁷ Şafvet, *Cemheretu hutabi'l-Arab*, 2/182.

⁵⁸ Ebu'l-Feth Şihâbüddin Muhammed b. Ahmed el-İbşihî, *el-Mustatraf fi külli fennin mustazraf* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 1/137.

⁵⁹ Şafvet, *Cemheretu hutabi'l-Arab*, 2/273.

⁶⁰ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/215.

⁶¹ M. Selim İpek, "Hatip Olarak Ziyâd b. Ebîh (1-53/622-653) ve "Hutbetu'l-Betrâ", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/38 (Haziran 2015), 215-220, 217.

⁶² Ebu Hafs Siracuddin İbn Âdil, *el-Lubâb fi ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 10/5.

⁶³ İrfan Aycan, "Ziyâd b. Ebîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/480-482.

⁶⁴ Şevki Dayf, *el-Fennu ve mezâhibuhu fi'n-nesri'l-Arabî*, 81; Hutbenin tam metni için bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/40-42.

⁶⁵ Şevki Dayf, *el-Fennu ve mezâhibuhu fi'n-nesri'l-Arabî*, 82.

⁶⁶ Şafvet, *Cemheretu hutabi'l-Arab*, 2/288.

⁶⁷ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/43.

⁶⁸ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/311.

3.3.1.2. Hâricî Hatîpler

Hâricîlerin tarihi, Emevî devleti öncesine dayanır. Geneli bedevi kökenli olan bu insanlar, tabiatları gereği sert ve haşindirler. Haksızlığa asla tahammülleri olmaz, doğru bildikleri uğrunda canlarını feda etmekten hiç çekinmezlerdi. Akidelerine çok düşkün olup, dinlerini tam yaşamaya çalışırlardı. İbadet etmekten alın ve dizlerinin nasır tuttuğu rivayet edilir. Ancak dini anlamakta bir sorun yaşadıkları bir gerçektir. Bedevi hayattan şehir hayatına geçişlerinde toplumsal uyum problemi doğmuştur. Bedevi hayatlarında başına buyruk yaşamaya alışmış bu insanların yöneticilere itâat konusunda hep sorun çıkarttıkları görülür. Emevî devletinin kurulmasıyla da her zaman ve zeminde ona karşı mücadeleden geri durmamışlardır. Abdullah b. Zübeyr'in (v. 73/692) Emevî devletine karşı ayaklanmasıyla etrafında toplanmışlar ancak fikir uyuşmazlığından dolayı ondan ayrılmış, kendi aralarında birçok fırkaya bölünmüşlerdir. Emevî devletine karşı kesintisiz devam ettirdikleri bu mücadelelerinde taraflar, birbirlerine şiiir ve hutbelerle de saldırmışlardır.⁶⁹

Doğalarının kendilerine tanıdığı imkân, Hâricî hatîpleri diğer hatîplerden üstün kılıyordu. Dolayısıyla dilin sâdeliğinin korunduğu bedevi hayattan ve çölden gelmeleri, dili mükemmel kullanmalarını sağlamıştır. Abdülmelik b. Mervân, huzuruna getirilen bir hâricînin düşüncesini açık anlaşılır bir şekilde güzelce anlatması üzerine şöyle der: "Neredeyse beni, cennetin onlar için yaratıldığına, benim onlardan fazla cihat etmem gerektiğine inandırıyor."70

Hâricîler hutbelerinde, dünyadan el etek çekmeye, ahirete yönelmeye ve cihada teşvik ederlerdi. Müslümanların hak yoldan saptıklarını, kendilerinin hak üzere olduklarını söylerlerdi. Hz. Ebu Bekir (v. 13/634) ve Hz. Ömer'i (v. 23/644) över, Hz. Osman (v. 35/656) ve sonrakileri tenkit ederlerdi.

Hâricîlerin düşüncesini en iyi tasvir eden hatîplerden biri Ebu Hamza el-Hâricî'dir (v. 130/748). Mekke ve Medine'de irad ettiği hutbeleri edebiyat antolojilerine geçmiştir. Bu hutbelerden birinde Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'i övdükten sonra Hâricî gençleri şu şekilde tasvir eder:

"شَبَابٌ وَاللَّهِ مُكْتَهَلُونَ فِي شَبَابِهِمْ، غَضِيضَةٌ عَنِ الشَّرِّ أَعْيُنُهُمْ، ثَقِيلَةٌ عَنِ الْبَاطِلِ أَرْجُلُهُمْ..."

"Vallahi bunlar daha gençliklerinde olgunlaşmış kişilerdir. Gözleri kötülüğü görmeye kapalı, ayakları batıla yürümeye ağırdır..."71

Bu mükemmel tasvir onların düşüncelerindeki samimiyetin, dünyayı nasıl hakîr gördüklerinin, şahadeti nasıl arzuladıklarının göstergesidir. Belki de bu samimi akideleri, onların etkili dini hutbeler vermelerini sağlamıştır.

3.3.1.3. Şii Hatîpler

Şia mezhebinin, Hz. Hüseyin'in (v. 61/680) şehit edilmesiyle siyasi bir temele oturduğu ve daha sonra gelecek olan Muhtâr es-Sakafî (v. 67/687) ile dini itikadi temelini oluşturulduğu aktarılmaktadır.⁷²

Bu grubun hutbelerinde ana mevzu, itikatlarının temeli olan hilafetin Hz. Ali soyuna ait olduğu⁷³ ve Ümeyye oğullarının bu hakkı gasp etmesi meselesidir. Ancak itikatlarında takıyye (gizlilik) esas olduğundan dolayı⁷⁴ Hâricîler gibi düşüncelerini her yerde ilan etmemiş, çoğu zaman gizlemişlerdir. En iyi hatîpleri arasında Süleyman b. Surad (v. 65/685) ve Muhtâr es-Sakafî gelmektedir.⁷⁵

Muhtâr, Emevî devletine karşı büyük bir isyan çıkartmış, Mus'ab b. Zübeyr (v. 72/691) tarafından öldürülmüştür. Muhtâr'ın hutbeleri genelde kâhinlerin secisini andırırdı. Kendisine vahiy edildiğini iddia etmiş, vahye işaret olarak secili hutbelerini göstermiştir.⁷⁶ Hutbelerinden biri şu şekildedir:

"أَمَّا رَبِّ الْبَحَارِ وَالنَّجِيلِ وَالْأَشْجَارِ وَالْمَهَامَةِ وَالْفَقَارِ وَالْمَلَانِكَةَ الْأَبْرَارِ وَالْمُصْطَفَيْنِ الْأَخْيَارِ لَأَقْتُلَنَّ كُلَّ جَبَّارٍ..."

⁶⁹ Ethem Ruhi Fiğlah, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/169-175, 170.

⁷⁰ Şevkî Dayf, *el-Fennu ve mezâhibuhu fi'n-nesri'l-Arabî* (Mısır: Dâru'l-Meârif bi Mısır, ts.), 85.

⁷¹ Şafvet, *Cemheretu huşabi'l-Arab*, 2/475.

⁷² Mustafa Öz, "Şia", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/111-114, 112.

⁷³ Ebu'l-Feth Tacuddîn Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (b.y.: Müessesetü'l-Halebi, ts.), 1/146.

⁷⁴ Ebu Bekir Muhammed Bakillâni, *Temhidu'l-evail fi telhîşi'd-delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar (Lübnan: Muessesetü'l-Kütübü's-Sekafiyye, 1987), 450.

⁷⁵ Şafvet, *Cemheretu huşabi'l-Arab*, 2/15, 63, 74.

⁷⁶ Ebu Gays Muhammed Hayruddin Zirikli, *el-A'lâm* (b.y.: Daru'l-İlm li'l-Melayîn, 2002), 7/192.

“Denizlerin, hurma ağaçları ile bütün ağaçların, çöllerin, masum meleklerin ve hayırlı peygamberlerin Rabbine yemin olsun ki her zorbayı öldüreceğim...”⁷⁷

Süleyman b. Surad, Hz. Hüseyin’in şehit edilmesinden sonra onun intikamını almak için toplanan Tevvâbun Hareketinin öncüsüdür.⁷⁸ Bir hutbesinde şöyle diyordu:

"قِيلَ فِينَا وَلَدَيْنَا وَلَدُ نَبِينَا وَسَلَاتُهُ وَعُصَارَتُهُ وَبِضْعَةٌ مِنْ لَحْمِهِ وَدَمِهِ... اتَّخَذَهُ الْفَاسِقُونَ غَرَضًا لِلثَّبَلِ..."

“Aramızda ve huzurumuzda Peygamberimizin oğlu, soyu, özü, etinin ve kanının bir parçası öldürüldü. Fasıklar onu oklarının hedefi haline getirdiler...”⁷⁹

3.3.1.4. Zübeyrî Hatîpler

Zübeyrîler, Hz. Hüseyin’in şehadetinden sonra Abdullah b. Zübeyr’in Emevî hanedanını tanımayıp, halifeliğini ilan etmesiyle siyasi bir teşekkül haline geldi. İlk başta Hâricîler ve Şiîlerle aynı bayrak altında toplanan Zübeyrîler, daha sonra fikir ayrılığından dolayı birbirlerinden ayrılmış hatta savaşımlardır.⁸⁰

Emevî devletine karşı uzun zaman tutunamayan Zübeyrîlerin diğer gruplara oranla hatîpleri de azdır. En iyi hatîplerinin başında bu teşekkülün kurucusu ve idarecisi Abdullah b. Zübeyr ile kardeşi Mus’ab gelmektedir. Özellikle Abdullah b. Zübeyr tatlı diliyle çok etkili konuşmalar yapmıştır. Hâricîlerle çokça tartışmıştır.⁸¹

Abdullah b. Zübeyr’in en meşhur hutbesi, Basra valisi olan kardeşi Mus’ab’ın ölüm haberi geldiğinde irad ettiği şu hutbedir:

"وانه قد أتانا خيرٌ من العراق بلد العذر والتفاق فساعتنا وسرنا أتانا أن مُصْعَبًا قِيلَ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَمَغْفِرَتُهُ..."

“İhanet ve ihtilaf yurdu Irak’tan, bize hem üzen hem de sevindiren bir haber gelmiş bulunuyor. Mus’ab’ın öldürüldüğünü öğrendik. Allah rahmet eylesin...”⁸²

3.3.2. Sosyal Hutbeler

Cahiliye döneminden beri var olagelen bu hutbe çeşidi, Emevî döneminde de varlığını sürdürmüştür. Çok çeşitli olan sosyal hutbelerin en önemlileri şunlardır: Vufûd, düğün, tebrîk, münâzara ve taziye hutbeleri. Bunların içinde de en yaygın olanı başta zikrettiğimiz vufûd hutbeleri denilen ve yöneticiler, heyet halinde ziyaret edilirken irad edilen hutbelerdir. Kabilelerin heyetler halinde yöneticileri ziyaret edip, amaçlarını dile getirmesi Arapların bilinen eski adetlerindedir.⁸³

Emevî devletinin kurucusu Muâviye, ister iddia edildiği gibi siyasi amaçla ister başka amaçlarla olsun saraya gelen heyetlere saray kapılarını ardına kadar açmıştır. Mecbur kalmadıkça şiddete başvurması ve halka ihsanını esirgememesi nedeniyle vufûd hutbeleri bu dönemde gelişme kaydetmiştir.⁸⁴ Bu dönemde Ahnef b. Kays (v. 67/686-87), bu hutbe çeşidinin en meşhur hatîplerindedir.⁸⁵ Küçüklüğünden beri iyi bir hatîp olan Ahnef b. Kays, yumuşak huylu olması ile darb-ı mesellere konu olmuştur. Onun kabiliyetini fark eden Hz. Ömer, onu bir süre yanında tutmuş, Basra’ya döndüğünde de Basra valisine, Ahnef’e danışmasını ve ondan istifade etmesini emretmiştir.⁸⁶ Câhız (v. 255/869) da onun hakkında: “Arap ve acemin en güzel konuşanı (ebyenu)” diyordu.⁸⁷ Muâviye, heyetlere oğlu Yezid (v. 64/683) hakkındaki kanaatlerini sorduğunda Temim heyetinin hatîbi Ahnef şu şekilde cevap veriyordu: “Ey müminlerin emiri! Sen Yezid’i gece ve gündüz hayatıyla, gizli ve açık yönleriyle bizden daha iyi tanırsın. Onun Allah ve bu ümmet için iyi olacağını biliyorsan bu hususta halkla istişare etme! Eğer onun hakkında daha başka şeyler biliyorsan,

⁷⁷ Şafvet, *Cemheretu hutabi'l-Arab*, 2/75.

⁷⁸ Zirikli, *el-A'lâm*, 3/127.

⁷⁹ Şevki Dayf, *Tarihü'l-edebi'l-Arabî* (Mısır: Dâru'l-Mearif, 1995), 2/415.

⁸⁰ Hakkı Dursun Yıldız, “Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/145-146.

⁸¹ Şevki Dayf, *Tarihü'l-edebi'l-Arabî*, 2/417.

⁸² Ebu'l-Meâli Bahâuddîn İbn Hamdûn, *et-Tezkiretu'l-hamduniyye* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1417), 2/463; Şafvet, *Cemheretu hutabi'l-Arab*, 2/176.

⁸³ Elmalı, “Hitâbet”, 158-159.

⁸⁴ İrfan Aycan, “Muâviye b. Ebû Süfyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/330-332, 332.

⁸⁵ Şafvet, *Cemheretu hutabi'l-Arab*, 1/451, 2/363.

⁸⁶ Zirikli, *el-A'lâm*, 1/276.

⁸⁷ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/70.

ahirete göç ederken bu makamı ona verme!" Onun en meşhur hutbelerinden biri, Temim heyetinin başında Muâviye'yi ziyaret ederken irad ettiği hutbedir:

"يا أمير المؤمنين أهل البصرة عددٌ يسيرٌ وعظمٌ كبيرٌ..."
 "Ey müminlerin emiri! Basra halkının sayısı az, durumları sıkıntılıdır..."⁸⁸

3.3.3. Dini Hutbeler

Emevî döneminde bütün hutbelerin içeriğinde dinin bulunması bir yana, direkt olarak dini konu edinen hutbeler bu başlık altında ele alınmıştır. Bütün çeşitleri ile dini hutbelerin bu dönemde gelişme kaydettiğini söyleyebiliriz.

İslam devletinin bu dönemde genişleyip farklı kültürlerle karşılaşması sonucu, Müslümanlar bu kültürlerden gelen çeşitli fikirlere cevap vermek zorunda kalmıştır. Bunun üzerine İslam'ın savunmasını üstlenen kelâm ilmi doğmuş ardından da onlarca kelâmî fırka ortaya çıkmıştır. Bu kelâmî fırkalardan her biri kendi düşüncesinin doğru olduğunu ispatlamak için Kur'ân'ı kendi düşüncesine göre yorumlamış, hitâbet sanatını etkili bir biçimde kullanmışlardır.⁸⁹

Vaaz ve irşad maksatlı Cuma ve bayram hutbelerinin yanında aynı amacı güden ve belirli bir ibadete veya zamana bağlı olmayan hutbeler de bu dönemde artış göstermiştir. Müslümanların, dinin pratiğini yaşamaktan çok teorik tartışmalara daldığını gören bazı vaizler, Müslümanları tekrar Peygamber dönemi dini yaşantısına götürmek için pratiğe dayalı bir akımla ortaya çıkmışlardır. Bu vaiz ve hatipler, insanları dünya hayatının boş uğraşlarından el etek çekip ahirete yönelmeye davet etmişlerdir.⁹⁰ Bunların en meşhurlarından biri Hasan el-Basrî'dir. Sözleri, peygamber sözlerine, yaşantısı sahabe yaşantısına benzetiliyordu.⁹¹ Yaşantısında olduğu gibi hutbelerinde de korku ve ümit hâkimdir. Çağdaşları onun hakkında şöyle der: "Yürüdüğünde en çok sevdiği kişinin cenazesinden geliyor gibi, oturduğunda hakkında idam kararı verilmiş bir mahkum gibi, yanında cehennemden bahsedildiği vakit de cehennem sadece kendisi için yaratılmış gibiydi."⁹² Onun şu hutbesi anlayışına örnek olarak verilebilir.

يا بن آدم بع دُنْيَاكَ بِأَخْرَجْتَكَ تَرْبُحُهُمَا جَمِيعًا، وَلَا تَتَّبِعْ أَخْرَجْتَكَ بِدُنْيَاكَ فَتَخْسِرُهُمَا جَمِيعًا...

"Ey insan oğlu! Ahiretin için dünyayı feda et, her ikisini de kazanırsın. Dünya için ahiretinin feda etme, her ikisini de kaybedersin..."⁹³

Önde gelen kelâmcılardan olan Vâsıl b. Atâ, aynı zamanda üstün bir hatiptir. Dilindeki pelteklik nedeniyle "ra" harfini tam çıkartamayan bu hatîp, hutbelerinde bu harfin geçtiği kelimeleri kullanmamaya özen göstermiş ve büyük bir ustalıkla başarmıştır. Onun bu üstün vasfı, darb-ı mesel olmuştur. Şair, arkadaşının kendisi ile irtibatını kesmesini, "Vâsıl'ın ra harfini terk etmesi gibi beni terk ettin" diyerek şiirinde işlemiştir.⁹⁴

3.3.4. Adlî Hutbeler

Muhakeme maksatlı irad edilen hutbelerdir. Gayesi doğru ile yanlış birbirinden ayırmak, kırgınlıkları sona erdirmek ve suçluyu cezalandırıp mâsuma hakkını vermekle adaleti gerçekleştirmek olan bu hutbelerin, bazen bunun aksine suçlunun ifade gücünden dolayı, adaletsizliğe yol açtığı da oluyordu. Hz. Peygamberin huzuruna gelen bir şahsın, ifade gücüyle kendini üstünmüş gibi göstermesi üzerine Peygamber Efendimiz "Şüphesiz sözün bir kısmı sihirdir."⁹⁵ diyerek bu gerçeği ifade ediyordu.

Siyasi ve itikadi açıdan karışık olan Emevî döneminde, ortaya konulan adalet ölçülerinin de fikirler sayısınca çeşitli olduğu görülmektedir. Emevîler, hilafetin kendi hakları olduğunu ve halifeye itâat edilmesi

⁸⁸ Şafvet, *Cemheretu huḡabi'l-Arab*, 2/363.

⁸⁹ Osman Oral, "73 Fırka ve İlk İhtilaflar", *Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2017), 15-38, 17, 18.

⁹⁰ Merve Sağan, "Hicri İlk Beş Asırda Tasavvufun Geçirdiği Süreçler", *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 5/2 (Temmuz 2020), 171-184, 172.

⁹¹ Zirikli, *el-A'lâm*, 2/226.

⁹² Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/18.

⁹³ Şafvet, *Cemheretu huḡabi'l-Arab*, 2/485.

⁹⁴ Zirikli, *el-A'lâm*, 8/108, 109.

⁹⁵ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhih*, "et-Tıb", 50 (No. 5434).

gerektiği anlayışını ölçü kabul etmiş, diğer grupları bu ölçüye göre muhakeme etmiştir. Şifiler ise hilafetin Hz. Ali ve soyuna ait olduğu ölçüsünü kabul etmiş, bu ölçüye göre insanları muhakeme etmiştir. Hâriciler de Hz. Ali, Muâviye ve onların doğru olduklarını kabul edenlerin, dinden çıkmış olduklarını ve öldürülmeleri gerektiği anlayışını ölçü kabul etmiş diğer insanlara yaşama hakkı tanımamışlardır.⁹⁶

Haccâc'ın huzurunda esirler öldürülürken onlardan biri şu şekilde hitap eder:

"لَا جَزَاكَ اللَّهُ يَا حَجَّاجُ عَنِ السُّنَّةِ خَيْرًا؛ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبِ الرِّقَابِ... فِهَذَا قَوْلُ اللَّهِ فِي كِتَابِهِ..."

"Ey Haccâc! Yeni ortaya koyduğun çığırdan dolayı Allah sana hayır nasip etmesin. Yüce Allah kitabında, 'Kafirler ile karşılaştığınızda onların boyunlarını vurun...' buyururken..."

Bunun üzerine Haccâc onu ve geri kalanları öldürmekten vazgeçer.⁹⁷

3.3.5. Savaş Hutbeleri

Emevî döneminde "birlik yılı" neticesinde tam olmasa da siyasi istikrar sağlandıktan sonra duraklamış olan fetih hareketlerine yeniden başlandı. Anadolu'dan, Irak'tan ve Kuzey Afrika'dan olmak üzere üç koldan ordular hareket ediyordu. Bu dönemde büyük fetihler gerçekleştirilmiş, İstanbul karadan ve denizden kuşatılmıştır. Bu savaşlarda hitâbet etkili bir şekilde kullanılmış, komutanlar hutbeleri ile askerlere moral olmuştur.⁹⁸

Tarık b. Ziyâd (v. 102/720), İspanya fethi için denizi geçtikten sonra, ordunun içinde hiç kimsenin geri dönme gibi bir düşünceye kapılmaması için gemileri yakmış, daha sonra da kendi adı ile anılacak olan Cebeli Tarık'a yerleştikten sonra orduya hitap etmiştir:

"أَيُّهَا النَّاسُ، أَيْنَ الْمَفْرُ؟ الْبَحْرُ مِنْ وَرَائِكُمْ، وَالْعَدُوُّ أَمَامَكُمْ، وَلَيْسَ لَكُمْ وَاللَّهِ إِلَّا الصِّدْقُ وَالصَّبْرُ..."

"Ey insanlar! Arkanızda deniz, önünüzde düşman. Nereye kaçacaksınız? Vallahi sizin için sabır ve sadakatten başka yol yok..."⁹⁹

Sonuç

İnsanlık tarihi kadar eskiye dayanan hitâbetin, Arap edebiyatı tarihinde önemli bir yer edindiği bilinmektedir. Kabilecilik anlayışının hâkim olduğu cahiliye dönemi Arap toplumunda, şair ve hatibin önemli bir fonksiyonu vardı. Söz konusu dönemde şiir ve hitâbetin adeta medya görevini üstlenmiş olması, hatibi veya şairi olmayan bir kabilenin, kendi itibarını korumasını zorlaştırmış, hatip ve şaire olan bu ihtiyaç onların toplumdaki değerlerini yüceltmıştır.

Cahiliye döneminde yazının az kullanılıyor olması ezberlenmesi güç olan nesir türlerinin unutulmasına sebep olmuş, hitâbet de bundan nasibini almıştır. Çok meşhur olup bu sayede korunma imkânı bulan hutbelerin dışındakiler tamamen kaybolmuştur. İslam dininin hutbeye değer vermesi, hutbeyi ibadetten bir parça sayması ve hatiplerin ilahi vahiyden esinlenmesi, hitâbete gelişme imkânı sağlasa da Sadru'l-İslam dönemindeki irtidat olayları ve iç çekişmelerden hitâbet de nasibini almış, diğer edebi sanatlar gibi söz konusu dönemde fazla ilgi görememiştir. Bu dönemde başlayan, hutbeye Allah'a hamd ile Peygambere salât ve selâm sözüyle başlanması ve hutbede ayet ve hadislerle yer verilmesi hususu, toplumda kabul görmüş, gelenek haline gelmiştir.

Emevî dönemine gelindiğinde dini hitâbet, İslam dininin vaaz ve irşad görevini üstlenmeye devam etmiş, dinin tebliğinde önemli bir yer edinmiştir. Tamamen dini içerikli olan vaaz ve irşad hutbeleri bir yana diğer hutbelerde de Kur'an ve hadislerden çokça alıntı yapılmıştır. Bu dönemde iç çekişmeler neticesinde ortaya çıkan mezhebi ve siyasi oluşumları, İslam devletinin genişleyip Müslümanların farklı kültürlerle karşılaşması sonucunda ortaya çıkan kelami fırkalar takip etmiştir. Dönemin bu yoğun siyasi ve dini mücadelelerinde hitâbet, etkin bir silah gibi kullanılabilmiş, bu oluşumlara mensup hatipler, kendi amaçlarına ulaşmak ve fikirlerini benimsetmek için ayet ve hadisleri kullanmışlardır.

⁹⁶ Yiğit, "Emeviler", 89.

⁹⁷ İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 2/47.

⁹⁸ Yiğit, "Emeviler", 89.

⁹⁹ Şafvet, *Cemheretu hutabi'l-Arab*, 2/314.

Emevî devlet yönetiminin siyasi konularda tavizsiz olmasına rağmen siyaset dışı konularda hoşgörülü davranması neticesinde ortaya çıkan kısmi hoşgörü ortamının da hitâbetin gelişimine az da olsa katkı sağladığı bilinmektedir. Buna karşın siyasi konularda uygulanan şiddet ve baskı politikalarından bütün muhalifler gibi hatîpler de nasibini almıştır. İslam dininin zuhuru ile Arap olmayan toplumların, dinin merkezi olan Arabistan'a akın etmeleri neticesinde dil hataları yayılmış, lahn denilen dil hataları özellikle Emevî döneminde hatîplerin korkulu rüyası olmuş ve hitâbeti olumsuz yönde etkilemiştir.

Devletin topraklarının genişlemesi, iktidara karşı olanlara sığınacak bir ortam hazırlamış, çekişmenin devam etmesini sağlamıştır. Bu nedenle siyasi hitâbet Emevî dönemine damgasını vurmuştur. Bu dönemde iktidarın gücünü kullanan, geneli sultanlar ve valilerden oluşan Emevî hatîplerine karşı, Haricî, Şii ve Zübeyrî hatîplerin mücadele ettikleri görülmektedir. Geneli sultan veya vali olan Emevî devletinin hatîpleri, konumları gereği şehirde yaşamaları nedeniyle dil hatalarından daha çok etkilenmişken geneli bedevi olan harici hatîpler ise doğalarının kendilerine sağladığı dil üstünlüğünü kullanıyorlardı. Emevî devletine karşı uzun zaman tutunamayan Zübeyrîlerin diğer gruplara oranla hatîpleri de az olmuştur. Emevî devleti tarihi boyunca onunla mücadele eden Şiiilerin hutbelerinde ana mevzu, itikatlarının temeli olan hilafetin Hz. Ali soyuna ait olduğu ve Emevîlerin bu hakkı gasp etmesi meselesidir.

Emevî döneminde devlet otoritesinin genel olarak sağlanması neticesinde ilmi ve edebi çalışmalara rağbet artmış, hitâbet de önceki dönemlerden daha fazla ilgi görmüştür. Devlet toprakları içinde temin edilen huzur neticesinde İslam devletinin orduları, savaş meydanlarında yapılan etkili hutbeler ışığında fetihlere coşku ile devam etmiştir. Emevî döneminde hitâbet dini bir kimlik ile hemen hemen sosyal hayatın her alanına girmeyi başarmıştır. Kur'ân-ı Kerim'in ihtiva ettiği edebi sanatlardan da esinlenen bu dönemin hitâbetinin, belagat açısından da önceki dönemlere üstünlük arz ettiği ve zirveyi yakaladığı görülmektedir.

Emevî döneminde hız kazanan ilmi ve edebi çalışmalara paralel olarak, yazının yaygınlık kazanmasıyla hutbeler de korunma imkânı bulmuştur. Binaenaleyh bu dönemdeki hutbelerin çoğu edebiyat antolojisine geçmiş, sonraki nesillerin dini ve edebi metinleri anlamalarını kolaylaştırmış, dönemin tarihine ışık tutmuştur.

Kaynakça

- Aristoteles. *el-Hitâbe-Eski Arapça Çeviri*-. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Çalem, 1979.
- el-Askerî, Ebu Hilâl. *Cemheretu'l-emşâl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Aycan, İrfan. "Muâviye b. Ebû Süfyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/330-332. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Aycan, İrfan. "Ziyâd b. Ebîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/480-482. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Bakillânî, Ebu Bekir Muhammed. *Temhidu'l-evail fi telhîşi'd-delâil*. thk. İmaduddin Ahmed Haydar. Lübnan: Muessesetu'l-Kütübü's-Sekafiyye, 1. Basım, 1987.
- Başçı, Abdurrahman. "Câhiliye, Sadru'l-İslâm ve Emevî Dönemi Hitâbeti". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (Ağustos 2016), 199-240.
- Bozkurt, Nebi. "Sürgün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/166-167. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi u's-şâhih*. thk. Mustafa Dîb el-Begâ. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr-Dâru Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.
- el-Bustî, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân. *Ravzatu'l-ukalâ*. Betrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1977.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilal, 1423.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-mehasin ve'l-azdâd*. Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilal, 1423.
- Elmalı, Hüseyin. "Hitâbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/158-160. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

- Fıġlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/169-175. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Han, Muhammet. *Emevîler Döneminde Siyasî Hitabet*. Erzincan: Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- el-Ĥûfî, Ahmet Muhammet. *Fennu'l-ĥitâbe*. Kahire: Nahdatu Mısır, 1937.
- İbn Abdîrabbih, Ebu Amr Şihâbuddîn. *el-İkdu'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1404.
- İbn Âdil, Ebu Hafs Siracuddîn. *el-Lubâb fî ulûmi'l-kitâb*. 20 Cilt. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Uşûlu'l-inşâ' ve'l- ĥitâbe*, thk. Yâsir b. Hâmid el-Muţayrî. Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1. Basım, 1433.
- İbn Ĥamdûn, Ebu'l-Meâlî Bahâuddîn. *et-Tezkiretu'l-hamduniyye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, 1. Basım 1417.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Faql Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtu'l-kubrâ*. 8 Cilt. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım 1990.
- İbn Ṭabâtabâ, Ebu Hasan Muhammed b. Ahmed. *'İyâru's-şî'r*. thk. Abdulaziz b. Nâsir el-Manî'. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, ts.
- el-İbşihî, Ebu'l-Feth Şihâbuddîn. *el-Mustaṭraf fî külli fennin mustazraf*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.
- İpek, M. Selim. "Hatip Olarak Ziyâd b. Ebîh (1-53/622-653) ve "Hutbetu'l-Betrâ"". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/38 (Haziran 2015), 215-220.
- Kahyaoġlu, Yasin. "Hâricilerde Hitâbet Sanatı ve Meşhur İki Hatip". *Harran İlahiyat Dergisi* 11/11 (Haziran 2003), 119-134.
- el-Ķalkaşandî, Ahmet b. Ali. *Şubhu'l-a'sa fî şinâati'l-inşâ*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Kaya, Mahmut. "Hitâbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/156-158. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Korkmaz, Hüseyin. *Emeviler Döneminde Araplarda Hitabet*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Maral, Cüneyt. "Necâşî el-Hârisî ve Hicivleri", *Turkish Studies - Religion*, 17/1, (Mart 2022), 65-89. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.57479>
- Merġinânî, Ali b. Ebi Bekir. *el-Hidâye fî şerhi bidâyeti'l-mübtedi*. 4 Cilt. thk. Talal Yusuf. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Oral, Osman. "73 Fırka ve İlk İhtilâflar". *Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2017), 15-38.
- Öz, Mustafa. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/111-114. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Palabıyık, M. Hanefi. "Cahiliye Dönemi ve İslam'ın İlk Yıllarında Okuma-Yazma Faaliyetleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/27 (Haziran 2007), 31-68.
- Şafvet, Ahmet Zeki. *Cemheretu ĥuṭabi'l-Arab*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- Saġan, Merve. "Hicrî İlk Beş Asırda Tasavvufun Geçirdiği Süreçler". *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 5/2 (Temmuz 2020), 171-184.
- Sönmez, Nesim. *Cahiliye Döneminde ve Sadru'l-İslam Döneminde Hitabet*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Sönmez, Nesim. "Cahiliye Döneminde Hitabet". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/2 (Kasım 2016), 820-840.
- Sönmez, Nesim. "Sadru'l-İslâm Döneminde Hitabet Türleri ve Temel Özellikleri". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/1 (Nisan 2018), 352-378.

- Suzan, Yahya. *Di'bil ve Hicivleri*. Ankara: Sonçağ 2017.
- Süheylî, Abdurrahman b. Abdullah. *er-Ravdu'l-unûf fi şerhi's-sireti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. 7 Cilt. thk. Ömer Abdusselam es-Selami. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2000.
- Şüyûtî, Ebu'l-Faql Celâluddin. *el-Muzhir fi ulûmi'l-luğati ve envâ'ihâ*. 2 Cilt. thk. Fuâd Ali Manşûr. Beyrut: Dâru'l-Kutub'l-İlmiyye, 1998.
- Şüyûtî, Ebu'l-Faql Celâluddin. *el-İktirâh fi uşûli'n-naħv ve cedelih*. Dimaşq: Dâru'l-Beyrûtî, 2. Basım, 2006.
- Şehristâni, Ebu'l-Feth Tacuddîn. *el-Milel ve'n-nihâl*. 3 Cilt. b.y.: Müessesetü'l-Halebî, ts.
- Şevkî Dayf. *el-Fennu ve mezâhibuhu fi'n-nesri'l-Arabî*. b.y.: Dâru'l-Meârif, ts.
- Şevki Dayf. *Tarîhu'l-edebi'l-Arabî*. 10 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1. Basım, 1995.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/145-146. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Yiğit, İsmail. "Emevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/87-104. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Oratory in the Umayyad Period

Citation/©: Efe, Mehmet Emin, Oratory in the Umayyad Period, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 113-128.

Extended Abstract

Oratory, based on a history as old as human life, has gained an important place in the communication of societies. It is known that the Arabs, who were known to lead a nomadic life in the pre-Islamic period, also gave importance to the rhetoric. It is known that most of the sermons, which are a type of prose, were forgotten because it was difficult to memorize and because the art of writing was not common in this period. However, the scarcity of sermons delivered to later periods should not lead us to assume that the oratory was low at that time. Because although the sermons reaching our age from this period are small in quantity and proportion compared to poetry, their artistic maturity shows that rhetoric also has a long history and was used effectively in the said time period.

The religion of Islam also contributed greatly to the oratory, which was placed on a solid foundation in the period of ignorance. By making the khutbah a part of the worship, he ensured its continuity depending on the continuity of the worship, and ensured its spread due to the realization of the said prayers in every environment where Muslims were present. It is known that rhetoric has implemented all its gains from previous periods more effectively in the Umayyad period. Because, Muslims' dealing with internal turmoil in the first Islamic period partially affected their scientific and literary studies negatively, and naturally oratory had its share from this situation. However, when it came to the Umayyad period, as a result of the calm that was achieved among Muslims, although not completely, scientific and artistic studies accelerated, and the orators, inspired by the unique rhetoric of the Qur'an, succeeded in carrying the oratory to its peak in this period.

It is known that the main element that provided the development of oratory in the Umayyad period was politics. Although formal unity was achieved, this unity was never achieved in practice. During the Umayyad period, uprisings against the government continued. The expansion of the state's territory has also prepared an environment for those who are against the government to take shelter and ensured the continuation of the conflict. For this reason, political oratory left its mark on the period. In this period, against the Umayyad orators, who also used the power of the government, mostly composed of sultans and governors, Kharijite, Shiite and Zubeyri orators who continued their existence against the power are seen.

In this period, it is seen that the tolerance mentioned by emphasizing Muawiyah was not as widespread and general as it is claimed. Although personal and partial freedom was provided in some cases, it was not allowed to speak against the government. In this period, as the number of Muslims speaking different languages increased rapidly and they flocked to Arabia, the Arabic language began to deteriorate rapidly in the society. The resulting language errors have become the nightmare of orators. Despite all the negativities such as political pressure and language, the orators managed to leave their mark on the period.

Religious rhetoric was the most used rhetoric in the Umayyad period after political rhetoric. The rhetoric from the previous period, which is a part of worship or with the content of guidance, continued to increase its presence in this period as well. However, the creed conflict brought about by the political struggle in this period made this type of religious oratory to be the most used type of oratory after political oratory. It is seen that religious motifs manifest themselves in all types of oratory of the period. In this period, it is seen that every party, be it power or opponents, is in an effort to prove their correctness by embellishing their sermons with quotations from the Qur'an and Hadiths. The war sermons that continued from the previous period started to develop again as a result of the stagnating conquest movements gaining momentum in this period. Oratory has managed to enter every area of the social life of Muslims, who shape their lives according to religious rules, with a religious identity. The success of oratory in this period enabled the sermons of the period to shed light on scientific and literary fields for centuries.

Anadolu Selçukluları Devrinde Samasur ve Kiğı Darphanelerinde Basılan Sikkelere Dair Bazı Mülahazalar

 Yusuf Baluken*

Atf/©: Baluken, Yusuf, Anadolu Selçukluları Devrinde Samasur ve Kiğı Darphanelerinde Basılan Sikkelere Dair Bazı Mülahazalar, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 129-140.

Öz: Tarih boyunca Bingöl şehri civarında hüküm süren hanedanlar kimi zaman kendi adlarına bu bölgedeki darphanelerde sikke kestirmişlerdir. Bingöl ve civarında bastırıldığı tespit edilen en eski sikke örnekleri Anadolu Selçuklularının sonlarına tarihlenmektedir. Bunlar içerisinde bugün artık şehir merkezine yakın bir köy olan Samasur darphanesinde basılmış gümüş sikkelerin yanı sıra Bingöl ilinin kuzey ilçeleri arasında yer alan Kiğı darphanesinde bastırılmış sikkeler Anadolu Selçuklu hâkimiyetini gösteren en önemli kanıtlar arasında yer almıştır. Anadolu Selçuklu döneminde basılmış sikkeler III. Gıyaseddin Keyhüsrev, II. Mesud ve III. Alaeddin Keykubad dönemlerine aittir. İlhanlı ve Osmanlı hâkimiyeti dönemlerinde de Kiğı darphanesinin aktif olduğu görülmektedir. Anadolu Selçuklularının Moğollara tabi oldukları bir dönemde basılmış bu sikkelerden günümüze ulaşanların çoğu özel koleksiyonlarda muhafaza edilmektedir. Bingöl il sınırları içerisinde yer alan bu iki darphanede basılmış sikkelerin özellikleri üzerlerindeki mevcut bilgilerin tarihi kaynaklarla da karşılaştırılarak konu edildiği bu çalışma sayesinde Anadolu Selçuklularının hâkimiyetleri bir şehir özelinde ve nümizmatik verileri ışığında işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Anadolu Selçuklular, Sikke, Nümizmatik, Samasur, Kiğı

Impressions About Coins Minted in Samasur and Kighi Mints in the Period of Anatolian Seljuks

Citation/©: Baluken, Yusuf, Impressions About Coins Minted in Samasur and Kighi Mints in the Period of Anatolian Seljuks, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 129-140.

Abstract: Throughout history, dynasties that ruled around Bingol from time-to-time minted coins in their own name in the mints in this region. The oldest coins found to have been minted in Bingol and around are dated to the end of the Anatolian Seljuk period. Among these, the silver coins minted in the Samasur mint, which is now a village close to the city centre, as well as the coins minted in the Kighi mint, which is one of the northern districts of Bingol, are among the most important evidences showing the Anatolian Seljuk authority. The coins minted during the Anatolian Seljuk time date back to the periods of Ghiyath al-din Kaykhusraw III, Masud II and Ala al-din Kayqubad III. It is seen that only the Kighi mint was active during the Ilkhanid and Ottoman rule in the later periods. Most of these extant coins, which were minted in Anatolia at a time when they were subject to the Mongols, are kept in private collections. Thanks to this study, which deals with the features of the coins minted in these two mints in Bingol by comparing the present information on them with historical sources, the authority of the Anatolian Seljuks has been studied specified on a city and in the light of numismatic data.

Keywords: Islamic History, Anatolian Seljuks, Coin, Numismatic, Samasur, Kighi

Giriş

Bu çalışma, Anadolu Selçuklu tarihinin son döneminde sınır boylarında yer alan ve çokça bilinmeyen günümüzde Bingöl il sınırları dâhilindeki Samasur ve Kiğı darphanelerinde basılmış sikkeleri konu edinmektedir. Bu çalışmada; farklı tarihlere ait söz konusu sikkelerin üzerindeki orijinal Arapça ifadeler hem Arap harfleriyle ve hem de transkripsiyon alfabesiyle belirtildikten sonra tarihsel kaynaklardan yararlanılarak bu bilgiler yorumlanacaktır. Konuya doğrudan giriş yapmadan önce bahse konu olan darphanelerin idari olarak bağlı bulunduğu bölgenin tarihi coğrafyası üzerinde durulacaktır. Zira bu darphanelerin ifade ettiği önemi tam olarak tespit edebilmek için bu yerleşim yerlerinin coğrafi ve siyasi açıdan konumlarının tayini zorunluluk arz etmektedir. Bu çalışmada söz konusu darphanelerde basılan sikkeler üzerinde bulunan

* Dr. Arş. Gör., Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, yusufbaluken@gmail.com.

bilgiler, tarihi kaynaklar ile mukayese edilerek Selçukluların hâkimiyetlerine dair veriler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Ortaçağ Anadolu tarihinin yazılı kaynakları Bingöl gibi taşra sayılabilecek yerleşim yerlerinin tarihini aydınlatma hususunda çoğu zaman yetersiz kalmaktadır. Bu sorunun çözümü için tarihe yardımcı disiplinlerden yararlanmak kaçınılmaz olmaktadır. Bu bağlamda önem arz eden nümizmatik verileri, siyasi hâkimiyetin ulaştığı sınırın tayin edilmesinde olduğu kadar iktisat tarihini aydınlatma hususunda da önemli bir işlev görmektedir. Mevcut sikkelerin basıldığı darphanelerin tespiti kadar bu darphanelerin bağlı bulunduğu yerleşim yerlerinin hangi tarihlerden itibaren sikkeyi basan hanedanın hâkimiyetine girdiğinin tespitinde bu bulgular çoğu zaman yazılı kaynaklardan daha sağlıklı bilgiler sunmaktadır. Dolayısıyla tarih yazımında salt yazılı kaynaklarla yetinmenin doğurabileceği riskleri asgariye indirebilme olanağına kavuşulmuş olur.

1. Samasur Darphanesi

Samasur ve Kiğı, günümüz Bingöl ili sınırları içerisinde bulunan yerleşim yerleridir. Samasur'un bağlı olduğu şehir merkezi Bingöl Ortaçağ Arap kaynaklarında Cebelu Cûr,¹ Fars kaynaklarında Çabakcûr² Ermeni ve Süryani kaynaklarında ise Çapağçur³ şeklinde kaydedilmektedir. Yakut el-Hamevî'nin kaydettiğine göre Cebelu Cûr, Diyârbekir'in kuzey komşusu olup Ermeniyeye yakınlarında, ahali Hristiyan Ermenilerden oluşan, kendisine bağlı çok sayıda kale ve köy bulunan büyük bir kasabadır.⁴ Celâleddin Harezmsâh'a inşâ kâtipliği yapan ve ayrıca onun biyografisini kaleme alan Muhammed bin Ahmed en-Nesevî (ö. 647/1241) mevzubahis eserinde Celâleddin Harezmsâh'ın Moğolların önünden kaçarak Cebelu Cûr'a kadar çekildiğini ve burada pusuya yattığını kaydeder.⁵ Bu eserin aynı asırda (h. VII. yy.) fakat kim tarafından yapıldığı bilinmeyen Farsça tercümesinde ise Cebelu Cûr, Capahçur şeklinde kaydedilmiştir. Bu kayıtlar, iki isim arasında bir ilişki olduğuna işaret etmektedir. Selçuklu tarihçisi İbn Bibî ise Moğolların, III. Gıyaseddin Keyhüsrev'e hediye ettiği bu şehri, Cabağcûr imlasıyla kaydeder.⁶

Celaledin Harezmsah 625/1228 yılında Ahlat'a gelerek şehre saldırınca Ahlat Hâcibi Ali ile Şihabeddin Gazi, Melik Eşref'e mektup göndererek Celaledin Harezmsah'ın Malazgirt'e ulaştığını haber verdiler. Bu esnada Şam'da bulunan Melik Eşref hazırlıklar yaptırdı. Fakat bir süre sonra gelen ikinci mektupta Buğdi önderliğindeki Harezmsah ordusunun 8 Eylül 1228 tarihinde Çapakçur'a ulaştığı, çok miktarda ganimet elde ettiği ancak aşırı kar yağışından ötürü daha ileri gidemeden geri döndüğü bildiriliyordu. Harezmsahlılar Ahlat'ı ele geçirdikten sonra Muş Ovası'na, oradan da Çapakçur'a gelerek yol güzergahta bulunan bütün yerleşim yerlerini yağmalamışlardı. Kadınları ve çocukları esir alırken yetişkin erkekleri de öldüren Harezmsahlılar her yeri yakıp yıktıktan sonra ülkelerine geri döndüler.⁷

Bir süre asayiş sorunlarından etkilenen bu bölgeye daha sonra Moğollar hâkim oldu. İbn Bibî'nin bildirdiğine göre 665 (1266-1267) yılında İlhanlı hükümdarı Abaka Anadolu Selçuklu hükümdarı Rükneddin Kılıçarslan'ın kızı Selçuki Hatun ile evlenmişti. Düğünden sonra İlhanlı hükümdarı Abaka, Çapakçur vilayetini, bağlı yerleri ve nahiyeleri Ermeni diyarına kadar olan ülkelerle birlikte III. Gıyaseddin Keyhüsrev'e

¹ İmâdeddin el-İsfahânî, *el-Fethu'l-kussî fi'l-fethi'l-kudsî*, tsh. İbrahim Şemseddin, (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 330-333; İbnu'l-Esir el-Cezeri, *el-Kâmil fi'l-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmuri (Beirut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 2012), 8/511; 10/16, 170, 320, 432; Bundârî, *Senâ'l-bark eş-Şâmî*, thk. Ramazan Şeşen (İstanbul: İrcica, 2004), 332-335; İbn Nazîf el-Hamevî, *et-Târîhu'l-Mansûri*, thk. Ebu'l-İd Dudu (Dimaşk: Matbaatu'l-Hicâz, 1981), 9-11; Ebu Şâme el-Makdisî, *er-Ravzateyn fi ahbâri'd-devleteyn*, thk. İbrahim ez-Ziybek (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1997), 2/251-252; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Daru Sadr, 1968-1972), 1/259; İbnu'l-Amid, el-Mekîn, *Ahbâru'l-Eyyubiyyin*, thk. Claude Cahen (Kahire: Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye, 1998), 9; İbn Vâsil, *Müferricu'l-kurâib fi menâkibi Benî Eyyub*, thk. Cemaleddin eş-Şeyyâl (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1972), 3/109-116.

² Nesevî, *Siret-i Celâleddîn*, thk. Müctebâ Minovî (Tahran: y.y., 1965), 272-273; İbn Bibî, *el-Evâmiru'l-alâiyye fi'l-umûri'l-alâiyye*, haz. Adnan Sadık Erzi (Ankara: TTK Yayınları, 1956), 666.

³ Step'anos Taronecî, *The Universal History*, çev. Tim Greenwood (United Kingdom: Oxford University Press, 2017), 299; *The Chronicle of Matthew of Edessa*, trs. Ara Edmond Dostourian (New York: University Press of America, 1993), 138; *The Chronicle of Michael the Great (The Edessa-Aleppo Syriac Codex) Books XV-XXI*, ed. Amir Harrak (Usa: Georgias Press, 2019), 460. Krş. Michel le Syrien, *Chronique*, çev. J. B. Chabot (Paris: y.y., 1905), 3/409.

⁴ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, thk. Ferdinand Wüstenfeld (Leipzig: y.y., 1867), 2/20; a.mlf., *el-Müşterek vaz'an ve'l-müfterek sak'an*, thk. Ferdinand Wüstenfeld (Göttingen: y.y., 1846), 95.

⁵ Nesevî, *Siretu's-Sultân Celâleddîn Mengîbürtî*, thk. Hâfız Ahmed Hamdi (Kahire: y.y., 1953), 374-375.

⁶ Nesevî, *Siret-i Celâleddîn*, thk. Müctebâ Minovî (Tahran: y.y., 1965), 272-273; İbn Bibî, *el-Evâmiru'l-alâiyye*, 666.

⁷ İbnu'l-Esir el-Cezeri, *el-Kamil*, 12/481; İbn Nazîf el-Hamevî, *et-Târîhu'l-Mansûri*, 166-173; Ebu Şâme el-Makdisî, *Nüzhetu'l-mukleteyn fi sireti'd-devleteyn el-alâiyye ve'l-celâliyye*, thk. İbrahim ez-Ziybek (Beirut: Daru'l-Beşiri'l-İslamiyye, 2015), 193-209.

verdi. Böylelikle bu bölgede Selçuklu hâkimiyeti başlamış oldu.⁸ Anadolu Selçuklularından önce bu yerleşim yerinin ne adına ne de burada basılmış bir sikke örneğine rastlanılmamıştır. Burada ilk defa III. Gıyaseddin Keyhüsrev adına sikke bastırılan Samasur darphanesi ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Tarihi kaynaklarda Samasur'un yerine ilişkin yaptığımız araştırmada Bağdat seferinden dönen Timur'un, Receb 796 (Mayıs 1394) tarihinde Çapakçur'a bağlı Sîvâsûr (سبواسر) diye bir yerden geçerek Muş Ovası'na ulaştığına dair bir bilgi mevcuttur.⁹ Timur istilasından sonra Akkoyunlular zamanında 874 (1470) yılında Hani'den gelip Çapakçur'dan geçen Memlûklü devlet adamlarından İbn Acâ el-Halebî seyahat boyunca tuttuğu notlarda Çapakçur'u, Fırat Nehri kenarında büyük bir vadinin başına kurulmuş, her tarafından derelerin aktığı fakat içerisinde oturan kimseciklerin bulunmadığı bir kale olarak tarif eder.¹⁰

Samasur hakkında verilen bilgilerde adı geçen şehirlerin yakınlığı, Sinsor ve Samasur adlarının fonetik benzerliği, mezkûr şehirlerin aynı olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim bu darphanenin yeri hakkında ilk olarak bilgi veren Osmanlı devri nüvizmatı Ahmed Tevhid de bu görüşü destekleyen bir değerlendirme yapmaktadır. Şöyle ki yazar; Anadolu Selçukluları tarafından bastırılmış sikkeler hakkında bilgi verirken *Ma'den-i Samasur* isimli bir darphaneden söz eder. Bu darphanenin yeri konusunda ise eserinde şu izahata yer verir:

"Bu isme müşâbih olarak Bitlis vilayeti dâhilinde Genç sancağına mülhak Çapakçur kazâsının merkezi bulunan Çevli kasabası civârında bir karye vardır ki imlâsı Simâsûr سصاصور suretindedir. Çapakçur'da bir gümüş madeni bulunduğunu ve merkez kazâ civârında iki şehir harâbesi görülmekte olduğunu müteveffâ Mösyö Vital Cuinet 'Asyâ-yı Osmânî' ismindeki Fransızca eserinde tahrîr etmesine nazaran Ma'den-i Samâsûr معدن سصاصور işbu Simâsûr سصاصور karyesi olmak vârid-i hâtrıdır. Memâlik-i Selçukiyye buralara kadar mümted olduğu kütüb-ü tevârihde muharrerdir."¹¹

İstanbul Arkeoloji Müzelerindeki sikkelere dair hazırlanmış çalışmada ise bu darphane hakkında şöyle bir bilgiye rastlanmaktadır: "*Ma'den Samasur Urfa'nın Çapakçur kazasına bağlıdır.*"¹² Oysaki Urfa'nın Çapakçur diye bir kazası yoktur. Daha sonraki araştırmacılar bu yanlış tashihi ettiler. Zira yakın zamanda Anadolu Selçuklu sikkeleri üzerine yapılan ortak bir çalışmada şu bilgilere rastlıyoruz. "*Samasur, muhtemelen bugünkü Bingöl il merkezidir. Bingöl ilinin bir diğer adı da Çapakçur'dur. Samasur yazılı sikkelerde aynı zamanda Ma'den kelimesine de yer verilmiştir. III. Keyhüsrev ve II. Mes'ud dönemlerinde Samasur'da sikke bastırılmıştır.*"¹³

1926 yılında yapılmış idari taksimata göre Elazîz vilayetinin Çapakçur kazasına bağlı Sîmsor-ı Garbî سيمصور غربي ve Sîmsor-ı Şarkî سيمصور شرقي isimli iki köy olarak bahsedilen bu yerleşim yeri¹⁴ 1933 yılında Muş vilayetinin Çapakçur kazasına bağlı Sinsar köyü olarak kaydedilmiştir.¹⁵ 1968 yılında ise eski adı Sinsor olan bu yerin adı Ekinyolu olarak Bingöl ili Merkez ilçeye bağlı bir köy olarak kaydedilmiştir.¹⁶ Bu verilerden hareketle mevzubahis Samasur darphanesinin Bingöl merkeze bağlı Sinsor köyü olduğu ihtimali kuvvet kazanmaktadır.

⁸ İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-alâiyye*, 666.

⁹ Nizâmeddin Şâmî, *Zafernâme*, ed. Felix Tauer (Tahran: İntişârât-ı Bâmdâd, 1363/1984), 152; Şerefeddin Ali Yezdi, *Zafernâme*, ed. Mevlevî Muhammed İlahdâd (Calcutta: y.y., 1887), 1/685; Şeref Hân-ı Bidlisî, *Şerefnâme*, ed. V. Veliâminof Zernof (St. Petersburg: y.y., 1860), 1/372.

¹⁰ Şemseddin b. Acâ, *Târîhu'l-Emir Yeşbek ez-Zâhiri*, thk. Abdulkadir Ahmed Tuleymat (Kahire: y.y., 1973), 99.

¹¹ Ahmed Tevhid, *Müze-i Hümayun eskûkât-ı kadîme-i İslâmiyye katalogu, kısım-ı râbi'* (Kostantiniye: y.y., 1321), 337.

¹² İbrahim Artuk-Cevriye Artuk, *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslami Sikkeler Kataloğu*, İstanbul: y.y., 1970, 1/382; İbrahim Artuk-Cevriye Artuk, "Bazı İslâm Şehirlerinde Hangi Devletler Sikke Kesmiş ve Bu Şehirlere Ne Gibi İsimler Verilmiş", *Bellelen* 67/249 (2003), 440, Mehmet Çayırdağ, "Eretnalı Beyliğinin Paraları", *Bellelen* 64/240 (2000), 442.

¹³ Halit Erkiletioğlu-Oğuz Güler, *Türkiye Selçuklu Sultanları ve Sikkeleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1996), 33; Rudi Linder, "Seljuk Mints and Silver Mines", *Turcica* 41 (2009), 368.

¹⁴ Türkiye Cumhuriyeti Dâhiliye Vekâleti, *Son teşkilât-ı mülkiyede köylerimizin adları*, (İstanbul: Hilal Matbaası, 1926), 316.

¹⁵ Dâhiliye Vekâleti Mahalli İdareler Umum Müdürlüğü, *Köylerimiz*, (İstanbul: Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi, 1933), 661.

¹⁶ Türkiye Cumhuriyeti İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü, *Köylerimiz 1 mart 1968 gününe kadar*, (Ankara: Başbakanlık Basımevi D. S. İ., 1968), 203.

1.1. III. Gıyaseddin Keyhüsrev (1265-1283)

Bu darphanede şu an için bastırıldığı tespit edilen en eski sikke Anadolu Selçuklu sultanı III. Gıyaseddin Keyhüsrev'e ait olup 672 (1273-1274) tarihini taşımaktadır. Bu tarih III. Gıyaseddin Keyhüsrev'in Çapakçur ve çevresini hâkimiyeti altına aldığı 665 (1266) yılına yakın bir tarih olması itibarıyla önemlidir. Sikkenin üzerindeki ibareler ve figürler, söz konusu hükümdarın diğer darphanelerde bastığı sikkelerle aynı özellikleri taşımaktadır. III. Gıyaseddin Keyhüsrev, Çapakçur ve çevresine daha erken bir tarihte hâkim olduğuna göre bu sikkenin tarihinden daha önce de bu darphanede sikke bastırılmış olması muhtemeldir. Fakat bugün için ulaşılabilen en erken tarihli sikke örneği olarak bunu kabul etmekteyiz. Amerikalı numizmat Stephen Album koleksiyonunda bulunan bu sikke, ünik olarak bilinmektedir. 672 (1273) tarihini taşıyan sikkenin basım yeri olarak Samasur Madeni ifadesi yer almaktadır. Yukarıda bahsi geçtiği üzere Çapakçur civarındaki bir gümüş madeninde basıldığı olasılığı kuvvet kazanmaktadır.



Sol yüz: السلطان الأعظم غياث الدنيا والدين كيخسرو
بن قلیچ أرسلان برهان أمير المؤمنين
es-Sultānu'l-A'zam Ğiyāsu'd-
Dünyā ve'd-Dīn Ebu'l-Fetḥ
Keyhüsrev bin Kılıç Arslān

Sağ yüz: الملك لله ضرب بمعدن سماسور سنة اثني
وسبعين وستمائة
el-Mülkü lillāh ḡuribe bi ma'deni
Samāsūr senete isney ve seb'in ve
sittimi'e

Ağırlığı: 3.04 gr.

Bulunduğu yer: Stephen Album Koleksiyonu

III. Gıyaseddin Keyhüsrev dönemine ait bir diğer sikke örneği bu sikkeden iki yıl sonra yani 674 (1275) yılında bastırılmış bir başka sikkede ise darphanenin adı Samasur olarak kaydedilmiştir. Bu sikkede maden ifadesine rastlanmamaktadır. 674 (1275) yılında bastırılmış bu sikkenin tek numunesi Almanya'nın Bremen şehrinde yaşayan J. C. Hinrichs'in koleksiyonunda bulunmaktadır.¹⁷



Sol yüz: الملك لله [ضرب] هذا الدرهم بسماسور سنة
أربع وسبعين وستمائة

el-Mülkü lillāh ḡuribe hāza'd-
dirhemu bi Samāsūr senete erba'a
(ve seb'in ve sittimi'e) 674/1275

¹⁷ Johann-Christoph Hinrichs, *Anadolu Selçuklularının Sikkeleri* (Bremen: 1997), Katalog no: 523. Bu arada mevzu bahis sikkenin resimlerini bize gönderme lütfunda bulunan Cengiz Babacan'a teşekkürü ödenmesi gereken bir borç biliriz. 674/1275 yılında bastırılan bu ünik sikke Almanya'nın Bremen şehrinde yaşayan J. C. Hinrichs'in koleksiyonundadır.

Sağ yüz: السلطان [الأعظم] غياث الدنيا والدين أبو الفتح كيخسرو بن قلیچ أرسلان

es-Sultānu'l-A'zam Ğiyāsu'd-
Dünyā ve'd-Dīn Ebu'l-Fetḥ
Keyhüsrev bin Kılıç Arslan

Ağırlık ve Çapı: 2.88 gr., 24 mm.

Bulunduğu yer: Johann-Christoph Hinrichs Koleksiyonu, Envanter No: 523

1.2. II. Mesud (1280-1298)

Sultan II. İzzeddin Keykâvus'un oğlu olan II. Mesud vefat eden babasının yerine Selçuklu tahtına çıkınca yönetimi altında bulunan Çapakçur'daki Samasur'da sikke bastırmıştır. Yönetiminin ilk yıllarına ait bu sikke 691 (1291) tarihli olup darphane adı Samasur olarak kaydedilmiştir.



Sol yüz: السلطان الأعظم غياث الدنيا والدين مسعود بن كيكاوس
es-Sultānu'l-A'zam Ğiyāsu'd-
Dünyā ve'd-Dīn Mes'ūd bin
Keykāvus

Sağ yüz: العظمة لله ضرب بسماسور في سنة إحدى وتسعين وستمائة
el-'Azametu lillāh ḡuribe bi
Şamāsūr senete ihdā ve tis'in (ve
sittimī'e)

Ağırlık: 2,82 gr.

Bulunduğu yer: Stephen Album Koleksiyonu

II. Mesud'un hâkimiyeti süresince hemen her yıl sikke kestirdiği bu darphanede 693 (1293) yılında basıldığı anlaşılan aşağıdaki üç sikkede ise darphanenin adı معدن ma'den kelimesi eklenerek nakşedilmiştir. Bu darphanede basılmış sikkelerde darphane adı her ne kadar iki ayrı formda yazılmış olsa da her hâlükârda Samasur ve Ma'deni Samasur'un aynı yerleri karşıladığı anlaşılmaktadır.



Sol yüz: السلطان الأعظم غياث الدنيا والدين مسعود بن كيكاوس
es-Sultānu'l-A'zam Ğiyāsu'd-
Dünyā ve'd-Dīn Ebu'l-Fetḥ Mes'ūd
bin Keykāvus

Sağ yüz: العظمة لله ضرب بسماسور في سنة ثلاث وتسعين وستمائة
el-'Azametu lillāh ḡuribe bi
ma'deni Şamāsūr senete selās ve
tis'in ve sittimī'e

Ağırlık: 2.84 gr.

Bulunduğu yer: Stephen Album Koleksiyonu¹⁸



Sol yüz: السلطان الأعظم غياث الدنيا والدين أبو الفتح
مسعود بن كيكافوس
es-Sultānu'l-A'zam Ğiyāsu'd-
Dünyā ve'd-Dīn Ebu'l-Fetḥ Mes'ūd
bin Keykāvus

Sağ yüz: العظمة لله ضرب بمعدن سماسور في سنة ثلاث
وتسعين وستمائة
el-'Azametu lillāh ḍuribe bi
ma'deni Şamāsūr senete selās ve
tis'in ve sittimī'e

Ağırlık: 2.86 gr.

Bulunduğu yer: Stephen Album Koleksiyonu¹⁹



Sol yüz: العظمة لله ضرب بمعدن سماسور في سنة ثلاث
وتسعين وستمائة
el-'Azametu lillāh ḍuribe bi
ma'deni Şamāsūr senete selās ve
tis'in ve sittimī'e

Sağ yüz: السلطان الأعظم غياث الدنيا والدين أبو الفتح
مسعود بن كيكافوس
es-Sultānu'l-A'zam Ğiyāsu'd-
Dünyā ve'd-Dīn Ebu'l-Fetḥ
Mes'ūd bin Keykāvus

Ağırlık ve Çapı: 2.90 gr., 25 mm.

Bulunduğu yer: Stephen Album Koleksiyonu

Envanter No: A-1234²⁰

II. Mesud döneminde Samasur darphanesinde basılan bir diğer sikke 696 (1296) tarihini taşımaktadır. Araştırma esnasında incelenen sikke koleksiyonlarına ilişkin yayınlara bakıldığında hemen her yıla ilişkin sikke örneğine rastlanılan bu periyotta sık aralıklarla sikke bastırılmış olduğu görülmektedir. Bu durum II. Mesud döneminde bu bölgedeki hâkimiyetin sembolik olmaktan öte bir nitelik kazanmış olduğu olasılığını akla getirmektedir. Bu dönemde madencilik faaliyetlerinin etkinlik kazandığı ve Moğollara ödenecek verginin temin edilmesi zorunluluğu da dikkate alındığında sikke basımındaki yoğunluğun nedeni bir nebze anlaşılır olmaktadır.

¹⁸ https://db.stevealbum.com/php/lot_auc.php?site=2&sale=8&lot=204&lang=1

¹⁹ https://db.stevealbum.com/php/lot_auc.php?site=2&sale=18&lot=358&lang=1

²⁰ <https://www.stevealbum.com/pdfs/253.pdf>



Sol yüz: العظمة لله ضرب صماسور في سنة ست
وتسعين وستمائة
el-'Azametü lillâh đuribe Şamâsür
senete sitte ve tis'in ve sittimi'e

Sağ yüz: السلطان الأعظم غياث الدنيا والدين مسعود
بن كيكافوس
es-Sultānu'l-A'zam Ğiyāsu'd-
Dünyâ ve'd-Din Mes'ud bin
Keykāvus

Ağırlık ve Çapı: 2.78 gr., 25 mm.
Bulunduğu yer: Kamil Eron Koleksiyonu
Envanter No: KE3744

1.3. III. Alaeddin Keykubad (1298-1302)

Anadolu Selçuklu sultanı II. İzzeddin Keykāvus'un torunu, Ferâmurz'un oğlu olan III. Alaeddin Keykubad bu darphanede sikke bastıran bir diğer Selçuklu hükümdarıdır. Hükümdarlığının ilk yılında Samasur'da bastırıldığı bu sikke 697 (1298) yılına aittir. Kamil Eron koleksiyonunda bulunan ilk sikkede darphane adı Samasur olarak yazılmışken Johann-Christoph Hinrichs koleksiyonunda bulunan ve aynı kalıptan çıkmış 2,78 gramlık bir başka sikkede ise Samasur'un sağında معدن ma'den kelimesi de okunmaktadır.²¹



Sol yüz: الخان الأعظم غازان محمود زيدت عظمته لا
إله إلا الله محمد رسول الله
İlḥānu'l-A'zam Ğāzān Maḥmūd
zidet 'azametuhu Lâ İlähe İllallah
Muḥammedun Resülullâh

Sağ yüz: السلطان الأعظم علاء الدنيا والدين كيقباد بن
فرامرز ضرب صماسور في سنة سبع وتسعين وستمائة
es-Sultānu'l-A'zam 'Alāü'd-
Dünyâ ve'd-Din Keykubād bin
Ferāmurz đuribe Samâsür senete
seb'a ve tis'in ve sittimi'e

Ağırlık ve Çapı: 2.8 gr., 26 mm.
Bulunduğu yer: Kamil Eron Koleksiyonu
Envanter No: KE1724

2. Kiğı Darphanesi

Kiğı, günümüzde Bingöl'e bağlı tarihî çok eskilere dayanan ilçelerden biridir. Özellikle ortaçağ kaynaklarında önemli bir yer olarak kaydedilmiş olan Kiğı,

²¹ Hinrichs, *Anadolu Selçuklularının Sikkeleri*, Katalog no: 653; Ahmed Ziyâ, *Meskûkât-ı İslâmiyye Takvîmi*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1328), 138.

Ortaçağın önemli bir yerleşim merkezi olan Kiğı adına ilk olarak İslam Tarihi kaynaklarında rastlanmaktadır. Yassı Çimen Savaşı öncesinde 627 (1229) yılında Celaleddin Harezmşah Ahlât'ı zapt etmişti. Bu esnada kendisine desteğe gelenler arasında Erzurum Meliki ve Alaeddin Keykubad'ın amcazadesi olan Rükneddin Cihanşah bin Tuğrul da vardı. Celaleddin derhal inşa kâtibi Nesevî'yi çağırdı ve Cihanşah'ın bu hizmetine karşılık Harput'a bağlı Kiğı ve Hürsîn nahiyelerinin ona iktâsı için bir emirname yazılmasını istedi. Böylelikle Kiğı, Erzurum Meliki Rükneddin Cihanşah'ın idaresine girdi.²² Bu arada şunu da belirtmekte yarar var. Celaleddin'in Harput'u işgal ettiği sırada Harput ve civarına Artuklulardan Nureddin Artukşah hâkimdi. Nesevî'nin kaydına göre Kiğı ve Hürsîn, Harput'a bağlıydı. Bu kayıtlardan hareketle Harput Artukluları'nun Kiğı ve civarında da hüküm sürdükleri sonucuna ulaşılabilir.²³

641 (1243) yılında Mengü Kaan, Cermağın ve Baycu komutasındaki Moğol ordusu Anadolu'ya girdi. Bu esnada Anadolu Selçuklularından II. Gıyaseddin Keyhüsrev hükümdardı. Moğollar önce Erzurum'a girdiler. Şehri yaklaşık iki ay muhasara altında tuttular. Sonunda şehir surlarını mancınıklarla delerek içeri girdiler. Şehri yakıp yıktılar. Ardından Moğol ordusu Anadolu içlerine doğru ilerledi. Bunu haber alan II. Gıyaseddin Keyhüsrev ordusunu toplayarak onları karşılamaya çıktı ve Köseadağ mevkiine geldi. İki ordu arasında meydana gelen savaşta Selçuklular yenildi. Kayseri'ye kadar olan topraklar Moğolların himayesine geçti.²⁴ 655 (1257) yılında II. Gıyaseddin Keyhüsrev vefat etti. Moğol hükümdarı Selçuklu ülkesini onun oğulları arasında paylaştırdı. Buna göre Sivas'tan Bizans sınırına kadar olan batı tarafı İzzeddin Keykavus'un yönetiminde kalırken Sivas'tan Erzurum'a kadar olan doğu tarafı ise Rükneddin Kılıçarslan'ın yönetimine bırakıldı.²⁵ Böylelikle Kiğı'nın da içerisinde yer aldığı bu bölge Anadolu Selçukluları'nun hâkimiyet alanına dâhil oldu. Lakin Anadolu Selçuklularının siyasi hâkimiyetinin sembolik göstergelerinden olan sikke basımı III. Gıyaseddin Keyhüsrev dönemine kadar gecikmiştir. Dolayısıyla Kiğı darphanesinde basılmış en erken sikkeler bu döneme aittir.

Mevzubahis Kiğı darphanesinde Anadolu Selçukluları dışında İlhanlılar ve Osmanlılar dönemlerinde de sikke bastırılmıştır. Özellikle İlhanlılar dönemindeki sikke örneklerinden hareketle hemen her İlhanlı hükümdarının Samasur'da ve Kiğı'da kendi adlarına sikke darp ettikleri anlaşılmaktadır.²⁶ Kiğı'nın da aralarında bulunduğu birtakım şehirlerin giderek önem kazandığını ve hatta bundan bir asır sonra yani İlhanlılar döneminde Anadolu'daki *Vustâniyye Eyaleti'*ne bağlı önemli şehirlerden birinin de Kiğı olduğunu İbn Kiyâ el-Mâzenderânî bildirmektedir.²⁷ Bu idari taksimata paralel bir şekilde yayılım gösteren İlhanlı darphaneleri bir yandan madencilik faaliyetlerinin bu dönemde ciddi bir ivme kazandığını gözler önüne sermekteyken öte yandan da ekonomik hareketliliğin en bariz göstergesi olarak kabul edilir.²⁸

Akkoyunlu Türkmenlerinin ilk yerleşim yerleri arasında yer almış olan²⁹ ve Otlukbeli Savaşı neticesinde Akkoyunluların elinden çıkıp Osmanlı idaresine giren bu bölge içerisinde yer alan Kiğı'daki siyasi hâkimiyetin ifadesi olarak Osmanlı hükümdarı II. Mehmed'in, 865 (1460) yılında ve kısa bir süreliğine Safevilerin işgali altında kaldıktan sonra Çaldıran Savaşı neticesinde Osmanlılar tarafından ele geçirilince Kanuni Sultan Süleyman'ın, 926 (1520) yılında Kiğı darphanesinde sikke bastırdıkları görülmektedir.³⁰ Osmanlı döneminde uzun bir müddet sancak olarak idare edilmiş olan Kiğı, son dönem Osmanlı coğrafyacıları tarafından şöylece tarif edilmiştir: “ *Kiğı, Erzurum vilâyet ve livâsında kaza merkezi bir kasaba olup Erzurum'un 132 kilometre garb-ı cenûbîsinde ve Fırat tevâbi'inden Bingöl Suyu üzerinde vâkidir. Kasabanın etrafı cesîm*

²² Nesevî, *Siretu Celaleddin Mengubirtî*, 329. Eserin bu baskısında yanlış yazılan bu yerlerin isimleri Farsça tercümede doğru biçimdedir. Bu amaçla Farsça tercümesine müracaat edilmelidir. Bk. Nesevî, *Siret-i Celâleddin*, 220.

²³ Nureddin Ardiçoğlu, *Harput Tarihi* (Ankara: y.y., 1997), 74-80.

²⁴ Baybars el-Mansurî, *Zübdetu'l-fikre fi târihi'l-hicre*, haz. D. S. Richards (Beyrut: y.y., 1998), 20-22.

²⁵ Baybars el-Mansurî, *Zübdetu'l-fikre*, 30.

²⁶ Aykut, Tuncay, *Ak Akçe-Moğol ve İlhanlı Sikkeleri*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992), 221.

²⁷ İbn Kiyâ el-Mâzenderânî, *Risale-i Felekiyye*, haz. Walter Hinz (Wiesbaden: y.y., 1952), 162.

²⁸ Daha fazla bilgi için bkz. Ömer Diler, *İlhanlar İnan Moğolları*, İstanbul: Mas Matbaacılık, 2006.

²⁹ Ebubekr-i Tihrani, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, trc. Mürsel Öztürk (Ankara: TTK Yayınları, 2014), 38, 91, 105, 145, 173, 354.

³⁰ Ayrıntı için bkz. Slobodan Sréckevic, *Ottoman Mint & Coins*, (Belgrad: y.y., 2002); İbrahim Artuk, *Kanuni Sultan Süleyman Adına Basılan Sikkeler*, (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 52.

ceviz ağaçları ve eşcâr-ı sâire ile muhâttır.”³¹ Her halükarda burada basılan sikkelerden Kiğı darphanesinin uzun bir süre boyunca aktif olarak varlığını devam ettirdiğini anlamak mümkündür.

2.1. III. Gıyaseddin Keyhüsrev (1265-1283)

Anadolu Selçuklularının Kiğı'daki hâkimiyetlerinin en somut delilleri kuşkusuz Kiğı darphanesinde basılmış gümüş sikkelerdir. Yaptığımız araştırmalar neticesinde burada ilk olarak Anadolu Selçuklu sultanı III. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından sikke bastırıldığı tespit edilmiştir. III. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından Kiğı'da basılan ve ünik olan bu sikke 676 (1277) tarihini taşımaktadır. Bu tarih Anadolu'da Moğolların siyasi nüfuzlarının hissedildiği bir döneme rastlamaktadır. Nitekim Samasur darphanesinde basılan sikkelerin de bu periyotta basılmış olması anlamlıdır. Mevzubahis sikkede darphanenin adı Ma'den-i Kiğı şeklinde kaydedilmiştir. Samasur'da basılmış sikkelerle yakın bir tarihi taşımaktadır. Fakat her halükarda bu yöredeki Anadolu Selçuklu hâkimiyetinin başladığı periyodun aynı tarihlere rastladığını söylemek mümkündür. Anadolu Selçukluları döneminde Kiğı darphanesinde basılmış bu ünik sikke III. Gıyaseddin Keyhüsrev'in farklı darphanelerde bastırıldığı sikkelerle aynı özellikleri taşımaktadır.



Sol yüz: السلطان الأعظم غياث الدين كيخسرو
بن قليج أرسلان برهان أمير المؤمنين
es-Sultānu'l-A'zam Ğiyāsu'd-
Dünyā ve'd-Din Keyhüsrev bin
Kılıç Arslān

Sağ yüz: الملك لله ضرب بمعدن كيغي سنة ست
وسبعين وستمائة
el-Mülkü lillāh đuribe bi ma'deni
Kiğı senete sitte ve seb'in ve
sittimi'e

Ağırlık: 2.82 gr.

Bulunduğu yer: Stephen Album Koleksiyonu

Envanter No: A-1232.

Sonuç

Orta Çağ'da Moğol-Selçuklu sınırında yer alan Çapakçur'a bağlı Samasur ve Kiğı gibi gözden uzak kalmış iki yerleşim yerinde basılmış sikkeleri konu edinen bu çalışma sonucunda öncelikli olarak mezkûr yerleşim yerlerinde birer darphane olduğu tespit edilmiştir. Bu darphanelerin isimleri mevcut sikkelere yazılırken kimi zaman maden kelimesinin de izafe edilmesi ve basılan sikkelerin gümüş olmasından hareketle buralarda birer gümüş madeni var olduğu anlaşılmaktadır. Anadolu Selçuklu hükümdarları III. Gıyaseddin Keyhüsrev, II. Mesud ve III. Alaeddin Keykubad bu darphanelerde sikke bastırılmışlardır. Her iki darphanede de aynı anda sikke bastıran tek hükümdar ise III. Gıyaseddin Keyhüsrev'dir. Basılan sikkelerin madeni gümüş olup kesim tarzları ve sikkelerdeki ifadeler itibariyle bu dönemde Anadolu'da basılmış Selçuklu sikkelerinden herhangi bir farklılık göstermezler. Sikkelerin üzerindeki ibareler Arapça olup Anadolu Selçuklularının siyasi olarak Moğollar'a tabi oldukları dönemde basılmıştır. Adı geçen darphanelere ilişkin tarihi coğrafya kitaplarında verilen bilgiler siyasi tarih kaynaklarıyla paralellik arz etmektedir. Buna göre III. Gıyaseddin Keyhüsrev ve II. Mesud siyasi olarak her ne kadar Moğol nüfuzu altında olsalar da bastırıldıkları sikkelere sadece kendi adlarını taşımaktayken III. Alaeddin Keykubad dönemine ait sikkeler ise sadece kendi adını değil aynı zamanda tabi olduğu İlhanlı hükümdarı Gazan Han'ın adını da taşımaktadır. Bu dönemde sık

³¹ Ali Cevad, *Memalik-i Osmaniyyenin Tarih ve Coğrafya Lüğati* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1313/1895), 682-683.

aralıklarla sikke bastırılması gerek siyasal etkinliğe ve gerek de ekonomik hareketliliğe bağlanabilir. Zira Moğollara ödenen vergilerin tahsilinde bu darphanelerde basılan sikkeler önemli bir araç görevi görüyordu. Nitekim Anadolu Selçuklularından sonra bu bölgeye egemen olan İlhanlılar döneminde darphane sayılarının fazlalığı hususu da bununla açıklanabilir. Anadolu’da sikke kesilen darphane sayısında bariz bir artış gözlenen İlhanlılar döneminden sonra Osmanlılar döneminde de Kiğı darphanesinde gümüş sikkelerin basılması Kiğı’nun sonraki dönemlerde de önemini muhafaza ettiğini gösterdiği gibi buradaki gümüş madeni rezervine ilişkin fikir vermektedir.

Kaynakça

- Ahmed Tevhîd, *Müze-i Hümayun Meskûkât-ı kadîme-i İslâmiyye katalogu, kısım-ı râbî* (Kostantiniye: y.y., 1321).
- Ahmed Ziyâ, *Meskûkât-ı İslâmiyye Takvîmi*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1328).
- Ali Cevad, *Memalik-i Osmaniyyenin Tarih ve Coğrafya Lüğati* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1313/1895).
- Ardıçoğlu, Nureddin, *Harput Tarihi* (Ankara: y.y., 1997).
- Artuk, İbrahim -Cevriye, *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslami Sikkeler Kataloğu*, (İstanbul: Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 1970).
- Artuk, İbrahim-Cevriye, “Bazı İslâm Şehirlerinde Hangi Devletler Sikke Kesmiş ve Bu Şehirlere Ne Gibi İsimler Verilmiş”, *Belleten* 67/249 (2003).
- Artuk, İbrahim-Cevriye, *Kanuni Sultan Süleyman Adına Basılan Sikkeler* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020).
- Aykut, Tuncay, *Ak Akçe-Moğol ve İlhanlı Sikkeleri*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992).
- Baybars el-Mansurî, *Zübdetu’l-fikre fi târîhi’l-hicre*, haz. D.S. Richards (Beyrut: el-Ma’hedu’l-Almani, 1998).
- Bundârî, *Senâ’l-bark eş-şâmî*, thk. Ramazan Şeşen (İstanbul: Ircica, 2004).
- Dâhiliye Vekâleti Mahalli İdareler Umum Müdürlüğü, *Köylerimiz*, (İstanbul: Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi, 1933).
- Ebubekr-i Tihrani, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, trc. Mürsel Öztürk (Ankara: TTK Yayınları, 2014).
- Ebu Şâme el-Makdisî, *er-Ravzateyn fi ahbâri’l-devleteyn*, thk. İbrahim ez-Ziybek (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1997).
- Ebu Şâme el-Makdisî, *Nüzhetü’l-mukleteyn fi sîreti’l-devleteyn el-alâiyye ve’l-celâliyye*, thk. İbrahim ez-Ziybek (Beyrut: Daru’l-Beşiri’l-İslamiyye, 2015).
- Halit Erkiletlioğlu-Oğuz Güler, *Türkiye Selçuklu Sultanları ve Sikkeleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1996).
- Hinrichs, Johann-Christoph, *Anadolu Selçuklularının Sikkeleri* (Bremen: 1997).
- İbn Acâ, Şemseddîn, *Târîhu’l-emir yeşbek ez-zâhirî*, thk. Abdulkadir Ahmed Tuleymat (Kahire: y.y., 1973).
- İbnu’l-Amîd, el-Mekîn, *Ahbâru’l-Eyyubiyyin*, thk. Claude Cahen (Kahire: Mektebetu’s-Sekafeti’d-Diniyye, 1998).
- İbn Bîbî, *el-Evâmiru’l-alâiyye fi’l-umûri’l-alâiyye*, haz. Adnan Sadık Erzi (Ankara: TTK Yayınları, 1956).
- İbnu’l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi’l-târîh*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabî, 2012).
- İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sadr, 1968-1972).
- İbn Kiyâ el-Mâzenderânî, *Risale-i Felekiyye*, haz. Walter Hinz (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1952).
- İbn Nazîf el-Hamevî, *et-Târîhu’l-mansûrî*, thk. Ebu’l-İd Dudu (Dımaşk: Matbaatu’l-Hicâz, 1981).
- İbn Vâsıl, *Müferricu’l-kurûb fi menâkibi benî Eyyub*, thk. Cemaleddin eş-Şeyyâl (Kahire: Daru’l-Fikri’l-Arabî, 1972).

İmâdeddîn el-İsfahânî, *el-Fethu'l-kussî fi'l-fethi'l-kudsî*, tsh. İbrahim Şemseddin, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003).

Linder, Rudi, "Seljuk Mints and Silver Mines", *Turcica* 41 (2009), 363-371.

Matthew of Edessa, *The Chronicle of Matthew of Edessa*, trs. Ara Edmond Dostourian (New York: University Press of America, 1993).

Michel le Syrien, *Chronique*, çev. J. B. Chabot (Paris: y.y., 1905).

Michel le Syrien, *The Chronicle of Michael the Great (The Edessa-Aleppo Syriac Codex) Books XV-XXI*, ed. Amir Harrak (Usa: Georgias Press, 2019)

Nesevî, *Siret-i Celâleddîn*, thk. Müctebâ Minovî (Tahran: y.y., 1965).

Nesevî, *Siretu's-sultân Celâleddîn Mengiburtî*, thk. Hâfız Ahmed Hamdî (Kahire: y.y., 1953).

Nizâmeddîn Şâmî, *Zafernâme*, ed. Felix Tauer (Tahran İntişârât-ı Bâmdâd, 1363/1984).

Srêckevec, Slobodan, *Ottoman Mint & Coins*, (Belgrad: y.y., 2002).

Step'anos Taronec'i, *The Universal History*, çev. Tim Greenwood (United Kingdom: Oxford University Press, 2017).

Şeref Hân-ı Bidlîsî, *Şerefnâme*, ed. V. Veliaminof Zernof (St. Petersburg: y.y., 1860).

Türkiye Cumhuriyeti Dâhiliye Vekâleti, *Son teşkilât-ı mülkiyede köylerimizin adları*, (İstanbul: Hilal Matbaası, 1926).

Türkiye Cumhuriyeti İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü, *Köylerimiz 1 mart 1968 gününe kadar*, (Ankara: Başbakanlık Basımevi D. S. İ., 1968).

Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, thk. Ferdinand Wüstenfeld (Leipzig: y.y., 1867).

Yakut el-Hamevî, *el-Müşterek vaz'an ve'l-müfterek sak'an*, thk. Ferdinand Wüstenfeld (Göttingen: y.y., 1846).

Yezdî, Şerefeddîn Ali, *Zafernâme*, ed. Mevlevî Muhammed İlahdâd (Calcutta: y.y., 1887).

https://db.stevealbum.com/php/lot_auc.php?site=2&sale=8&lot=204&lang=1

https://db.stevealbum.com/php/lot_auc.php?site=2&sale=18&lot=358&lang=1

<https://www.stevealbum.com/pdfs/253.pdf>

Impressions About Coins Minted in Samasur and Kighi Mints in the Period of Anatolian Seljuks

Citation/©: Baluken, Yusuf, Impressions About Coins Minted in Samasur and Kighi Mints in the Period of Anatolian Seljuks, *Artuklu Akademi*, 2022/9 (1), 129-140.

Extended Abstract

In this study, examples of coins are presented which are minted in two pivotal settlements located within the borders of today's Bingol during the period when the Anatolian Seljuk State was politically affiliated to the Mongols. The coins were primarily classified according to the mints that were minted, and then the rulers who minted coins in these mints were listed chronologically. The Arabic expressions on the coins were deciphered and written in accordance with the transcription alphabet. The information obtained from the written historical sources regarding the authority of the rulers who minted the coins in this region is briefly presented.

This study, which will shed light on the medieval history of Bingol, also aims to contribute to the current studies in determining how far the field of Anatolian Seljuk authority extends. It is possible to enrich these coin samples, which are available in private collections in Turkey and abroad, through detailed research that can be conducted in museums. Since it would exceed the limits of our study, only some examples are covered here. Bingol has been recorded as Chapakchur in history and appears as a town-level settlement, especially in medieval sources. After the Islamic domination, especially during the Artuqid and Ayyubid periods, this place becomes remarkable. After the Mongol invasion, there was political chaos in significant parts of Anatolia.

Chapakchur and Kighi appear as the most important settlements in this region in medieval sources. The name of this place, which we come across as Jabalu Jür in medieval Arabic sources, is mentioned as Chapakchur in Persian and Ottoman sources. Until recently, the name Chapakchur was used in this way and the name of this historical place was changed to Bingol in the Republican era. Silver coins were minted in the names of Gıyas al-din Kaykhusraw III, Masûd II and Ala al-din Kayqubad III in the Samasur mint in Chapakchur, which is the oldest settlement of the city center of Bingol. In the meantime, there are coins minted in the name of Ghiyath al-din Kaykhusraw III also in Kighi, another important settlement administratively connected to Bingol today. Samasur and Kighi mints were also active after the Anatolian Seljuks. Especially during the Ilkhanid period, many coins were minted in these mints. During the Ottoman period, coins were minted only in the Kighi mint. The reason why coins were not minted in this region in the early periods of the Anatolian Seljuks was that this region was under the rule of the Ayyubids at that time. Therefore, it is not possible to talk about Seljuk's authority here. However, with the Mongol invasion, the Anatolian Seljuks managed to maintain their authority for a while with the politics they followed. The period of Ghiyath al-din Kaykhusraw III is important in this respect. Because of the relations established with Abaqa from the Mongols in this period, the regions of Chapakchur and Kighi were given to the Seljuks. Ghiyath al-din Kaykhusraw III showed his authority in these areas by minting coins.

The Samasur mint is close to the centre of Chapakchur, and the first coin minted here bears the date of 672 AH. The coin minted by this ruler in Kighi bears the date 676 AH., four years later. Only the silver coins that were minted between 691-696 in the Samasur mint by Masud II, who ascended to the Anatolian Seljuk throne after him, can be found. With the Seljuk ruler, Ilkhanid ruler Gazan Mahmud Khan's name, whom Seljuks were subject to, is also seen on the coin minted in Samasur which was in the reign of Ala al-din Kayqubad III. Since this date, the Anatolian Seljuks weakened politically and the dominance of the Ilkhanid state emerged in this region. Therefore, after this date, all Ilkhanid rulers minted coins in these two mints, respectively. The coins minted in Samasur and Kighi mints are silver, and it is seen that the word "mine" is added only with the name of the mint occasionally. This recalls that there are silver mines here. The existence of these mints also gives an idea about the importance of Bingol in the Middle Ages, which has an active role in mining today.

Bir Sahne Olarak Gündelik Hayat: Benlik ve Başkaları*

Abdurrahman Yalçı**

Atıf/©: Yalçı, Abdurrahman, Bir Sahne Olarak Gündelik Hayat: Benlik ve Başkaları, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 141-159.

Öz: Birey, kendisinden önce düzenlenmiş olan bir dünyaya gözlerini açmaktadır. İçerisine doğulan toplum, gündelik etkileşimler sırasında ve aracılığıyla öğrenilmekte; ilk dönemden itibaren benlik bilinci de bu sürece bağlı olarak şekillenmektedir. Bilhassa rutin pratiklerin güven sağlayan yönü üzerinden gündelik hayatla ontolojik bir ilişki geliştirilmekte, pratik bilinç başkalarınca onanma temelinde kurgulanmaktadır. Bedeni ile etkileşim ağına dâhil olan birey, bir sunum gerçekleştirmekte ve beden politikasıyla ilişki içerisinde yaydığı izlenimi kontrol altında tutmak istemektedir. Bu çerçevede çalışmamız, gündelik pratiklerin bireyi kuşatıcı yönünü ve kimliğin kişilerarası boyutunu esas alarak sunumun kaçınılmaz oluşunu vurgulamaktadır. Böylelikle kimliğin ve ilişkili olarak pratik bilincin inşasında etkileşimin belirleyici yanını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Metodolojik yol gösterici kavram olarak etkileşime odaklanan araştırmamız, yine bu bağlam üzerinden bir kavram repertuarı kullanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Gündelik Hayat Sosyolojisi, Goffman, Benlik, Sunum, Kişilerarası, İzlenim Denetimi.

Everyday Life as a Stage: Self and Others

Citation/©: Yalçı, Abdurrahman, Everyday Life as a Stage: Self and Others, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 141-159.

Abstract: The individual opens his eyes to a world that has been arranged before him. The society one is born into is learned during and through everyday interactions; from the first period, self-consciousness is also shaped depending on this process. In particular, an ontological relationship with everyday life is developed through the reassuring aspect of routine practices, and practical consciousness is built on the basis of affirmation. The individual, who is included in the interaction network with his body, performs a self-presentation for others and wants to keep the impression he spreads in relation to body politics. In this framework, our study emphasizes the inevitability of presentation based on the individual-encompassing aspect of daily practices and the interpersonal dimension of identity. Thus, it aims to reveal the determining side of interaction in the construction of practical consciousness. Our research, which focuses on interaction as a methodological guiding concept, uses a concept repertoire in this context.

Keywords: Everyday Life Sociology, Goffman, Self, Presentation, Interpersonal, Impression Control.

Giriş

Kimlik, bireyin kim/ne olduğu, kişilerarasında *kimlik* diye görülen şey olarak tanımlanmaktadır. Kimliğin hayal gücünün bir parçası olmaktan kurtulması için okunaklı terimlerle ötekilere iletilmesi ve anlaşılabilir simgelerle dışa vurulması gerekmektedir.¹ Kişinin benliğine ilişkin bilgisi her daim bir inşa faaliyeti olup başkalarınca belli bir biçimde bilinme talebinden ayrılmamaktadır.² Çünkü birey, başkaları tarafından fark edilmeyi istediği gibi olumlu bir şekilde fark edilmeye yönelik bir eğilim de taşımaktadır. Hatta W. James, toplumun tüm üyeleri tarafından fark edilmeden kalmaktan daha acımasız bir ceza olamayacağını düşünmektedir: Gündelik faaliyetler sırasında konuşmanız karşılıksız kaldıysa veya ne yaptığınıza aldırış edilmediyse, herkes yokmuşsunuz gibi davrandıysa, içinize bir tür öfke ve umutsuzluğun yerleşmesi kaçınılmaz olacaktır.³

Benliğin etkileşimler yoluyla gündelik hayatta yer alması, uyum ve değişim göstererek, hayat boyunca devam etmektedir. Bu esnada birey, kendini ötekilere belli bir biçimde sunmaktadır. Gerçekleşen

* Bu makale "Gündelik Hayat, Bireysel-Kimlik ve Din: Türkiye'de Başörtüsünü Çıkaran Kadınlar Örneği" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Arş. Gör., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, ayalcia@gmail.com

¹ Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, çev. T. Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 147.

² Craig Calhoun, "Kimlik ve Tanınma Politikası", çev. F. B. Helvacıoğlu, Ö. İlyas, *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, ed. Fırat Mollaer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 135.

³ William James, *The Principles of Psychology Volume I* (PDF: Nalanda Digital Library, t. y.), 655.

sunuma karşı ötekilerin verdiği tepkiler (onay veya ret), ona geri besleme yapmaktadır. Olumlu/olumsuz tepkiler, düşünümsel⁴ olarak onun bireysel-kimliğine dâhil edilmekte ve birey sunuş şeklinde bir değişikliğe gidebilmektedir.⁵ Çünkü yaşamı boyunca edindiği her türlü arzu, anı, korku, kaygı, duygu ve tutkuya ev sahipliği yapmakta⁶ ve bu evi gündelik hayatında biteviye kendi *anlamlı ötekilerinin* onayına sunmaktadır. Otobiyografik bir bütünlük içerisinde sahip olduğu kimliklerin rollerini yerine getirmeye çalışan insan, Shakespeare'in tüm hayatı bir sahne olarak görmesiyle⁷ aynı çerçevede, gündelik yaşamını bir "oyun" dâhilinde sürdürmektedir. Kimliğin kişilerarası yönünün doğal bir sonucu olarak sahnelenen her oyunda sergilenen *performans*⁸ ise bir rol ağı içerisinde biçimlenmektedir.

Kafka, benliğin sunumunu *Tapınan'la Söyleşi* öyküsünde patolojik bir temelde vurgulamaktadır. Kilisede herkesin dikkatini çekecek bir biçimde, gösteriş içerisinde ibadet eden Tapınan, "başkalarının beni seyretmesi yaşamımın amacıdır" diyerek kendi varlığını hissedebilmek için görülmeye olan ihtiyacını dile getirmektedir. Çünkü kendi yaşantılarına dayanarak yaşadığına inandığı bir an bile olmamıştır.⁹ Fakat benliğin sunumu, patolojik bir sınırlandırmanın ötesinde, Goffmanesk bir biçimde, gündelik rutinler esnasında sıradan olanın görünmezliğinde icra edilmektedir. Performanslar, aktörün niyeti ne olursa olsun, kişilerarası bir atmosfere ihtiyaç duymaktadır. Peki, kişilerarası etkileşimi temele alarak *ben* ve *sen* arasındaki ilişkiden uygun bir şekilde nasıl söz edilebilir?¹⁰ Goffman'ın belirttiği gibi tüm dünya tabii ki bir sahne değildir,¹¹ ama yine onun değinisiyle tam olarak neden böyle olmadığını belirtmek de kolay görünmemektedir. Çünkü *oyuncular* kendilerini ifade etmeyi bıraksalar bile ifade yaymaktadırlar ve rol yapma bilgilerinden daha iyi rol yapmaktadırlar.¹²

Bireyin kendisine dair düşüncesi, diğerleriyle olan etkileşimleriyle biçimlenmektedir. Jenkins'in ifadesiyle gündelik etkileşim esnasında başkalarına dikkat etmek, benliğin özünde bulunmaktadır.¹³ Bu dikkat bağlamında birey, bilhassa benliğin ihtiyaç duyduğu kabul görmeyle paralel olarak bir özdeşlik veya ayrışma içerisine girmekte; onuruna zarar vermeyecek etkileşim koşullarını oluşturmaktadır.¹⁴ Dolayısıyla bir toplumda belli bir niteliğin onaylanıp beğenilme düzeyi, ona yönelik eğilimleri de belirlemektedir.¹⁵ Bir performans, sunulduğu toplumun anlayışına ve beklentilerine uyması için sosyalleştirilmekte, bu nedenle onaylanmış değerlerini içermekte ve temsil etmektedir.¹⁶

Birey, birden fazla kimliğe tekabül eden rollerden müteşekkil bir repertuar olarak algılanmaktadır. Kişinin kapladığı alan, oynama kapasitesine sahip olduğu rollerle ölçülmekte; biyografisi de sahne performansları olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁷ Sosyal konumda yaşanan değişimler sergilenmesi gereken rolleri etkilemekte, bireyin repertuarında yeni sette ihtiyaç duyacağı çok sayıda performans bilgisinin olduğu varsayılmaktadır. Peki, gündelik hayatta tam olarak ne, niçin oynanmaktadır? Kuşkusuz vurgulanan *oyun*, gündelik etkileşimler esnasında söz konusu olan durumların yapısıyla ilişkilidir.¹⁸ Sartre, kafede gözlemlediği bir garsonu uzunca betimledikten sonra bu soruya şöyle cevap vermektedir: "...kafedeki garson, kendi durumunu *gerçekleştirmek* üzere kendi durumuyla oynar. ...şu mürekkep hokkasının

⁴ Düşünümsellik (reflexivity), bireysel eylem ile gündelik hayatta içerisinde yer alan bilgi edinme süreci arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır.

⁵ Richard Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, çev. G. Bostancı (İstanbul: Everest Yayınları, 2016), 74.

⁶ Bhikhu Parekh, "Kimliğin Mantığı", çev. S. Aksoy, *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık* ed. F. Mollaer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 59.

⁷ "Tümüyle bir sahnedir yaşam/Erkeklerle kadınlara, hepsi birer oyuncu;/Biri çıkar, öteki girer ve her biri,/Kendine düşen sürede pek çok rol oynar;/İnsanın yedi dönemi yedi perde eder./İlk perdede bebektir..." William Shakespeare, *Size Nasıl Geliyorsa*, çev. B. Bozkurt (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 65.

⁸ Performans, bireyin ötekileri etkilemeye yönelik tüm faaliyetlerini ifade etmektedir. Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. B. Cezar (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 28.

⁹ Franz Kafka, *Hikâyeler*, çev. K. Şipal (İstanbul: Cem Yayınevi, 2005), 11-12.

¹⁰ Ronald David Laing, *Bölünmüş Benlik*, çev. E. Akça (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 17.

¹¹ Goffman, güçlü dinsel yönelimlere sahip toplumlardaki bireylerin ötekilere yönelik bir sunum gerçekleştirme meselesini bizler kadar ciddiye almadıklarını ifade etmektedir. Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 228.

¹² Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 77, 109.

¹³ Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, 73.

¹⁴ Axel Honneth, "Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı? Toplumun Ahlaki Düzenine Değişen Yaklaşımlar", çev. K. Kelebekoğlu, *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık* ed. F. Mollaer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 252.

¹⁵ Cooley'den Akt.: Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 45.

¹⁶ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 44-45.

¹⁷ Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı, Hümanist Bir Perspektif*, çev. A.E. Koca (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 131-132.

¹⁸ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 78-236.

mürekkep hokkası olması, bardağın bardak olması anlamında, garson dolaysız bir şekilde kafedeki garson olamaz.”¹⁹

Birey, nasıl davranılacağı ve ötekilerin ne düşündüğüyle ilgili karmaşık ve çok fazla bilginin olduğu kişilerarası bir dünyada eylemde bulunmakta²⁰ ve bir *durum tanımı*ni sürdürmektedir. Bunu müşterek etkileşim faaliyetleri için uygun bir terminolojinin oluşmasını sağlayan şartlarda yapmaktadır. Bu dile sadık kalarak uygun bir görüntü sunma ve sosyalleşmiş biri olma yükümlülüğü ve bunun kârlılığı, kişiyi performans icrasında tecrübeli olmaya zorlamakta;²¹ bununla birlikte bireyin ötekilerden saygı talep edebilmesi için sosyal dünyayla ilişkili bir biçimde değerini kanıtlanması gerekmektedir.²²

Benliğin sunumunda birey ve ötekilerin birlikte düşünülmesi gerekmektedir.²³ Zira toplumsal kurumlar belirli faaliyetleri düzenli olarak gerçekleştiren ve bir durum tanımı sunmak amacıyla işbirliğinde bulunan *oyuncular*dan oluşmaktadır. Bu durum tanımı, hem takım ve seyirci kavramlarına hem de bazı kurullarca devamı sağlanan *ethosa* dair varsayımlar içermekte; birey de yaptığı işbirliği sayesinde bir *takım* üyesi olabilmektedir.²⁴ Temel kurallar etkileşimi mümkün kılan ilişki kanallarında bulunmakta; gündelik pratikler, temasta kalmak için hem gerekçe hem de mantıklı açıklamalar (onaylanmış kavrayışlar) sağlamaktadır.²⁵ Bu çerçevede çalışmamız, edimde bulunan bireyin anlamlandırma sürecini etkileşimci geleneğin perspektifiyle ön plana çıkarmayı hedeflemekte ve davranışın ortaya çıkmasındaki örüntülere yoğunlaşmaktadır. Söz konusu metodolojik yönelimimiz gündelik hayat ilişkilerini merkeze alan Goffman’ın terminolojik repertuarından faydalanmaktadır. Ayrıca *bireysel-kimlik* (self-identity) kavramı araştırmamızın kerteriz noktasını oluşturmaktadır. Çünkü bireysel-kimlik, kimliğin verili yönüyle değil de bireyin düşünümsel etkinliklerine bağlı biçimde inşa edilen bir şey olarak sınırlandırılmasını mümkün kılmaktadır.²⁶ Bu dolayında özellikle Giddens’tan faydalanılmaktadır. Böylelikle çalışmamızın, kimliği gündelik etkileşimler temelinde çözümlemeyi hedefleyen yaklaşımıyla gündelik hayat sosyolojisi literatürüne katkı sunacağı düşünülmektedir.

1. Oyun Arkadaşları veya Tanrılar

Kişilerarası bir zemine sahip olan gündelik pratikler, anlamın üretilmesi açısından büyük bir önem arz etmektedir. Bourdieu’nun terminolojisiyle, habitus orkestrasyonunun temel etkilerinden biri olan bu gerçekliğe bağlı olarak, pratiklerin ve dünyanın anlamı üzerindeki mutabakatla sağlanan nesnellik ile donatılmış bir dünya üretilmektedir. Başka bir deyişle, deneyimler uyumlu hale getirilmekte ve sürekli pekiştirilmektedir.²⁷ Dolayısıyla bir davranışın alışkanlık haline gelmesi için kişilerarası bir alan -paylaşılan anlam- gerekmektedir. Alışkanlık haline getirilmiş bir etkinlik örüntüsü, gerçekleştirilen eyleme yönelik benzer duygulanımlar yaratmakta ve karşılıklı bir iletişim sağlamaktadır. Bu faaliyetler zamanla işlerin yapılış şekline dönüşmekte ve kanıksanarak kurumsallaşmaktadır.²⁸ Birey yerleşik düzeni, düzene içkin kurullarla birlikte tanımaktadır. Söz konusu düzenin bireysel çıkar ile ilişkili benimsenmesi (*illusio*), toplumsal alanda gerçekleşen *oyuna* bağlanma ile neticelenmektedir ve alanın işleyişini bu *illusio* mümkün kılmaktadır.²⁹

Bireysel performanslar, belirli bölgelerde sergilenmektedir. Her bölge belli normlarla ayakta durmakta ve sosyal onay alma koşullarının sınırları gündelik hayat pratiklerinde somutlaşmaktadır. Bireyin gündelik koşturmacası sırasında girebildiği bölgeler, rolü ve performansı hakkındaki bilgisine dair bir

¹⁹ Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. T. Ilgaz, G. Ç. Eksen (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), 115.

²⁰ J.P. Hewitt-D. Shulman, *Benlik ve Toplum*, çev. ed. Büşra Aktaş (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları, 2019), 224.

²¹ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 234, 237.

²² James A. Aho, *The Things of The World: A Social Phenomenology* (United States of America: Praeger Publishers, 1998), 49

²³ Erving Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler, Toplu Yaşamın Mikro İncelemeleri*, çev. M. F. Karakaya (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2017), 317.

²⁴ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 105, 222.

²⁵ Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 13, 101.

²⁶ Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik -Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum-*, çev. Ü. Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 77.

²⁷ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, çev. Richard Nice, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 80.

²⁸ Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, 181.

²⁹ Pierre Bourdieu, *Ayrım, Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev. D. F. Şannan, A. G. Berkurt (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015), 136; a.mlf., *Sanatın Kuralları: Yazınsal Alanın Oluşumu ve Yapısı*, çev. N. K Sevil (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 350-407.

çıkarmı da mümkün kılmaktadır.³⁰ Çünkü durum içinde hem kendisini hem de ötekilerin duruma ilişkin deneyimini de deneyimlemektedir.³¹ Aslında olan şey, Berger'in ifadesiyle, "bir kimse oyun arkadaşlarını seçerek tanrılarını da seçmektedir."³²

Her toplumun daha çok kendi normatif sınırları içerisinde gerçekleşen *oyunun*, günümüzde farklı bir boyutta cereyan ettiği aşikârdır. Bilhassa günümüz toplumlarının teknolojik ağlar ile aşınan sınırları, bir anlam bölgesi olarak dışarıya kapalı bir şekilde hayatlarını sürdürmelerini zorlaştırmaktadır. Böylelikle tüm gruplar neredeyse aynı dünyada yaşamaktadır. Bu değişimin sonucu olarak, Bergson'un kapalı ve açık toplumuna atfen, kişilerarasında kabul edilme ilişkisi daha yoğun bir biçimde ön plana çıkmaktadır.³³

Geleneksel çerçevelerin birey için artık bir kozmos inşa edememesiyle birlikte kendi kimliğini inşa etmeye mecbur kalan bireyin benlik organizasyonunda kişilerarası etkileşimin önemi daha da artmaktadır. Benliğin eğilimi onaylanma doğrultusunda olduğundan, gündelik hayatta gerçekleşen sunum bu gerçeklikte temel bir konuma sahip bulunmaktadır. Riesman, günlük yaşamda kabul edilme ilişkisini vurgulayan bir kavram olarak, yukarıda değindiğimiz dışa yönelimli karakter biçimini bilhassa modern dönem insanıyla özdeşleştirmektedir. Dışa yönelimli birini yönlendiren kaynaklar, arkadaş veya medya yoluyla tanınan kimselerden oluşmakta ve bireyde içselleşmiş bir halde bulunmaktadır. Ötekilerden alınan geri bildirimler hassas bir biçimde takip edilmekte ve davranışsal bir uyum yakalanmaktadır. Modern dışa-yönelimli bireyin en büyük yönlendirme kaynağı ve en temel duyarlılık alanını, sevmeye duyduğu ihtiyaç oluşturmaktadır. Çünkü onaylanma arzusuna yönelik psikolojik ihtiyaçları tatmin edilemez boyutlarda bulunmaktadır. Kaynak fazlalığı ve değişimin hızına bağlı olarak dışa yönelimli birey, yakın veya uzak, gelen sinyalleri algılayabilmek zorundadır. Bu bağlamda utanç ve suçluluk duygularının kontrolüne karşılık, dışa-yönelimli kişinin temel psikolojik kumandası yaygın endişe halinden meydana gelmektedir.³⁴

Bireyin gündelik hayatında dâhil olduğu ortam çeşitliliği, davranma biçimlerini büyük ölçüde etkilemektedir. Onun hem kamusal alanda ötekilerle etkileşime hazır olması hem de farklı ortamlara uygun davranışlar sergileyebilmesi gerekmektedir. Bu sebepten birey, dış görünüşünün yanı sıra davranışlarını da ilgili ortamın beklentilerine göre ayarlamak; geliştirdiği kişisel anlatıya bağlı olarak gerçekleştirdiği benlik sunumunu kontrol altında tutarak bireysel-kimliğinin iç bütünlüğü korumaktadır.³⁵ Benlik duygusu bir ilişki ağı içerisinde inşa edildiğinden, mutabakat sağlanmadığında ciddi bir sorunla karşı karşıya kalınmaktadır.³⁶ Özellikle farklı bölgeler arasında artan sunum alanı ve görünürlüğüne bağlı olarak bireyin, Goffman'ın terminolojisiyle, *muhi* (umwelt) genişlemekte ve kendisi için *alarm* kaynağı olabilecek meseleler söz konusu olmaktadır. Birey hareket ettikçe muhit de onunla birlikte hareket etmekte, *alarm* durumuna yol açacak olay ve işaretler değişmektedir.³⁷

Günümüzde çeşitli uygun davranış biçimleri gerektiren birçok farklı karşılaşma ve muhit içinde bulunmak, bir mecburiyet arz etmektedir. Etkileşim bağlamlarının çeşitlenmesiyle, bireysel-kimlik inşasında kullanılmak üzere, farklı bölgelere ait unsurlar tutarlı bir biyografik anlatıya dâhil edilmektedir. Doğal olarak benliğin parçalanmaya eğilimi de artmaktadır.³⁸ W. James, bu durumun benliğin doğasında bulunduğunu; bireyin, onu tanıyan ve kendisi hakkında fikirlerini önemseydiği farklı gruplar kadar farklı benliklere sahip olduğunu ifade etmektedir. Genellikle grupların her birine benliğin farklı bir yanı gösterilmekte, üstelik başka bir yerde tanınma korkusu yaşamak gibi uyumsuz bir bölünme de yaşanabilmektedir.³⁹

Birey, artık çevrimiçi iletişim dünyasını da kapsayacak biçimde, kişilerarası etkileşimdeki sunum esnasında kişisel bir imaj yaratıp bunu yönetmeyi amaçlamaktadır. Yaratılan imajla ötekilerin, bireyin

³⁰ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 107, 140.

³¹ Helmut R. Wagner, "Takdim-Sosyolojiye Fenomenolojik Yaklaşım", Alfred Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, çev. A. Akan, S. Kesikoglu (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2018), 41.

³² Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 149.

³³ Akt.: Nuri Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1996), 91.

³⁴ David Riesman, Yalnız Kalabalık, Amerikan Toplumsal Karakterinin Değişimi Üzerine Bir İnceleme, çev. Y. Erdem (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2019), 41-46.

³⁵ Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik* 138-139.

³⁶ Calhoun, "Kimlik ve Tanınma Politikası", 138.

³⁷ Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 301-302.

³⁸ Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, 250.

³⁹ James, *The Principles of Psychology*, 656.

istediği doğrultuda bir algı geliştirmelerine çalışılmaktadır. Çalışkan, çok yönlü, umursamaz, popüler, esprili, agresif, put kırıcı, arkadaş canlısı vb. biri olarak algılanmayı istemek; bireysel düzeyde başkalarına dönük bir temsili göstermektedir. Bilhassa kamusal imajlar, benlik organizasyonlarını kapsamlı bir biçimde etkilemektedir.⁴⁰ Dijital kültürün yaygınlaşmasının bir neticesi olarak, görsel olanın imaj içinde kapsadığı alan genişlemekte; görünüş, gittikçe daha fazla güveni, karakteri ve salahiyeti onaylama aracına dönüşmektedir. Yabancılar arasındaki ilişki düzeyi yoğunlaştığından görsel olan kimlik için hayati bir kanalı ifade eder hale gelmektedir. Çevrimiçi/çevrimdışı ilişkiler neticesinde gündelik hayat sürekli bir görünürlük durumunda bulunmaktadır. Böylece birey dikkatini imgelerin inşası, bunların görülme yolları ve onları görebilenler üzerine yoğunlaştırmaktadır. Çünkü bakma eylemleri toplumsal imalar barındırmaktadır. Üstelik şimdi herkes bakıyor gibi görünmektedir⁴¹ ve birey etkileşimlerinde yabancılara kayıtsız görünse de onlara yönelmiş bir durumdadır. Gündelik yaşamında sürdürülebilir bir konum almakla ilgilenmekte ve bu konunun ne olduğuyla ilgili olarak tanıdığı veya tanımadığı kişilerle bir etkileşim sürdürmektedir.⁴² Fakat kamusal imaj, her zaman onun kontrolü altında olmayıp bağlamdan bağlama değişebilmektedir. Kendisine yönelik algısı ile diğerlerinin ona dair algısı arasındaki ilişki(kimliğin içsel-dışsal diyalektiği), bir endişe kaynağı olabilmektedir. Bu çerçevede, bilinçli olsun olmasın, kimlik artık bir proje olarak inşa edilmekte; dayatıldığı veya hoş karşılanmadığında reddedilmektedir.⁴³

Tüm kabul ve reddedişler bir *oyun* içerisinde gerçekleşmekte; benlik, *sunumla* olan ilişkisini sürdürmektedir. Bireyin evinde başkalarının kolaylıkla görebileceği yerlerde kullandığı eşyalar, iç mekânlarını bile, kendisini başkalarına sunduğu kamusal alanlar haline getirdiğini göstermektedir.⁴⁴ Gündelik yaşamın bu gerçekliği, onaylanmaya bağlı olarak, benlik ve ötekiler arasındaki ilişkiyle güçlendirilmektedir.⁴⁵ Bununla birlikte farklı toplumsal konumların gerekliliklerine uyarlanan ve sunulan, kırılabilir bir kimlik tasavvuru da ortaya çıkmaktadır.⁴⁶ Performanslarla yaratılan gerçeklik izlenimi, çok ufak kazalar tarafından bile parçalanabilmekte;⁴⁷ birey, özellikle gündelik hayatın akışında tipik olarak farklı muhitler arasında hareket ettiği için hayat tarzının sorgulandığı durumlarda rahatsız olabilmektedir.⁴⁸ Rahatsızlık verebilecek durumlardan kaçınmak adına, söz konusu ilişkideki konu ve oynanması gereken farklı rollere göre, gizlilik gerektiren noktaların bulunma ihtimali de söz konusu olmaktadır.⁴⁹ Bu esnada ötekiler üzerindeki izlenime yönelik bazı taktikler uygulanmaktadır.⁵⁰ Örneğin dikkat çekmekten kaçınmak ve duruma uyum sağlamak isteyen biri kendini korumaya alacağı ve dışlanmasını engelleyecek şekilde bir benlik sunumu gerçekleştirmektedir; kitleye olumlu izlenimler vermek isteyen biri kabul görmek amacıyla bir benlik sunumu gerçekleştirmektedir.⁵¹ Çünkü birey hem benlik algısıyla tutarlı bir şekilde davranmak hem de onu ötekilerden gelebilecek olumsuz tepkilere karşı korumak istemektedir.⁵²

Bireyin kişilerarası etkileşimde izlediği taktikler, öz-saygı ile birlikte ele alınmaktadır. Narsis mitosunun pek bilinmeyen bir versiyonu bu açıdan güzel bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Klasik versiyonunun aksine bir başka Narsis anlatısı, ben-diğer ilişkisi bağlamında değerlendirilmektedir. Sudaki yansımasına âşık olan bir Narsis'e karşılık, diğer versiyonunda Narsis, sudaki aksinde ikizinin yüzünü görmektedir. Bu anlamda kendini sevme, kişilerarası ilişkilere göndermede bulunmakta, benlik algısı ötekilerin tepkilerini içermektedir. Toplum tarafından kendisine bir ayna tutulan birey, bu aynada kendi imgesini ve etiketlerini keşfetmektedir. Böylece kendisine dair algılarının bir sonucu olan öz-saygısı

⁴⁰ Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 328.

⁴¹ Kieran Flanagan, *Teolojideki Sosyoloji, DüşünümSELLİK ve İnanç*, çev. E. Ataseven (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 70-71.

⁴² Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 189.

⁴³ Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, 97.

⁴⁴ Ünsal Oskay, "Modern Toplumlarda Gündelik Hayatın Sistemle Bütünleşmemiz ve Birey Olamayışımız Açısından Önemi", Bruce Brown, *Marx, Freud ve Gündelik Hayatın Eleştirisi*, çev. Y. Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1989), 8.

⁴⁵ Laing, *Bölünmüş Benlik*, 80.

⁴⁶ Phillip Gleason, "Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih", çev. F. Mollaer, *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, ed. F. Mollaer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 35.

⁴⁷ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 63.

⁴⁸ Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, 117.

⁴⁹ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 70.

⁵⁰ Cem Güney Özveren, *Kuram ve Yaklaşımlar Özelinde Benlik* (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2020), 61.

⁵¹ K. H. Renner vd., "The Relationship Between Self-Presentation Styles and Coping With Social Stress", *Anxiety, Stress & Coping*, 2004, 17/1, 1-22.

⁵² Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 173.

şekillenmektedir.⁵³ Bu bağlamda birey, öz-saygısını koruyarak uyum sağlanabilecek biri haline gelmeye çabalamaktadır.⁵⁴

Öz-saygının korunmasına yönelik arzu, yeni durumlarla karşılaşan bireyi maskeler takmaya ve kendini gizlemeye götürmektedir. Bu amaçla benlik sunumu, farklı dış taleplere göre ayarlanmaktadır.⁵⁵ Öz-saygı duygusu daima ötekilerin tepkileriyle incinebilmektedir ve utancın odağını da genellikle benliğin görünen yanı, yani beden oluşturmaktadır.⁵⁶

2. Bedenleşen Benlik ve Benliğin Düşünsel Tasarımı

Bir bedene sahip olmak, gündelik tanınma ve dolayısıyla kimlik için kritik bir önem arz etmektedir. Kimlik inşasında, sosyal bir konumu bulunan beden bir kimlik kazanmaktadır.⁵⁷ Çünkü birey, bir bedenle toplum sahnesine çıkmakta; sosyal ilişkiler, insan bedenlerinin topluma arzıyla mümkün olmaktadır. Gündelik etkileşimler esnasında bedeniyle farklı biçimlerde uğraşan bireyin, ötekileri etkilemek ve onlara mesaj vermek amacıyla hareket ettiği görülmektedir.⁵⁸

Goffman'dan büyük ölçüde etkilenmiş olan Bourdieu, benliğin sunumunda bir alışkanlık alanı olan *habitusu* bedensel bir temel üzerinden görmektedir.⁵⁹ Ona göre beden, sınıf beğenisinin çeşitli biçimlerde dışa vurulan nesneleşmesidir. Habitusun yatınlıklarını beden üzerinden görünür kılan hayat tarzlarının türlü ifadeleri, bunu sağlamaktadır. Ayrıca sosyal dünyanın ötesinde sürdürülebilir tercihler, çalışma ve boş zaman içindeki beden kullanımları yoluyla bedensel sahipliklerin sınıflar arasındaki dağılımı belirlenmektedir.⁶⁰ Toplumsal düzen gömülü haliyle bedenlerde bulunmakta ve buralarda, algı, düşünce ve davranış şemalarını içeren bir sistem olarak işleyiş göstermektedir.⁶¹ Benlik için geçerli olan düşünsellik, beden için de söz konusu olmaktadır. Bugün beden de düşünsellikle iç içe geçmiş görünmekte; bireysel-kimliğin bir taşıyıcısı olarak ve giderek artan bir şekilde kişisel kararlarla bütünleşmektedir.⁶² Bu bağlamda benlik algısını, bedenin sosyal etkileşimler ve gündelik faaliyetleri sekteye uğratmadan, bunların sürekliliğini sağlayacak şekilde işlemeye devam edeceği beklentisi belirlemektedir.⁶³ Bedenin gündelik hayatın etkileşimleri içinde pratik olarak bulunması, tutarlı bir bireysel-kimlik duygusunu sürdürmenin esas öğelerinden biri olarak görülmektedir.⁶⁴

Beden, "ben" ve dünya arasında bir geçiş durumunda bulunmakta; hem bireysel dünyanın merkezi hem de ötekilerin dünyasında bir nesne olarak yer almaktadır.⁶⁵ Esasen birey, bedenini ötekilerle olan pratik ilişkiler yoluyla tanımaya başlamaktadır. Gerçeklik gündelik praxis ile kavrandığından, beden salt bir kendilikten ziyade dış durum ve olaylarla ilişki içerisinde deneyimlenmektedir. Ayrıca sosyalizasyon süreciyle uyumlu olarak bedenini kontrol altında tutabilmesi, bireyin yetişkin olmayı öğrendiğini de göstermektedir.⁶⁶ Kısacası beden ve benlik tarafından imlenmeyen herhangi bir dil bulunmamaktadır.⁶⁷ Bununla birlikte beden yalnızca sahip olduğumuz fiziksel bir varlık, bir eylem aracı olmayıp huzur ve hazla birlikte rahatsızlık ve gerilimler içermektedir.⁶⁸ Benlik değerini de belirleyecek şekilde bedensel yeterlilik hissi, gördüğü itibar ile yükselmekte veya bedensel huzursuzluk olasılığı, ideal beden ile gerçek beden arasındaki fark (etkileşimdeki tepkilere bağlı olarak) büyüdükçe artmaktadır.⁶⁹

⁵³ Bilgin, İnsan İlişkileri ve Kimlik, 190-191.

⁵⁴ Goffman, Kamusal Alanda İlişkiler, 31.

⁵⁵ Bilgin, İnsan İlişkileri ve Kimlik, 173.

⁵⁶ Giddens, Modernite ve Bireysel Kimlik, 96.

⁵⁷ Bryan S. Turner, *Beden ve Toplum*, çev. İ. Kaya (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019), 53.

⁵⁸ Ejder Okumuş, "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi", *Beden Sosyolojisi*, ed. K. Canatan (İstanbul: Açılım Kitap, 2016), 47.

⁵⁹ Jenkins, Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik, 38.

⁶⁰ Bourdieu, *Ayrım*, 281.

⁶¹ Pierre Bourdieu, *Eril Tahakküm*, çev. B. Yılmaz (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2015), 21.

⁶² Anthony Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü, Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, çev. İ. Şahin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 35.

⁶³ Anthony Giddens, *Sosyoloji* (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 309.

⁶⁴ Giddens, Modernite ve Bireysel-Kimlik, 137.

⁶⁵ Laing, *Bölünmüş Benlik*, 131.

⁶⁶ Giddens, Modernite ve Bireysel-Kimlik, 82.

⁶⁷ Iain Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, çev. İ. Türkmen, M. Beşikçi (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 41.

⁶⁸ Giddens, Modernite ve Bireysel-Kimlik, 89, 137.

⁶⁹ Bourdieu, *Ayrım*, 304.

W. James, insanın ruh, beden ve giysiler olmak üzere üç bölümden oluştuğuna dair eski bir söze atıfta bulunarak bedeni vurguladıktan sonra kıyafetleri ön plana çıkarmaktadır. Ona göre beden, bireyin maddi benliğinin en iç kısmıdır ve daha sonra giysiler gelmektedir. Çünkü birey, giysilerini sosyal dünyaya uygun hale getirmekte ve kendisini onlarla özdeşleştirmektedir.⁷⁰ Bütün kültürlerde kıyafetler, bedeni korumanın ötesinde bir anlam ifade etmekte; benlik sunumu için bir araç olup bireysel-kimlik anlatılarına görünür bir biçim kazandırmaktadır. Bu biçim, otobiyografik öyküyü gizleme ya da sergilemeyle ilişkili görülmektedir.⁷¹ Nihayetinde bireyin her şeyden önce bir görünüşü bulunmakta ve giyim tarzı da bunun önemli bir kısmını oluşturmaktadır.⁷²

Giyim tarzı ile belli bir kimlik beden üzerinden sergilenmekte, bir yaşam biçimi (dini ya da başka bir saik ile) ortaya konmaktadır.⁷³ Böylelikle ötekilere bireysel performanslara yönelik değerlendirmeler için çeşitli emareler sunulmaktadır. Bireyin beden ve kıyafetlerini içeren görünüşünü nasıl kullanacağı ise davranış tarzları tarafından belirlenmekte, gündelik pratikleri bu ilişki temelinde biçimlenmektedir. Bu bağlamda Giddens, belirli tip ve davranış tarzlarının modernite ile önem kazanmaya başladığını ve dış görünüşün bireysel-kimliğin merkezi bir unsuruna dönüştüğünü ifade etmektedir.⁷⁴ Yine Bourdieu, bireyin *sınıf düşmeye* karşı mücadelesinde bedenin nasıl merkezi bir konumda yer aldığını incelemekte ve günümüzde dış görünüşe yönelik mevcut ve ideal olan arasındaki boşluğu kapatmak için manipülasyon araçlarının kullanıldığını vurgulamaktadır. Böylelikle bireysel konum ve eğilimlerin dönüşümü biçimlenmektedir.⁷⁵

Dış görünüşün merkezde oluşu, çeşitli yaşam tarzlarının ortak bir niteliği olarak görülmekte, beden artık benlik tasarımına dâhil edilmektedir. Bu çerçevede yapılan beden planlaması da, benliğin düşünümSELLİĞİNDE olduğu gibi, gündelik hayata daha çok katılmayı gerektirmektedir. Çünkü bireysel-kimlik anlatısının devam edebilmesi benlik kadar bedeni de dolaysız bir biçimde etkilemektedir.⁷⁶ Beden, bireysel performanslar için bir araç olduğu gibi bir hedefe de dönüşebilmekte; yaklaşımlar ve dışlamalar benliği görünür kıldığından ona odaklanmaktadır.⁷⁷ Ayrıca beden, gündelik etkileşimlerde bütünleşme ve çatışmalara bir alan sağladığı için sosyal ilişkiler bedensel ilişkiler olarak görülmektedir. Bu sebepten sosyal değişimler, değişimin yaşanmasında rol oynayan faktörlere bakılmaksızın, beden üzerinden bir gerçeklik kazanmaktadır.⁷⁸

Gündelik hayat ancak kişisel rutinler yoluyla normal ve öngörülebilir olmaktadır. Bir kazanım olarak normallik, gündelik faaliyetler sırasında bedenleşmiş benliğin etkileşim ortamlarında sürekli olarak korunması ve güçlendirilmesiyle elde edilmekte; bireysel-kimliğin düşünümSELLİĞİNDE içinde bir hayat tarzını biçimlendirme ve dış görünüşle ilişkili şekilde ortaya çıkmaktadır. Burada beden, bir "özgürleşmeci politika" alanı hüviyetine bürünmekte, vurgu bedenin baskıdan özgürleşmesine yapılmaktadır. Günümüzde bedenin benlik ile olan iç içe geçmişliği, onu daha az itaatkâr yapmakta ve inşa edilen kimliğin merkezine yerleştirmektedir. Giddens'in belirttiği gibi bu süreçlerde özellikle kadınlar daha çok ön plana çıkmaktadır. Kadınlar fiziksel cazibeye daha çok önem vermekle birlikte, günümüzde kadınların alternatifler arasından bir seçim yapabilmek için eski kimliklerini erkeklere göre daha kapsamlı olarak değiştirmeleri gerekmektedir.⁷⁹

Günümüzde birey, kendisini ayrılmaz bir şekilde bedenine bağlı ve onun içinde deneyimlemekte; bedeninin gerçekliğini hissettikçe kendisini hissetmektedir. Fakat bedenin bu modern konumlandırılışının aksine kendilerini bir ölçüde bedenlerinden ayrı görenler de bulunmaktadır. Böyle bir bireyin bedeni benliğiyle iç içe geçmemekte ve bir kimlik meselesine dönüşmemektedir. Belli bir perspektiften, cisimleşme

⁷⁰ James, *The Principles of Psychology*, 652.

⁷¹ Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 90-91.

⁷² Aho, *The Things Of The World: A Social Phenomenology*, 49.

⁷³ Okumuş, "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi", 57.

⁷⁴ Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 137-138.

⁷⁵ Bourdieu, *Ayrım*, 231.

⁷⁶ Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 234-245.

⁷⁷ Turner, *Beden ve Toplum*, 41.

⁷⁸ Okumuş, "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi", 50.

⁷⁹ Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 146-285.

arzulanır bir şey olarak kabul edilebilir. Başka bir yaklaşım ise, bireyin bedeninden ayrılarak bedenlenmemiş tinselliğe varmasını önerebilir.⁸⁰ Bu noktada bedene yaklaşımlar; aralarındaki farklılıklara rağmen en temelde insan varoluşunu beden ötesi bir boyutta konumlandıran ortodoks dini tanımlamalar ile bedeni benliğin temeli olarak gören modern paradigma arasında farklılaşmaktadır. Örneğin İsa'nın çarmıha gerilmekle bedenin yetersizliğini insanlara göstermek istediği ve ona inananların bedenlerinden ne kadar az haz alırlarsa birbirlerini o kadar çok sevecekleri belirtilmektedir.⁸¹ Bultman ise *İlkel Hristiyanlık* isimli eserinde gnostik ruh (gerçek benlik) ile bedenin ayrılması idealinin bir anlatısını vermektedir. Burada ruh ile bedenin birbirinden tamamen ayrılması günahlardan arınma olarak anlaşılmaktadır.⁸² Gazâlî de bedeni bir binek olarak görmekte, *süvarinin* yaratılışını temel gaye olarak belirtmektedir. Bedeni binek düzeyinde bir araca indirmekte, binicinin binek hayvanı için yaşamaması gerektiğini vurgulamaktadır.⁸³

Özetle beden, çoğunlukla ruh ile Tanrı arasında bir engel olarak betimlenmektedir.⁸⁴ Bu farklılaşma, Goffman'ın güçlü dinsel yönelimlere sahip toplumlarda, bireylerin tüm bu toplumsal tiyatro konusunda modern dönemdeki kadar ciddi olmadıklarını söylemesini de anlaşılır kılmaktadır.⁸⁵ Çünkü birey, tamamıyla bedenin içinde olduğu derecede tensel arzulara, eylemlere ve hayal kırıklıklarına katılabilmekte; böylece kişisel bir süreklilik hissine sahip olmaktadır. Kişilerarası bir zeminde gerçekleşen deneyimlerle beden, bireysel-kimlik için bir hareket noktası ve bir temel olarak alınmaktadır. Bedenleşen benlik, bedeni kimliğin asli unsuruna dönüştürmeyen bireyin konumundan daha güvensiz bir yapıya sahip görünmektedir. Girdiği etkileşimlere bağlı olarak bedenin alabileceği "yara"lar, bütünleştiği ölçüde benliği de yaralamaktadır. Fakat cisimleşmemiş benlik konumunda birey, benliğini az ya da çok bedeninin dışında deneyimlemekte; bedenini gerçek benliğinin özü olarak hissetmemektedir. Hatta kendisi bazı durumlarda bedenine nefretle yaklaşabilmektedir.⁸⁶

Benlik algısı düşünümsel bir süreç içermekte ve günümüzde beden de bu süreç içerisinde merkezi bir konumda yer almaktadır. Ayrıca bireysel-kimlik bağlamında ötekilerle girilen etkileşim, gündelik pratikler üzerinden gerçekleşmekte; benliğin düşünümsel tasarımı da, bu etkileşimler sırasında sergilenen yanıyla, yani bedenle ilişki içerisinde bulunmaktadır. Gündelik rutinler esnasında hem fail hem de ehliyetli biri olarak görülmek isteyen⁸⁷ bireyin kendi kendini tanımlaması da, kendini belirleme kapasitesine sahip biri gibi görmekten geçmektedir.⁸⁸ Bu nedenle kendi kaderini kendi tayin ettiği hissi, onun kendisini yeterli bir birey olarak görmesinde hayati bir yere sahiptir.⁸⁹ Bu bağlamda, bireyin kendisine yönelik potansiyel çıkarımlar üzerinde bir denetim kurmak istemesi de anlaşılır görünmektedir.

3. Gündelik Hayatta Güven Arayışları

3.1 İzlenim Denetimi

Gündelik faaliyetlerde gerçekleşen benlik sunumu sırasında birey, kendisi ile ilgili tanımlara bir çerçeve ve istikrar kazandırmaya çalışmaktadır.⁹⁰ Bu esnada bir durum tanımı yansıtılmakta, verilen izlenimle uyuşmayan bir olay meydana geldiğinde benlik, etkileşim ve toplum düzeylerinde önemli sonuçlar hissedilmektedir. Tutarlı bir bireysel-kimlik anlatısı izlenim denetimi ile sıkı bir ilişki içerisinde bulunmaktadır. Dolayısıyla ötekilerin karşısında yayılan ifadelerle yönelik denetim arzusu⁹¹ gündelik hayatta bireysel bir avantaj elde etme temelinde şekillenmektedir.⁹²

⁸⁰ Laing, *Bölünmüş Benlik*, 64.

⁸¹ Richard Sennett, *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. T. Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 333.

⁸² Akt.: *Bölünmüş Benlik*, Laing, 64.

⁸³ Gazâlî, *Kimya'î Saadet*, çev. A. F. Meva (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1990), 39.

⁸⁴ Simone Weil, *Allah Aşkı Üzerine Düzensiz Düşünceler*, çev. O. Elmacığil (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 17.

⁸⁵ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 228.

⁸⁶ Laing, *Bölünmüş Benlik*, 65, 67.

⁸⁷ Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 84.

⁸⁸ Ibanes' den akt.: Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, 208.

⁸⁹ Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 86-87.

⁹⁰ Alberto Melucci, "Süreç Olarak Kolektif Kimlik" çev. Ö. Mollaer, *Kimlik Politikaları: Tanımlama, Özdeşlik ve Farklılık*, ed. Fırat Mollaer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 84

⁹¹ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 223, 225.

⁹² Mary Holmes, *Gender and Everyday Life*, (London: Routledge Publishing, 2009), 50.

Benlik sunumunda her ifade benliğe dair izlenimler iletmektedir.⁹³ Sözlü olarak verilen bilgilerin yanı sıra, sözsüz olarak verilen ve davranışlarla bazen ters düşülen bilgiler de bulunmaktadır. Bireyin kim olduğunun daha geçerli bir göstergesi olduğu düşünüldüğünden sözsüz olarak verilen bilgilere daha çok itimat edilmektedir. Bu öncelik, bireyin bir *ön bölge/vitrin* yaratarak verdiği izlenimi kontrol etmeye çalışmasına yol açmaktadır. Ön bölge, benlik imajının kamusal ifadesini göstermektedir. Kişiler arasında başarılı bir sunum yapmak için hayati önem taşıyan şey, bunu kendiliğinden yapıyor olmaktır. Çünkü bu doğallık *vitrini* görünmez kılmaktadır.⁹⁴

Görünüş, ötekilerle kurulacak etkileşimin şeklini belirleme konusunda oldukça yapılandırılmıştır. Etkileşim esnasında, etkileşime dâhil olanların nasıl hareket edeceklerini, ne düşünüp hissedeceklerini ve beklentilerini belirten farklı görüntüler bulunmaktadır. Örneğin cinsiyet, kiminle ilgilenileceğini belirleyen belirli giyim, görünüm ve konuşma tarzlarını da içermektedir.⁹⁵ Bu yapılanmaya bağlı olarak özellikle belli bir statüye sahip kişiler, yaratmaya çalıştıkları benlik imgesiyle tutarsız hiçbir şey yapmak zorunda kalmamak için kendi görev paketlerini değiştirmeye çalışmaktadırlar.⁹⁶

Birey, gündelik hayatında bir benlik sunumu gerçekleştirdiği gibi başkalarının kendilerini nasıl sunduğuna da bakmaktadır. Giyim tarzı, saç stili ve ses tonu gibi ipuçlarından hareket etmekte; böylece nasıl etkileşim kuracağı konusunda fikir sahibi olmaktadır. Ayrıca oynadığı rolün oynanma biçimini de izleyicilere göre değiştirmektedir.⁹⁷ Çünkü performansın yarattığı izlenime bağlı olarak ötekiler, yönlendirilebilecek bir konumda bulunmaktadır.⁹⁸

Başkalarının onu nasıl göreceğini kontrol etme konusunda bir endişe taşıyan birey, “normal” olarak görünmek için normal şeyler yapmaktadır. Dolayısıyla kendisini nasıl sunacağına ilişkin seçimleri sınırlandırılmıştır.⁹⁹ Yine de, bir yeterlik sahibi olduğuna dair izlenim vermesini sağlayacak şekilde eylemde bulunabileceği bir konum almaktadır. Etrafındaki sahne ona dair bu bilgiyi sunmadığında ise vermiş olabileceği izlenimi denetimine almak için eyleme geçmektedir.¹⁰⁰

Baudrillard, Praglı Öğrenci filmi bu bağlamda analiz etmektedir. Sınıf atlama arzusuyla Faustvari bir biçimde ruhunu şeytana satan bir karakterin benlik bölünmesinin anlatıldığı 30’lu yıllara ait olan film, arzu duyduğu hayata erişmek için kendisine yabancılaşan bir öğrenciyi merkeze almaktadır. Aynadaki imgesini şeytana satan bu öğrenci, karşılığında arzu duyduğu yaşama sahip olur fakat sonrasında işler istediği gibi ilerlemez. Bir gün kendi imgesiyle, bir bedene bürünmüş olarak karşılaşır. İmgesi adeta bir ikizi gibi ortalıkta dolaşmaktadır; artık aynada değil, gündelik hayatın içinde ve en önemlisi de kendi kontrolü dışında bulunmaktadır. Hatta öğrenci itibarı zedelenmesin diye toplumdan soyutlanmaya yeltendiğinde, eylemlerini suç işlemeye varana dek sürdüren onun imgesi olmaktadır. Nihai olarak, kendi imgesini tekrar kontrol altına alabilmek adına onu öldürmeye karar verir ve bu planını uygular. Fakat onu öldürünce kendi de ölür. Can çekişirken yerden kırılan bir ayna parçası alır ve aynada *kendisini yeniden görebildiğini* fark eder. Bedenini kaybetse de bu bedeni kaybetme pahasına ölmeden hemen önce *normal* suretine yeniden kavuşur. Baudrillard, aynanın yansıttığı imgenin burada simgesel olarak davranışların anlamını temsil ettiğini vurgulamaktadır. Çünkü birey, davranışlarıyla imgesine uyumlu bir dünya oluşturmaktadır. Verilen izlenimle imge arasındaki uyumsuzluk, davranışların denetim altına alınmadığını ve bireyin kendisine yönelik bir perspektiften yoksun olduğunu göstermektedir. Üstelik bu teminat olmaksızın bir kimlikten söz edilememektedir.¹⁰¹

⁹³ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 231.

⁹⁴ Aho, *The Things Of The World: A Social Phenomenology*, 49.

⁹⁵ Mary Holmes, *Gender and Everyday Life*, 50

⁹⁶ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 230.

⁹⁷ Holmes, *Gender and Everyday Life*, 50.

⁹⁸ Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, 107.

⁹⁹ Holmes, *Gender and Everyday Life*, 51-52.

¹⁰⁰ Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 199.

¹⁰¹ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. H. Deliceçaylı, F. Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 225-227.

Kimlik, bir temsil durumunun içerisinde meydana gelmektedir. Esas olan, bireyin nasıl temsil edildiği ve bu durumun kendisini nasıl temsil edebileceğiyle olan ilişkisidir.¹⁰² Kamusal bir imge, bir olgular seçkisini içermekte ve bireye yönelik bütünsel bir fotoğrafı temsil ediyormuş gibi kullanılmaktadır.¹⁰³ Diyalojik biçimde gerçekleşen bu inşa sürecinde, tanıma ve tanınma ile bireysel bir özne durumundan söz edilebilmektedir. Bundan dolayı, diğerleri tarafından tanınma, benlik bilincinin gelişimi için olmazsa olmaz bir unsur olarak görülmektedir.¹⁰⁴ Çünkü birey, eyleminin ötekilerce nasıl yorumlanacağını ve bu bağlamda itibarı ile konumunun nasıl etkileneceğini önemsemektedir.¹⁰⁵

Benliğin sunumu her ne kadar izlenimin elde tutulması ile sıkı bir ilişki içerisinde bulursa da birey bu durumda tam anlamıyla bir fail olarak görülmemektedir. Herhangi bir kişiyi bir şeyle tanımlamak, onu bir kadere tutsak etmek demektir.¹⁰⁶ Tanınma kategorisinin yüklenmiş olduğu anlam yelpazesi kilit noktada durmakta ve bu tutsaklığı mümkün kılmaktadır.¹⁰⁷ Bu yüzden kimlik belgeleri tarafından açığa vurulan ve bireyin tanınmasını sağlayan unsurlar, onun kendisini sunma noktasındaki tercihlerini sınırlayabilmektedir.¹⁰⁸

Kimlik, yalnızca zihinde veya kâğıt üzerinde var olmayıp ampirik bir gerçekliği içermektedir.¹⁰⁹ İnsanlar, gündelik pratikleriyle kimliklerini bildirdikçe kendilerini sınıflandırmakta ve ötekiler tarafından belirli kategorilere yerleştirilmektedir. Bu tasnif için kültür tarafından sağlanan yollarla ötekiler tanımlanmakta, benliğe de yöneltilen bazı genellemeler kullanılmaktadır.¹¹⁰ İki kişinin ilk defa gerçekleşen etkileşiminde dahi karşılıklı tipleştirme süreçleri söz konusu olmaktadır.¹¹¹ Bir toplumun bir kimlikle ilgili değerleri, gündelik hayattaki tüm karşılaşmalarda gölgesini göstermektedir.¹¹² Gündelik etkileşim de, bu kategorilere dair bir değer tanımlaması oluşturan kültür tarafından düzenlenmektedir.¹¹³ Böylece insanları kategorize etme ve her bir kategorinin mensupları için sıradan ve doğal olduğu düşünülen nitelikler, sosyal bir bağlamda tesis edilmektedir. Karşılaşmalar sırasındaki ilk izlenimler, ötekinin dâhil olduğu düşünülen kategorisine ve niteliklerine, dolayısıyla kimliğine dair bir çıkarım yapmaya imkân tanımaktadır.¹¹⁴

Kısacası kimlikler, bir tür iktidar dışlama oyunu ile inşa edilmektedir.¹¹⁵ Çünkü kuralları belirleyebilme ve başkalarına dayatabilme durumlarında görülen farklılıklar özünde güç farklılıklarıdır. Buldukları konumdan ihtiyaç duydukları gücü alabilen toplumsal grupların kuralları, dayatılmaya en yetkin olanlardır. Güç dağılımındaki farklılıklar, gruplar arasındaki bir standart belirleme ve dayatma yetisine ilişkin farklılıkları açıklamaktadır. Bir dayatma içinde olan herhangi bir grup, aynı zamanda adil ve rasyonel bir görüntüyü de korumak istemektedir.¹¹⁶ Bunun için de normal olmak bir yeterlik meselesi olarak tanımlanmaktadır.¹¹⁷ Bu bağlamda egemen kültür tarafından düşük değerde görülen bir grubun üyesi olmak, bireyin kendisiyle ilişkisini, yani benlik algısını büyük oranda etkilemektedir. Gündelik hayatında egemen kültüre ait ötekilerin damgalayıcı bakışıyla sürekli karşılaşmanın sonucunda birey, kendisine yönelik olumsuz imajları içselleştirebilmektedir. Olumsuz kimliklerin yükünden kurtulmak için de, içselleştirilmiş yeni benlik temsilleri geliştirerek bu tür imajları reddedebilmektedir.¹¹⁸

¹⁰² Stuart Hall, "Kimliğe İhtiyaç Duyan Kim?", çev. F. B. Helvacıoğlu, *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, ed. Fırat Mollaer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 281.

¹⁰³ Erving Goffman, *Damga, Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. Ş. Geniş vd. (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2018), 110.

¹⁰⁴ Nancy Fraser, "Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek", çev. F. Mollaer, *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, ed. Fırat Mollaer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 262.

¹⁰⁵ Howard S. Becker, *Hariciler (Outsiders), Bir Sapkınlık Sosyolojisi Çalışması*, çev. Ş. Geniş, L. Ünsaldı (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2017), 221.

¹⁰⁶ Zygmunt Bauman, *Kimlik*, çev. M. Hazır (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2019), 42

¹⁰⁷ Honneth, "Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı? Toplumun Ahlakî Düzenine Değişen Yaklaşımlar", 245.

¹⁰⁸ Goffman, *Damga*, 99.

¹⁰⁹ Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, 123.

¹¹⁰ Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 155.

¹¹¹ P. L. Berger, T. Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. V. S. Öğütle (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 84.

¹¹² Goffman, *Damga*, 179.

¹¹³ Fraser, "Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek", 267.

¹¹⁴ Goffman, *Damga*, 28.

¹¹⁵ Hall, "Kimliğe İhtiyaç Duyan Kim?", 283.

¹¹⁶ Becker, *Hariciler*, 38, 227.

¹¹⁷ Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, 227.

¹¹⁸ Fraser, "Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek", 262.

3.2. Damgadan Kaçınma

Gündelik hayatta çok geniş bir yelpazede çok farklı durumlar söz konusu olmaktadır. Bireyin nasıl bir özdeşleşmede bulunduğu ve ötekiler tarafından hangi şeylerle özdeşleştirildiği, bağlama göre değişebilmektedir.¹¹⁹ Gündelik etkileşimlerinde kendisine atfedildiğini düşündüğü şeylere dair duygulanımları, kendisi hakkındaki varsayımları çeşitli derecelerde kabul/ret durumları değişebilmektedir. Fakat en temelde birey, çevresindeki kamusal yaşamı başkalarından oluşan ve kendisine kapalı bir halka biçiminde görüp bu mutabakatı kırmak istediğinde ötekilerin kendisini dışlamasına hak vereceği bir benliği yansıtmak istememektedir.¹²⁰ Bu bağlamda gerçek benliğini saklayıp ötekilere sahte bir benlik sunduğu ölçüde kendisinden nefret etmektedir. Davranışlarını da, iradi olarak tesis edemediğinden, bir dayatma olarak algılamakta ve tüm düşüncesini görülmek üzerinden temellendirmektedir.¹²¹

Gündelik hayatın olağan karşılaşmalarında birey, hem kendisini hem de başkalarını bir şeylerle özdeşleştirip kategorize etmektedir.¹²² Çıkarım esnasında simgesel anlamda sunulan ifadeye dayanarak, basit kural setleri ve kalıp-yargıları devreye girmektedir.¹²³ Örneğin birbirini tanımayan iki kişi karşılaştığında kategorize etme güdüsü, onları dış görünüşleri üzerinden kategorize etmeye, belirli gruplara yerleştirmeye yönlendirmektedir. Yapılan tanımlamalar bir sempati veya düşmanlık uyandırabilmektedir.¹²⁴ Bu bağlamda özellikle bir etiketleme/damga söz konusu olabilmektedir. Çünkü gündelik etkileşimlerde gerçekleşen kimlik tespiti, o toplumun tüm *cephelerini* yansıtmaktadır.

Goffman, ulus ve din gibi etnolojik *damgalardan* söz etmektedir.¹²⁵ Bunlar tipik biçimde yaşam tarzı nitelikleriyle ilgili görülmekte, görünüşte ve davranışlarda kodlanmış olarak anlaşılmaktadır. Gündelik etkileşimlerde tutarlı bir kategorize etme aracı olarak¹²⁶ damga, ötekilerin yargılarına bir zemin teşkil etmektedir. Damgalı bireyin maruz kaldığı olumsuz değerlendirmeler, yaygın bir durumu ifade etmektedir. Bundan dolayı da birey, damgasını düzeltmenin yollarını aramaktadır.¹²⁷ Fakat unutulmamalıdır ki her damga hiyerarşik bir yapıyı, damgalayan bir egemeni göstermektedir. Bir davranış, ancak "sapkın" olarak tanımlandığında sapkın hale dönüşmektedir.¹²⁸ Bireyin etrafında "normal" insanların olmasının, benlik talepleriyle benlik arasındaki ayrışmayı teşvik etmesi yüksek bir olasılık taşımaktadır. Ancak kendinden nefret etmek ve kendini küçük görmek için, bir ayna da yeterli olabilmektedir.¹²⁹ Çünkü aynadaki yansımayı seyreden ve değerlendiren birey olarak görünse de, aslında içselleştirildiği ölçüde ötekiler olmaktadır.

İçerisinde yer aldığı etkileşime bağlı olarak damgalı görülen bireyde, verili ve dolayısıyla dayatılmış olan kurallar yüzünden yargılandığına yönelik bir kanaat oluşabilmektedir.¹³⁰ Bu doğrultuda, herhangi bir stereotipik kategorize etmenin dayatıldığı bireyler, genellikle ilk karşılaşmalardaki mesafeli tavrı aşmak için, ilişkilerini baskın olan damgalı görünüşlerinin ötesinde daha kişisel bir seviyeye çekmeye çalışmaktadırlar. Normal olanlarla kişisel ilişkiler aracılığıyla daimi bir temasın sağlanması, damganın daha az rahatsızlık vermesine ve süreç içerisinde bir normalleşme zemininin yakalanmasına yol açabilmektedir.¹³¹ Aradaki tanışıklığın boyutları stereotipik tanımlamaların sınırlarını zorlamakta, böylece damgaya dair yargılar bireysel güdü ve kavrayış temelinde değerlendirilmektedir.¹³² Kategorik tutumlar yakın temaslar ile azalmakta ve zamanla yerini kişisel niteliklerin daha gerçekçi bir yorumlanmasına bırakmaktadır.¹³³

¹¹⁹ R. Brubaker-F. Cooper, "Kimlik'in Ötesine Geçmek", çev. K. Kelebekoğlu, *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, ed. F. Mollaer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 428.

¹²⁰ Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 157, 396.

¹²¹ Laing, *Bölünmüş Benlik*, 112.

¹²² Brubaker-Cooper, "Kimlik'in Ötesine Geçmek", 428.

¹²³ Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 223.

¹²⁴ Robert Ezra Park, *Yalıtım ve Sosyal Temaslar, Sosyoloji Bilimine Giriş V*, çev. G. İ. Yağlı (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 87.

¹²⁵ Goffman, *Damga*, 31.

¹²⁶ Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, 222-223.

¹²⁷ Goffman, *Damga*, 36.

¹²⁸ Becker, *Hariciler*, 225.

¹²⁹ Goffman, *Damga*, 34-35.

¹³⁰ Becker, *Hariciler*, 37.

¹³¹ Goffman, *Damga*, 89.

¹³² Park, *Yalıtım ve Sosyal Temaslar*, 88-89.

¹³³ Goffman, *Damga*, 88-89.

Damgalı birey, gündelik etkinliklerinde ne olarak tanımlanacağı ve nasıl karşılanacağı ile ilgili bir kaygı yaşayabilmektedir. Güvensizlik veren bu his, olumlu bir kategori edindiğinde bile ötekilerin onu damgasıyla tanımlayacaklarını bilmesinden kaynaklanmaktadır.¹³⁴ Özellikle benlik sunumunun onaylandığını doğrulayacak bağlantıyı tesis edememiş olması, onaylayıcı ritüelleri onun için daha da önemli bir hale getirmektedir.¹³⁵ Çünkü benlik algısı ötekiler tarafından doğrulandıkça bireyin güven duygusu da artmaktadır.¹³⁶ Burada merkezi noktayı, farklı sosyal ortamlara bağlanmayı sağlayan günlük rutinler oluşturmaktadır. Rutinler incelenirken de o topluma ait normallik çerçevesinin referans alınması gerekmektedir.¹³⁷

Herhangi bir etiket, bir sosyal grubun dayatma gücünü göstermekte ve bunun neticesinde bir lekeyi içermektedir. Böylece birey, gündelik ilişkileri sırasında insan olarak görülmekten ziyade bir yandaş olarak görülmekte¹³⁸ ve güvenli bir rutin tesis edememektedir. Bu duruma maruz kalıp kimliği için ihtiyaç duyduğu onayı alamayanlar, çoğunlukla ya egemen grubun normlarına karşı çıkmakta ya da kendi kimlik tanımlamalarını olumsuz görüp reddetmektedir.¹³⁹ Bilhassa beslenecek özgün bir kültüre sahip olmayanlar, ötekilere benzemeye yönelik bir eğilim göstermektedir.¹⁴⁰

“İzlenim denetimi”, damgadan kaçınma durumlarında somut bir görünüm almaktadır. Bununla birlikte günümüzde kendi kimliğini inşa etmeye teşvik edilen, hatta buna mecbur bırakılan birey, ¹⁴¹ toplumsal kategorilere bağlı düzenin müşterek kabulüne kolaylıkla katılmamaktadır. Örneğin akrabalık ilişkileri artık onun için kimlik tanımlama sürecinde kullanacağı bir şablon sunmamaktadır. Karşılaştığı insanlarla ilişkilerini, o esnada kim olduğu ve davranış biçimlerini akrabalık bağına dayanarak belirlememektedir. Kimliğin değişen bu boyutu, tanınma meselesini doğrudan bireysel-kimlik ile ilişkili hale getirmektedir. Bireyin gündelik etkileşimle benliğine dair düşünmesi, davranışlarını seçmesi ve kendisini daha iyi kılma arzusu; düşünümsel bir süreç içerisinde tanınmayı merkezileştirmektedir. Bireysel seçimlerin geniş alanları, sosyal temasların heterojen ağları ve kültürel aktarım için kullanılan kitle iletişim araçlarına bağlı olarak¹⁴² bu noktada bireyin yaydığı izlenimi kontrol altında tutması hayati bir önem arz etmektedir. Charles Taylor’un belirttiği gibi; “modern çağla ortaya çıkan şey tanınma ihtiyacı değil, tanınma teşebbüsünün başarısız olabileceği durumlardır.”¹⁴³

Yanlış tanınmış olmak; tutum, inanç veya temsillerde değersizleştirilmekten ziyade bireyin kişilerarası etkileşimlerde eşit bir ortak statüsünden mahrum edilmesi anlamına gelmektedir.¹⁴⁴ Bu duruma yol açabilecek bir davranış sergilendiğinde doğal olarak benlik algısı etkilenmekte ve içsel bir rahatsızlık duyulmaktadır. Birey, denetimi altında tutabileceği bir sosyal dünyada yaşamak istediğinden, çelişkili ve açıklayamadığı durumlardan kaçınmaktadır. Benlik algısını bu çerçevede sürdürmek amacıyla da kendisini daima doğrulayan geribildirimlerle bir yatırım yapmaktadır.¹⁴⁵

Gündelik hayatın mikro-sosyal düzenine yönelik bir ihlal durumunda duyulan rahatsızlık, düzenin korunmasına yardım etmekte ve insanların hizada kalmasını sağlamaktadır. Gündelik yaşamında etrafındakilerle rahatsız olacağı bir durumda bulunmak istemeyen birey, sosyal düzene uyumlu biri olarak hareket etmektedir. Sosyal düzeni, herhangi bir şiddet olayından kaçınmaktan ziyade diğerlerinin onun hakkında ne düşüneceği kaygısıyla sürdürmekte¹⁴⁶ ve normal bir benlik sunumu ile öngörülebilir olmak için yaydığı izlenimi kontrol altında tutmaya çabalamaktadır. Normal olan, bireyin başkalarının hiçbir

¹³⁴ Goffman, *Damga*, 42.

¹³⁵ Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 97.

¹³⁶ Özveren, *Kuram ve Yaklaşımlar Özelinde Benlik*, 8.

¹³⁷ Goffman, *Damga*, 134.

¹³⁸ Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 285.

¹³⁹ Parekh, “Kimliğin Mantığı”, 62-63.

¹⁴⁰ Goffman, *Damga*, 162.

¹⁴¹ Parekh, “Kimliğin Mantığı”, 63.

¹⁴² Calhoun, “Kimlik ve Tanınma Politikası”, 135-163.

¹⁴³ Akt.: Costas Douzinas, “Kimlik, Tanınma, Haklar: Hegel Bize İnsan Haklarıyla İlgili Ne Öğretebilir?”, çev. N. Erkul, F. Mollaer, *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*, ed. Fırat Mollaer (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 238-239.

¹⁴⁴ Fraser, “Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek”, 267.

¹⁴⁵ Özveren, *Kuram ve Yaklaşımlar Özelinde Benlik*, 8.

¹⁴⁶ Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 266.

endişesiyle ilgilenmediği durumları tanımlamaktadır. Bulunduğu “*muhit*” içinde rahat hissetmesi, onun dikkatini olan bitene çok fazla yöneltme ihtiyacı duymadığını ve güvende olduğunu göstermektedir.¹⁴⁷

İş, okul veya boş zaman etkinlikleri gibi gündelik sıradan faaliyetler esnasında, rastgele gerçekleşen karşılaşmalarda bile, izlenimle ilgili bir güven durumu söz konusu olmaktadır. Gündelik rutinlerini sürdürebildiği zaman birey, imgesini normal bir temelde hissetmektedir. Normal görünmek de, her şeyin güvende olduğu anlamına gelmektedir. Bunu elde etmek için gündelik hayatta aktif olarak yer almak ve bu esnada herhangi bir kaygıya mahal vermemek gerekmektedir.¹⁴⁸ Çünkü gündelik hayatın düzenliliği sokaktaki insanların eliyle rutin bir şekilde uygulanarak üretilmekte ve devam etmektedir. Rastgele gerçekleşen bir karşılaşmada, karşıdakine biraz dikkatlice bakmak, yüz ifadesinde ya da bedensel hareketlerde meydana gelebilecek değişiklikler, bu düzenliliğe tehdit oluşturmaktadır.¹⁴⁹ Bireyin herhangi bir ifadesiyle bir kaygıya yol açarak “*manzarayı*” tehlikeye sokmaması ve böylece dikkat çekmemesi gerekmektedir. Bu çerçevede nötr olarak görülen insanların ihtiyaç duydukları şey, bu durumu betimleyen Goffman’ın ifadesiyle “*medeni kayıtsızlık*” olmaktadır.¹⁵⁰

Gündelik karşılaşmalarda yaşanabilecek bir kaygı artışı, bireysel-kimlik algısını tehdit etmektedir. Çünkü birey benliğini, güven temelinde, bir kişiler ve nesnelere dünyasıyla ilişki içinde algılamakta; güven, bireysel-kimliği kişilerarası değerlendirmelere bağlamaktadır. Güvenin yaratılması için de karşıdakine güven duyup güven vermek gerekmektedir. Yani esas mesele bireyin ötekinin benliğini tanıması ve kendisinden beklenen tepkileri düzenli şekilde sergileyebilmesidir.¹⁵¹ Böylelikle kendisine yönelik olumlu bir yaklaşım, duygusal ve bedensel bir özgüven geliştirmektedir.¹⁵²

Bireyin gündelik hayatta sağlamaya çalıştığı güven, rutinler ve normal görünüşler arasındaki bağlantılar açısından büyük bir önem arz etmektedir. Bu çerçevede paniğe yol açabilecek muhtemel olaylar veya sorunların “*paranteze alınma*” durumu söz konusu olmaktadır. Gündelik hayatın olaysız geçmesi güven için merkezi bir öneme sahip bulunmaktadır.¹⁵³ Böylece birey, ötekilerin ne yapacağını sürekli olarak dert edinmeden yaşamını sürdürebilmektedir.¹⁵⁴ Paranteze alma süreci, Giddens tarafından “*koruyucu koza*” ile vurgulanmaktadır. Ona göre gündelik pratiklerde güvenin temin edilebilmesi için bir koruyucu kozaya ihtiyaç duyulmaktadır. Koruyucu koza ile birey, pratik düzeyde bedensel ve psikolojik bütünlüğü için risk oluşturabilecek durumları paranteze almaktadır. Bu bağlamda, bireysel-kimlik açısından önemsiz görülüp paranteze alınan olasılıklarla ilişki içerisindeki koruyucu koza, güvenin koruyucu örtüsü olarak görülmektedir.¹⁵⁵

Gündelik hayatın olağan koşulları içinde, benliğin “*yapıldığı malzeme*” değerli olarak görülmediğinde benlikten uzak düşülmekte, kaynaşmış bir kişisel tutarlılık hissi oluşmamaktadır. Böylelikle kendisini güvende hissedemeyecek olan bireyin başka kişilerle ilişkisi köklü bir biçimde anlam ve işlev değişimine uğramaktadır. En temelde gündelik hayat onun düşük güvenlik eşiğini tehdit etmektedir. Bir güven tesis edilemediğinde, gündelik yaşamın sıradan koşulları kimlik açısından büyük tehlikeler taşımaktadır. Bu tehlikeler ortadan kaldırılamadığında, yani koruyucu koza sürdürülemediğinde,¹⁵⁶ normal olanların icra ederken düşünme ihtiyacı hissetmedikleri rutin işler, hayati idare etme meseleleri haline dönüşmektedir.¹⁵⁷ Birey, düşünce ve davranışlarını devamlı incelemekte, obsesif bir süreci deneyimlemektedir.¹⁵⁸

¹⁴⁷ Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 330, 361.

¹⁴⁸ Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 284, 303.

¹⁴⁹ Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 76-77.

¹⁵⁰ Goffman, *Kamusal Alanda İlişkiler*, 363.

¹⁵¹ Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 59-134.

¹⁵² Honneth, “Tanınma mı Yeniden Dağıttım mı? Toplumun Ahlaki Düzenine Değişen Yaklaşımlar”, 249.

¹⁵³ Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 172.

¹⁵⁴ Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, 176.

¹⁵⁵ Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 61, 175.

¹⁵⁶ Laing, *Bölünmüş Benlik*, 40.

¹⁵⁷ Goffman, *Damga*, 129.

¹⁵⁸ Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 79.

Güven noktasında yüksek kaygı sahibi olan birey, gündelik yaşamında farklı anlam bölgeleri arasında koşturdukça, hareketliliğine bağlı olarak değişen çevre, onun için *alarma* sebep olacak¹⁵⁹ etkileşimlere yol açabilmektedir. Bu yüzden onun sürekli tetikte olması, yaydığı izlenimi denetim altında tutmak için daima bilinçli hareket etmesi gerekmektedir. Benlik algısına temel olan bu dikkat, “normal” insanlar için herhangi bir önem ve biyografik değer taşımayan olağan gündelik akışı kapsamaktadır.¹⁶⁰ Gündelik rutin bir güven içerisinde gerçekleşmediğinden birey, sürekli uyanık kalmaya ve gündelik hayatın uygulanabilir bir yolunu bulmaya çalışmaktadır.¹⁶¹

Gündelik faaliyetlerinde güven duygusundan mahrum kişinin benliğine dair farkındalığı, görülme ve görünmez olma arzuları ile ilişkili görülmektedir. Ötekilerin ona yönelik geliştirdikleri farkındalık, onlarla birlikte kendisinin de var olduğuna inanmasını sağlamakta; bunun için kendisini etkileşim dünyasında bir nesne olarak hissetmek istemektedir. Görülmek, bu bağlamda hayati bir önem arz etmektedir fakat beraberinde tehlikeye açık olmayı da getirmektedir. Çünkü güvenden yoksun bir benlik algısı, kaygı dolu bir farkındalık da içermektedir. Laing için bu tür bir tehlikeye karşı en belirgin savunma ise bir şekilde kendisini görünmez kılmaktır.¹⁶²

İzlenim denetimi ile bireysel olarak tesis edilmeye çalışılan güven, bireyin kendi biyografisini oluşturma çabasının bir parçası olmaktadır. Ayrıca güven meselesi, patolojik görünüm arz ettiği gibi, bir sorun olarak modern gündelik hayat ile de ilişkilendirilmektedir. Sıklıkla vurgulanan gündelik hayatın artık herhangi bir üst anlatı üzerinden şekillenmemesi ve buna bağlı olarak kimliğin bireysel bir çabaya bağlı kılınmış olması; benlik sunumu esnasında güveni tesis edebilmenin risk düzeyini oldukça artırmaktadır. Kimliğini inşa etmek zorunda kalan birey için, kimliğin merkezinde yer alan güvenin de elde edilmesi gerekmektedir ve gündelik eylemlerde dolaşıma sokulan izlenimin kontrol altında tutulması, onun öncelikli görevi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶³ Günümüzde gündelik hayatın gündeminde yer alan yaşam politikalarıyla ilişkili olan evrensel kriterler (kültürel kimlikler, beden örüntüleri, uygun değer tanımları, makbul imajlar vb.), kimliğin kabul görmesi ve güven için olmazsa olmaz bir alan oluşturmaktadır.¹⁶⁴ Bu bağlamda kaygı, benliğin temel bir deneyimi haline gelmiş görünmektedir. Çünkü birey, bir tercihte bulunup “doğru” kimliği seçtiğinden ya da bir kimlik inşa ettiğinde onu gereği gibi kurduğundan tam emin olamamakta; kimliğini daima değiştirebileceğinin ve kimliğine yönelik değişiklikler yapabileceğinin farkında bulunmaktadır. Bu farkındalık, ötekilerden alınabilecek onayı bireysel-kimliğin alanına dâhil etmekte, bir kaygıya temel oluşturmaktadır. Üstelik kimliğin modası geçebilmekte, eskiyip “gereksiz” hale gelebilmekte veya geçerliliğini yitirebilmektedir.¹⁶⁵ Tesis edilen güven hissi de adeta “ikinci bir emre kadar” geçerliliğini korumaktadır.¹⁶⁶ Eşzamanlı, karşılıklı bir varoluşla birlikte ortak uygulamalar üzerinden paylaşılan bir meşruiyet anlayışını içeren bir “toplumsal tahayyül” söz konusu olmakta¹⁶⁷ ve birey daimi bir teyakkuz halinde bulunmaktadır.

Giddens’in laik bir risk kültürü bağlamında değerlendirdiği bu dünyada yaşamak, hayat tarzı seçimlerinin önemini artırmakta ve doğası gereği huzursuzluğa yol açmaktadır. Hatta birey, kaygılarını gidermek amacıyla geleneksel bir hayat tarzına sığınmak istese bile, bunun seçeneklerden biri olduğunu bilmek, bu stratejinin kazandırabileceği güven hissini de sınırlandırmaktadır.¹⁶⁸ Kimlik olanaklarının çeşitliliği ve bireyin etkileşimde bulunduğu zengin imaj kültürü, kimlik inşası için sürekli yeni açılımlar sağlamakla beraber istikrarsız kimliklerin oluşmasına yol açmaktadır.¹⁶⁹

¹⁵⁹ Goffman, Kamusal Alanda İlişkiler, 371.

¹⁶⁰ Goffman, *Damga*, 108.

¹⁶¹ Laing, *Bölünmüş Benlik*, 128.

¹⁶² Laing, *Bölünmüş Benlik*, 106-107.

¹⁶³ Chaney’e göre, sosyal dünyayı biçimlendirme konusunda diğer yapıların egemenliği azaldıkça, bu toplumsal hareket alanlarının önemi artmaktadır. David Chaney, *Yaşam Tarzları*, çev. İ. Kutluk (Ankara: Dost Kitabevi, 1999), 127.

¹⁶⁴ Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Y. Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 141.

¹⁶⁵ Douglas Kellner, “Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası”, çev. G. Seçkin, *Doğu Batı Düşüncesi Dergisi*, 4/15, (2001) 188-189.

¹⁶⁶ Zygmunt Bauman, *Cemaatler, Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, çev. N. Soysal (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 21.

¹⁶⁷ Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. H. Koyukan (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 31, 163.

¹⁶⁸ Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, 240-241.

¹⁶⁹ Kellner, “Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası”, 217.

Sonuç

Kimliğin kişilerarası boyutu, bireyin gündelik hayat ile olan iç içe geçmişliğinin nasıl bir bilinç haline geldiğini göstermektedir. Birey bu bilinç ile dünyaya baktığı gibi benlik algısını da temellendirmektedir. Gündelik etkileşimler içerisinde değer inşasında bulunmakta, değerlerini yeniden değerlendirmekte ve güncellemektedir. Tüm bu süreç içerisinde gündelik hayat bir sahne işlevi görmektedir. İlk döneminden itibaren birey, çeşitli ilişki ağları içerisinde bir benlik sunumu gerçekleştirmekte ve onanma arzusuyla edimde bulunmaktadır. Pratik bilincini “oyun arkadaşları” ile uyumlu bir biçimde geliştirmekte, rutin pratiklerinde kaygıdan kaçınmaya çabalamaktadır.

Gündelik hayatın pratik diline uyum sağlamak, özellikle beden üzerinden somut bir gerçeklik kazanmaktadır. Beden benliğin bir parçası olup onunla bütünleştiğinde, sunumun en önemli parçasına dönüşmektedir. Böylece bedenin gündelik hayattaki sunumu benliğin düşünürselliğinde büyük bir etki bırakmaktadır. Dolayısıyla beden başkalarının onayına sunulan bir nesne olarak biçimlenmektedir.

Gündelik karşılaşmalar sırasında bireye yönelik yapılan değerlendirmeler, verilen izlenime bağlı olarak risk içerebilmektedir. Benlik değerini onanma üzerinden belirleyen birey, gündelik rutine uyumlu bir katılım sergileyebildiği ölçüde kendisini güvende hissetmektedir. Her türlü damgalanma korkusu gündelik pratiklerin sınırlarını belirlemekte; kaçınılan stereotipler, edimsel tutarlılık ile bertaraf edilmek istenmektedir. Bunu sağlamanın yolu da gündelik hayatın rengine boyanmaktan, yani görünmez olmaktan geçmektedir. Böylelikle edimde bulunurken olağan akış içerisinde her davranış üzerine düşünmeye yol açacak patolojik bir bilinçlilik haline girmeden, rutin olanın güven verici düzeni temin edilmiş olmaktadır.

Kimliğin birey tarafından inşa edilmesinin bireyle sınırlandırılmayacağı ve gündelik ilişkilerde gerçekleşen sunumla ilişkili olduğu görülmektedir. İçerisinde yer alınan gündelik hayat, mitolojik anlatıdaki gibi bir sudan ibaret olup bireyi kendisine göstermektedir. Söz konusu ayna, kimlik için bir zemin sağlamakla birlikte sosyalizasyon sürecinin sürekliliği ile ilişkili bir şekilde kimlik inşasını sürekli hale getirmektedir.

Kaynakça

- Aho, James A. *The Things Of The World: A Social Phenomenology*. United States of America: Praeger Publishers, 1998.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. H. Deliceçaylı, F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Bauman, Zygmunt. *Bireyselleşmiş Toplum*. çev. Y. Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Bauman, Zygmunt. *Cemaatler, Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*. çev. N. Soysal. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Bauman, Zygmunt. *Kimlik*. çev. M. Hazır. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2019.
- Bauman, Zygmunt. *Siyaset Arayışı*. çev. T. Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Becker, Howard S. *Harcılar (Outsiders) Bir Sapkınlık Sosyolojisi Çalışması*. çev. Ş. Geniş, L. Ünsaldı. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2017.
- Berger, P. L.-Luckmann, T. *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. çev. V. S. Öğütle. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- Berger, Peter L. *Sosyolojiye Çağrı, Hümanist Bir Perspekti*. çev. A.E. Koca. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Bilgin, Nuri. *İnsan İlişkileri ve Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1996.
- Bourdieu, Pierre. *Ayrım, Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. çev. D. F. Şannan, A. G. Berkkurt. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015.
- Bourdieu, Pierre. *Eril Tahakküm*. çev. B. Yılmaz. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2015.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. çev. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

- Bourdieu, Pierre. *Sanatın Kuralları: Yazınsal Alanın Oluşumu ve Yapısı*. çev. N. K Sevil. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Brubaker, R.-Cooper, F. "Kimlik" in Ötesine Geçmek". çev. K. Kelebekoğlu. *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. ed. F. Mollaer. 402-460. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Calhoun, Craig. "Kimlik ve Tanınma Politikası". çev. F. B. Helvacıoğlu, Ö. İlyas. *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. ed. Fırat Mollaer. 132-179. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Chambers, Iain. *Göç, Kültür, Kimlik*. çev. İ. Türkmen, M. Beşikçi. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Chaney, David. *Yaşam Tarzları*. çev. İ. Kutluk. Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- Douzinas, Costas. "Kimlik, Tanınma, Haklar: Hegel Bize İnsan Haklarıyla İlgili Ne Öğretebilir?". çev. N. Erkul, F. Mollaer. *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. ed. Fırat Mollaer. 206- 241. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Flanagan, Kieran. *Teolojideki Sosyoloji, Düşünümsellik ve İnanç*. çev. E. Ataseven. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Fraser, Nancy. "Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek". çev. F. Mollaer. *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. ed. Fırat Mollaer. 259-274. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Gazâlî. *Kimya'î Saadet*. çev. A. F. Meya. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1990.
- Giddens, Anthony. *Mahremiyetin Dönüşümü, Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*. çev. İ. Şahin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysel-Kimlik –Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum-*. çev. Ü. Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Gleason, Phillip. "Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih". çev. F. Mollaer. *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. ed. F. Mollaer. 22-52. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Goffman, Erving. *Damga, Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. çev. Ş. Geniş vd. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2018.
- Goffman, Erving. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. çev. B. Cezar. İstanbul: Metis Yayınları, 2018
- Goffman, Erving. *Kamusal Alanda İlişkiler, Toplu Yaşamın Mikro İncelemeleri*. çev. M. F. Karakaya. Heretik Yayıncılık, Ankara 2017.
- Hall, Stuart. "Kimliğe İhtiyaç Duyan Kim?". çev. F. B. Helvacıoğlu. *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. ed. Fırat Mollaer. 277-300. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Hewitt, J.P.-Shulman, D. *Benlik ve Toplum*. çev. ed. Büşra Aktaş. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları, 2019.
- Holmes, Mary. *Gender and Everyday Life*. London: Routledge Publishing, 2009.
- Honneth, Axel. "Tanınma mı Yeniden Dağıttım mı? Toplumun Ahlaki Düzenine Değişen Yaklaşımlar". çev. K. Kelebekoğlu. *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. ed. F. Mollaer. 242-258. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- James, William. *The Principles of Psychology I*. PDF: Nalanda Digital Library, t. y. http://library.manipaldubai.com/DL/the_principles_of_psychology_vol_I.pdf
- Jenkins, Richard. *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*. çev. G. Bostancı. İstanbul: Everest Yayınları, 2016.
- Kafka, Franz. *Hikâyeler*. çev. K. Şipal. İstanbul: Cem Yayınevi, 2005.
- Kellner, Douglas. "Popüler Kültür ve Postmodern Kimliklerin İnşası". çev. G. Seçkin. *Doğu Batı Düşüncesi Dergisi* 4/15 (2001), 187-219.
- Laing, Ronald David. *Bölünmüş Benlik*. çev. E. Akça. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Melucci, Alberto. "Süreç Olarak Kolektif Kimlik". çev. Ö. Mollaer. *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. ed. Fırat Mollaer. 79-104. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.

- Okumuş, Ejder. "Bedene Müdahalenin Sosyolojisi". *Beden Sosyolojisi*. ed. K. Canatan. 45-65. İstanbul: Açılım Kitap, 2016.
- Oskay, Ünsal. "Modern Toplumlarda Gündelik Hayatın Sistemle Bütünleşmemiz ve Birey Olamayışımız Açısından Önemi". Bruce Brown. *Marx, Freud ve Günlük Hayatın Eleştirisi*. çev. Y. Alogan. 7-13. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1989.
- Özveren, Cem Güney. *Kuram ve Yaklaşımlar Özelinde Benlik*. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2020.
- Parekh, Bhikhu. "Kimliğin Mantığı". çev. S. Aksoy. *Kimlik Politikaları: Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık*. ed. F. Mollaer. 53-76. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Park, Robert Ezra. *Yalıtım ve Sosyal Temaslar, Sosyoloji Bilimine Giriş V*. çev. G. İ. Yağlı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Renner, K. H. vd. "The Relationship Between Self-Presentation Styles and Coping With Social Stress". *Anxiety, Stress & Coping*. 17/1 (2004), 1-22.
- Riesman, David. *Yalnız Kalabalık, Amerikan Toplumsal Karakterinin Değişimi Üzerine Bir İnceleme*. çev. Y. Erdem. 41-46. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2019.
- Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. çev. T. Ilgaz, G. Ç. Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Sennett, Richard. *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*. çev. T. Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Shakespeare, William. *Size Nasıl Geliyorsa*. çev. B. Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Taylor, Charles. *Modern Toplumsal Tahayüller*. çev. H. Koyukan. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- Turner, Bryan S. *Beden ve Toplum*. çev. İ. Kaya. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019.
- Wagner, Helmut R. "Taksim-Sosyolojiye Fenomenolojik Yaklaşım". Alfred Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*. çev. A. Akan, S. Kesikoğlu. 7-60. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2018.
- Weil, Simone. *Allah Aşkı Üzerine Düzensiz Düşünceler*. çev. O. Elmacıgil. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.

Everyday Life as a Stage: Self and Others

Citation/©: Yalçı, Abdurrahman, Everyday Life as a Stage: Self and Others, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 141-159.

Extended Abstract

The self's involvement in everyday life through interactions proceeds throughout life. In the meantime, the individual presents himself/herself to others in a certain way. The reactions (approval or rejection) of others to this presentation provide feedback to the individual. Positive/negative reactions are reflexively incorporated into self-identity. Trying to fulfill the roles of the identities he/she has within an autobiographical integrity, the human being continues his/her daily life within a "game". As a natural consequence of the interpersonal aspect of identity, the performance exhibited in each play is shaped within a network of roles. The presentation of the self is performed in the invisibility of the ordinary during daily routines; performances need an interpersonal atmosphere. The individual's idea of himself is shaped by his interactions with others. Paying attention to others in everyday interaction is at the core of the self. In the context of this attention, the individual, especially in parallel with the acceptance that the self needs, enters into an identity/dissociation and creates the conditions of interaction.

The individual is perceived as a repertoire of roles that corresponds to multiple identities. The space occupied by a person is measured by the roles that he is capable of playing; and his biography comes out to be stage performances. One acts in an interpersonal world where there is complexity and a lot of information about how to behave and what others think. The obligation and profitability of presenting an appropriate image and being a socialized person while remaining faithful to the common language forces one to be experienced in performing. In the presentation of the self, the individual and others need to be considered together. This is because social institutions consist of actors who regularly perform certain activities. The individual can become a team member through cooperation. Basic rules are found in the channels of relations that make interaction possible; everyday practices provide both a rationale and a common understanding for staying in contact. Therefore, everyday practices, which have an interpersonal basis, are of great importance for the production of meaning. By agreeing on the meaning of practices and the world, experiences are harmonized and constantly reinforced. Over time, these activities turn into a way of doing things and become institutionalized.

It is obvious that the game, which takes place mostly within the normative boundaries of each society, takes place in a different dimension today. In particular, the borders of today's societies, which are eroded by technological networks, make it difficult for them to continue their lives closed to the outside as a zone of meaning. Thus, all groups live in almost the same world. As a result of this change, the relationship of acceptance between individuals comes to the fore more intensely. Traditional frameworks can no longer construct a cosmos for the individual, and the importance of interpersonal interaction in the organization of the self is increasing. Since the tendency of the self is towards approval, the presentation that takes place in everyday life has a fundamental position in this reality. The variety of environments in which the individual is involved in daily life greatly affects the way they behave. He/she needs to be both ready to interact with others in the public sphere and be able to exhibit behaviors appropriate to different environments.

The individual aims to create and manage a personal image during the presentation in interpersonal interaction, which now extends to the world of online communication. With the image created, others try to develop a perception in the direction desired by the individual. Public images, in particular, have a profound impact on self-organization. As a result of the proliferation of digital culture, the scope of the visual within the image is expanding. All acceptance and rejection takes place in a game; the self maintains its relationship with the presentation. In the meantime, certain tactics are applied to the impression on others. This is because the individual wants to act in a way that is consistent with his/her self-perception and to protect him/her against negative reactions from others.

The individual, who is held up to a mirror by society, discovers his/her own image and labels in this mirror. In this context, the individual strives to become someone who can fit in by preserving his/her self-esteem. Thus, the individual who encounters new situations may go to wear masks and hide himself/herself. Therefore, self-presentation is adjusted according to different external demands. The sense of self-esteem can always be hurt by the reactions of others and the focus of shame is usually on the visible part of the self, that is, the body. Adapting to the practical language of everyday life becomes a concrete reality, especially through the body. The social order is embedded in the body and functions here as a system that includes schemes of thought and behavior. Today, the body is increasingly integrated with personal decisions as a carrier of individual identity. The body is therefore not

only a physical possession, an instrument of action, but also a site of discomfort and tensions as well as peace and pleasure.

The structural status of the body, which is intertwined with the self, makes it understandable that the individual wants to establish a control over the potential implications for the self. The desire for control over the expressions disseminated in the face of others is realized in order to gain an individual advantage. Concerned about controlling how others will see him or her, the individual does normal things to appear normal. As the body becomes part of the self and integrates with it, it becomes the most important part of the presentation. In the ordinary encounters of everyday life, the individual identifies and categorizes both himself and others with something. In this context, labeling may be particularly relevant. Any label shows the imposing power of a social group and consequently contains a stigma. Thus, the individual is unable to establish a safe routine in his/her daily relations. Even in random encounters during everyday ordinary activities such as work, school or leisure activities, there is a state of trust related to impressions. Maintaining normal daily routines means that everything is safe.

The interpersonal dimension of identity shows how the interconnectedness of the individual with everyday life becomes a consciousness. The individual shapes his/her self-perception with this consciousness. He/she constructs values, reevaluates and updates his/her values in daily interactions. In this whole process, everyday life functions as a stage. From the earliest period, the individual realizes a self-presentation within various relationship networks and acts with the desire to be approved. In this way, he/she is painted in the color of everyday life, that is, he/she becomes invisible. It is seen that the construction of identity by the individual cannot be limited to the individual and is related to the presentation that takes place in everyday relations. In this framework, our study aims to provide a sociological perspective on the routine flow of daily life by prioritizing the relationship of identity with the interpersonal sphere. As a result, identity is evaluated on the basis of a presentation to others through certain tactics, and self-identity is centered as an analytical concept.

Kur'ân-ı Kerîm'de Ara Cümle Olgusu ve Tefsire Etkisi

ID Fatih Tiyek* ID Hilal Reyhanlıoğlu**

Atıf/©: Tiyek, Fatih, Reyhanlıoğlu, Hilal, Kur'ân-ı Kerîm'de Ara Cümle Olgusu ve Tefsire Etkisi, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 161-177.

Öz: Kur'ân-ı Kerim, tarihin belirli bir kesitinde, indiği dönemin şartlarıyla nazil olmuş bir kitaptır. Onun yerel motifler taşıması mesajlarının evrensel olmasına engel değildir. Bilakis yaşanmış olaylar ve durumlardan beslenmesi onun mesajlarını evrensel boyuta taşıyan unsurlardan biri olmuştur. Bu sayede iletmek istediği mesajların muhatap tarafından anlaşılması ve benimsenmesi çok daha olanaklı hale gelmiştir. Bu bağlamda nüzul döneminde bambaşka şartlarda gelen ayetler, Mushaf düzeninde bir araya geldiğinde farklı yorumlara açık hale gelmiştir. Örneğin belirli bir konudan bahsedilen bir pasaj sırasında bağlamsal unsurlar dahilinde ya da bağlamından tamamen ayrı başka bir konuya değinilebilmektedir. Ara cümle olarak nitelendirdiğimiz bu tür ayetlerin algılanması ve bu algıya binaen yorumlanması hususunda müfessirlerimiz arasında bazı görüş farklılıkları ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede çalışmamızın konusunu Kur'ân'da ara cümle unsuru, bu ara cümlelerin müfessirler tarafından algılanma şekilleri ve bu algılamının manaya tesiri oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân-ı Kerim, Anlam, Yorumlama, Müfessir, Ara cümle

Parenthetical Sentence Units in the Qur'an and their Effect on Tafsir

Citation/©: Tiyek, Fatih, Reyhanlıoğlu, Hilal, Parenthetical Sentence Units in the Qur'an and their Effect on Tafsir, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 161-177.

Abstract: The Qur'an is a Scripture that was revealed in a certain epoch of the history, intertwined with the conditions of the period in which it was revealed. The fact that it has local motifs does not prevent its messages from being universal. On the contrary, that it was supported with lived events and situations has been one of the elements carrying its messages to the universal dimension. Thus, it has become much more possible for the messages it wants to convey to be understood and accepted by the addressee. In this context, the verses that came under different conditions during the revelation period became open to different interpretations when they came together in the corpus order. For example, in a passage that mentions a particular subject, another subject can be mentioned within the contextual elements or completely separate from the context. Diverse arguments has been risen by commentators of the Qur'an regarding the perception of such verses, which we describe as parenthetical sentences, and their interpretation based on this perception. In this context, the subject of our study is the parenthetical sentence element in the Qur'an, the way these parenthetical sentences are perceived by the commentators and the effect of this perception on the meaning.

Keywords: Tafsir, The Qur'an, Sense, Interpretation, Exegete, Parenthetical Sentence

Giriş

Gerek yazılı anlatımlarda gerekse sözlü anlatımlarda ihtiyaca binaen anlatılan husus ile doğrudan alakalı olmayan, tali anlamda irtibatlar kurulabilecek ifadeler kullanılabilir. Arap dilinde "mu'tariza cümlesi"¹ içerisinde değerlendirilen ve *istidrâdî*² olarak gelen bu ifadeler "ara cümle" şeklinde isimlendirilir. Ancak burada, Türkçede tanımlanan ara cümleden ziyade Kur'ân ayetlerinde rastladığımız ve bir konu anlatıldığı sırada anlatılan hususa ara verildiğini, bir ya da birkaç cümle ile başka bir hususa geçildiğini kastettiğimizi öncelikle belirtmek gerekir. Zira Türkçede ara cümle kullanımı izahını yapacağımız kullanımdan çok daha

* Doç. Dr. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, fatihtiyek@ksu.edu.tr.

** Doktora Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, hilalreyhan@gmail.com

¹ Mu'tariza cümle tanımları için bk. İmam Bedruddin Ebî Abdullah Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kurân*, thk. Mustafa Abdulkadir Atta (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018), 522; Celaleddin Abdîrahman es-Suyûti, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa (Dimeşk: Dârü'l-Mustafa, 2008/1429), 2/872; İbn Hişâm, Cemâluddîn, *Kava'idü'l-i'râb* (İstanbul: Dersaadet, ts.), 27; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2018), 146; Halil Aldemir, "Mu'tariza Cümle ve Kur'an'da Yer Alış Nedenleri", *Ekev Akademi Dergisi*, 16/51 (Bahar 2012), 338.

² Farklı şekillerde tarif edilen *istidrâdî*, "Bir konuyu herhangi bir alakadan dolayı yeri dışında ele almak." olarak tanımlayabiliriz (Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 133; Aldemir, "Mu'tariza Cümle ve Kur'an'da Yer Alış Nedenleri", 338.

farklıdır. Türkçede ara cümleler bulunduğu cümlenin içerisinde virgül ya da kesme işaretleri ile gelerek cümlede verilen manayı destekler nitelikte kullanılmaktadır.³ Oysa çalışmamızın konusu olarak açıklayacağımız ve ara cümle olarak isimlendirdiğimiz cümleler, Kur'ân'da belirli bir konunun, bütünlük içerisinde sunulduğu sırada, o konu ile alakalı olmadığı halde araya yerleştirilmiş şekilde bulunabilmektedir. Kur'ân'ın bazı sûrelerinde veya pasajlarında, bu üslûbun kullanılması ve bu durumun Kur'ân anlatımında yer alabileceğinin bilinmesi sürece katkı sağlayan birçok Kur'ânî özellik gibi anlama ve yorumlama açısından önemli bir farkındalık oluşturacaktır. Bu farkındalık ile de bir ayetin öncesi ve sonrasındaki ayetlerle irtibatı daha gerçekçi bir şekilde kurulacaktır. Olmayan irtibatın var gibi, olan irtibatın ise yokmuş gibi algılanmasının önüne geçilecektir.

1.Kur'ân'da Ara Cümlelerin Bulunma Sebebi

Her metin belirli bir mesaj verme amacıyla varlık sahasında yerini almaktadır. Bu anlamda Kur'ân da başta ilk muhatap toplumu daha sonra da kıyamete kadar onu dikkate alan ve gözeten bütün toplumlari kendi ilkeleri ile şekillendirmek, mesajlarının kabul görmesini sağlamak için anladıkları dilde ve anlayacakları şekilde onlara hitap etmiştir. Yani Kur'ân-ı Kerim, tam olarak anlaşılabilmesi için insana insanın anlayabileceği vasıflarda ve üslûpta gönderilmiştir.⁴ Onda var olan yemin ifadelerinin, tekrarların, te'kid ifadelerinin, konular arası hızlı geçişlerin geri planında bu amaç bulunmaktadır. Bu üslûp özelliklerinden dolayı Kur'ân'ı diğer metinlerden farklı kriterlerde değerlendirmek gerekmektedir. Zira onun kendine has üslûp özellikleri birçok yazılı metin için aranan ve olmadığına da bir eksiklik olarak kabul edilen giriş, gelişme ve sonuç sistematığının bazı durumlarda aranmaması gerektiğini de göstermektedir.

Dikkat çekilmesi gereken bir diğer üslûp özelliği de sözlü anlatımdır. Allah'ın insanla irtibat kurma şeklini de ifade eden sözlü anlatım, bizim için Allah'tan ilahi mesajları almada somut göstergelere dayanan yegâne kanaldır.⁵ Allah'ın insana beşer dilini kullanarak, beşerin anlayabileceği tarzda mesaj göndermesi ve insanın bu mesaja muhatap oluş sürecini,⁶ tarihi olguyu esas alarak iki aşamada ele alabiliriz. Birinci aşama, insanların mesaja "söz" olarak muhatap olduğu ve iletişimde aktif olarak rol oynadığı Peygamber dönemidir. Bu dönemde "söylenen söz" yani Kur'ân ayetleri bir zaman diliminde, evvelimde bir ilk muhataba söylenir. İlk muhatap söylenen şeyin aynı zamanda söylenme sebebi de olduğundan, söylenen şey, herkesten önce ona anlamlıdır. Dolayısıyla bir Kur'ân ayetinin anlamı, onun ilk muhatabı için varid olan anlamıdır.⁷ İnsanın Kur'ân mesajına muhatap oluş sürecindeki ikinci aşama ise artık "söz"ün bittiği ve bitmiş bir metin karşısında iletişimde pasif halde kalmış bir insana ait dönemdir.⁸ Bu iki farklı döneme ait insanın, Kur'ân'ı anlama ve algılama biçimleri de Kur'ân'la olan iletişimlerine bağlı olarak farklılık göstermektedir. Zira çalışmamızın temelini oluşturan ve Kur'ân'da hâkim olan sözlü anlatımın bir gereği olarak, kendi içinde bir bütünlük arz etmesine rağmen, zaman zaman bu bütünlüğün arasında etrafındaki konu bütünlüğünden bağımsız cümlelerle muhatabına seslendiği durumlar olarak nitelediğimiz ara cümleler, insanın iletişimde aktif ya da pasif role sahip olmasına göre farklı yorumlanmaktadır. Nitekim nüzul dönemi muhatabı, bu cümlelerin niçin söylendiğini bilebildiğinden, hem bu üslubu bir kusur olarak görmemiş hem de bu tür ifadelerin hangi maksatla kullanıldığını sorgulamamıştır.

Dönemin koşullarına vâkıf olan insanlar için sorun teşkil etmeyen mevcut durum, zamanın ve şartların değişmesi ile nüzul koşullarına vukûfiyetin azalması neticesinde sonraki muhataplar için bir problem haline gelmiştir. Zira ara cümle olarak değerlendirdiğimiz bu nev'i cümleleri farklı tarzlarda algılayan müfessirler söz konusu ayetleri, algılama şekillerine göre değerlendirmişlerdir. Ayetleri algılamadaki çeşitlilik ise, aynı ayet için farklı yorumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

³ Zeynep Korkmaz, *Gramer Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992), 12.

⁴ ez-Zuhruf 43/3.

⁵ İzutsu Toshihiko, *Kur'an'da Allah-İnsan İslam Düşüncesinde İslah*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 175-181.

⁶ Fatih Tiyek, *Kur'an'ın Kamuoyu Oluşturmadaki Rolü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 42-45.

⁷ Dücan Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 63.

⁸ Zekeriyâ Pak, *Allah-İnsan İletişimi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005), 49.

2.Kur'ân'da Ara Cümle Olgusunun Algılanma Şekilleri

Kur'ân'da ara cümle niteliğinde gelen ayetlerin yorumlanması, söz konusu ayetin Kur'ân sûreleri içerisinde bulunduğu konum açısından değerlendirilme tarzı ile yakından alakalıdır. Bu durumda ara cümle olarak nitelenebilecek ayetleri değerlendirmede ayetler arası uyum dikkat edilmesi gereken hususlardan biridir. Esasen ayetler arası uyumla alakalı iki temel görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi hem sûrelerin hem de ayetlerin Mushaf'taki sıralamasının *tevkifi* olduğundan hareketle anlamlı bir ilişkiyle birbirine bağlı olduğu düşüncesidir.⁹ Bu sebeple bazı müfessirler, sûreler ve ayetler arasında müteselsil bir anlam ilişkisi olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁰ Bu tür kabullere göre, Kur'ân'da sûrelerin çoğunda kıssalar, kıssalarda ayetler, ayetlerde kelimeler, kelimelerde harfler ve bütün bunlar arasında açık veya gizli, lafzî veya manevî birçok cihetten tam bir münasebet bulunmaktadır.¹¹ Müstakil her bir ayet de diğer ayetlerle bir şekilde irtibatlıdır. Her bir ayetin mutlaka diğerine bakan bir yönü bulunmaktadır.¹² Şayet ayetler arasında irtibat bulunmaz, her biri birbirinden farklı, müstakil birer cümle olursa, bu iki cümle arasında, birini diğerine bağlayacak irtibat aranmaktadır.¹³ Hatta ayetler arasındaki irtibatın kesinliğini ifade etmek için, onlardan her hangi birinin yerinden oynatılmasının mümkün olmayacağı söylenmektedir.¹⁴ Bu hususa önem verenlerin başında gelen Râzî (ö.606/1209) de, tefsirinde: "Kur'ân'ın inceliklerinin ekserisi, ayetlerdeki tertiplere ve bağlantılara tevdi edilmiştir."¹⁵ diyerek meselenin kendi açısından ehemmiyetine ve algılanış biçimine dikkat çekmiştir.

Ayetler arası irtibatla alakalı ikinci temel görüş ise aslında ayetlerin, mutlak manada birbiri ile irtibatlı olduğunu savunan birinci görüş taraftarlarına karşı ortaya çıkmış bir görüştür denilebilir. Bu ikinci görüşe göre, Kur'ân'ın nüzul tertibi ve Mushaf tertibi birbirinden farklıdır. Zira Kur'ân, yirmi üç yıllık bir zaman diliminde muhatap olduğu insanların farklı ihtiyaçları doğrultusunda çeşitli durum ve olaylar bağlamında sözlü olarak inmiştir. Mevcut Mushaf tertibi ise Kur'ân'ın nüzul sürecinin tamamlanmasından sonra gerçekleşmiştir. Dolayısıyla ayetler arası münasebete dair kabul, Kur'ânın nüzul sürecini göz ardı edip, nüzulünden sonra gerçekleşen kitap halini esas alma yanlışının bir sonucudur.¹⁶ Bu görüşü savunanların temsilcisi olarak zikredebileceğimiz İzzeddin b. Abdisselâm (ö.660/1262) şöyle demektedir:

"Kur'ân cümlelerinin güzel bir şekilde birbirine bağlanması için, cümlenin başı ile sonu arasındaki bağın aynı şekilde olma şartı aranır. Şayet bu bağ, çeşitli sebeplerle kurulamıyorsa, o cümlede bir münasebet sağlanamaz. Bu münasebeti sağlamaya çalışan kimse gücünü aşarak kendini zorladığından, zayıf bir münasebet kurmuş olur. Bu durum, sözün en güzelinde şöyle dursun, güzelinde dahi kurulması zayıf olan bir münasebet olur. Kur'ân-ı Kerim, yirmi küsur senede, muhtelif sebeplere dayanan, muhtelif hükümlerle nâzil olmuştur. Kur'ân'ın bu şekilde nâzil olması, ayetlerin birbirine irtibatını mümkün kılmamaktadır."¹⁷

Ayetler arası münasebete dair zikrettiğimiz her iki yaklaşımın da temelinde Kur'ân'ın nüzûlü ve kitap haline getirilme süreci vardır. Mutlak münasebet olduğunu düşünenlere göre, Ayetler farklı zamanlarda birbirinden bağımsız inse de mushaftaki konumu itibarıyla tesâdüfi değil tevkifidir.¹⁸ Bu yüzden her bir ayet bulunduğu konumda diğerleri ile münasebet halindedir. İkinci görüşü savunanlara göre ise Kur'ân'ın ayetlerinin peyder pey¹⁹ ve birbirinden bağımsız cereyan eden olaylara binaen inmesi, iddia edilen tarzda bir münasebetin varlığını ortadan kaldırmaktadır.

⁹ Musa Cârullah Bigiyev, *Kur'an ve Mushaf'lar Tarihi*, çev. Osman Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 21.

¹⁰ Zekeriya Pak, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020), 155.

¹¹ Musa Bilgiz, "Ayetler ve Sureler Arası Münasebet (Said Havva Örneği)" (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006), 34.

¹² Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 105.

¹³ Sabri Demirci, "Kur'an Ayetleri ve Sureleri Arasındaki Tenâsüb (Fahrüddin Râzî'nin Tefsiri Mefâtihi'l-Gayb Örneği)", *Ekev Akademi Dergisi*, 19/62 (Bahar 2015), 154.

¹⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 204.

¹⁵ Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kurân*, 42.

¹⁶ Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü*, 107.

¹⁷ Süyüti, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, 2/977.

¹⁸ Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kurân*, 41; Süyüti, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, 1/189-190.

¹⁹ *el-İsrâ* 17/100.

İki görüş arasında tenâkuz olsa da, mezkûr görüşlerin kaynağını Kur'ân'dan aldıklarını, buna ilaveten kişisel özelliklerin tesirini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bu durumda her iki görüşten birini mutlak doğru kabul ederek, Kur'ân'ın tamamı için uygulamaya çalışmak doğru bir yaklaşım tarzı olmayacaktır. Zira Kur'ân'ın bütün ayetleri birbiri ile mutlak manada irtibatlıdır ya da değildir ön yargısı ile ayetleri değerlendirmek, zorlama ve hatalı tespitlerle neticelenebilir. Bu yüzden Kur'ân ayetlerinin her birini bulunduğu konuma göre, eldeki verilerden yola çıkarak bağlamsal unsurlar dâhilinde ya da müstakil birer ara cümle niteliğinde değerlendirmek çok daha isabetli yorumlar yapabilmeyi mümkün kılacaktır. Bu durumun göz ardı edilmesiyle, ayetler arası münasebetin eksik şekilde değerlendirilmesine sebep olacağına dair görüşümüzü temellendirmede, meselenin somut örneklerle ele alınması büyük önem arz etmektedir.

3.Kur'ân'da Ara Cümle Örnekleri

Kur'ân'da ara cümle ile ne kastettiğimizi ve bunun müfessirler tarafından nasıl algılandığını ve değerlendirildiğini gösteren ilk örneğimiz Bakara Sûresi 2/115. âyettir:

وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَئِمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

“Doğu da batı da Allah'ındır, nereye dönerseniz Allah'ın vechi oradadır. Doğrusu Allah her şeyi bilir.”²⁰

Bakara sûresi Medenî bir sûre olup pek çok konuyu içinde barındıran Kur'ân'ın en geniş konu çerçevesine sahip sûrelerinden biridir. İçerisinde insanın yaratılışından sosyal hayatını düzenleyen hususlara kadar pek çok mevzûya temas eden ayetler bulunmaktadır. Kur'ân'ın üslûbu gereği diğer sûrelerde olduğu gibi, bu sûredeki konular da pasajlar halinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak bazen bazı ayet ya da ayet grupları bulunduğu pasajdan farklı bir konuya temas edebilmektedir. Örneğini verdiğimiz 115. ayette de bu durumu görmekteyiz. Zira Yahudi ve Hristiyanlardan bahsedilen bir pasajın içerisinde Müslümanlara hitaben²¹ bu ayet bulunmaktadır. İçerisinde bulunduğu pasajdan farklı bir muhatap ve konuyla alakalı olmasının sonucunda da Bakara Sûresinde yer alan bu ayetin bulunduğu bağlam dahilinde değerlendirilmesi ya da bağlamından ayrı müstakil bir ara cümle niteliğinde değerlendirilmesi hususunda müfessirler arasında görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.

Ayeti bulunduğu pasaj içerisinde pasajın bir parçası olarak gören müfessirler, ayetin verdiği mesajın pek çok âlim tarafından kabul görmüş olan kible yönü tayini²² ile ilgili olmadığını düşünürler. Böyle düşünen müfessirlere göre siyak ve sibak dahilinde bakıldığında, ayet Yahudi ve Hristiyanların bazı tutum ve davranışları ile alakalı ayetlerin arasında geçmektedir. Nitekim hemen öncesindeki ayette de Müslümanların mescitlerden men edilme durumundan bahsedilmekte olup²³ bu men etme işlevini yapanların da yine Yahudi ve Hristiyanlar olduğu rivayetler yoluyla bilinmektedir.²⁴ Konuyla alakalı Cuveynî (ö.438/1047) de tefsirinde Ebû'l-Hasen (ö.348/959)'den naklettiğine göre 115. ayetin 114. ayetle irtibatlı olduğunu vurgulayarak iki ayet arasındaki münasebeti şöyle izah etmiştir: Beyti Makdîs'in önceki ayette tahribi zikredildiği için 115. ayetin manası; “Bu tahrip, sizi ona yönelmekten alıkoymasın. Çünkü doğu da batı da Allah'ındır.” şeklindedir.²⁵ Bu bağlamda Bakara 115. ayet 114. ayetle birlikte

²⁰ el-Bakara 2/115.

²¹ İmam Ebi Cäfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrüt: Dârü'l-Âlem, 2002/1423), 1/659.

²² Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/659; Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim es-Semerkindî, *Tefsiru's-Semerkindî el-müsemmâ bahru'l-ulûm*, thk. Şeyh Ali Muhammed vd. (Beyrüt: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/151; Ebi'l Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi el-Basrî, *Tefsiru Mâverdi*, thk. Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdurrahman (Beyrüt: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), 1/174; Ebu'l Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi İlmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi (Beyrüt: Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, 1422), 1/103; Fahrüddin er-Râzî, *Mejâtihü'l-Gayb*, thk. Seydi İmran (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2012/1433), 2/302; Ebi Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li âhkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûni ve İbrâhim İtfiyişi (Beyrüt: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 1-2/55; Celâleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, thk. Abdullah b. Abdumuhsin et-Türki (Beyrüt: Dârü'l-Fikr, ts.) 1/265; Hayrettin Karaman vd, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 1/194.

²³ “Allah'ın mescitlerinde O'nun isminin anılmasını yasak eden ve oraların harap olmasına çalışandan daha zalim kim olabilir?..” el-Bakara 2/114.

²⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/654; Mâverdi, *Tefsiru Mâverdi*, 1/174; Râzî, *Mejâtihü'l-Gayb*, 2/285; Kurtubî, *el-Câmi' li âhkâmi'l-Kur'an*, 1-2/53-54; Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdi el-Hanefî Ebüssüüd, *İrşâdü'l akli's-selîm ilâ mezâyidü'l kitâbi'l ker'im* (Beyrüt: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999/1419), 1/185; Diyanet, *Kur'an Yolu*, 1/194.

²⁵ Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, 2/985.

düşünüldüğünde ayetin verdiği mana “yönelişinizi nereye yaparsanız yapın şeklinde değil, mescitlerden menedilmiş olsanız da fark etmez yönelişinizi nereden yaparsanız yapın Allah’ın vechi oradadır.” olarak düşünülebilir.²⁶ Yani ayeti bağlamı ile birlikte değerlendirenlere göre ortaya çıkan mana, muhatabının nereye yöneldiği ile ilgili değil nereden yöneldiği ile ilgilidir.

Ayeti, bir ara cümle niteliğinde siyak ve sibaktan bağımsız değerlendiren müfessirler ise, İbn Abbas’tan (ö.68/687-688) naklettikleri çeşitli rivayetlere dayanarak izah etmeye çalışmışlardır. Bu rivayetlerden kimine göre ayet, Rasulullah’ın kible için Kudüs tarafından Mekke’ye yönelmesi ile Yahudilerin O’nu ayıplaması üzerine nazil olmuştur.²⁷ Bir diğer rivayet de Rasulullah’ın bir gece ashabı ile namaz kılmak istediğinde ashabın kibleyi tayin edememesi ve farklı yönlere doğru namaz kılmaları üzerine nazil olduğu üzerinedir.²⁸ Ayetin nüzul sebebi ile ilgili rivayetler farklılık arz etse de ayetin kible yönü tayini ile ilgili olduğu görüşü ortaktır. Bu durumda ayet; “Doğu da batı da Allah’ındır. Onun için nereye dönersen Allah’ın yüzü (kiblesi) oradadır.”²⁹ anlamına gelmektedir.

Ayetin bir ara cümle ya da bulunduğu bağlamla birlikte değerlendirilme tercihi görüldüğü üzere ayetten çıkarılan anlam üzerinde değişikliğe sebep olmaktadır. Ayeti ara cümle niteliğinde algılayanlara göre ayetten çıkarılan mana “nereye dönerseniz dönün Allah’ın yüzü yani kiblesi oradadır.” şeklindedir. Ayeti bağlamından koparmayanlara göre ise ayet, “yönelişinizi nereden yaparsanız yapın fark etmez Allah’ın vechi yani kiblesi oradadır.” biçiminde yorumlanmaktadır.

Kur’ân’ın ara cümle üslûbuna uygun, bir ayeti ara cümle olarak kabul edip etmemeye göre sonucun nasıl değiştiğine dikkat çekici bir diğer örnek ise Bakara Sûresi’ndeki şu iki ayettir:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

“Namazlara özellikle orta namaza dikkat edin...”³⁰

فَإِنْ جُفَّتُمْ فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَدُّوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ

“Eğer bir şeyden korkarsanız yaya olarak veya binek üzerinde kılabilirsiniz. Korkunuz geçince

Allah’ı daha önce size öğrettiği gibi anın.”³¹

İlk örnekte olduğu gibi bu örnekte de sûrede belirli bir konu çerçevesinde şekillenen pasajın içerisinde temas edilen ve farklı bir konudan bahsedilen bir ayet gurubu ile karşılaşmaktadır. Zira Bakara Sûresi’nde yer alan ve namaza vurgu yapan 238 ve 239. ayetler, boşanma ile alakalı mevzuların izahı arasında yer almaktadır. Boşanma ile ilgili hususlara yer verilen öncesindeki ve sonrasındaki ayetlerin içerisinde bu ayetler geçmektedir.

Bu ayetleri öncesinde ve sonrasında anlatılan konunun bir parçası olarak gören müfessirlere göre böyle bir anlatım onun üslûbundan kaynaklanmaktadır.³² Bu müfessirlere göre evlenme ve boşanma gibi konuları açıklarken arada, normal ve olağan dışı hallerde namazın nasıl kılınacağı konusuna yer verilmesini, bir önceki ayette³³ tavsiye edilen bağışlama, takvâ, karşılıklı lütufkârlık gibi faziletlere erebilmek için gereken manevi eğitimin en önemli aracının namaz olmasına işaret edilmesi olarak değerlendirmektedirler.³⁴ Yani ayetler arası irtibata dikkat çeken bu müfessirler, ayette verilen mesajı, önceki ayetteki bağışlanma ve bu ayetteki namaz arasında bir sebep sonuç ilişkisi kurarak, namazlara dikkat edildiği takdirde bağışlanmaya mazhar olunacağı şeklinde yorumlamışlardır. Yine bu irtibata önem veren müfessirlerden Râzî, mezkûr ayetleri, öncesinde zikredilen nikah, boşanma gibi dünyevi hususların peşine Kur’ân’ın üslûbuna

²⁶ Taberî, *Câmiu'l- beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/662; Ebî Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakâiki'l ekvâl fi vechi't-te'vîl* (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/180; Ebussuûd, *İrşâd-ü aklî's-selîm*, 1/186; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, ts.), 1/477.

²⁷ Taberî, *Câmiu'l- beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/659; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 2/303; Süyûtî, ed-Dürri'l-Mensûr, 1/265; Diyanet, *Kur'an Yolu*, 1/194.

²⁸ bk. Taberî, *Câmiu'l- beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/659-660; Semerkandî, *Tefsiru's-Semerkandî*, 1/151-152; İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-mesîr*, 1/103; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 2/303; Kurtubî, *el-Câmi' li âhkâmi'l-Kur'an*, 1-2/55.

²⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 2/302.

³⁰ el-Bakara 2/238.

³¹ el-Bakara 2/239.

³² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3/373; Diyanet, *Kur'an Yolu*, 1/376.

³³ “Eğer siz onları, kendilerine temas etmeden önce boşar, (fakat daha önceden) onlara bir mehir tayin etmiş bulunursanız, bu durumda, tayin ettiğinizin yarısı onlarındır. Meğer ki kendileri vazgeçmiş olsunlar yahut nikah bağı elinde bulunan kimse bağış yapmış olsun. Bağışlanmaz takvaya daha yakındır. Aranızda birbirinize iyilik etmeyi unutmayın. Şüphesiz Allah ne yaparsanız hakkıyla görür.” el-Bakara 2/237.

³⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3/373; Diyanet, *Kur'an Yolu*, 1/376.

bağlı, ahiret mevzusu olması açısından namazın eklendiğine dikkat çekmektedir.³⁵ Ebüssuûd Efendi (ö.982/1574) de bu irtibattan yola çıkarak boşanma mevzusu bitmeden namaz konusuna geçiş yapılmasını şu şekilde izah eder:

“İnsanların ne çocukları ne de nefisleriyle olan meşguliyetleri, onları namazları itina ile kılmaya ve sürekli korumaya engel olmamalıdır. Nitekim korku zamanlarında bile namazın farz olması³⁶ bu hakikati apaçık ifade eder. İşte bu gerçeği bildirmek içindir ki, eşler ve çocuklarla ilgili ve hepsi de birbiri ile bağlantılı şer’i hükümler arasında namazların itina ile kılınması emredilmiştir.”³⁷

Bu bağlamda Ebüssuûd Efendi de tıpkı Râzî gibi bu ayetin öncesinde zikredilen hususlarla bağlantısına dikkat çekmiştir ancak bağlantı noktası olarak bambaşka bir nüansı zikretmiştir. Zira Ebüssuûd Efendi namazın ehemmiyetine temas ederek dünyadaki hiçbir koşul ve gerekçenin namaz ibadetine engel olmaması gerektiğine vurgu yapmıştır.

Söz konusu ayeti bulunduğu konum itibarıyla bağlamı içerisinde değerlendiren müfessirlerimizin aksine, bir kısım müfessirler ise boşanma hususu arasında bu ayetlerle geçen namazlara dikkat edilmesi çağrısını, öncesi ve sonrası ile irtibatsız müstakil bir konu olarak değerlendirmişlerdir. Bu durumda ayetin verdiği manayı sadece namazların vakitlerine, rükûnlarına ve şartlarına titizlikle uyararak devam edilmesi ve bu namazlar arasında fazilet ve derece bakımından daha üstün olan orta namaza dikkat edilmesi gerektiğinin hatırlatılması olarak yorumlamışlardır.³⁸

Ayetle alakalı yapılan yorumlardan anlaşıldığı üzere ayetin müstakil bir ara cümle niteliğinde değerlendirilmesi ya da bulunduğu konuma bağlı önceki ayetlerle irtibatlı olduğu düşüncesiyle yorumlanmasına bağlı olarak ayetten çıkarılan mana değişmektedir. Nitekim ayeti ara cümle olarak algılayanlara göre ayette, sadece namaza ve namazın rükûnlarına uyulması hatırlatılmaktayken, öncesinde yer alan ayetlerle arasında mutlak manada bir irtibat olduğunu düşünenlere göre ise önceki ayette mevzu bahis edilen durumların gerçekleşme gerekçesi olarak burada namaza değinilmiştir.

Kur’ân’ın ara cümle üslubunun algılanma şekline göre ayetin verdiği mana üzerindeki etkisine çarpıcı bir örneği de Kıyame suresinden verebiliriz:

لَا تُحْرَكْ بِهِ لِسَانُكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاسْتَعِزَّ بِهِ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا نَبَأَهُ

“Onu zihninde bir an önce kaydetmek için, okumada acele etme! Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu anlatmak bize aittir.”³⁹

Kıyâme sûresinin tamamı Mekke’de nâzil olmuştur ve 40 ayetten müteşekkildir.⁴⁰ Sûrenin genel konusu kıyamet ânı ve o ân ile ilgili olarak insanları bekleyen dehşet verici sahnelerdir. Sûrede genel itibarıyla kıyamet ânı ve yaşanacak korkutucu olaylardan bahsedilirken⁴¹ 16 ila 19. ayetler arasında mevcut konudan farklı bazı hatırlatma ve uyarı niteliğinde tavsiyelerde bulunmaktadır. 20. ayetle birlikte yeniden sûrenin genel konusuna dönülerek kıyamet sahneleri anlatılmaktadır.⁴² Sûrenin içerisindeki bu geçiş müfessirler tarafından farklı anlaşılmış ve söz konusu ayet gurubu bazılarınca ara cümle niteliğinde algılanmışken; bazılarınca sûrenin bütünlüğü içerisinde değerlendirmelerde bulunmaya sebep olmuştur.

³⁵ Râzî, *Mefâtilü'l-Gayb*, 3/373; Diyanet, *Kur’an Yolu*, 1/376.

³⁶ “Eğer korkarsanız, yaya veya binmiş olarak kılın; güvene kavuştuğunuz zaman, bilmediğiniz şeyleri size öğrettiği için Allah’ı anın.” el-Bakara 2/239.

³⁷ Ebüssuûd, *İrşâd-ü akli’s-selîm*, 1/281-282.

³⁸ bk. Taberî, *Câmiü'l- beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 2/734; Zemahşeri, *el-Keşşaf an hakâiki’l ekvâl fi vehi’t-te’vîl*, 1/283-284; Nâsirüddin Ebü Sâid (Ebü Muhammed) Abdullah b. Ömer Muhammed Beydâvî, *Envârüt-tenzil ve esrârü’t-te’vîl* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 1/128; Kurtubî, *Câmiü li âhkâmü’l-Kur’an*, 3-4/137; İmam Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Medârikü’t-tenzil ve hakâiku’t-te’vîl*, thk. Şeyh Zekeriya Umeyrat. (Beyrüt: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2008/1428), 1/134; Ebu’l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selam (Dârü’t-Tayyibe, 1420/1999), 1/645.

³⁹ el-Kıyâme 75/16-19.

⁴⁰ Taberî, *Câmiü’l- beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 14/210; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/5470.

⁴¹ el-Kıyâme 75/1-15.

⁴² el-Kıyâme 75/20-40.

Ayet grubunu sûrenin bütünlüğü içerisinde değerlendiren müfessirlerimiz, ayetlerin tevkîfiliği görüşünden hareketle ayetler arasında ilişki kurma çabasına girerek söz konusu ayetleri bu algı ile yorumlamışlardır. Mesela Kaffâl (ö.365/976) ayetler arası irtibat düşüncesinden hareketle zikredilen ayetlerde geçen “O” zamirinin delaletini genel kabulden farklı manalandırmıştır. Kaffâl’a göre bu ayetlerde, mahşer alanında elinde amel defteri bulunan insana bir hitap vardır. “O” ile kastedilen amel defteridir ve onu kıyamet ânının dehşeti içerisinde okumaya çalışan da insandır. Dolayısıyla ayetten çıkarılacak mana, mahşer anında eline amel defteri verilen insanın aceleyle onu okumaya çalışmasından kaynaklanan tedirginlik ve telaşla alakalıdır.⁴³ Söz konusu ayetlerin Kaffâl gibi tedirginlik ve telaşa kapılmış insanlara yönelik geldiğini ifade eden başka âlimler de vardır. Ancak bu âlimler, Kaffâl’dan farklı olarak insanlarda belirecek bu kaygı ve endişe halinin mahşerde değil henüz bu dünyada cereyan etmesi ile ilgili olduğunu ifade etmektedirler. Yani Sûrenin başında kıyamet ânının dehşetini anlatan ayetleri işiten ve amellerinde kusurlu olduğunu düşünen her insan, kendiliğinden telaşa kapılacak ve bu yüzden hayır işlemede aceleci davranacaktır. Dolayısıyla, hayra koşmaktan daha önemli olan vahye kulak vermenin önemini belirtmek üzere mutarıza cümle vasıtasıyla tenbihde bulunan Kur’ân, bu ayetlerle insana vahyi iyice dinleyip, manasını kavramayı emretmiştir.⁴⁴

Söz konusu ayet grubunu müstakil bir ara cümle niteliğinde değerlendiren müfessirlerin pek çoğunun kabul ettiğine göre ise, buradaki hitap Hz. Peygamberdir. Mezkûr ayetler, Hz. Peygamberin bir beşer olarak vahyi alma ve muhafaza ederek aktarabilmeden yana duyduğu endişeye karşın Allah’ın ona bu kaygısının yersiz olduğunu hatırlatmasıdır.⁴⁵ Bu durumda ayetin verdiği mana itibarıyla ayette geçen “o” zamiri ile kastedilen Kur’ân’dır ve Kur’ân ayetlerini okumada acele etmemesi için ikaz edilen Peygambere yönelik bir hitap vardır. Görüldüğü üzere ayetin müstakil bir ara cümle niteliğinde değerlendirilmeyip bağlamından koparılmama endişesi ayette geçen belirsiz zamirlerin mercii kimdir ya da nedir sorularına verilen cevabı etkileyerek, ayetin verdiği mananın tamamen değişmesine sebep olmuştur. Ayeti bağlamı ile değerlendirenlere göre ayetin muhatabı insan ve okumaya çalıştığı nesne amel defteriyken, müstakil bir ara cümle olarak değerlendirenlere göre ise ayetin muhatabı Peygamber ve onun okumaya çalıştığı şey de vahiy yolu ile gelen ayetlerdir.

Ayetlerde karşılaştığımız zamirlerin mercii doğru tespit etmede ayetlerin müstakil birer ara cümle olarak mı yoksa bağlamı dahilinde yorumlanması ile bunun sonucunda zamirlerin mercii değişmesi ile alakalı bir diğer örnek de Hûd suresinden verilebilir:

أَمْ يَحْسُرُونَ أَفْتَرِيَهُ لَوْلَا إِنْ أَفْتَرَيْتُهُ فَعَلَيْ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرَمُونَ

“Yoksa ‘Onu uydurdu’ mu diyorlar? De ki ‘Eğer onu uydurduysam günahım bana aittir, fakat ben sizin işlemekte olduğunuz günah şeylerden uzağım.’”⁴⁶

Sûre genel konusu itibarıyla Nûh, Hûd, Salih, Lût kavimleri gibi ilahi vahye yüz çevirdiği için cezalandırılan kavimlerden bahsetmektedir. Sûrede 25. ayetten 48. ayete kadar kesintisiz bir şekilde Nûh (as) kıssası anlatılmakta iken arada 35. ayette; “Yoksa ‘Onu uydurdu’ mu diyorlar? De ki ‘Eğer onu uydurduysam günahım bana aittir, fakat ben sizin işlemekte olduğunuz günah şeylerden uzağım.’”⁴⁷ ifadelerine yer verilmiştir. Mezkûr ayeti müfessirler farklı algılamış ve bunun neticesinde ayetin muhatabının kim olduğu sorusuna da farklı yanıtlar vermişlerdir.

Ayeti, sûrenin bütünlüğüne dikkat ederek bütünün bir parçası olarak değerlendiren müfessirler ayetin manasını da bu doğrultuda vermektedirler. Nitekim bu müfessirler, söz konusu ayetin Nûh kıssasının ortasında yer almasından hareketle ibarenin de Nûh kıssasının bir parçası olduğunu düşünmektedirler.⁴⁸

⁴³ el-Kıyâme 75/16; Râzî, *Mefâtilihul Gayb*, 30/727; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, 2/977.

⁴⁴ Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, 2/982-983.

⁴⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 14/228; Mâverî, *Tefsîru Mâverî*, 6/155; Râzî, *Mefâtilihul-Gayb*, 15/530; Kurtubî, *el-Câmi li âhkâmi'l-Kur'an*, 19-20/69; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 2/548; Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, 2/753; Ebüssuâd, *İrşâd-ü akli's-selîm*, 6/336; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safoetü't-tefâsîr* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 3/473-474).

⁴⁶ Hûd 11/35.

⁴⁷ Hûd 11/35.

⁴⁸ Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî* 2/124; Râzî, *Mefâtilihul-Gayb*, 9/201; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 12/56.

Örneğin Râzî, ayeti “inkarcılar karşısında Hz. Nûh’un ‘Eğer kendim onu uydurdumsa günahı benim üzerimedir’ diyerek risâletini kabul etmeyenlere inkârî manada bir cevaptır” şeklinde yorumlamaktadır.⁴⁹

Aynı ayeti müstakil bir ara cümle olarak algılayan müfessirlerin ekserisi ise ayetin muhatabının Hz. Muhammed olduğunu söylemektedirler.⁵⁰ Örneğin, kıssanın tam ortasında yer alan ve Hz. Muhammed’e hitaben geldiğini düşünen bu ifadeleri ara cümle niteliğinde değerlendiren İbn Kesir (ö.774/1373) söz konusu ayetin, kıssayı pekiştirmek ve gönüllere yerleştirilmek üzere getirildiğine dikkat çekmiştir.⁵¹ Ona ve onun gibi düşünen müfessirlerimize göre Hz. Peygamber Nûh kıssasını insanlara okurken müşrikler, “Bu kıssayı sen uydurdun!” diyerek sözünü kesmişler, Yüce Allah da Peygamberine ayetteki ifadelerle bu iddiayı reddetmesini emretmiştir.⁵² Kurtubî (ö.671/1273) ve Ebüssuûd Efendinin tefsirlerinden aktarılan rivayetlere göre bu ayetin muhatabının Hz. Muhammed olduğunu öne sürenlerin kaynağı Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767); Hz. Nûh olduğunu öne sürenlerin rivayet kaynağı ise İbn Abbas’dır.⁵³

Bu durumda ayet müstakil bir ara cümle ya da bulunduğu pasajın bir parçası olarak algılanmasına göre farklı yorumlanmakta ve ayette kastedilen kişi ve nesne, ayetin algılanma şekline göre değişkenlik göstermektedir. Ara cümle olarak algılandığında ayetin muhatabı Hz. Muhammed ve ayette uydurulandan kasıt Nûh kıssası olurken, bağlamı çerçevesinde değerlendirildiğinde muhatap Hz. Nûh ve uydurulan şey ile kastedilen de onun risâleti olmaktadır.

Kur’ân’ın ara cümle üslûbunun ayetleri yorumlamada ve mana üzerindeki değişikliğine verilebilecek örneklerden biri de Meryem Sûresi 64. ayettir:

وَمَا نَنْتَهِزُكَ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا

“Biz Rabbinin emri hariç inmeyiz (ancak Rabbinin emriyle ineriz). Önümüzdekiler, arkamızdakiler ve bunların arasındakiler O’nundur. Rabbin unutkan değildir.”⁵⁴

Meryem sûresi bazı peygamberler ve Hz Meryem’le alakalı kıssalarla başlar. 2. ayetten 58. ayete kadar çeşitli kıssaların zikredilmesinin ardından 59. ayetle birlikte, bu kıssalardan ders almayan inkârcı ve iftiracı kimselerin durumları ile Allah’a inanmış mü’min kimselerin durumlarından mukâyeseli bir şekilde bahsedilir. Sûrenin devamı, bu iki gürûhun karşılaşacakları durumlarla alakalıdır. Bu iki gruptan inanmış kimselerin durumundan bahsettiği sırada 64. ayette “Biz Rabbinin emri hariç inmeyiz (ancak Rabbinin emriyle ineriz). Önümüzdekiler, arkamızdakiler ve bunların arasındakiler O’nundur. Rabbin unutkan değildir.”⁵⁵ İfadeleri yer almaktadır. Bu ayet, müfessirler tarafından iki farklı şekilde yorumlanmıştır.

Ayeti bulunduğu pasajın bir parçası olarak algılayan ve manasını da bu yönde veren müfessirler, siyak unsurundan hareketle ayeti önceki ayetle bağlantılı yorumlamışlardır. Örneğin Ebüssuûd Efendi bu ayeti zikrettiğimiz tarzda Peygamberimiz ve Cebrail (as) arasında cereyan eden bir hadisenin neticesi olarak siyak ve sibaktan bağımsız yorumlamakla beraber, ayetle alakalı ikinci bir görüşe de değinmiştir. Buna göre; söz konusu ayet bir önceki “Kullarımızdan takva sahibi kimselere vereceğimiz cennet işte budur.”⁵⁶ ayetiyle bağlantılıdır. Böylece 64. ayetteki “Biz Rabbinin emri hariç inmeyiz...” şeklinde başlayan sözleri söyleyen kişilerin, 63. ayette geçen takva sahibi cennetlik kullar olduğu ifade edilmektedir.⁵⁷ Mezkûr ayeti bulunduğu pasajın bir parçası olarak düşünen müfessirlerden Râzî de, ayetin tefsirini yaparken “bu ayetin ma kabli ile ilgisi” şeklinde ara başlık açarak ayetler arası irtibata vurgu yapmasına rağmen, ayette geçen sözün Cebrail’e ait olduğunu söyleyerek, ayeti müstakil bir ara cümle niteliğinde düşünen müfessirlerin yorumları doğrultusunda değerlendirmiştir.⁵⁸

⁴⁹ Râzî, *Mefâtilü'l-Gayb*, 9/201.

⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 7/42-43; Mâverdi, *Tefsiru Mâverdi*, 2/468; Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, 1/567.

⁵¹ İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/318.

⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 5/42-43; Mâverdi, *Tefsiru Mâverdi*, 2/468; Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, 1/567; Diyanet, *Kur'an Yolu*, 3/168.

⁵³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 9-10/21; Ebüssuûd, *İrşâd-ü akli's-selîm*, 3/309.

⁵⁴ Meryem 19/64.

⁵⁵ Meryem 19/64.

⁵⁶ Meryem 19/63.

⁵⁷ Mâverdi, *Tefsiru Mâverdi*, 3/381; Ebüssuûd, *İrşâd-ü akli's-selîm*, 4/250.

⁵⁸ Râzî, *Mefâtilü'l-Gayb*, 11/247.

Ayeti ara cümle niteliğinde değerlendiren müfessirler ayetin öncesi ve sonrası ile irtibatlı olmadığını belirtmektedirler. Bu çerçevede ayetin nüzul sebebini de Hz. Peygamberin Cebrail (as)'a kendisini daha çok ziyarette bulunma isteği karşısında Cebrail (as)'ın verdiği bir cevap olarak izah etmektedirler.⁵⁹ Bu durumda ayet bir konunun bitip diğer bir konunun başladığı yerde araya sıkıştırılmış müstakil bir ayet olarak değerlendirilmektedir.

Sonuç olarak 64. ayetin müstakil bir ara cümle olarak değerlendirilmesi ya da değerlendirilmemesi ayetin anlaşılma şeklini etkilemekte ve ayette söylenen "sözün sahibi kimdir?" sorusuna verilecek cevabı da tamamen değiştirmektedir. Ayeti bağımsız bir ara cümle olarak değerlendiren müfessirlere göre ayette söylenen sözün sahibi Cebrail(as); ayeti bulunduğu pasajın bir parçası olarak düşünöen müfessirlere göre ise sözü söyleyen kişiler 63. ayette geöen takva sahibi cennetlik kullardır.

Bazen ayetlerin müstakil manalar taşıdığı ya da bağlamsal unsurlarıyla bütöncöl bir mananın parçası olduğu hususundaki yaklaşımlar ayet iöerisinde geöen kelimelerin manalarının tespitini etkilemektedir. Nitekim Rüm süresi 17 ve 18. ayetlerde geöen "حَمْدٌ" ve "سُبْحَانَ" kelimeleri bu duruma uygun bir örnek teşkil etmektedir:

فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ

"Akşama girerken ve sabaha ererken hepiniz Allah'ı tesbih edin.⁶⁰ Göklerde de yerde de günün sonunda da öğleye erdiğinizde de hamd O'na mahsustur."⁶¹

Rüm süresi gaybî bir haberle başlamaktadır. Süre, daha sonra mesajlarının yönünü Kur'an'ın asıl hedeflerinden olan insana öevirmektedir. İnsanlara yapılan öeşitli uyarı ve hatırlatmaların ardından Allah (cc)'ın varlığına ve birliğine vurgu ile devam eden sure inananların durumu, inkârcıların iddialarının temelsiz oluşu ve kıyametle birlikte karşılaşacakları neticelerle nihayete ermektedir. Belirli bir insicama sahip süre ahirete ve son saate atıf yaptıktan hemen sonra⁶² 17 ve 18 ayetlerde insana hamd ve tesbih etmesi şeklinde tavsiyelerde bulunmaktadır. Ayetlerde geöen "tesbih" ve "hamd" kelimeleri ayetin algılanma tarzına göre farklı şekillerde yorumlanmıştır.

Ayeti bir ara cümle niteliğinde algılayan müfessirler ayette zikredilen ve farz namaz vakitlerine denk gelen işaretlerden dolayı bu kelimeleri "namaz" olarak değerlendirmişlerdir.⁶³ Hatta İbnü'l-Cevzî (ö.597/1201) İbn Abbas'tan aktardığı rivayete göre "göklerde ve yerde bulunanların hamd etmesi" ile kastedilen mananın gök ve yer halkının Allah için namaz kılması olduğunu bildirmektedir.⁶⁴

Ayetleri bulunduğu sürenin bütönlüğünden ayrı değerlendirmeyen ve bir ara cümle olarak düşünmeyen müfessirler ise ayette yer alan bu kelimeleri namaz olarak yorumlamamışlardır. Örneğin ayetler arası irtibatın mana üzerindeki etkisine önem veren müfessirlerden biri olan Seyyid Kutup (ö.1966), "hamd" ve "tesbih" kelimelerinin namaz manasında olmadığını hakiki mananın ise ayetleri bulunduğu konum dahilinde değerlendirdiğimizde ortaya çıkacağını düşöndüren yorumlarda bulunmaktadır. Ona göre, Allah bu sürede insanın dikkatini önce ahiret ve kıyamet sahnelerine çekmekte⁶⁵ hemen ardından da ilgisini ve algısını bu dünyaya öevirmektedir. Nitekim bu durum Kur'an'ın üslubundandır. Mezkûr ayette geöen tesbih ve hamdı; akşam, sabah, akşamüstleri ve öğle vakitleri olmak üzere zaman, gökleri ve yeri zikretmekle de mekan boyutlarıyla ilişkilendiriyor. Böylece tüm mevcudatın zaman ve mekanının her an ve her yerinde işlevde olmalarına bağlı olarak, insan kalbinin de her yer ve zamanda Allah'a bağlanmakta

⁵⁹ Taberî, Câmiu'l- beyân an te'vili âyi'l-Kur'an, 9/135; Kurtubî, el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an, 11-12/86; Beydâvî, Envârüt-tenzil ve esrârü't-te'vil, 2/36; Neseфі, Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil, 2/46; İbn Kesir, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azım, 5/248; Ebüssüüd, İrşâd-ü aklî's-selım, 4/249; Ebü'l-Â'lâ Mevdüdü, Tefhîmu'l Kur'an, öev. Muhammed Han Kayani vd, (İstanbul:İnsan Yayınları, 1986.) 3/206; Diyanet, Kur'an Yolu, 5/509.

⁶⁰ Ayette geöen سُبْحَانَ kelimesi meallerin çoğunluğunda "tesbih etme" olarak öevrilmiş olup bunlardan bazı örnekler için bk. Ali Ünal, Kur'an'ı Kerim ve Açıklamalı Meali (İstanbul: Define Yayınları, 2008), 887; Ali Fikri Yavuz, Kur'an'ı Kerim ve Meali Âlîsi (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1983), 407; Diyanet, Kur'an Yolu, 4/299.

⁶¹ Rüm 30/17-18.

⁶² bk. Rüm 30/11-16.

⁶³ Taberî, Câmiu'l- beyân an te'vili âyi'l-Kur'an, 11/37; Mâverdi, Tefsîru Mâverdi, 4/303; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesir, 3/419; Kurtubî, el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an, 13-14/11; Beydâvî, Envârüt-tenzil ve esrârü't-te'vil, 2/218; Neseфі, Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil, 2/304; Celâleddin Muhammed b. Ahmed b. Mahalli-Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyütü, Tefsîrü'l-Celâleyn, (İstanbul: Muallim Neşriyat, 2019), 405; Süyütü, ed-Dürrü'l-Mensür, 6/488.

⁶⁴ İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesir, 3/419.

⁶⁵ bk. Rüm 30/7-16.

olduğunu, evrenin çatısı, gök cisimlerinin hareketi ve sair vakitlerde meydana gelen türlü olaylarla yaratıcı ile olan bu bağı hissettirmektedir. Dolayısıyla bu kalp ve uyanıklık ile çevresinde olup biten tüm olaylar ve manzaralar ona devamlı surette Allah'a hamd ve tesbih etmesi gerektiğini hatırlatarak onu Rabbine bağlıyor.⁶⁶ Ebüssuûd Efendi de tefsirinde bu ayetin anlaşılmasında anahtar kelime olarak düşünebileceğimiz "tesbih" ve "hamd" lafızları ile kastedilenin namaz olduğu görüşünü aktarmakla birlikte daha kuvvetli olduğunu düşündüğü ikinci bir görüşe daha yer vermektedir. Ebüssuûd'un aktardığı ikinci görüşe göre, ayeti bağlamı ile birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Bu durumda ayetin manasını bu ayetten önce iki fırkanın yani salih amel işleyen mü'minlerin ve ayetleri yalan sayan kâfirlerin halleri ile bu iki fırkanın sevapları ve azapları beyan edildikten sonra, bu ayetlerle azaptan kurtulup sevaba erecek ibadet, yani Allah'ı, O'na yakışmayan her şeyden tenzih etmek ve büyük nimetlerine hamd etmesinin insanlara emredilmesi olarak anlamak gerekmektedir.⁶⁷

Örnekten anlaşıldığı üzere, ayetin bulunduğu konum itibarıyla bir bütünün parçası olarak düşünülmesi ya da bütünden bağımsız müstakil bir ara cümle olarak değerlendirilmesi ayette yer alan "tesbih" ve "hamd" kelimelerinin farklı şekillerde yorumlanmasına ve ayetin verdiği mananın da tamamen değişmesine neden olmaktadır. Ayetleri birer ara cümle niteliğinde değerlendiren müfessirler ayette yer alan "tesbih" ve "hamd" kelimelerini namaz şeklinde beyan etmekten ziyade, ayeti bağlamı dahilinde düşünen müfessirler mezkûr kelimeleri "Allah'ı hatırlama ve anma" olarak manalandırmayı tercih etmişlerdir.

Kur'ân'ın ara cümle üslûbunun mana üzerindeki etkisini anlamamıza yardımcı olabilecek bir diğer örnek de Tahrîm Sûresinden verilebilir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ

"Ey inkar eden kimseler! Bugün özür dilemeyin, size ancak işlemiş olduğunuz şeylerin karşılığı verilmektedir."⁶⁸

Tahrîm Suresinin ana konusu Hz. Peygamberin aile hayatında eşleri ile arasında cereyan eden olaylardır. Sûrenin ilk beş ayeti Rasulullah'ın yaşadığı bir olayla irtibatlı halde bizlere aktarılarak eşlerin aile içinde birbirlerine karşı davranışlarının nasıl olması gerektiği konusunda bizi aydınlatmaktadır. Özelde Rasulullah'ın eşlerine genelde de tüm iman etmiş eşlerin arasındaki münasebetlerin nasıl olması gerektiğine dair haberler vermektedir.⁶⁹ Devamında iman ve inkâr etmiş olan kimselere bazı uyarılar yapılmakla birlikte, son üç ayetle geçmişte yaşamış farklı kadınlar üzerinden sûrenin ilk kısmını tamamlayan örnekler vasıtasıyla sure nihayete erdirilmektedir. Bu bakış açısıyla sûrenin kendi içinde bir bütünlük arz ettiğini düşünen müfessirler, yedinci ayette geçen "Ey inkâr eden kimseler! Bugün özür dilemeyin, size ancak işlemiş olduğunuz şeylerin karşılığı verilmektedir."⁷⁰ ifadesini, bu bütünlüğün bir parçası olarak yorumlarken; bazı müfessirler ise aynı ayeti müstakil bir ara cümle niteliğinde değerlendirmektedirler.

Mezkûr ayette zikredilen ifadeyi sûrenin ilk kısmında yer alan Hz. Peygamber ve eşleri arasında geçen olayla bağlantılı olarak düşünen müfessirler inkârcıların özür dileme gerekçelerinin, ilk ayetlerde dikkat çekilen olumsuz söylentiler çıkarmaları sebebiyle olduğunu dile getirmektedirler.⁷¹ 7. ayetle de inkârcılara bu yaptıklarından dolayı hiçbir şekilde özürlerinin kabul edilmeyeceği hatırlatılmaktadır.

Ayeti öncesi ve sonrasında bağımsız bir ara cümle olarak anlayan müfessirler ise bu ayette dile getirilen inkârcıların özür dileme hadisesinin ahirette karşılaşacakları sahnelerden doğan pişmanlıkla birlikte ortaya çıkacak bir durum olduğunu düşünmektedirler.⁷² Yani cümlenin algılanış biçimine göre ayette mevcut inkârcılara ait sözün söylenme gerekçesi farklı şekillerde izah edilmektedir. Buna bağlı olarak da kâfirlerin özür dileme hadisesini daha spesifik bir sebebe bağlayan ve ayeti bağlamıyla değerlendiren müfessirler, olayın henüz bu dünyada cereyan ettiğini söylerken; ayetin çok daha genel bir manaya geldiğini

⁶⁶ Seyyid Kutup, *Fizilâl-il Kur'an*, çev. Bekir Karlıga vd., (İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.), 11/412-413.

⁶⁷ Ebüssuûd, *İrşâd-ü akli's-selîm*, 5/168-169.

⁶⁸ et-Tahrîm 66/7.

⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l- beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 13/205.

⁷⁰ et-Tahrîm 66/7.

⁷¹ bk. Diyanet, *Kur'an Yolu*, 5/410.

⁷² bk. Taberî, *Câmiu'l- beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 13/205; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, 2/ 702-703; Ebüssuûd, *İrşâd-ü akli's-selîm*, 6/269; Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, 7/5123.

düşünerek pasajdan bağımsız olduğunu düşünen müfessirler ise kâfirlerin ahirette pişmanlık sonucu dileyebilecekleri bir özür olarak yorumlamışlardır. Netice itibariyle ayete verilen mana, ayetin ara cümle kabul edilmesine ya da ara cümle olarak kabul edilmeyip öncesindeki ayetlerle irtibatlı bir ayet olarak kabul edilmesine göre değişiklik göstermektedir.

Kur'an ayetlerinin yorumunda öznelliğin kendini gösterdiği pek çok husus bulunmaktadır. Bu hususlardan biri de çalışma konumuzun temel unsuru olan "ara cümle" olgusudur. Çünkü esasında ara cümle olması muhtemel ayetlerde, ayetin durumu, öncesi ve sonrasındaki ayetlerle ilişkisi ile ilgili farklı değerlendirmelerin yapılması müfessirlerin bu tür ayetlere bakış açısından kaynaklanmaktadır. Bu durumun gözlemlendiği örneklerden biri Hicr Sûresinde şu şekilde geçmektedir:

وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمُنَابِتِ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمِ

"Andolsun ki sana tekrarlanan yediye ve Kur'an'ı Azîmi verdik."⁷³ Devamında gelen 88. ayette de:

لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَخَفَضْنَا جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ

"Sakin onlardan bazı sınıflara verdiğimiz geçimliğe gözlerini dikme. Müminlere kanadını ger."⁷⁴

buyrulmaktadır.

Hicr Sûresinde yer alan bu iki ayetin öncesi ve sonrasında Hz. Muhammed'in bir uyarıcı olarak⁷⁵ iletmesi gereken haberler geçmektedir. İnsanların kendilerine gönderilen elçileri yalanlamaları neticesinde nasıl bir felaketle karşılaşabilecekleri konusunda geçmiş kavimlerden örnekler vererek onlara uyarılarda bulunması hatırlatılmaktadır. Hz. Peygamberin uyarıcı olması hususunda yapılan hatırlatmaların arasında zikredilen 87 ve 88. ayetler müfessirlerce farklı şekillerde yorumlanmıştır. Müfessirlerden bazıları bu iki ayeti siyak sibak ilişkisini gözetmeyerek müstakil ayetler olarak değerlendirmiştir. Bazıları ise ayeti içinde bulunduğu bağlamın bir parçası olarak düşünüp anlamlandırmıştır.

Taberî'ye (ö.310/923) göre, ayetleri bulunduğu konum itibariyle siyak sibak ilişkisi içinde değerlendiren müfessirlerden bazıları, devamında gelen ayetlerden 90. ayetle⁷⁶ birlikte mezkûr ayetleri şöyle açıklamışlardır; "Ey Rasûlüm sana Seb'ul Mesânî'yi ve Kur'an'ı Azîm'i verdiğimiz gibi, senden önceki bölücülük yapan Ehl-i kitab'a da Kitap indirmiştik."⁷⁷ Ayetin diğer ayetlerle kısmen bağlantılı olduğunu düşünen Ebüssuûd Efendi ise, 87 ve 88. ayetlerden 87. ayetin, 90. ayet⁷⁸ ve 91. ayetlerle⁷⁹ irtibatlı olduğunu fakat 88. ayetin bir ara cümle niteliğinde müşriklerin müreffeh durumda olmalarından dolayı Peygambere teselli amacıyla geldiğini öne sürmüştür.⁸⁰ Ebüssuûd Efendi'yle benzer bir görüşe sahip Neseî (ö.710/1310) de 88. ayetin bir ara cümle olduğunu ifade etmekle birlikte ayetin içerisinde geçen "la temeddenne" kavlinin 91. ayeti te'kid eder mahiyette olduğunu öne sürmektedir.⁸¹ Rûhul Beyan müfessiri İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725) ise "Şüphesiz Ben sizin için apaçık bir uyarıcıyım" şeklinde gelen 89. ayetin nüzûl sebebinin "Andolsun ki sana tekrarlanan yediye ve Kur'an'ı Azîm'i verdik"⁸² ayeti olduğunu ifade etmektedir.⁸³

Ayetleri birer ara cümle niteliğinde algılayıp, onların bulunduğu pasaj içerisinde hiçbir ayetle irtibatı olmadığını düşünenler ise; mezkûr ayet grubunun, Hz. Peygamberi inkâr eden müşrikler arasında müreffeh bir hayat yaşayanların bulunması, ona inananların ise büyük ölçüde yoksul ve mazlumlardan oluşmasını belirttiğini savunmuşlardır. Bu müfessirlere göre söz konusu ayetler umum mana ifade etmekte olup sadece durum tespiti yapmaktadır.⁸⁴

Mevcut ayetlerle ilgili yapılan izahlardan anlaşıldığı üzere ara cümle algısı özellikle yakından alakalıdır. Zira birbirini takip eden bir grup ayet arasından hangisinin müstakil bir cümle olduğu ya da

⁷³ el-Hicr 15/87.

⁷⁴ el-Hicr 15/88.

⁷⁵ el-Hicr 15/89.

⁷⁶ "Tıpkı o yeminleşenlere indirdiğimiz gibi..." el-Hicr 15/90.

⁷⁷ Taberî, Câmiu'l- beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an, 8/78; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesîr, 2/541; Neseî, Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil, 1/671.

⁷⁸ "Nitekim biz bölüp parçalayanları cezalandırdık." el-Bakara 2/90.

⁷⁹ "Onlar Kur'an'ı parçalara ayırdılar." el-Hicr 15/91.

⁸⁰ Ebüssuûd, İrşâd-ü akli's-selîm, 4/32-33.

⁸¹ Neseî, Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil, 1/671.

⁸² el-Hicr 15/89.

⁸³ İsmail Hakkı Bursevî, Rûhu'l-Beyân, çev. Abdullah Öz vd. (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 4/423.

⁸⁴ İbn Kesîr, Tefsîr-ü'l-Kur'âni'l-Azîm, 4/548; Diyanet, Kur'an Yolu, 3/369-370.

hangisinin diğerleri ile irtibatlı olduğu hatta bir diğerinin nüzûl sebebi olduğu algısı, kişiye göre değişkenlik gösterebilmekte ve yorumlar da bu doğrultuda birbirinden farklı türlerde şekillenebilmektedir.

Müfessirler, kimi zaman Kur'ân'da ara cümle üslûbu ile gelen ayetleri yorumlamada, ayeti bir ara cümle olarak nitelemeseler de yorumlama tarzları buna dair ipuçları yansıtmaktadır. Diğer örneklerin çoğunda muhtemel ara cümle şeklinde gelen ayetlerin ara cümle olarak kabul edilmesi ya da edilmemesinin anlamı nasıl etkilediği üzerinde durulmakla birlikte bazı ayetlerde ise ara cümle olmayan, bir bütünün parçası olan ayetler parçacı bir yaklaşımla ara cümle olarak görülebilmektedir. Bu durum açıkça belirtilmese de yapılan yorumlar böyle bir sonuca işaret etmektedir. Açıklamasını yaptığımız durum, somut örnek çerçevesinde daha net bir şekilde anlaşılacaktır. Hakkında yapılan yorumlara örnek kabul edilebilecek ayet Vâkıa Sûresi'nin şu ayetidir:

لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ⁸⁵

"Ona tertemiz olanlardan başkası dokunamaz."⁸⁵

Vâkıa Sûresinde yer alan bu ayetin ara cümle olarak algılanması ve bulunduğu bütünlükten ayrı yeni bir konuya temas ettiği düşüncesi Kur'ân-ı Kerim'le alakalı bir durumu gündem haline getirmiştir. Söz konusu ayet günümüzü meşgul eden fikhî tartışmalardan biri olan Kur'ân'a abdestli dokunma meselesinde, en önemli karinelere biri olarak görülmüştür. Ayetin böyle fikhî bir meseleden bahsettiğini düşünen müfessirler açıkça ayeti bulunduğu bağlamdan ayrı müstakil bir ayet konumunda değerlendirdiklerini beyan etmeseler de bu konuda yaptıkları yorumlar ayete bakış açılarının bu yönde olduğunu göstermektedir. Nitekim ayetle ilgili, insanların abdestsiz olarak Kur'ân'a dokunamayacağı hükmü ondan çıkarılan fikhî bir hüküm olarak çeşitli tefsirlerde yerini almıştır.⁸⁶

Halbuki ayeti, gerek iç gerekse dış bağlamı ile birlikte değerlendiren müfessirler, böyle fikhî bir hükümle alakalı bir durumdan bahsetmemektedirler. Bu müfessirlere göre, ayetin vermek istediği mesajı doğru tespit edebilmek için bağlamsal unsurların tamamına bakmamız gerekmektedir. Öncelikle dış bağlamına dikkat ettiğimizde ayetin, içerisinde bulunduğu surenin Mekkî olduğu konusunda müfessirlerimizce ittifak söz konusudur.⁸⁷ Bu durumda o zamanlar Mekke'de bulunan Hz. Peygamber ve inananların henüz Mushaf haline dönüşmemiş olan Kur'ân'a abdestli ya da abdestsiz dokunmak gibi bir sorun gündemlerinde değildi. O dönem Hz. Peygamber'in ve inananların gündeminde inanmayanların, vahyin kaynağı ile ilgili ortaya attığı asılsız iddialar vardı. Zira kâfirler Kur'ân'ı Peygambere indirenin Allah değil şeytanlar ya da cinler olduğunu iddia ediyorlardı.⁸⁸ Bu ayet sair zamanlarda bu tarz iddialara verilen cevaplar gibidir. Bu ayetle Allah, Hz. Muhammed'e Kur'ân'ı şeytanların indiremeyeceklerini bildirmiş bilakis her tür olumsuzluktan korunmuş olan ve Levhi Mahfûzda bulunan bu Kuran'a sadece temiz olan meleklerin dokunabileceğini onların dışında kimsenin ona ulaşamayacağını bildirmiştir.⁸⁹ Yine ayeti bir ara cümle niteliğinde düşünmeyerek iç bağlamı ile birlikte göz önünde bulundurduğumuzda da ayetten mezkûr fikhî hükmün çıkarılamayacağı sonucuna ulaşıyoruz. Nitekim müfessirlerimizden bazıları da mezkûr ayeti bulunduğu konum itibarıyla iç bağlam unsurları dahilinde yorumlamayı tercih etmişler ve 79. ayeti, 77 ila 80 arası ayet grubu içerisinde yorumlamışlardır;

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ

"Muhakkak ki o yüce bir Kur'ân'dır. Korunmuş bir Kitaptır. Ona tertemiz olanlardan başkası dokunamaz. Alemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir."⁹⁰

⁸⁵ el-Vâkıa 56/79.

⁸⁶ İlgili yorumlar için bk. Taberî, *Câmiu'l- beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 13/ 252-255; Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 3/359; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/227; Ebüssuûd, *İrşâd-ü aklî's-selîm*, 6/195; Mahallî- Suyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 536; Bursevî, *Râhu'l-Beyân*, 8/461.

⁸⁷ Taberî, *Câmiu'l- beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 13/205; Kurtubî, *el-Câmi' li âhkâmi'l-Kur'ân*, 17-18/194; Beydâvî, *Envârüt-tenzil ve esrârüt'te'vil*, 2/463-464; Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, 2/642.

⁸⁸ eş-Şuarâ 26/210; Tekvîr 81/22.

⁸⁹ Taberî, *Câmiu'l- beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 12/254; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 15/196-197.

⁹⁰ Vâkıa 56/77-80.

Sahabe ve tâbiinin çoğunun da kabul ettiği gibi, ayet grubunda geçen “*Ona temiz olanlardan başkası el süremez*” ifadesindeki “O” zamiri ile kastedilenin, Allah katında korunmuş olan Kitap, yani Levhi Mahfûz, tertemiz olanlardan maksadın da melekler olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbn Abbas, Mücahid (ö.103/721), İkrime (ö.105/723), Katâde (ö.117/735) ve Saïd b. Cübeyr (ö.94/713) de bu görüştedirler.⁹¹ O halde ayetin Kur'an'a dokunma meselesinden değil, Kur'an'ın kaynağından ve Peygambere ulaşma sürecinden bahsettiğini kabul etmek gerekmektedir.⁹²

Söz konusu ayeti bağlamsal unsurlarından ayrı müstakil bir ara cümle niteliğinde düşünen müfessirlerimize göre ise mana “Ona insanlardan taharet üzere olanlar dışında hiç kimse dokunamaz”⁹³ şeklindedir. Görüldüğü üzere ayetin değerlendirilme şekli yani bir ara cümle olarak düşünülmesi ya da bağlamsal unsurları çerçevesinde yorumlanması, ayetten çıkarılan hükmi manayı tamamen değiştirmektedir.

Sonuç

Kur'an'ı Kerim, yirmi üç yıllık bir zaman dilimi içerisinde belirli bir toplumun yaşantısıyla paralel inmiş ilahi mesajlar bütünüdür. Ayetler ve insanlar arasında cereyan eden bir nass-olgu diyalektiği söz konusudur. Bu yüzden ayetlerin nüzülü, dönemin şartları ile bağlantılıdır. Bu duruma bağlı olarak bazen, belirli bir konuda inen ayetler arasında ihtiyaca göre farklı bir konuya temas etme olarak değerlendirilebilecek ara cümleler görülebilmektedir. Bazı pasajlarda görülen bu üslup ile esas anlatılan konunun içerisinde o konu ile irtibatlı olup olmadığı hususunda farklı tercihlerin söz konusu olabileceği ayetler bulunabilmektedir. Bu durum, bir ayetin yorumunda onun ara cümle olarak kabul edilip edilmemesine göre farklı sonuçların görülebilmemesine imkân tanımıştır. Muhtemel ara cümleleri Kur'an ayetlerinin tevkifiliğinden hareketle, içerisinde bulunduğu bütünün parçası olarak görenler; ayetleri yorumlamada ayetler arası irtibata önem vermişlerdir. Bu çerçevede ayeti yorumlamada zaman zaman zorlama yorumlarda bulunarak ayetler arası irtibat kurabilmek adına ilâve te'villere başvurmuşlardır. Kur'an üslûbunun bir gereği olan muhtemel ara cümleleri içerisinde bulunduğu pasajdan ayrı müstakil birer cümle olarak değerlendiren müfessirler ise mezkûr ayetleri öncesi ve sonrasındaki ayetlerden bağımsız olarak anlamlandırmışlardır. Ayetin gerçekten ara cümle olduğu durumlarda onu müstakil kabul etme doğru bir yaklaşım olmaktadır. Ancak ayetin gerçekte ara cümle olmadığı durumlarda ise bu tutum müfessiri parçacı yaklaşıma sevk etmektedir. Bu bakımdan Kur'an ayetleri içerisinde, onun üslûbunun bir gereği olarak ara cümlelerin muhtemel olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Bu muhtemel durum müfessirlerin bakış açısına göre farklı sonuçlar doğurabilmekte, ayeti ara cümle olarak kabul edip etmemeye göre ona verilen anlam değişebilmektedir. Bu çerçevede ara cümle olup olmama bakımından Kur'an'daki bütün ayetleri aynı kategoride değerlendirmek mümkün değildir. Zira bu yaklaşım, müfessiri ara cümle olan ayetleri konum olarak yer aldığı pasajın bir parçası olarak; içinde bulunduğu pasajın bir parçası olan ayetleri ise ara cümle olarak değerlendirmeye sevk edebilmektedir. Müfessirin bu yanılığa düşmesinin ardında büyük ölçüde Kur'an ayetlerinin arasında mutlak manada bir irtibat vardır ya da aralarında herhangi bir irtibat yoktur gibi bir ön kabul ile ayetlere yaklaşması yatmaktadır. Peşin hükme veya dikkatsizliğe dayalı bu yaklaşımlar yerine Kur'an'da böyle bir olgunun söz konusu olabileceği gerçeğinden hareketle ihtimalli her bir ayet ile ilgili titiz bir çalışma yapılmalıdır. Bağlamsal unsurları gözetildiğinde yer aldığı pasajla arasında irtibat olduğuna dair somut veriler bulunan ayetleri diğer ayetlerle irtibatlı bir şekilde anlamak ve açıklamak gerekirken, bulunduğu pasajla irtibatlı olduğuna dair hiçbir veri bulunmayan ayetleri de müstakil olarak değerlendirmek çok daha doğru ve isabetli sonuçlara ulaşmayı sağlayacaktır.

⁹¹ Taberî, Câmîu'l- beyân an te'vili âyi'l-Kur'an, 14/254; İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-mesir, 15/227; Râzi, Mefâtihu'l-Gayb, 15/196; İbn Kesir; Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim, 7/544; Süyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr, 8/27; Ebüssuûd, İrşâd-ü aklî's-selîm, 6/195; Mevdûdî, Tefhîmu'l Kur'an, 6/100; Diyanet, Kur'an Yolu, 5/229-230.

⁹² Saït Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014), 30-34.

⁹³ Semerkandî, Tefsîru's-Semerkandî, 3/359; Neseî, Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil, 2/642; Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, 7/4723.

Kaynakça

- Aldemir, Halil. "Mu'tariza Cümle ve Kur'an'da Yer Alış Nedenleri", *Ekev Akademi Dergisi*, 16/51 (Bahar 2012).
- Beydavi, Nâsırüddîn Ebû Sâid (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer Muhammed. *Envârüt-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Bigiyef, Musa Cârullah, *Kur'an ve Musahafklar Tarihi*, çev. Osman Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Bilgiz, Musa. *Ayetler ve Sureler Arası Münasebet (Said Havva Örneği)*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Râhu'l-Beyân*. çev. Abdullah Öz vd. 23 Cilt. İstanbul: Damla Yayınevi, 2012.
- Celâleddîn, Muhammed b. Ahmed b. Mahallî – Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî. *Tefsîrû'l-Celâleyn*. İstanbul: Muallim Neşriyat, 2019.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 23. Basım, 2012.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 11. Basım, 2011.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İfav Yayınları, 19. Basım, 2018.
- Demirci, Sabri. Kur'an Ayetleri ve Sureleri Arasındaki Tenâsüb (Fahrüddîn Râzî'nin Tefsîru Mefâtihi'l-Gayb Örneği). *Ekev Akademi Dergisi*, 19/62 (Bahar 2015).
- Ebussuud, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî el-Hanefî. *İrşâdü'l akli's-selîm ilâ mezâyidü'l kitâbi'l-ker'im*. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l Kütübî'l-İlmiyye. 1999/1419.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selam. 8 Cilt. Dârü't-Tayyibe, 1420/1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. Beyrût: Dârü'l-Kitâbü'l-Arabî, 1422.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn. *Kava'idü'l-i'râb*. İstanbul: Dersaadet, ts.
- İsfahânî, Râgıb, *Müfredât el-fâzî'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk-Beyrût: Dâru'l-Kalem-Dâru'l Şâmmiye, 2014.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah-İnsan İslam Düşüncesinde İslah*, çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Korkmaz, Zeynep. *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.
- Kurtubî, Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li âhkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim İtfiyîş. 21 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l İlmiyye, 2010.
- Kur'an-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 11. Basım, 2010.
- Kutup, Seyyid. *Fîzilâl-il Kur'an*, çev. Bekir Karlığa vd. 16 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.
- Mâverdî, Ebî'l Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî el-Basrî. *Tefsîru Mâverdî*. thk. Seyyid İbn. Abdulmaksûd b. Abdurrahman. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mevdûdî, Ebu'l-Â'lâ. *Tefhîmu'l Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Nesefî, İmam Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Şeyh Zekeriya Umeyrat. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008/1428.
- Pak, Zekeriya. *Allah-İnsan İletişimi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 1. Baskı, 2005.
- Pak, Zekeriya. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.

- Râzî, İmam Fahrüddin. *Mefâtîhu'l-Gayb*. thk. Seydi İmran. 16 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2012/1433.
- Rızâ, Reşîd, *Tefsîr'ül-Menâr*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Tefsîru's-Semerkindî el-müsemmâ bahru'l-ulûm*. thk. Şeyh Ali Muhammed vd. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Süyûtî, Celâleddin Abdîrahman. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. 2 Cilt. Dârü'l-Mustafa, Dimeşk 2008/1429.
- Süyûtî, Celâleddin Abdîrahman. *ed-Dürrü'l-Mensûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Sâbunî, Muhammed Ali. *Safoet et-Tefsîr*. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, ts.
- Şimşek, Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014.
- Taberî, İmam Ebî Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 15 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Âlem, 2002/1423.
- Tiyek, Fatih. *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Tiyek, Fatih. *Kur'ân'ın Kamuoyu Oluşturmadaki Rolü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Ünal, Ali. *Kur'ân'ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. İstanbul: Define Yayınları, 2008.
- Yavuz, Ali Fikri. *Kur'ân'ı Kerîm ve Meâli Âlîsi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1983.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili Türkçe Tefsir*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Zemahşerî, Ebî Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşaf an hakâiki'l ekvâl fî veci't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Zerkeşî, İmam Bedruddin Ebî Abdullah Muhammed. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Abdulkadir Attâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2018.

Parenthetical Sentence Units in the Qur'an and their Effect on Tafsir

Citation/©: Tiyek, Fatih, Reyhanlıoğlu, Hilal, Parenthetical Sentence Units in the Qur'an and their Effect on Tafsir, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 161-177.

Extended Abstract

The Quran is a divine Scripture sent by Allah to guide people. The fact that Allah addresses the addressee of him is human distinguishes it from the other books written by humans. Because it is possible to see some stylistic features in that book that are not found in other profane books. However, it is noteworthy that in the Qur'an, the addressee is addressed in a way that he can understand. Therefore, depending on the idiosyncratic condition of the addressee, there may be some differences in the style and form of the address from time to time. As a result of this variance, the Qur'an, which conveys its messages with integrity on a certain subject to its addressee, sometimes seem to go beyond the integrity and touches on other subjects as a requirement of its style. This style, which goes out of the main subject and can be named as a parenthetical sentence, is an exception within the unity of the Qur'an. Since it is an exceptional feature, there is no uniformity in its evaluation. Such verses or groups of verses can be perceived in different ways by the addressees due to their location in the text. Different ways of perception also bring about different understandings of the verses in question. In particular, the meanings attributed to such verses by the people who addressed the Qur'an at the time it was sent down and the people who addressed it as a completed text after the time it was sent down may differ from each other. Because the knowledge of the first addressee, who is the cause of the verses, and the addressee, who tries to understand them separately from their context, are different from each other. Ultimately, such verses, which do not pose a problem for the Qur'an to be understood correctly by its first addressees, can turn into an important problem for the addressee as they move away from the Qur'an's revelation conditions.

The exegetes who contribute to the understanding of the Qur'an, occasionally vary in their way of perceiving and interpreting the verses or groups of verses that are likely to be parenthetical sentences. Different evaluations can be made about these parenthetical sentence units, which are subject of our study and interpreted in different ways, depending on whether they are accepted as parenthetical sentences or not. The commentators see the verses that are likely to be intermediate sentences either as a part of the passage they are in or as independent verses independent of the passage. There are some presuppositions underlying both views. Due to the view that the arrangement of the verses is based on revelation, the commentators, who see the possible verses as an integral part of the passage in which they are found, make their interpretations in this direction. Thus, an effort to connect the verses that can be qualified as parenthetical sentences with the verses preceding and succeeding them can be clearly seen in commentary works on the Qur'an. However, this attitude causes some problematic inferences. As a matter of fact, the evaluation of such verses, which do not have any concrete indication between the passage and the verses before and after it, can prepare the ground for the emergence of incomplete or wrong interpretations. At the same time, interpreters may sometimes need additional interpretations to justify their views, as they try to establish an absolute connection in the process of perceiving and interpreting such verses. However, in this case, questions such as for which verses can be interpreted, or for which interpretations should not be made and the apparent meaning should be contented with, may come to mind. Even sometimes, the verses that are tried to be explained with ta'wils and that forced relations are tried to be established even though they are not related to each other can be concluded in a way that is contrary to the meaning meant by it.

Another way of evaluating the verses that are likely to be parenthetical sentences by the commentators is to interpret the verses in question completely independent of the passage in which they are found. In the background of this interpretation, due to the fact Qur'an was revealed piece by piece in different times and places, among the verse group in which it, as a requirement of oral address, there is the idea that there are likely verse or verses talking about different subjects. However, this understanding can result in results similar to the situations caused by the first sight. In other words, based on the understanding that it is not possible to establish an absolute connection between the

It is possible that both views are insufficient in evaluating the verses that have the nature of possible parenthetical sentences and cause erroneous interpretations. As a result, it does not seem possible to talk about a form of connection that will cover all the verses in the evaluation of the verses of the Qur'an. Because, just as it is wrong to associate the verses by accepting that there is always a definite relationship between all the verses, it is just as wrong to try to interpret them by accepting them as separate although there is a certain connection between the verses. What needs to be done is to interpret each possible parenthetical sentence with its own dynamics. In other words, by avoiding approaches based on prejudice or carelessness regarding the aforementioned verses, a meticulous study should be

made about each possible verse, considering the fact that such a phenomenon may be in question in the Qur'an. Considering the contextual elements, it is necessary to understand and explain the verses that have concrete data about the connection between the passage and the other verses in connection with the other verses. On the other hand, it will be much more accurate to evaluate verses that have no data about their relationship to the passage in which they are located, as detached, and this will make it possible to achieve accurate results. In other words, the task of the commentators is to stay away from all pre-acceptances and judgments as much as possible in evaluating the verses that are likely to be intermediate sentences, as in all other issues that need attention in perceiving and interpreting the Qur'an. However, with this sensitivity, it will be possible to reveal more appropriate interpretations and to understand the verses in accordance with the purpose of sending the divine message.

Hadis Mecmualarında Yer Alan Kıraate Dair Hadislerin Değerlendirilmesi ve Bu Hadislerin Kıraat İlimindeki Yeri*

 Rıfat Ablay**

Atıf/©: Ablay, Rıfat, Hadis Mecmualarında Yer Alan Kıraate Dair Hadislerin Değerlendirilmesi ve Bu Hadislerin Kıraat İlimindeki Yeri, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 179-196.

Öz: Kur'an-ı Kerim, İslâm dininin birinci, hadisler ise ikinci kaynağı kabul edilmektedir. Hadis mecmualarında kıraat ilmine dair birtakım rivâyetler mevcuttur. İlgili rivâyetler; Kur'an'daki bir ayetin veya bir kelimenin eda keyfiyetine dair olduğu gibi Kur'an okuma adabı, Kur'an'ı öğretmek ve öğrenmeye dair de olabilmektedir. Bu rivâyetlerde geçen kıraat farklılıkları, hadis ilminin kaidelerine göre sahih, hasen veya zayıf olabilmektedir. Sahih kabul edilen bir hadis rivâyetindeki kıraat farklılığı, kıraat ilmi literatüründe de sahih kabul görülür. Ancak bazı rivâyetler hadis ilmi açısından sahih kabul edilmesine rağmen resm-i mushafa ters düştüğü için şâz kıraat kabul edilmektedir. Öte yandan hadislerde zayıf kabul edilen bir kıraat rivâyeti, kıraat ilmi açısından sahih kabul edilebilmektedir. Bu çalışmamızda kıraat ilmi usulüne göre sahih olan bir veçhin neden hadis kaynaklarında zayıf görüldüğü, hadis ilmi literatüründe sahih görülen bir hadisteki kıraat veçhinin kıraat ilmi literatüründe neden şâz veya merdud görüldüğü hususları üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kıraat, Hadis, Rivâyet, Sahih, Şâz.

The Significance and Evaluation of Hadiths Relating to The Science of Qiraat in Hadith Collections

Citation/©: Ablay, Rıfat, The Significance and Evaluation of Hadiths Relating to The Science of Qiraat in Hadith Collections, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 179-196.

Abstract: While the Quran is recognized as the primary source of Islam, hadiths are regarded as the second. Narrations in hadith collections regarding qiraat may be about articulating a word or verse in the Qur'an, or it may be about how the Qur'an should be recited, learnt, and taught. Based on the standards established, the differences in reciting the Quran as recounted in hadiths could be authentic, good and weak. A difference in a hadith narration acknowledged to be authentic is likewise acceptable in the qiraat literature. A weak qiraat, however, may be acknowledged as authentic in qiraat. The current study focuses on why one aspect of qiraat authorized authentically according to qiraat is judged weak in hadith sources, besides why an aspect available in an authentic hadith is seen as shaz (weakly supported) or mardud (rejected). Therefore, the present study analyzes the various causes of the differences in question.

Keywords: Quran, Qiraat, Hadith, Narration, Sahih, Shaz.

Giriş

Kur'an'ın günümüze intikali kıraatler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Kıraat ilminin önemi, Kur'an kelimelerinin eksiksiz bir şekilde nesiller boyu aktarılmasından gelmektedir. Bu ilimdeki farklılıkların temeli ahruf-i seb'a ruhsatına dayanmaktadır. Kıraat ihtilafları daha çok İslâmiyet'in Medine dönemi ve sonrasında görülmeye başlamıştır. İnsanların tek bir lehçe veya vecih ile Kur'an okumaya zorlanması çocukluğundan itibaren kendi lehçesine aşına olmuş bir insanı zora düşüreceği için dinin kolaylık ilkesine de aykırılık teşkil edecektir. Böylesi bir zorlama Kur'an'ın ezberlenmesini ve tilavetini zorlaştıracığı gibi Kur'an'ın ibadet vs. hususunda uygulanabilirliğini de güçleştirecektir.¹ Nitekim dilin fonetik tarafını ilgilendiren eda hususunda Arap kabileleri arasında bazı farklılıklar vardır. İdgâm, ihfâ,

* Bu makale 5-7 Kasım 2021 tarihinde yapılan "Güncel Hadis Meseleleri ve Babanzâde Ahmed Naim Sempozyumu"nda sunulan tebliğin genişletilmiş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi Anabilim Dalı, rifat.ablay@dicle.edu.tr

¹ Muhammed Abdülazim Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, Dârü't-Tevfikiyye li't-Türâs, Kâhire 2011, 1/144; Ebu Ömer ed-Darîr el-Kari Hafs b. Ömer b. Abdilaziz el-Ezdi el-Bağdadi Dürî - Ahmed İsâ Mu' asrâvî, *el-Kırâatü'l-vâride fi's-sünne ve ma'ahu cüz'un filhi kırâatü'n-Nebi*, Darü's-Selâm, Kâhire 2008, 36.

izhâr, beyne, imâle, tefhîm, terkîk, med, kasr vb. hususlarda her kabilenin kendine has bir uygulaması bulunmakta, bir kabileden olan bir kural, diğer bir kabileden uygulanmıyor olabilir. ² Bu türden sebeplerle Kur'ân'ın yedi harf ruhsatına göre okunmasına cevaz verilmiş; ³ verilen bu ruhsat da kıraat farklılıklarının temelini oluşturmuştur.

Sahâbenin bir kısmı Hz. Peygamber'den (s.a.s.) bir harf/vecih ile kıraat aldığı gibi kimisi birçok harf ile almıştır. Farklı vecihler ile kıraat alan bu sahâbiler sonraki süreçte çeşitli İslâm beldelerine dağılmışlardır. ⁴ İçlerinde Kur'ân'ın son arzına şahit olanlar olmakla beraber Hz. Peygamber'den ilk aldığı vecih ile okumaya devam edenler de olagelmıştır. Dağıldıkları beldelerde tabîin de onların öğrettiği şekliyle kıraat almıştır. Hz. Peygamber vahyin korunması için ilk dönemlerden itibaren kâtipler edinmiştir. Sahâbe de bu öğrenmelerini kimi zaman yazı ile kaydetmişlerdir. Bununla beraber Kur'ân, uzun bir süre iki kapak arasında olmayıp insanların şahsi bazı malzemelere yazdıkları sahifeler vasıtasıyla korunmuştur. Elbette vahyin korunması sadece yazıya dayanmamıştır. Yazıyı da beraberinde günümüze ulaştıran önemli faktör, ilk nesilden itibaren Kur'ân'ın hıfzedilmesidir (Satır ve sadır ilişkisi). Nitekim Kur'ân'ın cem'i söz konusu edildiğinde iki tür cem' akla gelmektedir. Bunlardan ilki, ezberlenerek sadr'da cem'; ikincisi ise yazı yoluyla satırda/hatta (الخط) cem'dir. ⁵ Bu iki unsur, Kur'ân'ın günümüze eksiksiz bir şekilde aktarılmasını sağlamıştır. ⁶

Kıraat ilminde nesiller boyu devam eden hıfzetme olayı, mutlaka bir muşâfeheye, diğer bir ifade ile arz ve semaya dayanmıştır. Onun içindir ki kıraat ahzetme şartlarından birisi, kıraat alan kişinin kıraatını sadece yazı yoluyla değil, birinden işiterek de almasıdır. Nitekim işin yazı boyutu, üzerinde ittifak olunan resm-i mushaftır. Alınan bir kıraat, mushaf hattına uysa ve Arapçanın herhangi bir lehçesinde yeri olsa bile nakil ile alınması gerektiği hususuna riayet edilmiştir. Kıraat literatüründe bu husus "القراءة سنة متبعة" / "Kıraat tabi olunması gereken bir sünnettir." ⁷ şeklinde ifade edilmektedir. Bu ifadeden, kıraatin işitmeye dayalı bir olgu olduğu anlaşılmaktadır. Fonetik anlamda başkasından işitilmemiş, sadece mushaf yazısına dayanan bir kıraatin sıhhatinden, dolayısıyla böyle bir kıraatin Kur'ân oluşundan söz edilemez. Mushaf imlâsı ve kıraat rivâyeti birbirini tamamlayan iki unsur olagelmıştır.

Hadis mecmualarında, kıraat ilmi konularından olan bir kelimenin eda keyfiyeti, Kur'ân okuma adabı, Kur'ân'ı öğretmek ve öğrenmek, ahruf-i seb'a, vb. konulara yer verilmektedir. Bu mecmualarda geçen hadisler Kur'ân tarihine, Kur'ân'ın mushaf hâline getirilmesi, mushafın istinsâh edilmesi vb. konulara ışık tutmaktadır. İlgili mecmualarda yer alan bazı hadisler sahih kabul edildiği hâlde kıraat ilmine göre söz konusu hadisteki veçhe göre okumak caiz görülmemiştir. Nitekim bu hadislerdeki kıraat farklılıkları hadis ilmi açısından değerli olsa da bunların kıraat yönü bazı durumlarda mushaf hattına uymadığı için bazen de kıraat silsilesi içerisinde işitsel olarak nakledilmediği ve dolayısıyla kıraat olarak yaygınlık kazanmadığı için bunların Kur'ân oluşundan söz edilemez. İlgili hadislerdeki kıraat vecihleri şayet sahih kabul edilen kıraatlar ile örtüşüyorsa bunda bir problem yoktur. Bu türdeki bir hadis, sahih kıraat için bazı durumlarda dayanak noktası yapılmaktadır. İki sahih kıraat arasında

² Dürî - Mu'asrâvî, *el-Kirâatü'l-vâride fi's-sünne*, 36-37.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhim Cu'fi el-Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, Dârü Tavki'n-Necâh, Beyrût 2001, 3/122; Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisaburi b. el-Haccac Müslim, *Sahihu Müslim*, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kâhire 1955, 1/560; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1998, 1/379; Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Dâvûd*, Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Kâhire 2009, 1/549; Ebû İsâ et-Tirmizî, *Sünenu't-Tirmizî* Matbaatu el-Bâbî, Kâhire 1975, 5/193.

⁴ Meşhûr b. Merzûk b. Muhammed el-Harrâzî, *Merviyâtü'l-kirâat el-vâride anî'n-Nebiyîy fi kütübî's-sünneti'l-müşerrefe* (Mekke: Camiâtu Ümmî'l-Kura, Yüksek Lisans, 2010), 56.

⁵ Muhammed Ali es-Sabûnî, *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahrân: Dârü İhsân, 2003), 49; Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrib Usûlü*, (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları 2021), 15.

⁶ Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût ts., 1/6; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/221.

⁷ Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve l-râbuhu*. (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2/93; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 10/218; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevi Ezherî, *Kitâbu me'âni'l-kirâat* (Riyad: Merkezü'l-Bühûs fi Külliyyeti'l-Âdâb, 1991), 1/122; Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed b. Ebî Tâlib Mekki, *el-İbâne an me'âni'l-kirâat* (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 69; Ebû Amr Osman b. Saîd b. Dâni, *Câmiu'l-Beyân fi'l-Kirâati's-Seb'* (Birleşik Arap Emirlikleri: Cami'âtü's-Şarika, 2007), 1/51; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/11; Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Amme li'l-Küttâb, 1974), 1/259.

dilsel anlamda bir tercihte bulunulacağı zaman hadis metninde geçen kıraat ile hüccette bulunulmaktadır.⁸ Bazı durumlarda ise hadis metinlerinde geçip ancak hadis ilmi kriterlerine göre zayıf görülen bir kıraat rivayeti, kıraat ilmi literatüründe makbul kıraat şartlarını taşıdığı için sahih kabul edilmektedir.

Çalışmanın anlaşılır kılınması için öncelikle makbul bir kıraatte aranan şartlara, daha sonra kısaca hadisçilerin bir rivâyetin makbuliyeti için belirledikleri şartlara değinilecektir. Ardından bu şartlar birbiriyle karşılaştırılacaktır. Daha sonra hadis mecmularındaki kıraat ile ilgili rivâyetler, kıraat ilmindeki kıraat vecihleri ile kıyaslanacak ve iki ilim arasında metodolojik farklılıkların nedenleri ve bu farklılıkların kıraat sıhhatini nasıl etkilediği hususu üzerinde durulacaktır.

1. Makbul Kıraatlerde Aranan Şartlar

Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminden itibaren farklı coğrafyalara dağılan sahâbe, kıraati ilk öğrendikleri şekliyle okumuşlardır. Sınırların genişlemesi ve birçok ulustan insanın İslâm'a girmesi, kıraat ile ilgili birtakım problemleri beraberinde getirmiştir. Bu problemler Hz. Osman'ın (r.a.) hilafeti döneminde çoğalmıştır. Hz. Osman, ümmet mabeyninde oluşan kıraat ihtilafını ortadan kaldırmak için Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde cem' edilen mushafı baz alarak bir istinsâh çalışması yaptırmıştır. Yapılan çalışmada Hz. Peygamber döneminde verilen yedi harf ruhsatı göz ardı edilmemiştir.⁹ Yedi harf ile Kur'ân öğrenen sahâbenin rivâyetleri, mümkün merteye çoğaltılan mushafı yansıtmıştır. Bu da Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivâyet edilen kıraatlerin kaybolmasını engellemiş aynı zamanda ümmet arasında kıraat birliği sağlamıştır. Yapılan bu istinsâh faaliyeti sahâbenin icmâna mazhar olmuştur.¹⁰ Bu icmâ ile yaklaşık on iki bin sahâbe ve tâbiînin onayı alınmıştır.¹¹

Bazı kıraat vecihleri hususunda farklılık arz eden bu mushaf, belli başlı merkezlere birer muallim sahâbî ile gönderilmiştir. Yapılan bu istinsâh çalışmasından sonra da eski kıraatler bir anda toplum içerisinde kalkmamıştır. Bu kıraatler ile okunmaya devam edilmiştir. Daha sonraki dönemde Hz. Osman'ın (r.a.) yaptığı istinsâh faaliyetine rağmen İslâm beldelerinde birçok kıraat yaygınlık göstermiş; bunun üzerine âlimler sahih olanı, şâz olandan ayırmak için birtakım çalışmalar yürütmüştür. Hicri dördüncü asrın başlarında İslâm beldelerindeki en yaygın yedi kıraat, sahih kabul edilmiş ve bu kıraatler üzerinde bir ittifak oluşmuştur.¹² Söz konusu kıraatlerin kabul görmesi ve şâz olanların belirlenmesi için birtakım kriterler getirilmiştir. Bu konuda âlimler, bir kıraatin sahih kabul edilmesi için Arapçanın bir lehçesine uygun olması, Hz. Osman'ın (r.a.) beldelelere göndermiş olduğu mushafın resmine ihtimal ile de olsa uyması ve sahih bir senetle rivâyet edilmesi gerektiği¹³ hususunda mütefiklerdir. Bu üç şartın mahiyeti anlaşılmadan kıraatlerin senet problemi de anlaşılmaz. Şimdi bu şartları sırasıyla ele alacağız.

1.1. Resm-i Mushaf

Resm-i mushaf veya resm-i Osmanî ifadesi, Hz. Osman'ın (r.a.) komisyona istinsâh ettirdiği mushafıdaki kelime ve harflerin hattı için kullanılmaktadır. Bir kıraatin sahih sayılması için rivâyet edilen kıraatin, Hz. Osman'ın (r.a.) farklı İslâm beldelerine göndermiş olduğu mushafıdan birinin hattına ihtimal ile veya takdiri olarak dahi uyması gerekmektedir. Ancak şu hususun altı çizilmelidir ki mushaf hattına uyan her kıraat makbul sayılmamaktadır. İlgili kıraatin sahih nakil ile rivâyet edilmiş olması gerekmektedir. Mushaf hattı ve sahih nakil birbirini tamamlamaktadır. Öte tarafta, hakkında

⁸ Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, 1/89; Ebü Muhammed Abdülhak b. Çalib b. Temam İbn Atiyye, *Muharrerü'l-vecîz* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 1/207.

⁹ Mekki, *İbâne*, 64-65.

¹⁰ Ebü Bekr Abdullah b Süleyman b Eş'as İbn Ebî Davûd, *Kitâbü'l-Mesâhif* (Kahire: el-Fârûkû'l-Hadisiyye, 2002), 68-70; Mekki, *İbâne*, 32; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, ts., 1/7-8; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/357; Abdülfettâh İsmail Şelebi, *Resmü'l-mushafı'l-Osmânî ve evhâmî'l-müsteşrikîn fi kıraati'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Cidde: Dârü's-Şürûk, 1983), 9.

¹¹ Mekki, *İbâne*, 32.

¹² Mekki, *İbâne*, 86-87.

¹³ Mekki, *İbâne*, 51, 89; Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî Ebü Şame, *el-Mürşidü'l-vecîz ila ulûm tetealleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 4; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/9.

rivâyet olsa bile bir kıraat mushaf hattına uymuyorsa sahih kabul edilmemektedir.¹⁴ Söz konusu rivâyet, resm-i mushafa uymadığı sürece, içinde bulunduğu hadis mecmuasına ve sıhhat derecesine bakılmaksızın kıraat ilmi açısından sıhhaten söz edilemez. Nitekim resm-i mushaf, Hz. Osman döneminde son hâlini almış ve binlerce sahâbe ve tâbiînin onayını da alarak bir anlamda resmî hüviyet kazanmıştır.

Kur'ân hattı için İbnü'l-Bennâ (öl. 721/1321) şunu ifade etmektedir: “ إن الخط الخسوس له صورة تدرک بالأبصار / “واللفظ المسموع له صورة تدرک بالأذان / “Somut olan hattın sureti/keyfiyeti, göz ile algılanandır. İşitsel olanın sureti/keyfiyeti ise kulak ile duyulandır.”¹⁵ Bu ifadede, mushaf hattının ne salt yazıya ne de sadece rivâyete dayandığı belirtilmektedir.

İstinsah komisyonunda yer alanlar, bir kıraati mushafa almazdan evvel sahâbe topluluğuna arz etmişlerdir. Bu vesileyle rivâyette bulunan sahâbilerden aldıkları kıraatin nesh edilmemiş ve son arzda nazil olmuş kıraatlerden olmasına dikkat edilmiştir. Bu tür özelliklerin dışında kalan diğer kıraatleri mushafalara almamışlardır.¹⁶ Birtakım ayetlerin bulunması için Medine dışında bulunan bazı sahâbiler getirilerek Hz. Peygamber'in kendilerine okutmuş olduğu kıraatler onlardan alınarak yazıya geçirilmiştir.¹⁷ Bu durum makbul ve Hz. Peygamber'den rivâyet edilmiş hiçbir kıraatin mushafın dışında kalmamasına imkân vermiştir.

Yapılan çalışma sahâbenin icmâına mazhar olmakla beraber daha önce halk arasına yayılmış bazı kıraatlerin tedavülden kalkması zaman almıştır. Bunun hızlanması için Hz. Osman (r.a.) sahâbenin elinde bulunan özel mushafaların yakılmasını emretmiştir.¹⁸ Nitekim bu istinsâh faaliyetinden önce Şam ehli Ubey b. Ka'b kıraatini, Kûfe ehli Abdullah b. Mes'ûd kıraatini, Basra ehli Ebû Musa el-Eş'arî kıraatini takip ediyordu.¹⁹ İbn Mes'ûd, ilk zamanlarda yapılan çalışmaya karşı gelmiş olsa da sonraki zamanlarda bu tavrından vazgeçip Hz. Osman'ın (r.a.) istinsâh ettirdiği mushafa rıza göstermiştir.²⁰

Bu dönemde çoğaltılan mushafklar, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivâyet edilen sahih kıraatleri tümünü ihtiva etmesi amacıyla birbirinden bazı hususlarda farklılık arz etmektedir. Mushafklarda yazılan bazı kelimeler, rivâyeten sabit olan farklı kıraatleri içermesi için nokta ve harekesiz resmedilmiştir. Farklı kıraatleri içermesi için bir mushafta olan bir harf veya kelime diğer mushafta yer almayabilmektedir. Örneğin, Bakara suresinde geçen “وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا” ayeti (Bakara 2/116) Şam mushafında “فَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا” şeklinde, başında “و” olmadan geçmektedir. Bu kıraat, yedi kıraat İmâmından biri olan İbn Amir'in kıraatidir. Yine Tevbe suresinde geçen “جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ” ayeti (Tevbe 9/100.) Mekke mushafında “جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ” şeklinde “مِنْ” edatının ziyadesiyle okunmaktadır. Bu kıraat, yine yedi kıraat İmâmından biri olan İbn Kesir'in kıraatidir.²¹

Yapılan istinsâhta noktaların olmaması aynı kelimedeki rivâyeten sabit olan iki farklı kıraatin meydana gelmesine yol açmıştır. Örneğin “فَتَبَيَّنُوا” (Nisâ 4/94, Hucurât 49/6) kıraati noktasız olan yine sahih olan “فتبينوا” kıraatini de kapsamaktadır.²² Nitekim hem mushaf hattı buna ihtimal vermiş hem de bu iki farklı kıraat, ayrı kişiler tarafından rivâyet edilmiştir. Serdetmiş olduğumuz bu kıraatin nokta ve harekesiz hâli ilk dönem mushafklarında “مسسوا” şeklinde yazılmaktadır. Bu hâlden dolayı zikrettiğimiz iki kıraati de içermektedir. Ancak resm-i hatta bu şekilde yazılmış olması kıraati istenilen

¹⁴ Mekki, *İbâne*, 32.

¹⁵ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Osmân el-Merrâküşî el-Ezdi el-Adedi İbnü'l-Bennâ, *'Unvânü'd-deli min mersûmi hatti't-Tenzil* (Beirut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1990), 30-31.

¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/251; Zûrkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/257.

¹⁷ Ebû Amr Osmân b Saïd b Osmân el-Ümevi Dâni, *el-Mukni' fi ma'rifeti mersumi mesâhifi ehli'l-emsâr ma'a kitâbi'n-nakd*. (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts.), 17.

¹⁸ Mekki, *İbâne*, 66.

¹⁹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 70; Ekrem Abd Halife Hamed ed-Düleymî, *Cem'ü'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, 2006), 178.

²⁰ İbn Ebî Davûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 83.

²¹ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/11.

²² Zûrkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/258.

tarafa çekmemektedir. Bunu engelleyen yegâne saik, sahih nakildir. Bu kıraati sahih bir nakille Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayandıran iki grup sahâbe, bu kıraatin ihtimal dahilinde mushafa girmesini sağlamıştır.

1.2. Arap Dili

Arap diline uygunluk ilkesi, kıraat âlimlerince ittifak edilen bir şarttır. Kimi âlimler bu uygunluğu fasih lehçe, kimisi yaygın olan lehçe şeklinde değerlendirmektedir. İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429), sahih bir sened ile gelip yaygınlık kazandıktan sonra fasih veya daha fasih olmasına bakılmaksızın Arapçanın herhangi bir lehçesine uymasını yeterli bulmaktadır.²³ Arapçaya uymadığı gerekçesiyle reddedilen birçok kıraatin daha sonra icmâya mazhar olduğu belirtilmektedir. Ca'berî (öl. 732/1332), kıraat sıhhatinin sahih nakle bağlı olduğunu, diğer iki şartın nakle tabi olduğunu belirtmektedir.²⁴ Dâni, bu konuda en net görüş belirtenlerdendir. Konuyla ilgili şunu söylemektedir: Kıraat İmâmları kıraat hususunda Arap lügatinde en yaygın ve kıyasa en uygun olanı değil, rivâyet ve nakil açısından tespiti yapılanı alırlar.²⁵

Yukarıda izah edildiği üzere kıraatin Arap lehçeleri içerisinde yaygınlık kazanmış bir veçhe uyması yeterli görülmektedir. Mushaf hattına uyup sahih nakil ile gelen bir kıraatin Arap dili grameri içerisinde fasih veya daha fasih olmasına bakılmaksızın kabul edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bazı müfessir ve dil âlimlerince sahih kıraatler için lahn yakıştırması yapılmış olsa da onların bu eleştirisi yerilmiştir. Sahih kıraatlerin, dil kaidelerinin belirlenmesinde hüccet olduğuna, diğer bir ifade ile kıraatin, dil kaidelerinin belirlenmesinde bir faktör olduğuna vurgu yapılmıştır.²⁶

Âlimler arasında kıraatlerin Arap diline uygun olması hususunda bir ihtilaf yoktur. İhtilaf, nasıl bir Arapçaya ve hangi lehçeye uygun olması hususundadır. Fasih lehçe konusuna dair kaynaklarda birçok tartışmaya yer verilmektedir. Çalışmanın sınırlarını göz önünde bulundurarak konuyu ilgili kaynaklara havale ediyoruz.²⁷

1.3. Senedin Sıhhati

Âlimlerin bir kısmı senedin tevatür şartlarını taşıması gerektiğine hükmederken bir kısmı bu görüşe muhalefet ederek âhâd haber ile de olsa güvenilir kimselerin rivâyet ettiği kıraatlerin makbul olacağını savunmuşlardır.²⁸ Senedin sıhhatinde adl ve zabt şartlarını haiz olmak şartıyla, bir kişinin yine bu vasıfları taşıyan bir kişiden rivâyet ile Hz. Peygamber'den kıraat alması olarak tarif edilmektedir.²⁹ İbnü'l-Cezerî, bir kısım âlimin kıraatlerde, senedin sıhhatini yeterli bulmadığını, sıhhat için tevatürün olması gerektiğini savundukları bilgisine yer vermektedir. Bu kişiler, Kur'ân'ın tevatür olmadan âhâd haber ile nakledilemediğini zannetmektedirler. Oysa tevatür sabit olup gelen kıraatler bu şekilde elde edilse diğer iki şartın bir manası olmaz. İbnü'l-Cezerî, bir zamanlar kendisinin de senette tevatürün şart olması gerektiği düşüncesinde olduğunu ancak bunun yanlış olduğu kanaatine vardığını belirtmektedir.³⁰ Nitekim iki kapak arasına giren Kur'ân, tevatür şartlarını tamamlamaktadır. Zürcânî, "Senette tevatür şartının aranması, muhtemelen Kur'ân henüz iki kapak arasına girmeden önceki dönem içindir." demektedir. Nitekim iki kapak arasına giren mushaf, icmâya mazhar olmuştur. Kur'ân mushaf hâline geldikten sonra tevatür şartı düşmüş, âhâd haber ile gelen kıraatler de resm-i mushafın varlığından dolayı sahih kabul edilmiştir.³¹ Zürcânî'nin tespiti süregelen ihtilafları bertaraf etme adına önemlidir.

²³ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/10.

²⁴ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/13; Rıfat Ablay, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Kıraat İbn Atıyye Örneği* (İstanbul: Sıyer Yayınları, 2020), 200.

²⁵ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 2007, 2/860.

²⁶ Dürî - Mu'asrâvî, *el-Kırâatü'l-vâride fi's-sünne*, 44.

²⁷ Bilgi için bkz. Ablay, *Endülüs Tefsir Geleneği*, 239-241.

²⁸ Dürî - Mua'srâvî, *el-Kırâatü'l-vâride fi's-sünne*, 45.

²⁹ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/374.

³⁰ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/13.

³¹ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/379.

Cumhurun kıraatlerde şart koştuğu tevatür, esas itibariyle toplum içerisinde hiçbir zaman eksik olmamıştır. Bu husus şöyle izah edilebilir: Ümmetin avam veya havassı, asırlar boyu Kur'ân okumaktadır. Her dönemde halk kitleleri tarafından okunan Kur'ân, tevatürü sağlamaktadır. Bugün yeryüzünün herhangi bir yerinde takip edilen bir kıraat, o bölgedeki bir önceki neslin ağzından alınıp bir sonraki nesle aktarılan kıraattir. Örneğin İmâm Âsım'ın kıraati, Afrika'nın en ücra bir köşesinde nasıl icra ediliyorsa Şırnak'ın bir köyünde de aynı eda ve kelimelerle icra edilmektedir. Bu husus, günümüzde böyle olduğu gibi dün de öyleydi. Uygulanagelen bu pratik, en büyük tevatürdür. Arap âleminde Kur'ân aşinalığı olan bir çocuk dahi günümüzde bir camide, namaz esnasında yanlış okunan bir ayeti düzeltme kabiliyetine sahiptir. Bilindiği üzere Kur'ân mushaf hâline getirildikten sonra, İslâm beldelerinde muallim sahâbiler vasıtasıyla öğrenildi. Şayet aktaran kişilerin kıraatinde tevatür şartı aranacaksa resm-i mushafa ne gerek vardı. Nesiller boyu sadece sözlü olarak aktarılması yetmez miydi? Diğer bir husus da şudur ki Hz. Osman'ın (r.a.) beldelere bir mushafla gönderdiği sahâbiler yalnız değiller miydi?

Rivâyet olunur ki Hz. Osman (r.a.) istinsâhın ardından Medine'deki mushaf için Zeyd b. Sâbit'i muallim olarak görevlendirmiştir. Çoğaltılan diğer mushafları İslâm beldelerine de şu sahâbiler ile göndermiştir: Mekke'ye Abdullah b. es-Sâib, Şam'a el-Müğire b. Ebî Şihâb, Kûfe'ye Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Basra'ya Amir b. Abdü'l-Kays.³² Mushafların gelişigüzel sıradan bir kopyalama ile istinsâh edilmediğini yineliyoruz. Bu mushaflar, büyük oranda yedi harf esas alınarak sahâbenin Hz. Peygamber'den rivâyetle aldıkları kıraatler dikkate alınarak çoğaltılmıştır. Her bir mushaf kendi bünyesinde birçok sahâbenin kıraat özelliklerini taşıdığı için ayrı bir tevatürü haizdir.³³

Mushaflar bu şartlar çerçevesinde çoğaltılarak yukarıda isimlerine yer verdiğimiz sahâbiler ile beldelere gönderilmiştir. Daha sonra belde halkları bu mushaflardaki kıraatleri, ilgili sahâbeden öğrenmiş, önceki kıraatlerinde bir eksikleri varsa bunu düzeltmişlerdir. Bu aşamada bu halkların kaç sahâbeden ders aldığına bakılmamaktadır. Şayet mushafla birlikte gelip ders veren sahâbenin kıraatinde bir problem olsaydı sonraki zamanlarda aynı kıraate göre okuyan diğer sahâbilerin bundan haberi olur, bu farklılığa dikkat çekilirdi. Dolayısıyla bu evrede sahâbeden Kur'ân öğrenenlerin kıraatinde, bilinen anlamda tevatürün oluştuğundan söz edilemez. Nitekim insanların kıraatinde bu aşama, sahâbeden aldıkları derse ilave olarak mushaf hattı devreye girmektedir.

Yukarıda izahını yapmış olduğumuz hususlara binaen âlimlerimizin sahih bir kıraat için aradıkları üç şartın gayet yerinde olduğu anlaşılmıştır. Bu şartlar, ilk dönemde bir otokontrol şeklinde olmakla beraber sonraki nesillerde bunların tanımı yapılmış ve keyfiyeti ortaya konulmuş, diğer ilimlerde olduğu gibi kıraat ilminin de ilmî literatürü teşekkül etmiştir.

2. Hadislerin Sıhhati ve Senedi Meselesi

İbn Salâh, sıhhat bakımından hadislerin sahih, hasen ve zayıf olmak üzere üçe ayrıldığını ifade etmektedir. Sahih hadis, adalet ve zabt sahibi râvinin muttasıl bir sened ile rivâyet ettiği, şaz ve illetli olmayan hadistir.³⁴ Sahih hadis denildiğinde senedi muttasıl ve zikredilen vasıfları haiz hadis anlaşılmaktadır.³⁵

İslâm âlimleri, genel kabule göre bir hadisin sıhhatinde şu beş şartın olması gerektiğini ifade etmişlerdir:

1. Râvi adalet sahibi olmalıdır.

³² Süleymân b. Necâh el-Kurtubi el-Ümevi Ebû Dâvûd, *Muhtasarü't-tebyîn li hicâti't-tenzil* (Medine: Mecmaü'l-Melik Fehd, 2002), 1/141; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/11; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/357; Dürî - Mu'asrâvi, *el-Kirâatü'l-vâride fi's-sünne ve ma'ahu cüz'un fihî kirâatü'n-Nebi*, 32.

³³ İbn Ebî Davûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 144-156.

³⁴ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddin Abdîrrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh fi ulumi'l-hadis*, Dâru'l-Fikr, Beyrût:1986, 11-12.

³⁵ İbnü's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh*, 13-14.

2. Râvi zabt sahibi olmalıdır.
3. Sened muttasıl olmalıdır. Yani ilk râviden son râviye kadar bir kopukluk olmamalıdır.
4. Hadis şâz olmamalıdır.
5. Hadis illetli olmamalıdır.³⁶

Şimdi de iki ekolün birbiriyle örtüşen ve ayrışan sıhhat şartları ele alınacaktır.

3. Kurrâ ve Muhaddisler Arasındaki Metodolojik Farklılık

İki ekol arasındaki en belirgin fark, Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde dağınık bir şekilde olsa da yazıya geçirilip daha sonra Raşid Halifeler döneminde sistematik olarak ele alınarak mushaf hâline getirilmesidir. Bu da Mushaf'ı sahâbe ve tabiûnin kabulüne diğer bir ifade ile icmâna mazhar kılmıştır.

Hadislerin yazıya geçirilmesi, daha geç dönemlere denk gelmektedir. Hz. Peygamberin (s.a.s), "Benden Kur'ân dışında bir şey yazmayın, yazarlar varsa da imha etsin."³⁷ emri bunda etkili olmuştur. Hz. Peygamber'in ilk zamanlarda böyle bir tedbir almasının gerekçelerinden biri, hadislerin Kur'ân metniyle karışmasını engellemeye matuftur. Kur'ân mushaf hâline geldikten sonra hadislerin Kur'ân ile karışma problemi ortadan kalkmıştır. Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasında neden yasaklayıcı bir tutum sergilediği şöyle izah edilebilir: Unutkanlık problemi olan kişilerin Kur'ân ile hadisi karıştıracakları endişesi olduğu zamanlarda hadisin yazılması yasaklanmış, endişeyi ortadan kaldıran sebepler yok olunca da izin verilmiştir.³⁸

Lokal bazı örnekler dışında hadisler, sistematik olarak Kur'ân'ın istinsâhından sonra hicri birinci asrın sonu ile hicri ikinci asrın ortalarına doğru yazıya geçirilmeye başlanmıştır.³⁹ İbn Sa'd'ın bildirdiğine göre Abdullah b. Amr b. 'As'ın (öl. 65/684-85) hadis kitâbeti için Hz. Peygamber'den izin aldığı, Hz. Peygamber'in kendisine ruhsat verdiği aktarılmaktadır.⁴⁰ Bu tür bazı lokal rivâyetler olsa bile⁴¹ bunun ilk zamanlarda Kur'ân'da olduğu gibi sistematik olmadığı, ayrıca Hz. Peygamber'in bütün hadislerini kapsamadığı açıktır. Resmî anlamda ilk kapsamlı hadis tedvinini Ömer b. Abdülaziz (öl. 101/720) döneminde Muhammed b. Müslim b. Şihâb ez-Zührî (öl. 124/742) tarafından yapılmıştır.⁴²

Verdiğimiz bilgilerden anlaşılacağı üzere, Kur'ân ve hadislerin metin açısından birbirinden çok farklılık arz ettiği görülmektedir. Kur'ân, ilk zamanlardan itibaren yazıya geçirilmiş ve Halifeler döneminde kitap hâline getirilmiştir. Hadisler belli bir dönem ağırlıklı olarak sözlü bir şekilde aktarılmıştır. Hadislerin tedvin ve tasnifi Kur'ân'a göre daha geç bir dönemde yapılmıştır. Bu da bir sonraki başlıkta ele alacağımız isnad anlayışını doğurmuştur. Nitekim içeriği ne olursa olsun bir hadis metninin incelenmeye değer olabilmesi için öncelikle isnad açısından sağlıklı bir yapıda olması gerekmektedir.⁴³

3.1. Hadisçilerin ve Kurrânın İsnad Anlayışı

Hadisçiler için isnad, bir hadisin sıhhatinin belirlenmesindeki en ayırıcı unsurdur. İsnad sayesinde hadisler sahih, zayıf, mürsel, mevkûf, münker, mevzû vb. kısımlara ayrılmaktadır.⁴⁴ Kıraatlerin sıhhati veya tevatürü meselesi hadis ehlinin isnad anlayışına göre belirlenmemektedir. Hadislerde olduğu gibi isnattaki katı tutum, kıraatler için geçerli değildir. Bunun temel sebebi ise

³⁶ Söz konusu şartlar için bkz. Mehmet Efendioğlu, "Sahih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2008), 35/524.

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17/149; Müslim, *Sahihu Müslim*, 4/2298.

³⁸ İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, 182.

³⁹ Mehmet Efendioğlu, "Tedvin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2011), 40/269.

⁴⁰ Ebû Abdullah Muhammed b Sa'd b Meni' Zührî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 2/321.

⁴¹ Muhammed Zübeyr Sıddîki, *es-Seyrû'l-hasîs fi târihi tedvini'l-hadis* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1939), 8-10.

⁴² Ebû Osmân Saïd b Mansûr b Şu'be el-Horasânî Saïd İbn Mansûr, *Sünenü Saïd b. Mansûr* (Riyad: Dâru's-Sumay'i, 1997), 1/6; Ebû Ömer Cemaledin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtûbî İbn Abdilber Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlîhi* (Demâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994), 1./331; Efendioğlu, "Tedvin", 40/268.

⁴³ Raşit Küçük, "İsnad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2001), 23/156.

⁴⁴ İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, 12; Harrâzi, *Merviyâtü'l-kvâat*, 245.

Kur'ân'ın iki kapak arasına girmiş olmasıdır. İki kapak arasına giren Kur'ân'ın, halk nezdinde yaygınlık göstermiş olması ilgili kıraatin sıhhati için aranan şartlardan olmuştur. Bundan dolayı hadis ehlinin sıhhat için isnatta belirledikleri şartlar, Kur'ân ve kıraatlerin korunmasında belirleyici olmamıştır.⁴⁵

Kıraatçılar bir kıraatin isnadını belirlerken râvinin diyanetinden önce bu işteki becerisine (براعة) bakmaktadırlar. Diyanet ve iyi ahlak matlup olsa dahi Kur'ân hakkında bir beceri olan zaptın önüne geçirilmemektedir. Nitekim hadis ilmi açısından zayıf görülen bir râvinin kıraat ilminde İmâm addedildiği görülmektedir.⁴⁶ Beceri (براعة) hususunda Şâtibî (öl. 590/1194) şöyle söylemektedir: “ تَخَوَّرَهُمْ ... وَنَسَّ عَلَى قُرَائِهِ مَنَاجِلًا / Kıraat İmâmımlarını tercih edenler; yetenekli olanlarını, Kur'ân aktarmada zaptı iyi, sağlam olanlarını seçtiler. Diyanet hususunda ise yeter ki Kur'ân'ı basitçe geçim kaynağı hâline getirmemiş olsunlar.⁴⁷

Kıraat literatüründe bir kıraat, cerh veya tadilden ötürü kabul veya reddedilmez. Bir râvi, iştihar etmemiş veya yaygınlık kazanmamış bir harfi tek başına rivâyet edince reddedilir. Bu konuda râvinin diyanetine değil, kıraatin yaygınlığına bakılarak hüküm verilir.⁴⁸

Hadisçiler, hadisi elde etmede en ideal bir yöntem olmasa da kitâbete itimat edebilirler. Bir kişi babasının veya tanıdığı bir kişinin hattıyla yazılmış bir metni ezberinde olmadan başkasına aktarabilir. Kıraat için bu söz konusu değildir. Mushaf hattında olsa bile bir kıraatin hafızadan diğer bir ifade ile sözlü olarak nakledilmesi şartı söz konusudur. Bu hususta deyim yerindeyse duyuma dayalı kıraat, kıraatçıların re'sü'l-malıdır.⁴⁹ Onun için kıraat, eda ve seslendirme olmadan elde edilemez.

3.2. Metin Açısından Değerlendirme

Konuyu hadisçiler açısından değerlendirdiğimizde mana korunduğu sürece, metin ekleme yapmaya müsaittir. Nitekim cumhura göre bir hadis belli şartlar oluştuktan sonra, bire bir aynı lafızla olmadan, manayla da rivâyet edilebilir. Farklı veya aynı kaynaktan bir olaya dair bir hadisin, iki farklı tariki, farklı lafızlarla ifade şekli olabilir.⁵⁰ Bundandır ki hadisçiler, hadis ilmi literatüründe illet kavramını geliştirmişlerdir. Kıraatçılarda ise metin mütevâtir kabul edilmektedir. Kur'ân yazıyla tedvin edilmiş ve ezberleme yoluyla da muhafaza altına alınmıştır. Kıraat olarak rivâyet edilmeden eklenen bir kelime dahi toplumun en uzak katmanında fark edilmeye müsait bir yapıdadır. Nitekim Kur'ân; nazil olduğu andan itibaren ezberlenmiş, ibadet veya zikir maksadıyla sürekli tekrar edilmiştir. Bir hadis rivâyeti sahih olsa bile mushaf hattına uymadığı sürece Kur'ân olarak değerlendirilemez. Nitekim böylesi bir rivâyet, hadis olarak değerlendirilir. Hadis ölçülerine göre değer kazanır.

Nicelik açısından değerlendirilince Kur'ân'a göre hadisler, çok büyük bir yekûn teşkil etmektedir. Nitekim bu ilmin hedefi Hz. Peygamber'in sünnetini zayıf ve mevzu hadislerden korumak, diğer bir ifade ile sahihini merdud olanından ayırmaktır.⁵¹ Bundan dolayı hadis metinleri, doğası gereği Kur'ân metnine göre çok daha fazla bir yekûn tutmaktadır. Kur'ân metni Hz. Peygamber döneminde yazı altına alınmış, Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde iki kapak arasına girerek ve Hz. Osman (r.a.) döneminde de istinsâh edilerek son hâlini almış, toplumsal icmâ ile tevatür kazanmıştır. Hadisler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'ân ve kıraatler hadis metinlerinin derlenme sürecinde olduğu gibi yoğun bir çalışma ve irdeleme gerektirmemektedir.

⁴⁵ Harrâzî, *Merviyâtü'l-kirâat*, 245.

⁴⁶ Harrâzî, *Merviyâtü'l-kirâat*, 248.

⁴⁷ Ebû Muhammed Kâsım b. Firruh b. Halef eş-Şâtibî, *Metnü's-şâtibiyye* (Cidde: Mektebetü Dâri'l-Hüdâ, 2005), 3; Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî Ebû Şame, *İbrâzî'l-me'âni min Hirzi'l-Emânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 25; Abdulfettah el-Kâdi, *el-Vâfi fi Şerhi's-Şâtibiyyeti* (Cidde: Mektebetü's-Sevâdi, 1992), 16.

⁴⁸ Harrâzî, *Merviyâtü'l-kirâat*, 252.

⁴⁹ Harrâzî, *Merviyâtü'l-kirâat*, 297.

⁵⁰ İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, 214; Dua Halil el-Kasrâvî - Emîn Muhammed el-Kudât, “Eserü'r-rivâyeti bi'l-ma'na 'ale'l-ehâdisi'l-merfu'ati fi Sahihi'l-Buhârî”, *IUG Journal of Islamic Studies* 28/4 (ts.), 440.

⁵¹ Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr Suyûtî, *Elfiyyetü's-Suyuti fi ilmi'l-hadîs* (el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3.

Neticede şöyle bir sonuca varmak mümkündür: Nasıl ki Kur'ân ayetlerinden bir kısmı son yapılan arzda Kur'ân'a girmemişse bazı kıraatler de son arzda nesh olmuştur. Hz. Osman'ın Zeyd b. Sabit'i istinsâh faaliyetinin başına getirmesi bunun göstergesidir. Çünkü Zeyd b. Sabit son arza şahit olmuştur. Hangi ayetin veya kıraatin Kur'ân'a girdiğini bilenlerdendi. Aynı durum hadislerde geçen kıraate dair rivâyetler için de söz konusudur. Hz. Peygamber'in söz konusu hadisindeki kıraat veçhi, son arzdaki ve Hz. Osman'ın beldelelere göndermiş olduğu mushaflara girmemişse de hadis olarak varlığını sürdürmüş ancak sahih kıraat şartlarını taşımadığı ve kıraat olarak yaygınlık kazanmadığı için kabul görmemiştir. Öte yandan hadis ilmi açısından senedindeki bir problem veya metnindeki bir illetten dolayı zayıf görülen bir hadis, kıraat şartlarını haiz olduğu ve kıraat olarak yaygınlık kazandığı için de sahih kabul edilmiştir.

3.3. İcâzet Alımı

Hadis ilminde sema', arz, kıraat gibi müşafeheye dayalı hadis tahammül yöntemleri öncelikli olmakla beraber kitâbet yoluyla icâzet almak mümkün iken kıraat ilminde müşafehe, önem arz etmenin ötesinde zorunluluktur. Nitekim kıraat ilmindeki birçok incelik ancak arz ve sema' yoluyla elde edilip sonraki nesle aktarılabilir. Kıraatlerin elde edilmesinde birçok incelik olduğu için okumanın arz ve sema' şartlarını haiz olması hususu üzerinde hassasiyetle durulmuştur.⁵² Hadislerde seslendirmeye dair incelikler kıraat ilmindeki gibi değildir. Hadislerde maksut manadır. Lafız aktarılsa dahi Kur'ân'da var olan eda hususu gibi ince ayrıntılı değildir.⁵³ Bundan dolayı iki ilmin ahzedilmesi birbirinden farklıdır. Kıraat ilminde metin resm-i mushafın kendisidir. Bu metin etrafında rivâyete dayalı, yaygınlaşmış okuma çeşitleri hocanın talebeye, talebenin de hocasına okumasına bağlı kıraat faaliyeti gerçekleşmektedir.

4. Hadis Mecmualarının Kıraat İlmi Açısından Değeri

Hadis mecmuaları kıraat ilmine dair rivâyetler barındırmaktadır. Bu başlıkta kronolojik sıra gözetilerek önemli bazı hadis mecmualarında ele alınan konular ve bu husustaki rivâyetlerin niceliğine değinilecektir.

4.1. Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) Müsned'i

İmâm Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i* Kur'ân ve kıraat ilmine dair rivâyetlere yoğun bir şekilde yer vermektedir. Bu kaynaktaki kıraatler dağınık ve eser hacim itibarıyla fazla olduğu için buradaki kıraat rivâyetlerini tespit etmek ayrı bir çalışmanın konusu yapılabilir. Söz konusu kaynağın farklı ciltlerinde kıraat farklılıklarını ele alan hadisler bulunmaktadır. Bu eseri konularına göre tasnif eden Ahmed b. Abudrrahman el-Bennâ es-Sâ'atî'nin (öl. 1884-1958) *el-Fethü'r-rabbânî* adlı eserine göre Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde geçen konular özetle şunlardır: Kur'ân fazileti, Kur'ân ahkâmı, Kur'ân kıraati, Kur'ân tilavetinin fazileti, Kur'ân talimi, Kur'ân'ı güzel okuma, Hz. Peygamber'in Kur'ân okuma şekli, Kur'ân'ın Hz. Ebubekir ve Hz. Osman dönemindeki cem' ve istinsâhı, Kureyş lehçesinin esas alınması, ahruv-ı seb'a, surelerde geçen bazı kıraat farklılıkları, esbab-ı nüzul, nasih-mensuh, bazı ayetlerin tefsiri vb. konular. Bu konuda 549 dolayında hadis tespiti yapılmıştır.⁵⁴

4.2. Buhârî'nin (öl. 256/870) Sahihü'l-Buhârî'si (el-Câmiu's-Sahîh)

İmâm Buhârî'nin bu eserinin "Kitâbü't-Tefsîr" ve "Fedâilü'l-Kur'ân" kitapları kıraat ilmi konularına değinmektedir. Bu eserin Kitâbü't-Tefsîr kısmında Kur'ân'daki sure tertibine göre tefsire dair rivâyetler aktarılmaktadır.⁵⁵ Bu kısımdaki rivâyetler daha çok mana cihetli olsa da surelerde geçen bir ayet veya bir kelime tefsir edileceği zaman dolaylı olarak bir kıraat de zikredilmiş olmaktadır.

⁵² Süyûtî, *İtkân*, 1/355.

⁵³ Süyûtî, *İtkân*, 1/343.

⁵⁴ Bilgi için bkz. Ahmed b. Abudrrahman el-Bennâ es-Sâ'atî, *el-Fethü'r-rabbânî* (Beyrut: Dârü İhyâi Turasi'l-Arabi, 2015).

⁵⁵ Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, 6/16-181.

Fedâilü'l-Kur'ân babında ise 84 hadis rivâyet edilmektedir. Bu hadisler kıraat ihtilaflarına dair olduğu gibi vahyin nüzulü, Kur'ân'ın cem'i, Kur'ân kâtipleri, ahurf-ı seb'a, kurrâ sahâbîler, bazı surelerin fazileti, kıraatin med ile okunması, kıraatin tertil ile okunması, okumanın güzel sesle yapılması, Hz. Peygamber'in başkasından Kur'ân dinleme arzusu, kıraat adabı vb. konulara dair olmaktadır.⁵⁶

4.3. Müslim'in (öl. 261/875) *el-Câmi 'u's-Sahîh'i*

İmâm Müslim'in *el-Câmi 'u's-Sahîh'i* birçok kıraat rivâyetini barındırmaktadır. İlgili eserin "Kitabu salâtü'l-müsafirîn ve kasrihâ" kitabı kıraat ilmine dair rivâyetleri içermektedir. Eserin bu bölümünde muhtelif konular bulunmaktadır. Kur'ân ve kıraate dair hadisler içeren bablarda şu konular yer almaktadır: Kur'ân okurken sesin güzelleştirilmesi, Kur'ân'ı koruma veya unutulmasının kerahiyeti, ahurf-ı seb'a, Kur'ân'ı hifzetme fazileti, Kur'ân'ı seri veya kekeleyerek okumak, Kur'ân'ı başkasından dinleme arzusu, Kur'ân okuma fazileti, bazı surelerin fazileti, Kur'ân'ı tertil ile okuma, bazı kelimelerin kıraat ihtilafı vb. konular.⁵⁷

Müslim'in *el-Câmi 'u's-Sahîh'i*nde geçen kıraat konuları bununla sınırlı değildir. Bu eserin şerhini yapan İmâm Nevevî *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc* adlı eserinde diğer bölümlerde geçen sahih ve şâz birçok kıraatin ihticacını yapmaktadır.

4.4. Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889) *es-Sünen'i*

Ebû Dâvûd, *Sünen* adlı eserinin "Kitabü'l-hurûf ve'l-kıraât" bölümünde kıraat ilminin konularına değinmektedir. Bu konuda 40 hadise yer vermektedir.⁵⁸ Bu bölümde yer alan hadisler sahih, hasen veya zayıf olabilmektedir. Hadislerde yer alan kıraatler mushaf hattına uyup sahih kıraatlerden olduğu gibi şâz veya sahâbe kıraati diyebileceğimiz türden de olabilmektedir.⁵⁹

4.5. Tirmizî'nin (öl. 279/892) *es-Sünen'i*

İmâm Tirmizî, *Sünen*'inin beşinci cildinde müstakil üç kitapta Fazailü'l-Kur'ân, tefsir ve kıraat konularına yer vermektedir. Kıraat kitabında 13 bab bulunmaktadır. Bunların dokuzu kıraat farklıklarına, biri ahurf-ı seb'a, biri Kur'ân'ın unutulmasına, biri Kur'ân okunan yere meleklerin nazil olacağına, biri de Kur'ân'ın ne kadar sürede hatmedilmesi gerektiğine dair hadisler içermektedir. Kıraat ihtilaflarını içeren hadis sayısı 14,⁶⁰ ahurf-ı seb'a⁶¹ ile ilgili de ikidir.

Bu hadis mecmualarına dair verdiğimiz istatistiksel ve sayıya dayalı bilgiler tespit çalışmasıdır. Kıraat ve hadisleri sıhhat bağlamında değerlendireceğimiz başlıkta ilgili mecmualarda geçen bazı kıraat rivâyetleri değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Böylelikle konu daha anlaşılır hâle gelecektir.

5. Hadis Mecmualarındaki Kıraatlerin, Kıraat İlmi Kaynaklarındakilerle Mukayesesi

Bu mecmualardaki rivâyetler değerlendirildiğinde şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır:

1. Bu rivâyetler ya Hz. Peygamber'e veya sahâbeye isnad edilmektedir.
2. Rivâyetlerin bir kısmı sahih, bir kısmı ise sahih değildir.
3. Hadis mecmuaları isnadı sahih olduğu hâlde resm-i mushafa muhalif kıraatler içermektedir.
4. Bu mecmualar mutevatir bazı kıraatler içermektedir.

5. Bu kitaplarda yer alan rivâyetler kıraatlerin tevcihini değil, isnadını sunmaktadır. Bu kaynaklarda geçen rivâyetlerin sıhhatine bakılmaksızın kabul veya reddedilmesi için yukarıda

⁵⁶ Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, 6/181-198.

⁵⁷ Müslim, *Sahihu Müslim*, 1955, 1/478-566.

⁵⁸ Dürî - Mu'asrâvî, *el-Kıraatü'l-vâride fi's-sünen*, 49.

⁵⁹ Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Kahire: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 6/99-128.

⁶⁰ Tirmizî, *Sünenü Tirmizî*, 5/185-192.

⁶¹ Tirmizî, *Sünenü Tirmizî*, 5/193-194.

zikrettiğimiz makbul kıraatin üç şartına uyup uymadığına bakılmaktadır.⁶² Hadis ilmindeki bir rivâyetin kıraat ilminde nasıl değerlendirildiği hususu şöyle bir tabloda gösterilebilir:

Hadis Literatüründeki Yeri	Kıraat İlmindeki Yeri
Sahih Hadis	Yedi Kıraat
Sahih Hadis	On Kıraat
Sahih Hadis	Şâz Kıraat
Sahih Hadis	Şâzın Dışında
Hasen Hadis	Yedi Kıraat
Hasen Hadis	On Kıraat
Hasen Hadis	Şâz Kıraat
Hasen Hadis	Şâzın Dışında
Zayıf Hadis	Yedi Kıraat
Zayıf Hadis	On Kıraat
Zayıf Hadis	Şâz Kıraat
Zayıf Hadis	Şâzın Dışında

Tablo 1: Çeşitleri Bakımından Hadislerin Kıraatleri Kapsaması⁶³

Buraya kadar konu, her iki ilmin metodolojisinden hareketle hem ayrı hem de birlikte değerlendirilmeye çalışıldı. Şimdi de konuyla ilgili rivâyetlerden yola çıkılarak bu rivâyetlerin her iki ilimde nasıl değerlendirildiği hususuna değinilecektir.

5.1. Muhaddislerin Sahih, Kıraatçıların Şâz Gördükleri

İbn Mes'ûd (öl. 32/652-53) ve Ebû Derdâ (öl. 32/652) "وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ" (el-Leyl 92/3) ayetini "والذَّكَرِ وَالْأُنثَىٰ" şeklinde okumaktadırlar. Bu rivâyet iki muteber hadis kaynağı olan Buhârî ve Müslim'in yanı sıra birçok kaynakta geçmektedir.⁶⁴ Buradaki rivâyet, kaynaklarda sahih olarak nitelendirilmektedir.⁶⁵ Bu kıraatin hadisteki vüruduna dair Alkame'nin (öl. 62/682) Şam'a gittiği zaman Ebû Derdâ ile görüştüğü ve Ebû Derdâ'nın kendisine İbn Mes'ûd'un nasıl okuduğunu sorduğu nakledilmektedir. Alkame, İbn Mes'ûd'un "والذَّكَرِ وَالْأُنثَىٰ" şeklinde okuduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Ebû Derdâ, Hz. Peygamber'den kendisinin de böyle işittiğini fakat Şam ehlinin kendisini ayıpladığını belirtmektedir.⁶⁶ Ebû Derdâ Şam'a, İbn Mes'ûd da Kûfe'ye Hz. Osman mushafları istinsâh ettirmeden önce yerleşmişlerdir. Nitekim istinsâh faaliyetinden sonra Şam'a el-Müğire b. Ebî Şihâb, Kûfe'ye Ebû

⁶² Dürî - Mu'asrâvî, *el-Kırâatü'l-vâride fi's-sünne*, 49-50.

⁶³ Tablo için bkz. el-Harrâzî, *Merviyâtü'l-kırâat*, 132.

⁶⁴ Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, 2001, 6/170; Müslim, *Sahihu Müslim*, 1955, 1/565.

⁶⁵ Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, 2001, 6/170.

⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45/537; Ebû Ömer ed-Darîr el-Kari Hafs b. Ömer b. Abdilaziz el-Ezdi el-Bağdadi Dürî, *Cüz'un filhi kırâatü'n-Nebi* (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1988), 176; Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, 2001, 6/170; Müslim, *Sahihu Müslim*, 1955, 1/565.

Abdurrahman es-Sülemî mushaf ile gönderilmiştir.⁶⁷ Bunun için iki mübarek sahâbenin rivâyet ettikleri kıraat, muteber hadis kaynaklarında sahih olarak nitelendirilse bile mushaf hattına uymadığı için kıraat olarak değerlendirilmemiştir. Nitekim bir rivâyetin kıraat olabilmesi için mushaf hattına uyması gerekir. Çünkü rivâyet mushaf hattıyla örtüşürse kıraat olarak kendisine itimat edilir.⁶⁸

İmâm Nevevî, Ebû Derdâ'nın bu kıraat üzerinde titizlikle durmasını şu şekilde izah etmektedir: İlgili sahâbilerin bu kıraati Hz. Osman mushafındaki kıraatlere tercih etmelerinin bir sebebi, muhtemelen o dönemde henüz mushaf-ı Osmanî kendilerine ulaşmadığı içindir. Yoksa üzerinde icma hasıl olmuş mushaf hattına muhalefet etmeleri, buldukları konumlarıyla bağdaşmaz.⁶⁹ O zaman bizim şu çıkarımda bulunmamız mümkündür: Şam ehli henüz resm-i Osmanî Şam'a gelmeden önce de bu kıraat üzere okuyordu. Kıraatleri daha sonra gelen Şam mushafı ile de örtüşür vaziyetteydi.

İbn Mes'ûd ve Ebû Derdâ'nın hadis metninde zikredilen kıraatlerinin, hadis rivâyeti ve isnad açısından değeri olsa da kıraat açısından bir haber-i âhâd olarak değerlendirilebilir. Böyle bir kıraat Kur'ân olarak okunmaz⁷⁰ ancak Kur'ân'ı tefsir etmede, bazı hükümlerin desteklenmesinde, dil vb. çalışmalarda kendisi ile istidlalde bulunulabilir. Her ne kadar İbn Mes'ûd ve Ebû Derdâ'nın rivâyet ettikleri şeyler muteber sayılsa da bunların bu kıraati mushaf-ı Osmanîye girmediği için son arzda nesh edilmiştir. Mushaf-ı Osmanî üzerinde icma hasıl olduğu için de onun resm-i hattına uymayan bir kıraat, tevâtür şartlarını yitirmiştir.⁷¹ Bu kıraatin isnadı, hadis literatüründe sahih olsa bile makbul kıraatlerin üç şartından biri olan resm-i mushafa olan muhalefetinden dolayı şâz kıraat⁷² kategorisinde değerlendirilmektedir.

Neticede şu sonuca varılabilir: İslâmî ilimler bir bütün olduğu gibi her bir ilmin kendi sistematığı içerisinde değerlendirilip diğer ilimlerle irtibatının kurulması gerekir. Olayların vuku zamanı, siyak ve sibakı göz önünde bulundurulmadığı zaman anakronizme düşme tehlikesi kaçınılmaz olur. Olaya hadisçilerin zaviyesinden bakılınca buradaki hadis, metin ve isnad açısından sahih kabul edilmektedir. Bu rivâyette geçen kıraatin sıhhatinde hadis ilmi açısından bir problem yoktur. Kendi sistematığı içerisinde tutarlıdır. Ancak hadisi, kıraat ilmi kaidelerine arz ettiğimiz zaman üzerinde icma hasıl olmuş mushaf hattıyla çeliştiğini görüyoruz. O zaman iki ilmin arasını bulmak gerekir ki o da hadisteki kıraatin son arza ile nihai şeklini alan mushafa girmeyen kıraatlerden birisi olduğunu kabul etmektir. Son arzaya ve dolayısıyla Hz. Osman mushafına girmeyen bir rivâyet, Kur'ân olarak değerlendirilemez. Nitekim rivâyet, kıraat ilminde üç şarttan sadece biri olup kıraat sistematığı içerisinde sahihlik açısından tek başına yeterli olmamaktadır. İlgili rivâyetin mushaf hattına da uygunluğu şarttır.

Bu rivâyetin, kıraat cihetinden kabul görmemesinin bir göstergesi de İbn Mes'ûd'un Kûfe'de, Ebû Derdâ'nın da Şam'da insanlara muallimlik yapmasına rağmen insanların Hz. Osman'ın beldelere gönderdiği mushaflardan sonra onların kıraatlerini bırakmalarındadır.⁷³ İnsanların kendi muallimlerinin kıraatine tabi olmaması, kıraatlerinin icmân dışında kalmasındandır.

5.2. Muhaddislerin Zayıf, Kıraatçıların Sahih Kabul Ettikleri

Bir hadis kitabında sahih kabul edilen bir rivâyet, başka kaynakta isnadındaki zayıflık veya metninde tespit edilen bir illetten dolayı zayıf veya mevzu' kabul edilmektedir. Bazı durumlarda böylesi bir hadisteki kıraat rivâyeti, daha önce ifade ettiğimiz sahih kıraatlerde aranan üç şartı yerine getirdiği için kabul görmektedir. Burada hadisin zayıf olması, kıraatin sıhhatini etkilememektedir. Nitekim kıraatin sıhhati için isnadın yanı sıra mushaf hattına ve Arap dili kaidelerine uygunluk şartları

⁶⁷ Ebû Dâvûd, *Muhtasarü't-tebyîn li hicâ'i't-tenzil*, 1/141; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/11; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/357; Dürî - Mu'asrâvî, *el-Kirâatü'l-vâride fi's-sünne*, 32.

⁶⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Me'afiri İbnü'l-Arabi, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 4/405.

⁶⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1969), 6/109.

⁷⁰ Ebu Amr ed-Dâni, *et-Teyisir fi'l-Kıraati's-Seb'* (Beyrut, 1984), 1/34.

⁷¹ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, ts., 1/14.

⁷² Ebû'l-Feth Os mân el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzi'l-kirâat ve'l-izâhi 'anha* (Kahire: Vüzâretü'l-Evkâf, 1999), 2/364.

⁷³ el-Harrâzî, *Meroiyâtü'l-kirâat*, 278.

da aranmaktadır. Mushaf hattının varlığı bu iki şart ile birleşince tevatür meydana gelmektedir. Aynı şeyi hadisler için de söylemek mümkün değildir. Mushaftan sonra yazıya geçirilen hadisler, tedvin ve tasnif döneminde zorunluluktan dolayı çok ince bir süzgeçten geçirilmişlerdir. Kur'ân'a göre daha dağınık ve sayıca çok olan hadislerin sıhhati için rivâyet eden kişilerin şahsiyetleri de dikkate alınmış, doğruluktan sapanların veya kendisi hakkında yeteri kadar bilgi bulunmayanların rivâyetleri kabul görmemiştir. Mushaf metni oluşurken sahâbenin üzerinde ittifak ettiği kıraatler mushafa girerek geçerlilik kazanmıştır. Kıraatlerde üzerinde ihtilafa düşülen husus; daha çok seslendirmeye, diğer bir ifade ile fonetiğe dairdir. Kelime farklılıkları ise mushaf hattına ihtimal ile uyması ve ilgili farklı okuyuşun rivâyetle desteklenmesine bağlıdır.

Kıraat olması itibariyle sıhhat şartlarını yerine getiren, mushafta yer alan ve bütün kurrânın ittifak ile mütevâtir kıraat olduğuna hükmettikleri ancak Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde zikredip hadisi tahric edenlere göre zayıf kabul edilen bir örnekten yola çıkarak konuyu vuzuha kavuşturalım. Hadiste, Zübeyr b. Avvâm'ın şöyle dediği nakledilmektedir: Hz. Peygamber'in Arefe'de şu ayeti okuduğunu işittim: “شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ” / “Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şâhitlik ettiler. O'ndan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (Âl-i İmrân 3/18).⁷⁴ Bu hadisin senesinde yer alan Cübeyr b. Amr, Ebû Said el-Ensârî ve Ebû Yahya Mevla Ali'z-Zübeyr'den dolayı zayıf kabul edilmiştir.⁷⁵ Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu ayet mushaf hattında yer almakta olup kurrânın ittifakına da mazhardır. Bu ayette geçen bazı kelimelerle ilgili şâz kıraatler olsa da⁷⁶ sahih kıraat farklılıklarını ele alan kaynaklarda ayet metnini verdiğimiz kıraatin hilafına herhangi bir bilgi aktarılmamaktadır.⁷⁷

5.3. Muhaddislerin Hasen, Kıraatçıların Sahih Kabul Ettikleri

Hasen hadis kategorisinde değerlendirilip mushaf hattına uyan ve dolayısıyla mutevatir kabul edilen birçok kıraat örneği bulunmaktadır. Biz, sadece örnek sadedinde birine yer vereceğiz.

Taberânî (öl. 360/971) *el-Mu'cemü'l-kebir'*inde şöyle bir hadise yer vermektedir: Ebû Ümâme Hz. Peygamber'in, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خِيَالًا، وَدُوا مَا عَيْتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ، وَمَا تَخْفَى صُدُورُهُمْ أَحْرَى قَدْ بَيَّنَّا” / “Ey iman edenler! Sizden olmayanlardan hiçbir sırdaş edinmeyin. Onlar size fenalık etmekten asla geri kalmazlar. Hep sıkıntıya düşmenizi isterler. Onların kinleri konuşmalarından apaçık ortaya çıkmıştır. Kalplerinde gizledikleri ise daha büyüktür. Eğer düşünürseniz size âyetleri açıkladık.” (Âl-i İmrân 3/118) âyeti hakkında bu kişilerin havâric olduğunu bildirdi.⁷⁸ Hadis metninde geçen “havâric” ifadesinin münafıklar hakkında veya Yahudileri dost edinen bir kısım münafıklar hakkında olduğu⁷⁹ görüşü vardır.

Bu hadis, hasendir. Hadiste zikredilen ayet metninde kıraatçılar müttetikler. Bununla ilgili bir kıraat ihtilafı söz konusu olmadığı için kıraat tevcihi yapılmamıştır.

5.4. İki Sahih Kıraatten Birini Destekleyen Rivâyetler

Örnek olması açısından Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inden bir kıraat sunulacaktır. “وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا” / “Söz konusu kaynakta görüldüğü üzere “وَالْعَيْنُ” kelimesinin nasb ile değil, ref' ile okunduğu aktarılmaktadır.⁸⁰ Bu kıraat sahih kabul edilen iki kıraatten biridir. Nitekim kıraat İmâmlarından Âsım, Nafi' ve Hamza bu kelimeyi nasb ile okumaktadırlar.⁸¹ Bu hadisteki kıraat

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/37.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/37; el-Harrâzî, *Merviyâtü'l-kirâat*, 589-591.

⁷⁶ İbn Ebî Davûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 175.

⁷⁷ Ebû Zer'a Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâat* (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1997), 158.

⁷⁸ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir'* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 8/271.

⁷⁹ Ebû Ca'fer İbn Cerîr b. Yezîd Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Mekke: Dârü't-Terbiyyeti ve't-Türâs, ts.), 7/140-141.

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20/454.

⁸¹ Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-kirâat* (Kahire: Dârü'l-Me'arif, ts.), 1/244.

rivâyeti, iki sahih kıraatten birini desteklemektedir. Bir başka hadiste “ اللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ اللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ ضَعْفًا” (Rum 30/54) ayetinde geçen “ضعف” kelimesindeki dât (ض) harfinin zamme ile okunduğu rivâyet edilmektedir.⁸² Bu kelimedeki dât (ض) harfi yedi kıraate göre fetha ve zamme ile iki şekilde okunmaktadır.⁸³

5.5. Zayıf Hadis, Merdut Kıraat

Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde şöyle bir hadis aktarmaktadır: Esmâ b. Yezîd (ö. 30/650 [?]) Hz. Peygamber’in “يَا عِبَادِ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا وَلَا يُبَالِي إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ” (Zümer 39/53) âyetini “وَلَا يُبَالِي” / “Görmezden gelir.” ifadesini ekleyerek okuduğunu söylemektedir.⁸⁴ Bu hadis, zayıftır. Bu kıraat, nesh edilen kıraatlerden olabileceği gibi Hz. Peygamber’den tefsir mahiyetinde bir ekleme de olabilir. Nitekim mushaf hattına uymadığı için bu kıraat sahih kıraatler içerisinde yer almamaktadır.

Sonuç

Hadis ve kıraat ilminin birbirleriyle olan güçlü bağına rağmen her birinin ayrı bir sistematığı ve istilâhı bulunmaktadır. Bu ilimler kendi metodolojileri içerisinde ele alınarak değerlendirilmelidir. Sıhhat şartları ayrı değerlendirilmediği takdirde birbiriyle çelişiyor görünümü veren rivâyetlerle karşılaşmak kaçınılmaz olur. Hadis ilmi literatüründe zayıf olan bir rivâyetin kıraat ilmi sistematığında sahih görülerek yedi veya on kıraatten biri kabul edilmesi, hadis ilmindeki isnad anlayışından kaynaklanmaktadır. Hadislerin tedvîn ve tasnifi Kur’ân’a göre daha geç bir dönemde yapılmıştır. Bu da sahihini, zayıf ve mevzu olanından ayırmak için hadislerde isnad olgusunu doğurmuştur. Bundan ötürü içeriğine bakılmaksızın hadis metninin değerlendirilmeye tabi tutulabilmesi için öncelikle isnad açısından sağlıklı olması gerekmektedir. Kıraatlerde ise rivâyetin değerlendirilmeye tabi tutulması için ilgili rivâyetin mushaf hattının içeriğiyle uyumlu olup olmadığına bakılmaktadır.

Hz. Osman, ümmet içerisinde oluşan kıraat ihtilafını ortadan kaldırmak için sahâbeden rivâyet edilen kıraat rivâyetlerinin yanı sıra Hz. Ebubekir (r.a.) döneminde cem’ edilen mushafı baz alarak bir istinsâh çalışması yapmıştır. Hz. Osman’ın Kur’ân’ı istinsâh ettiği döneme kadar ilgili kıraatin, rivâyetinde tevatür şartı aranmış olma ihtimali olsa da Kur’ân metinleşip iki kapak arasına girdikten sonraki dönemde, kıraatin mushaf hattına uyması ve toplum içerisindeki yaygınlığı yeterli görülmüştür. İstinsah faaliyetinde yaklaşık on iki bin sahâbe ve tâbiînin onayı alınmıştır. Yapılan bu faaliyet ümmetin icmâına mazhar olmuştur. Sahâbeden sonraki tabakada -gerçekleştirilen bu faaliyetten dolayı- kıraat rivâyetlerinde tevatürün olmasına gerek kalmamıştır. Çünkü mushaf hattının varlığı söz konusu tevatürün ürünüdür. Resm-i mushafa uyup toplum içinde yaygınlık kazanan kıraatler mutevatir kabul edilmiştir. Bundan dolayı hadisçilerin, isnadındaki bir problemten dolayı zayıf gördükleri bir kıraat rivâyeti, kıraatçılar nezdinde mushaf resmine uyduğu ve kendi sistematığında sahih senet ile rivâyet edildiği için mutevatir kıraat olarak kabul edilmiştir.

Hadis mecmualarında sahih kabul edilen bir hadis, kıraat ilminde şâz veya merdut olarak nitelendirilebilmektedir. Hadiste geçen kıraat veçhi kendi sistematığında sıhhat şartlarını taşıyor olsa da son arzda nesh olmuş veya başka sebepten Hz. Osman’ın (r.a.) istinsâh ettirip beldelelere gönderdiği mushaflardan birinin hattına uymadığı için sahih kabul edilmemiştir. Nitekim makbul bir kıraatin sıhhati için aranan üç şarttan biri resm-i Osmanîye uygun olmasıdır. Resm-i Osmanîye muhalif olanlar, kıraat sistematığı içerisinde haber-i vâhid veya kıraat-i mensûh olarak değerlendirilmiştir.

Hadis literatüründe sahih veya hasen olduğuna hükmedilen hadisler, kıraat literatüründe de sahih kıraat olabilmektedir. Kıraat ve hadis rivâyetlerinin bu türden birbiriyle örtüşen örnekleri zayıf hadis-sahihsiz kıraat veya sahih hadis-şâz kıraat örneklerine göre daha fazladır. Öte yandan hadis

⁸² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/185.

⁸³ İbn Mücahid, *Kitabu’s-Seb’a*, 1/508.

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1998, 45/549.

mecmualarında zayıf görülen bir kıraat rivâyetinin, mushaf hattına muhalefetinden dolayı aynı şekilde kıraat kaynaklarında da zayıf olduğu vakidir.

Sonuç itibariyle İslâm'ın iki ana kaynağını teşkil eden Kur'ân ve hadislerin birbiriyle güçlü bir bağı olduğu tespiti yapılmaktadır. Her iki kaynağın gerek oluşum gerekse gelişim sürecinde geçirdikleri evreler ve birtakım sabiteleri vardır. İki ilmin şartlarının ve ıstılahlarının öncelikle kendi içlerinde değerlendirilmesi gerekir. Daha sonra birbirleriyle olan bağlantısı ele alınarak örtüştükleri veya ayrıştıkları hususlar tespit edilmelidir. Hadis mecmualarını genel olarak ve kısa örnekler üzerinden ele aldığımız bu mesele, müstakil olarak veya ilgili mecmualar birbiriyle kıyaslanmak suretiyle daha detaylı incelenebilir.

Kaynakça

- Ablay, Rıfat. *Endülüs Tefsir Geleneğinde Kıraat İbn Atıyye Örneği*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenu'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrâhim Cu'fî. *Sahihü'l-Buhârî*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necâh, 2001.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b Saîd b Osmân el-Ümevi. *et-Teysir fi'l-kıraati's-seb'*. Beyrut, 1984.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b Saîd b Osmân el-Ümevi. *Câmiu'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'*. 2 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Camiâtu's-Şarika, 2007.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b Saîd b Osmân el-Ümevi. *el-Mukni' fi ma'rifeti mersumi mesâhifi ehli'l-emsâr ma'a kitâbi'n-nakd*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts.
- Dûrî, Ebû Ömer ed-Darîr el-Kari Hafs b. Ömer b. Abdilazîz el-Ezdî el-Bağdadî. *Cüz'un fihî kırâatü'n-Nebî*. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1988.
- Dûrî, Ebu Ömer ed-Darir el-Kari Hafs b Ömer b Abdilaziz el-Ezdi el-Bağdadi - Muasrâvî, Ahmed İsâ. *el-Kırâatü'l-vâride fi's-sünne ve ma'ahu cüz'un fihî kırâatü'n-Nebi*. Kahire: Darü's-Selâm, 2. Basım, 2008.
- Düleymî, Ekrem Abd Halife Hamed. *Cem'ü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. 7 Cilt. Kahire: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Necâh el-Kurtubî el-Ümevî. *Muhtasarü't-tebyîn li hicâi't-tenzîl*. Medine: Mecmaü'l-Melik Fehd, 2002.
- Ebû Şame, Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz ila ulûm tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Ebû Şame, Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî. *İbrâzü'l-me'âni min Hirzi'l-Emânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/523-525. İstanbul: TDV, 2008.
- Efendioğlu, Mehmet. "Tedvîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/267-269. İstanbul: TDV, 2011.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b Ahmed b Ezher el-Herevi. *Kitâbu meani'l-kırâât*. Riyad: Merkezü'l-Bühûs fi Külliyyeti'l-Âdâb, 1991.
- Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Müsnedu el-İmam Ahmed b. Hanbel. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Harrâzî, Meşhûr b. Merzûk b. Muhammed. *Meroiyyâtü'l-kırâat el-vârideti ani'n-Nebiyy fi kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*. Mekke: Camiâtu Ümmi'l-Kura, Yüksek Lisans, 2010.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Çalib b. Temam. *Muharrerü'l-vecîz*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûh şevâzzi'l-kırâat ve'l-izâhi 'anha*. 2 Cilt. Kahire: Vüzaretü'l-Evkâf, 1999.
- İbn Ebî Davûd, Ebû Bekr Abdullah b Süleyman b Eş'as. *Kitâbü'l-Mesâhif*. Kahire: el-Fârûkü'l-Hadisiyye, 2002.
- İbn Mansur, Ebû Osman Saîd b Mansur b Şu'be el-Horasânî Saîd. *Sünenu Said b. Mansur*. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1997.
- İbn Mücahid, Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî. *Kitabu's-Seb'a fi'l-Kırâat*. Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.
- İbn Zencele, Ebû Zer'a Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-kırâat*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1997.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Me'afirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Bennâ, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Osmân el-Merrâküşî el-Ezdî el-Adedî. *'Unvânü'd-delîl min mersûmi haţti't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1990.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b Salâhiddîn Abdirrahmân b Mûsâ. *Mukaddimetu İbni's-Salâh fi ulumi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Kâdî, Abdulfettah. *el-Vâfi fi şerhi's-Şâtibiyyeti*. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî, 1992.
- Kasrâvî, Dua Halîl - Kudât, Emîn Muhammed. "Eserü'r-rivâyeti bi'l-ma'na 'ale'l-ehâdisi'l-merfu'ati fi Sahîhi'l-Buhârî". *IUG Journal of Islamic Studies* 28/4 (ts.), 435-460.
- Küçük, Raşit. "İsnad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: TDV, 2001.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi Takrib Usûlü*, İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Hammus b. Muhammed b. Ebû Tâlib. *el-İbâne an me'âni'l-kıraât*. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. 5 Cilt. Kahire : Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955.
- Nemerî, Ebû Ömer Cemaeddin Yusuf b Abdullah b Muhammed Kurtûbî İbn Abdülber. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi*. Demmâm: Dârü İbni'l-Cevzî, 1994.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1969.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Tahran: Dârü İhsân, 2003.
- Sâ'atî, Ahmed b. Abudrrahman el-Bennâ. *el-Fethü'r-rabbânî*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai Turası'l-Arabî, 2015.
- Sıddîkî, Muhammed Zübeyr. *es-Seyrû'l-hasis fi târihi tedvini'l-hadîs*. Haydarabad: Dâiretü'l-Me'arifî'l-Osmaniyye, 1939.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Elfiyyetü's-Suyuti fi ilmi'l-hadis*. el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Küttâb, 1974.
- Şâtıbî, Ebû Muhammed Kâsım b. Fîrruh b. Halef. *Metnü's-şâtibiyye*. Cidde: Mektebetü Dâri'l-Hüdâ, 2005.

- Şelebî, Abdülfettâh İsmail. *Resmü'l-mushafi'l-Osmânî ve evhâmi'l-müsteşrikîn fi kırâati'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Cidde: Dârü's-Şürûk, 1983.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebu Ca'fer İbn Cerîr b. Yezîd. *Câmiü'l-beyân fi tefsîri'l Kur'ân*. Mekke: Dârü't-Terbiyyeti ve't-Türâs, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ. *Sünenu Tirmizî*. 5 Cilt. Mısır: Matba'atu el-Bâbî, 1975.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b es-Seri b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Dârü't-Tevfikîyye lî't-Türâs, 2011.

The Significance and Evaluation of Hadiths Relating to The Science of Qiraat in Hadith Collections

Citation/©: Ablay, Rifat, The Significance and Evaluation of Hadiths Relating to The Science of Qiraat in Hadith Collections, Artuklu Akademi, 2022/9 (1), 179-196.

Extended Abstract

The Qur'an has survived until now along with qiraat (recitation), which has a lot to do with transmission of all the verses of the Qur'an across generations. The permissibility of *Seven Letters* (Ahruf-i Seb'a) forms the source of the differences in this discipline. Issues of qiraat first appeared during the Medina era and thereafter. Forcing individuals to read the Qur'an in a single dialect or aspect is against the convenience concept of Islam. This would make reciting or memorizing of the Qur'an difficult and its applicability to matters like worship problematic. There were several differences among the Arab tribes as regards phonology of Arabic. For example, each tribe had its unique practice method concerning *idgâm, ilfa, izhar, beyne, imâle, tafhiim, terkîk, med* and *kasr*. It was possible that a rule existing in one tribe did not exist in another. Hence, reading the Qur'an by one of the authorized Seven Letters was permissible. This authorization ultimately formed the foundations of qiraat-based differences. While some companions of the Prophet Muhammad (PBUH) acquired the qiraat with only one letter (vejih), others acquired it with more than one. While some continued to read the Quran using the original qiraat established by the Prophet (PBUH), others followed the final one. It was only natural for those following them to recite the Quran in the way they were taught because they themselves had learned it either directly from the Prophet (PBUH) or his other companions. The Prophet (PBUH) had scribes recording and preserving the revelations. His companions periodically documented what they learned. However, the Qur'an was initially not a book with two covers. Instead, it was a collection of pages produced from personal materials. Unquestionably, writing was not the only method of preservation. Memorization of the Quran began with the first generation. That is, the survival of the Quran can be attributed to two essential factors.

Practised for generations, memorizing Quran has always been founded on *mushafehe*, or rather the Earth and the Heavens. Thus, one requirement for acquiring a qiraat is that the person involved should confirm it not just in writing but also by hearing it recited. The official copy of the Quran on which there is consensus represents its writing dimension. Care was taken to ensure that an acquired *qiraat* was achieved by tradition even if it conformed to the script of the official copy and had a place in an Arabic dialect. This issue is addressed in the literature as "القراءة سنة مَشْفَعَة" / "Qiraat is a Sunnah that must be observed." suggesting that *qiraat* is based on hearing. It is impossible to determine a qiraat's authenticity unless heard phonetically and as long as based solely on the Quran. Namely, such a qiraat would not relate to the Qur'an. An aurally acquired qiraat and the punctuation aspect of the Quran complement each other.

Hadith Collections cover topics like how a word is articulated, how the Qur'an is recited, learned and taught, what the Seven Letters are, and how the Quran was written. They not only mention the Qur'an's history and the variations in qiraat but also how it was compiled into a book and reproduced. Although some of these hadiths were considered authentic, they were not considered appropriate. Although qiraat differences in these hadiths were remarkable, their sometimes failed to conform to the Quran. Furthermore, they were not always transmitted audibly and therefore not widely used as qiraat. If these aspects are compatible with the authentic qiraat, they pose no problems. They are sometimes used as the basis for authentic qiraat. For example, when a linguistic choice is to be made between two authentic recitations, the one specified in the hadith text is used as evidence. In some cases, however, a qiraat aspect weak by the standards of hadith is recognized as authentic only if it meets the criteria. To eliminate the conflicts over *qiraat*, Caliph Osman had the Quran reproduced based on the original text compiled by Caliph Abu-Bakr and the *qiraat* traditions narrated by companions. Although broad authentication (tawatur) was required until this era, it was considered adequate as long as the qiraat conformed to the Quran in a book form and was prevalent in society.

The compilation and categorization of hadiths occurred later than of the Qur'an, resulting in *isnad* as regards distinguish authentic hadiths from non-authentic ones. Therefore, a hadith text must first be healthy for *isnad* to be considered, whatever the content. In qiraat, however, a narration must be consistent with the content of the Quran for consideration. Coming across narrations outwardly contradict each other is inevitable unless the conditions of "health" are evaluated separately. However, we believe this issue could be resolved by treating hadith and recitation within their own scopes. Considering the methodologies of these two disciplines, this study aims to solve this issue by comparing qiraat-related narrations.

Timothy John Winter, *İslam ve Hristiyanlık Politik-Teoloji Denemeleri*, Çev. Onur Atalay, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007, 270 s.

“Kutsal bilginin peşinde koşanlar” şeklinde adlandırılan “neo-gelenekselci” akım, Sünni İslam geleneğini yeniden ihya etmeyi ve tasavvufu, İslam’ı anlamada bir yol olarak benimsemeyi amaçlayan bir anlayışı temsil etmektedir. Bu akımın temsilcileri genellikle Batı ülkelerinde doğmuş, sonradan Müslüman olmuş ve Doğu’daki İslami ilim merkezlerinde eğitim almış kişilerden oluşmuştur. Bu kişiler “Batı aklıyla” İslami geleneği yeniden yorumlamayı amaçlamışlardır. Bu akımın temsilcilerinin dini söylemleri hem entelektüel hem manevi bakımdan zengin bir iç dinamiğe sahiptir.¹ Bu akımın önemli temsilcilerinden birisi de Abdülkerim Murad mahlasının kullanan Timothy John Winter’dır. Winter, mimar ve sanatçı bir ailede büyümüş ve on dokuz yaşında Müslüman olmuştur. Cambridge, Londra, Oxford ve el-Ezher üniversitelerinde eğitim almış, Arapça, Farsça ve Türkçe öğrenmiştir. Halen Cambridge Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Çalışmaları bölümünde akademisyen olarak görev yapmaktadır. Çalışma alanları tasavvuf ve Osmanlı eğitim kurumlarına dairdir.²

Neo-gelenekselci akımın bir temsilcisi olan Winter’ın farklı tarzlardaki okullardan aldığı bu eğitimler, onun içerisinden çıktığı Hristiyan geleneğine ve hem benimsediği hem de akademik ilgisinin olduğu İslam’a bakışı üzerinde oldukça etkili olmuştur. Onun bu ilgisi de *İslam ve Hristiyanlık Politik-Teoloji Denemeleri* isimli bir eserin ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. Yazar, eserde her iki dinî gelenek açısından anlamlı olan kişi ve semboller üzerinden İslam ve Hristiyanlık arasında entelektüel bir mukayese yapmaktadır. Bu yönüyle eser, klasik, mukayeseli dinler tarihi kitaplarından farklıdır. Geniş bir konu seçkisiyle eser, dinler tarihi, İslam tarihi, İslam mezhepleri tarihi, din sosyolojisi ve tasavvuf alanında çalışan araştırmacılar için oldukça geniş bir entelektüel tecrübe sunmaktadır.

Winter’ın *Hristiyanlık Politik-Teoloji Denemeleri* adlı eseri giriş, sonuç, on deneme ve 270 sayfadan oluşmaktadır. Eser, birbirinden bağımsız denemelerden meydana gelmiştir. Bu yönüyle denemeler arasında konu bakımından bütünlük olmasa da, İslam ve Hristiyanlığın farklı yönlerinin mukayese edilmesiyle eserin genelinde bir bütünlük yakalanmıştır. Winter, çalışmasının girişinde eserini, Anglikan bir Hristiyanken evini İslam inancına göre inşa etmiş bir teoloğun çalışması olarak tanımlamaktadır. Çalışmasının önemini, Richard Bulliet’tan İslam’ın mühtediler aracılığıyla canlılığını sürdürdüğüne dair bir sözüne referans yaparak göstermeye çalışmaktadır (s. 7). Batılı bir mühtedinin İslam’a kazandıracaklarını, İslam’a en büyük hizmetlerin tek tanrılı veya çoklu tanrılı farklı kültürlerden gelip Müslüman olan kişiler aracılığıyla gerçekleştirildiğine dair örnekler üzerinden anlatmaktadır (s. 8-9)

Winter, eserinin yazılış amacını Müslüman ve Hristiyanların birbirilerini tanıyamaması olarak açıklamaktadır. Batı’da insanlığın değerlerinin yıkıldığını “Homer’in zamanında insanlık, Olimpos’taki tanrılar için bir tefekkür konusuydu ...” sözleriyle belirtmekte ve Batı’da süregiden insan merkezli ve kutsalı yıkan bu tasavvura Müslümanların ise sadece “reddiyeci” bir tutumla yaklaştığını; bu yaklaşımlarının da gerçekliğin uzağında kalmalarına neden olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda eserindeki denemelerini de İslam’ın Batı’da anlaşılması için Batılıların anlayacağı şekilde yazmaya çalıştığını ifade etmektedir. Çalışmasının İslam-Hristiyan diyalogu için bir katkı sunacağını ummaktadır (s. 11-13).

Winter’ın çalışmasının “Hz. İbrahim: Uzlaşmanın Peygamberi İslam’ın Kutsal Metinlerinde İbrahim” isimli birinci denemesinde Hz. İbrahim ve onun İslam geleneğindeki izdüşümü takip edilmektedir. Yazar denemeye, Kitab-ı Mukaddes’teki kıssaların Kuran’da yeni bir varyasyonla sunulduğu düşüncesiyle başlamaktadır. Kuran’da peygamberlerin “ismet” sıfatlarının belirgin şekilde ön plana çıkarıldığını ve beşer için örneklik yönlerinin vurgulandığını belirtmektedir. Nitekim Kuran’da, Kitab-ı Mukaddes’teki gibi kızıyla

¹ Hamed Walaa Quisay, *Neo-Traditionalism in the West: Navigating Modernity, Tradition, and Politics* (University of Oxford, PhD Thesis, 2019), 1.

² Winter’ın çeşitli kitapları, kitap bölümü yazarlıkları ve makaleleri bulunmaktadır. Gazzâlî’nin birçok eserini İngilizce’ye çevirmiştir. Winter, günümüzde Cambridge Müslümanları’nın liderliğini yapmakta ve İngiltere’nin en etkili Müslüman düşünürlerinden biri kabul edilmektedir. “Dr. Timothy Winter” (Erişim 22 Mart 2022); Winter, Timothy John, *İslam ve Hristiyanlık Politik-Teoloji Denemeleri* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2007), 4; “Sh. Abdal Hakim Murad Articles” (Erişim 23 Mart 2022). Eserleri ve konuşmaları için bkz. “Sh. Abdal Hakim Murad Articles”.

birlikte olan Lut, başka tanrılara meyleden Süleyman gibi peygamberlere yönelik olumsuz bir anlatımın söz konusu olmadığını ifade etmektedir (s. 23-24).

Winter, sadece bu denemede değil eser boyunca Hz. İbrahim'i konu etmesini, onun Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam açısından ortak bir peygamber kabul edilmesi üzerinden açıklamaktadır. Zira Yahudilik ve Hristiyanlık, İslam'ı süregiden nübüvvet halkasının devamı görmedikleri için bu üç dinin kutsal kabul ettiği Hz. İbrahim üzerinden bir araya gelebileceğini savunmaktadır (s. 33-34). Nitekim sözlerini Papa II. John Paul'un "Sizin ve bizim Tanrımız aynı ve bizler İbrahim'in imanını paylaşan kardeşleriz sözleriyle bitirmektedir." (s. 35). Winter'ın bu sözlerinde onun bir neo-gelenekselci olarak İslam'ın tasavvufi bir yaklaşımını kabul etmiş olması belirleyici olmuştur. Zira tasavvufta, her bir din üzerinden ayrı ayrı değil de, ortak hakikatler üzerinden bir dinî telakkinin geliştirilmesi yaygın olarak karşılaşılan bir durumdur.

Winter "Hatemü'l-Enbiya Olarak Hz. Muhammed" isimli ikinci denemesinde bir dinin peygamberinin anlaşılma şeklinin "bağlam"a göre değişeceğinden bahsetmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in; Ali Şeriatî tarafından üçüncü dünyacı ve sömürgeci karşıtı, Hasan Askerî tarafından barışsever, Mustafa Sibai tarafından radikal bir sosyalist, Fatima Mernissi'ye göre feminist, Kral Fahd'a göre baş muhafazakâr, Bucaille'ye göre bilim insanı, Muhammed Esed'e göre ise proto-demokrat olarak görüldüğünü belirtmektedir (s. 37). Bu bağlamda Winter kendisi için de Hz. Peygamber'in "şefaatçi, manevi rehber, ahlaki yol gösterici, örnek bir sufi/insan-ı kâmil" anlamlarına geldiğini ifade etmiştir (s. 38-42). Bu noktada Batılıların da "eros" ve "thanatos" kavramları üzerinden Hz. Peygamber için çeşitli öncülleri olduğunu belirtmektedir. "Eros" kavramının Hz. Peygamber'in birden fazla evlilik yapmasına binaen kullanıldığını ancak bu ifadenin Hz. Peygamber'in doğduğu coğrafyanın gerçekliğinden uzak şekilde değerlendirildiğini savunmaktadır. "Thanatos" kavramını ise Hristiyanların Hz. İsa'yı kurtarıcı olarak beklerken Hz. Peygamber'in gelmesinden dolayı kullandıkları olumsuz bir kavram olarak açıklamaktadır (s. 42-52).

Winter "Fakirlik ve İsmail'in Karizması" isimli üçüncü denemesinde, fakirlik/yoksunluk meselesini incelemektedir. Yazarın tasavvufi geleneğe mensubiyeti bu meseleyi uzunca ele almasına neden olmuştur. Ona göre Hz. Peygamber bir din adamı ve yönetici olarak "fakir yaşamış, "fakir ölmüştür"; yöneticiliği asla zenginleşme aracı olarak görmemiş, her daim fakirlerle dayanışma içerisinde olmuştur. Ancak Hz. Peygamber'den sonra gelen din adamları ve yöneticiler Hz. Peygamber'in bu noktadaki görüşlerini takip etmemişlerdir (s. 53-55, 57-59). Yazar, Hz. Peygamber'in uygulamalarından bahsettikten sonra günümüze geçmekte ve üç dinin kutsalı olan Hz. İbrahim ve oğlu İsmail üzerinden "fakirlik" metaforunu işlemektedir. Hz. İsmail zamanında Kabe'nin bir sığınak olarak inşa edildiğini ve ihtiyaçlı olanların sığındığı bir mabed olduğunu ifade ederek konuya başlamaktadır. Bu bağlamda bütün dinlerin de müntesipleri için bir sığınak olduğunu ancak günümüzde bu ortak müşteregin kaybolduğunu, dinlerin zenginlerinin rahatlık içerisinde yaşarken fakirlerinin ise birbirleriyle mücadele ettiklerini savunmaktadır (s. 60-71). Bu ifadeleriyle de dinlerin bir araya getirme ve kardeşlik misyonlarının yok edilmeye çalışıldığını ifade etmeye çalışmaktadır.

Winter, "Kur'ânî Hakikat ve Zimme'nin³ Anlamı" isimli dördüncü denemesinde İslam hukukundaki Müslüman olmayanların hukukunun nasıl işlendiğini anlatmaktadır. İslam geleneğinde önceki dinlerin ve bu dinlerin müntesiplerinin Kitab-ı Mukaddes'te anlatıldığı gibi kötü bir mefhumla sunulmadıklarını ve hukuklarının korunduğunu savunmaktadır. Kuran'da Müslüman olmayanlarla muameleler ve onlara yönelik hukuki uygulamalarla ilgili ayetler bulunduğunu belirtmektedir (s. 73-74, 78-81).

Winter, İslam'ın sadece Müslümanları muhatap almadığını çünkü İslam içerisinde dahi farklı anlayışların bulunduğunu İslam'ın tek bir Arap ulusunu değil, evrensel kimlikleri ön plana çıkardığını, İslam içerisinde Endonezya'dan Türkiye'ye kadar farklı ulusların olduğunu, aralarında asla alt-üst kimlik ilişkilerinin bulunmadığını belirtmektedir (s. 77, 81, 89-91). Hatta Hint bölgesi ülkelerinin, Endonezya ve Türkiye'nin kültürel çoğulculuk anlamında İslam'a, Arap merkezci bir zihniyetten daha fazla katkıda bulunduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda, vahyin farklı kültürlerde farklı şekillerde anlaşılmasının doğal oluşuna vurgu yapmaktadır. Hatta vahyin "tek-muhtemel" anlamını bulmaya çalışan Arab'ın bu düşüncesi

³ İfade "zimme" olarak geçmekte ancak "zımmilik" kastedilmektedir. Bu problemin çevirmenin istilaha hâkim olamamasından kaynaklanan bir sıkıntı olduğunu düşünmekteyiz. Zira eserin başka yerlerinde de benzer problemler söz konusu olmuştur.

çerçevesinde Selefi düşünceyi doğurduğunu savunmaktadır. Nitekim Selefi geleneğin sadece İslam'ın erken döneminin örneklik teşkil ettiğini savunduğunu, bin yıllık İslam mirasını değersizleştirdiğini ve diğer imkânları dışladığını ve bu yaklaşımın da "Arapçılık" ideolojisiyle benzer zeminde ilerlediğini ileri sürmektedir (s. 87-90). Winter burada Karic'in sözlerine atıfta bulunarak İslam'ın farklı kolları olan bir nehir olduğunu, herkesin eşit faydalanma hakkı varken, Selefilere bu nehrin sadece kaynağından su içilebileceğini ve yaklaşık 1400 yıllık İslam geleneğinin birikimini yok saymaya çalıştıklarını ifade etmektedir.⁴ Winter, bu denemede Selefilere olduğu kadar bir neo-gelenekselci olarak modernistleri de eleştirmekte, bu nehrin o kadar farklı kolları varken modernistlerin başka nehirler peşinde koştuklarını savunmaktadır. (s. 89-90).

"Bir Akademik Pratik Olarak Kur'anî Muhakeme" adlı beşinci denemesinde Winter, Kuran'a yaklaşım farklılıklarını konu etmektedir. Kimilerinin mistik, kimilerinin akılcı, kimilerinin geleneksel Batılıların ise Kuran'a pozitivist bir bakış açısıyla yaklaştıklarını savunmaktadır. Bu bağlamda Kuran'a yaklaşımda tek bir yol önermenin mümkün olmadığını belirtmektedir. Özellikle Kitab-ı Mukaddes araştırmacılarının kullandıkları metotların Kuran araştırmalarında kullanılmasının ise ciddi bir problem alanı yarattığını belirtmektedir (s. 95-103, 107). Zira Batılıların algıladığından farklı olarak Müslüman geleneğinde tek bir otorite kimlik olmadığını, otorite zincirinin olduğunu, bu zincirin uzunluğunun ve hakikiliğin bilginin doğruluğu için ölçüt kabul edildiğini ifade etmektedir (s. 104). Yazar bu noktada "Kutsal Metin Muhakemesi" isimli bir çözüm yolu önerisiyle Bauer'le benzeşerek kutsala çoklu değişkenler üzerinden yaklaşılması gerektiğini savunmaktadır (s. 103-107). Yazar beşinci denemenin devamında ayrıca Müslüman-Yahudi ortak paydası isimli kısa bir başlıkla Yahudiler ve Müslümanlar arasındaki ortaklıkları, Kuran ayetleri, dil olarak Arapça ve İbranice'nin ortaklıkları ve benzer dinî söylemleri üzerinden bir incelemeyle sunmaktadır (s. 108-111).

Winter, "Gazap Üzümlerini Ezmek" isimli altıncı denemesinde "gazap", "öfke" meselesini incelemekte ve peygamberler de dâhil olmak üzere öfkenin doğal bir "his" olduğunu; yönetilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Yazar buradan hareketle Kuran ve Kitab-ı Mukaddes arasında bir mukayese yapmakta ve Kitab-ı Mukaddes'teki tanrı imajının antropomorfik bir tanrı olması bağlamında, daha öfkeli bir tanrı tipolojisine sahip olduğunu ileri sürmektedir. Kitab-ı Mukaddes'te dört yüz, İncil'de otuz, Kuran'da ise on sekiz kadar Allah'ın gazabından bahseden ayetlerin varlığından bahsetmektedir (s. 118-120). Kitab-ı Mukaddes'te yer alan "herem" şeklinde geçen ve Yahudi olmayan halklar dışında kalan toplulukların imha edilmesi gerektiğini belirten sözler gibi ifadelerin ise Kuran'da kesinlikle yer almadığını belirtmektedir (121). Nitekim Tevrat'ta Tanrı'yla tartışan ve doğduğu güne kızan bir Eyüp Peygamber profili yer alırken, Kuran'da onurlu bir teslimiyet sunan bir peygamber figürünün sunulmasını bu ifadelerine delil olarak sunmaktadır. (s. 123).

Winter altıncı denemesinin devamında ayrıca insanoğlunun devam edebilmesi için içgüdüsel korunmaya ihtiyacı olduğunu From'un "iyi huylu saldırganlık" sözüyle açıklamaktadır (s. 130). Müslümanların Haçlılara karşı çıkmasını, Polonya'yı işgal eden Hitler'e karşı halkın savaş açmasını insanoğlunun varlığını devam ettirebilmesi için "iyi huylu saldırganlık olarak" örnekleri olarak tanımlamaktadır (s. 131). Modern dönem İslam'ında ise "kötü huylu saldırganlığın" hâkim olduğunu belirtmektedir. Özellikle aşırılıkçı Vehhabi grupların başta güvenlik güçlerini hedef alırken başaramayacaklarını anladıklarında, hedeflerini sivil halka çevirdiklerini ve artık neredeyse tüm hedeflerinin sivil halk olduğunu belirtmektedir. Winter bu durumu Fromm'un "yıkım tanrısına yapılan daimi bir tapınma" metaforuyla açıklamaktadır (s. 132). Bunun çözümünün ise modernist akımlarla benzer bir söylem çerçevesinde cihadın gerçek anlamına "kutsal savaş"a, insanın kendi nefsiyle mücadelesine dönmek olduğunu savunmaktadır.

Winter Şii-Sünni ayrımının da "öfke" üzerinden körüklendiğini ifade etmektedir. Bu noktada İran Şahı Tahmasp'ın baş kadısı el-Kereki'nin Safevilere mezhebi bir meşruiyet kazandırabilmek adına gezgin bir grubu "dindar lanetçi" olarak istihdam ettiğini ve bunların gittikleri her yerde ilk üç halifeye lanet

⁴ Winter bu görüşleriyle Bauer'in *Müphemlik Kültürü ve İslam* adlı eserinde savunduğu düşünce biçimine benzer bir fikrî sisteme sahiptir. Nitekim Winter bu görüşlerini Bauer'den yaklaşık 15 sene önce dile getirmiştir. Eser hakkında bk. Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020).

okuduklarını ve bu lanet kültürünün Şii kimliği ile Sünni kimliğinin birbirlerinden tamamen kopmasına neden olduğunu savunmaktadır. Ancak Sünnilerin ise asla sahabeyi kötülemediklerini iddia etmektedir (s. 140).

Winter, “İnsan ve İlahi Adalet: Bazı Hadisler Üzerine Mülâhazalar” isimli yedinci denemesinde ilahi adalet sistemini konu edinmektedir. Bu noktada özellikle İslam öncesi Arab’ın dininde hâkim olan anlayışın haşin bir intikam olduğunu savunmaktadır. İslam’ın özellikle Hanefi kolunun itidali savunduğunu hatta maslahat gereği zalim imama isyanı meşru görmediklerini belirtmektedir. Ancak bu görüşe İmamiyye Şiası’nın büyük kısmının, Haricilerin, Mutezililerin ve bazı Şâfiî fakihlerin karşı çıktığını ifade etmektedir (s. 148). Winter’ın bu ifadeleri Eş’ari’nin *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn* isimli eserindeki Mutezile’nin ve Haricilerin isyanı caiz gören görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Ancak bu eserde Şâfiîlik Ashâbü’l-Hadîs içerisinde tanımlanmakta ve Ashâbü’l-Hadîs’in isyanı caiz görmediği ifade edilmektedir. Bu noktada Winter’ın görüşleri en azından bu eser bağlamında farklı kalmaktadır.⁵

“Britanyalı Müslüman Kimliği” isimli sekizinci denemesinde Winter, günümüzde İslam’ın Britanya topraklarındaki varlığını konu edinmektedir. Bu bölgede İslam’ın görünürlüğünün ve mescitlere yansımalarının Hristiyan nüfustan daha fazla olduğunu ifade etmektedir (s. 155-156) İngiltere tarihinde dini hareketler anlamında, Reformasyon’dan⁶ sonraki en büyük olayın bu denli büyük bir nüfusa sahip başka bir dinin, “İslam’ın” Britanya’ya gelmesi olarak açıklamaktadır (s. 157). Winter’a göre İslam İngiltere’ye oldukça kısa süre içerisinde uyum sağlamıştır. Bu uyum neticesinde de büyük Britanya’daki İslam’ın gittikçe daha “İngilizleştğini”, dil ve kültür açısından yerel özellikli geleneklerin daha az tercih edilmeye başladığını ifade etmektedir. Nitekim Türkçe ve Urduca dergi ve gazetelerin kapanmaya başladığını, İngilizce basılan yayınların arttığını belirtmekte; özellikle din dili Arapça yerine hutbelerde kusursuz İngilizce hutbeler okunmaya başladığını ifade etmektedir (s. 156-157).

Winter’a göre Britanya Müslümanları arasında yeni nesilde “Britanyalılık” ön plana çıkarılırken eskilerin dini değil de, kutsalın bizatihi kendisi üzerinden bir dinî anlayış geliştirilmeye çalışılmaktadır. Yaşlılarda ise Britanya’ya gelmeden önceki geleneği koruma duygusuyla dinî metinlerden ziyade, din adamları/veli zatlar dinin merkezinde yer almaktadır. Yeni dinî oluşumlar, “metne bağlılık” adı altında velayeti tamamen reddetmekte ve Barelvi geleneği gibi tarikat oluşumlarından ziyade Deobandilik, Vehhabilik gibi dinî eğilimleri tercih etmektedirler (s. 160-161). Winter’ın da dediği gibi günümüz Britanyası’nda Selefî gelenekten fazlaca etkilenmiş İslamî gruplarla yaygın olarak karşılaşmak mümkündür.⁷

Winter sekizinci denemenin devamında post-modernizm eleştirisi de yapmaktadır. Post-modernizmin İslami toplulukları, birbirinden radikal bir biçimde ayrılmış topluluklar olarak gösterdiğini iddia etmektedir. Hatta post-modernizmi, tanrısız Eşariliğe benzeterek, yerini yurdunu bulması mümkün olmayan oradan oraya savrulan bir ideoloji olarak tanımlamaya çalışmaktadır (s. 158). Ancak İslam geleneğinin, içerisinde ayrılıklar olsa da Sünnilik merkezli genel ortak bir kimlik geliştirdiğini ileri sürmektedir. Bu kimliğin de ortak eserler üzerinden gelişen bir İslam geleneğinden kaynaklandığını düşünmektedir (158-160).

Sekizinci denemede ayrıca Batı’nın İslam algısının, Haçlı seferlerinden beri gelişen olumsuz tecrübelerle dayandığını ifade etmektedir. Ancak aralarında olumsuz ilişkiler olsa da birbirlerinden belirgin şekilde etkilendiklerini de savunmaktadır. Nitekim Kral Arthur’un ölmeyip sadece uykuya daldığı ve kurtarıcı olarak geri döneceğine dair anlatının Doğu’dan Şia’nın “gaip imam” düşüncesinden kaynaklanmış olabileceğini ileri sürmektedir (s. 169). Winter’ın tanımlamadığı bu etkilenmenin ismi “metinlerarasılık” olup farklı kültürlerdeki öğelerin başka kültürlerde de kendisine yer bulması anlamına gelmektedir.⁸

⁵ Ebü’l-Hasen ‘Alî b. İsmâ‘îl el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Muşallîn*, thk. N’aim Zarzûr (el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1426/2005), 125, 140.

⁶ Reformasyon, 16. yüzyılda Katolik kilisesine karşı girilmiş ve bütün Avrupa’nın dinsel yaşamını etkilemiş bir harekettir. Reformasyon hak. bk. John Bossy, *Christianity In The West, 1400-1700* (Oxford, United Kingdom ; New York: Oxford University Press, 1985).

⁷ Halide Rumeysa Küçüköner, “İslami Geleneçilikte Müslüman Kadın”, *Düşüncede Müslüman Kadın/Müslüman Kadının Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 3/196-197.

⁸ Metinlerarasılık hakkında bk. Feyza Bulut, “Metinlerarasılık Kavramının Kuramsal Çerçevesi”, *Edebi Eleştiri Dergisi* 2/1 (Nisan 2018), 1-19.

Winter, İslam'ın genel olarak Robertson'ın tabiriyle "glokalleşme"ye; yani yerellik özelliklerinden uzaklaşıp evrensel çapta Araplaşmaya başladığını savunmaktadır. Afrika'da, Asya'da, İngiltere'de yerelliğini kaybetmiş, "Araplaşmış İslamları" görmenin yaygınlaştığını belirtmekte, birbirinden farklı kültürel özelliklere sahip coğrafyalarda Arap normlarının yerli kopyalarının ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Nitekim Britanya Müslümanlarının eski ortak değerinin Hristiyanlara saygı gösteren Gazzâlî'ye şimdi Hristiyanlık karşısı İbn Teymiyye olduğunu iddia etmektedir (s. 169-172). Winter'ın evrensel çapta "glokalleşme" bağlamında Araplaşmanın yayılmasına ve Vehhabi eğilime karşı bu denli olumsuz yaklaşımı, neo-gelenekselci ekolün Vehhabilik karşıtlığından kaynaklanmıştır. Nitekim Vehhabi ideolojinin de en haz etmediği dinî gelenek pir ve müşid ilişkisine dayanan anlayışıyla tasavvuftur.

Winter sekizinci denemeyi Batılı araştırmacıların Selefilere ve diğer Müslümanlar arasındaki ayrımı tam olarak anlayamadığını düşünerek devam ettirmektedir. Zira Winter'a göre Batılı araştırmacıların tam olarak kavrayamadığı şey, Müslüman kimliğinde din olarak İslam'ın ne denli merkezi bir role sahip olduğudur. Bu bağlamda o, Batılı araştırmacıların sadece İslamcı grupların ve radikal eğilimlerin hayatlarında İslam'ın belirgin bir rolü olduğunu düşündüklerini iddia etmektedir. Batılı değerlerle düşünmelerinden dolayı seküler bir Müslüman'ın günlük yaşamında dinin etkisini algılayamadıklarını savunmaktadır (s. 170). Winter'a göre İslam gittiği coğrafyanın kültürüne doğrudan uyum sağlamıştır. Üstelik bunu ortak bir kimlik olarak Arap kültürünü benimsemeden yapmıştır (s. 174-175). Winter bu durumu, Çin'deki Müslümanların buram buram Çin kokan bir İslam'ı yaşadıkları ve Konfüçyüs'ü peygamber kabul ettikleri düşüncesiyle açıklamaktadır (s. 174).

Winter "Kilise ve Bosna Savaşı" isimli dokuzuncu denemede Bosna Savaşı'nı konu almaktadır. Bu savaşın etnik bir savaş olduğunun iddia edildiğini ancak bu söylem biçimiyle bunun bir din savaşı olduğunun gizlenmeye çalışıldığını belirtmektedir (s. 187). Winter "Pulchra ut Luna:⁹ Müslüman Katolik Diyalogunda Meryem Teması Üzerine Mülâhazalar" isimli onuncu denemede Hz. Meryem'in hem İslam hem Hristiyanlık açısından önemini incelemektedir. Hz. Meryem figürünün özellikle modern dönemde oldukça sahiplenilişinden hatta Ali Pehlevî'nin insanların artık erkek peygamberlere lakayt kaldıklarını ve bir kadın peygamberin etrafında toplanmalarının daha verimli olacağına dair düşüncelerinden bahsetmektedir (s. 225). Bu denemede işlenen dikkat çekici diğer bir konu da her cemaat veya topluluğun "kendi içerisinden" kendisine şefaah edecek bir figürünün bulunmasına dair düşünceleridir. Winter, bu düşüncüyü her toplumun ayrı bir "kurtarıcı" beklentisi bulunmasıyla ilişkilendirmektedir. Beklenen kurtarıcının kimliğinin aynı ama kişi olarak farklı olacağını söylemektedir (s. 262).

Winter'ın eseri deneme bazında değerlendirildikten sonra eserin dikkat çeken bazı genel hususlarından da bahsetmek yerinde olacaktır. Eser, oldukça geniş bir konu seçkisiyle Winter'ın entelektüel birikimini gözler önüne sermektedir. Özellikle Hristiyan geleneğe hâkimiyeti, İslam ile Hristiyanlık arasında daha önceden görülmeyen değerlendirmelerle karşılaşılmasına neden olmuştur. Nitekim Winter bu mukayesesinin genelinde, okuyucu için Batı aklının kurucu unsurlarından kabul edilen Weber'e, Derrida'ya sıklıkla referanslarda bulunarak Batı aklıyla İslam'ın nasıl okunabileceğine dair çeşitli önermelerde bulunmuştur. Winter'ın eserinin dil bakımından da değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Nitekim yazarın sufi meşrep bir tarzının olması, eserinde, kapsayıcı ve eleştirirken dahi yumuşak bir dil kullanmasına olanak sağlamıştır. Yazar, çalışmasında akademik bir dil ile entelektüel bir dili birleştirerek akademi içerisinden olmayan kişileri de eserinin muhatap kitlesi arasına dâhil etmiştir.


Her ne kadar eser takdiri hak etse de bazı kısıtlılıkları da söz konusudur. Nitekim en önemli kısıtlılıklarından birisi "Sünni İslam'ı", İslam'ın bizatihi kendisi olarak sunmasıdır. Yazar, Müslüman toplumlar yerine sıklıkla "Sünni Müslümanlar" şeklinde bir kullanım biçimine başvurmuştur. Nitekim eserlerini yayımladığı sitedeki tanıtım yazısında da bu durum müşahade edilebilmektedir. Yazıda kendisini sadece "Müslüman" olarak değil "Sünni Müslüman" olarak tanımlamaktadır.¹⁰ Eserin diğer bir sınırlılığı ise bir deneme içerisinde birbirinden bağımsız konulardan bahsetmesidir. Yazar, bu noktada çeşitli geçişler ve

⁹ Winter, bu ifadeyle Hristiyan geleneğinde Hz. Meryem için sıklıkla kullanılan "Ay Kadar Güzel" ifadesine referansta bulunmaktadır.

¹⁰ "Sh. Abdal Hakim Murad Articles".

bağlantılar kurmaya çalışmış olsa da bu bağlantıların okuyucunun zihninde bir karşılık oluşturma imkânı oldukça zayıf kalmıştır.

Sonuç olarak, Winter'ın İslam ve Hristiyanlığın farklı noktalardan mukayese edilmesine dayanan eseri, mukayeseli dinler çalışan klasik eserlerden farklı kalmaktadır. Onun mukayesesinde neo-gelenekselci akımın önemli bir temsilcisi olması belirgin şekilde hissedilmektedir. Özellikle Hristiyan geleneğın içerisine doğması, sonradan İslam'ı benimsemesi ve İslam'ı akademik anlamda çalışması, her iki dinî geleneğe hâkim olmasına, eserinde daha entelektüel bir mukayese sunmasına imkân sağlamıştır. Eser, dinler tarihi, İslam tarihi, İslam mezhepleri tarihi, din sosyolojisi ve tasavvuf alanında çalışanlar için ufuk açıcı bir niteliğe sahiptir. Eserin yazarının bu denli geniş bir konu alanına hâkim olması dahi başlı başına takdiri hak etmektedir.

 Dr. Öğr. Üyesi Halide Rumeysa Küçüköner

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Hüseyin Çelik, *Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar*,
ed. Mehmet Deri, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2021, 151 s.

Çağdaş dönemde akıl, pozitivist, rasyonalist, natüralist vb. birtakım akımların tesiriyle neredeyse her konuda akıl, mutlak otorite kabul edilmiş ve tabir yerindeyse putlaştırılmıştır. Söz konusu fikri cereyanların gittikçe güçlendiği bu dönemde bilginin ayrıca keşf, ilham, basîret, feraset, mârifet ve yakîn gibi manevi yollarla da elde edilebileceğine dikkat çekmek gerekmektedir. Bu noktada tefsir ekolleri arasında işârî tefsir yönteminin bilgi temininde akla ilaveten yukarıda sözü edilen manevi yollara da müracaat ederek onları önemli bir referans kabul etmesi dikkat çekicidir. İşârî tefsir ekolünün bu yöntemi lehte ve aleyhte birçok görüşe sahne olmuştur. Son dönemlerde işârî tefsir ekolü hakkında bazı çalışmalara imza atıldığı gözlemlenirse de bunların sınırlı sayıda olduğu, dolayısıyla bu sahanın, alanında yetkin araştırmacıları beklediği belirtilmelidir.

Hüseyin Çelik'in kaleminden çıkan "*Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar*" isimli eser, işârî tefsir ekolü alanında yakın dönemde yazılan çalışmalardan biridir. Çelik, eserinde işârî tefsirle ilgili tartışmaları derleyip değerlendirmiş ve nihayetinde bir neticeye ulaşmıştır. Eserin okuyucu karşısına "*Kur'an'a İşârî Yaklaşımlar*" şeklinde kapsamlı bir isimle çıkması, ilk izlenimde çok iddialı gibi gözükse de eserin konusuyla ilgili neredeyse bütün meseleleri özetle de olsa ortaya koyduğu görülmektedir.

Hem ilmî hem de edebî bir dilin hakim olduğu kitap, önsöz, giriş, birbiriyle irtibatlı dört bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Eserin önsözünde, Allah Teâlâ'nın peygamberlerle insanlığa yol gösterdiği, Hz. Muhammed'in son peygamber olmasının Kur'an ve sünnetin doğru anlaşılmasını daha bir önemli kıldığı, sorunların çokluğu ve değişkenliğine rağmen nassın sınırlı olmasının böyle bir gerekliliği ortaya çıkardığı belirtilmiştir. Hz. Peygamber'den sonraki siyasî akımların farklı dini düşünceleri oluşturduğu, bu dini akımların her birinin görüşünü temellendirmek için özellikle Kur'an'dan referans bulma çabasına girdiği, neticede birtakım mezhebî tefsirlerin ortaya çıktığı vurgulanmıştır. Bununla birlikte işârî tefsirin siyasî söylemlerden uzak durduğu, Kur'an'ı doğru anlama ve yaşama noktasında tarafsız ve ilmî bir yöntem ortaya koyabildiği iddia edilmiştir. Ayrıca işârî tefsirin "Bildiklerinizle amel ederseniz Allah size bilmediklerinizi de öğretir." ilkesine dayanarak diğer tefsir ekollerinde bulunmayan farklı bir bilgi edinme yöntemini de kullandığına dikkat çekilmiştir (s. 7-9).

Yazar, giriş kısmında tefsir ilminin gelişim aşamalarıyla birlikte ortaya çıkan tefsir ekollerinden bahsederek sözü işârî tefsir yöntemine getirmiştir. Bu kısımda işârî tefsirin temellerinden, oluşum sürecinden, ilk örneklerinden ve isimlendirilmesinden kısaca bahsedilmiştir. İşârî tefsir ekolünün diğerlerinde olmayan salih amelle inkişaf eden ve ledünnî ilimlerden kabul edilen keşf ve ilhamı da önemli bir bilgi kaynağı olarak kullandığının altı çizilmiştir. İşârî tefsir hakkında lehte ve aleyhte birçok iddianın bulunması hasebiyle konuyla ilgili bir kafa karışıklığının yaşandığına, bu nedenle de meselenin tüm boyutlarıyla incelenmesi gerektiğine işaret etmiş, kitabın yazılma amacının bir ihtiyaçtan kaynaklandığını belirtmiştir. Böylece girişte konunun problemini saptayarak ileride tartışacağı konulara göndermede bulunmuştur. Yazar bu kısımda son olarak okuyucuya konuyla ilgili lehte ve aleyhte serdedilen görüşler arasında objektif bir değerlendirmede bulunacağını vadedmiştir (s. 11-15). Bu noktada müellifin bu vaadini ne derece gerçekleştirebildiği üzerinde durmak faydalı olacaktır. Öncelikle belirtmek gerekir ki mutlak bir objektiflikten bahsetmek realiteye uygun değildir. Nitekim yazarın işârî tefsire olumlu bir yaklaşım sergilediği, yer yer bu yöntemi savunması dikkat çekmektedir (s. 77, 127). Bununla birlikte yazarın ekole olan meyli lehte ve aleyhteki görüşler arasında tarafsızca hakemlik yapmasına, iki tarafın delillerinden de bazılarının daha ikna edici (s. 55-56) ya da bazılarının zayıf olduğu (s. 107) tespitinde bulunmasına mani olmamaktadır. Dolayısıyla müellifin en başta bağlı kalacağını belirttiği objektiflik ilkesinden ödün vermediği söylenebilir.

Eserin "İşârî Tefsir Hakkında Genel Bilgiler" başlıklı ilk bölümünde sırasıyla işârî tefsirin kavramsal analiz ve tanımı, farklı isimlendirmeleri, tarihçesi, özellikleri ve ortaya çıkma sebepleri incelenmiştir. Müellif

bu kısımda araştırmanın kuramsal çerçevesini çizmeye çalışmış, konuya dair kavram ve isimlendirmeleri belirginleştirme gayretine girmiştir. “İşârî Tefsire İlişkin Farklı İsimlendirmeler” alt başlığı kapsamında işârî tefsirin işârî yorumla, tasavvufî ve nazârî tefsirle ilişkisi ile farklarını irdelemiştir. Fakat ‘işârî tefsirin olumlu etkileri’ ve ‘işârî tefsirin olumsuz yönleri’ konularına ‘işârî tefsire ilişkin farklı isimlendirmeler’ başlığı altında yer verilmesi başlık içerik uyumsuzluğunu akla getirmektedir. Bu iki konunun ‘işârî tefsirin özellikleri’ başlığı altında incelenmesi kanaatimizce daha uygun olurdu. Birinci bölümde, sırasıyla ‘işârî tefsirin özellikleri’ ve ‘işârî tefsirin doğma sebepleri’ konuları ele alınmıştır. Kanaatimizce bu iki konunun sırasının değişmesi kurgusal olarak daha isabetli olurdu.

İkinci bölümün ana başlığı “Kur’an’ın İşârî Yorumu” şeklindedir. Bunu sırasıyla ‘işârî tefsiri reddedenler’, ‘işârî tefsiri kabul edenler’, ‘işârî tefsirin dayanakları’, ‘işârî tefsirde metod’ ve ‘işârî tefsirin kaynakları’ alt başlıkları izlemektedir. Bu sıralamada son iki başlığın yerlerinin değişmesinin konu kompozisi açısından daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Zira söz konusu disiplinin kaynaklarının tespiti, metodunun tespitini de etkileyebilecek bir husustur. Müellifin bu bölümde incelediği önemli bir husus ‘işârî tefsirin dayanakları’ konusudur. Müellifin özelde ‘işârî tefsirin dayanakları’ konusunda, genelde tüm eserde mevzuları Kur’an-ı Kerim ve hadis-i şerifler ile temellendirmeye çalışmıştır. Bunu yaparken birçok ayet arasında konuyla doğrudan ilgili olanları kullanması, aynı şekilde çok sayıda hadis arasında sahih olanları tercih etmesi dikkat çekmektedir. Ayrıca bu bölümdeki tartışmalar ikna edici bir şekilde ele alınmış ve okuyucuya doyurucu bilgiler sunmuştur. Eser bu yönleriyle de övgüyü hakketmektedir.

“İşârî Tefsir-Bâtınlık İlişkisi” başlığını taşıyan üçüncü bölümde ise Bâtınlık’in ne olduğu, kökenlerinin nereye dayandığı üzerinde durulmuştur. ‘İşârî yorum-bâtınî mana farkı’ ve ‘zâhir-bâtın ilişkisi’ başlıkları üçüncü bölümün en dikkat çeken tartışma konularıdır. Yazar, tamamen farklı olmasına rağmen işârî tefsirin bâtinî düşünceye benzetilerek tenkit edilmesinin büyük bir yanlışlık olduğunu dile getirmiştir. Müellif, eserin bu bölümünde çoğu kişi tarafından aynı kefeye konan işârî tefsirle bâtinî tefsirin yöntem ve mahiyet olarak birbirinden oldukça farklı olduklarını on yedi maddede ortaya koymuştur.

“İşârî Tefsir Örnekleri” başlıklı dördüncü ve son bölümde yazar, önceki bölümlerde ağırlıklı olarak teorik yönleriyle incelediği konuları pratik örneklerle somutlaştırma yoluna gitmiştir. Çelik, sadece konuyla ilgili tefsir literatüründen örnekler vermekle kalmamış, bu alandaki melekelerini kullanarak kendisi de bazı ayetleri işârî tefsir yöntemiyle yorumlamıştır (s. 131-132). Bu bölümün daha önceki üç bölümün bir nevi atölye çalışması mahiyetinde olduğu, konuların okuyucu tarafından daha açık bir şekilde anlaşılmasına katkı sağladığı söylenebilir.

Çalışma, sonuç ve kaynakça kısımlarıyla tamamlanmıştır. Yazarın konuyla ilgili klasik veya çağdaş olsun, geniş bir kaynak yelpazesine ulaşmada gösterdiği başarının hakkını teslim etmek gerekir. Bununla birlikte Hakîm et-Tirmizî (öl. 320/932), Şehâbeddin Sühreverdî (öl. 632/1234), İbü’l-Arabî (öl. 638/1240), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111), Mahmud el-Âlûsî (öl. 1270/1853) gibi alanın önde gelen simalarının; yine Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (öl. 1977), Muhammed Âbid el-Câbiri (öl. 2010) gibi bazı çağdaş müelliflerin görüşlerinin ikincil kaynaklar üzerinden nakledilmiş olması (s. 29, 37, 98, 78, 100, 105, 123, 124) kanaatimizce eserin zayıf noktasıdır. Müellif, eserde yer yer bazı bilgileri aktarmada tekrara düşmüştür (s. 82/104-105, 40/119). Muhtemelen bu gibi durumlar müellifin bazı konuların altını çizme arzusundan veya bağlamın aynı noktalara değinmeyi gerekli kılmasından kaynaklanmıştır. Kitapta yazım ve dil yanlışlarının yok denecek kadar az olması eserin iyi bir editoryal süreçten geçtiğine işaret etmektedir.

Çalışma boyunca yazarın temkinli bir üslup kullandığı (s. 108) gözlerden kaçmamaktadır. Ayrıca eserdeki üslubun baştan sona kadar okuyucuyu yormayan bir sadelik ve akıcılıkla devam ettiği belirtilmelidir. Eserin konusu özünde kompleks ve girift olmasına rağmen müellifin konuları ve uzanımalarını akademik yöntemden ödün vermeden akıcı, anlaşılır ve kısa cümlelerle kompozite ettiği, ağır ve anlaşılmaz ifadelerden uzak durduğu belirtilmeli, bu konuda bir başarı yakaladığı söylenmelidir. Yazarın bazen anlaşılması güç

yerlerde durumu bazı teşbihlerle somutlaştırması (s. 12, 25), manasının kapalı kaldığını dūřündüğü ifadeleri dipnot veya parantez içi açıklamalarla izah etmesi (s. 115, 122) ayrıca akılda daha kalıcı olması için konuyu maddeler halinde sıralaması (s. 32-34, 116-199) dikkat çekicidir. Yazarın eser boyunca yoğun bir akademik dilden özellikle uzak durmaya çalıştığı gözlenmektedir. Müellifin, eserinde sürdürmeye çalıştığı bu üslup, çoęu zaman belirli bir kitlenin ilgisiyle sınırlı kalan akademik çalışmaların aksine kitabın çok daha geniş bir okuyucu profiline hitap edebilmesine imkân sağlamaktadır. Bu açıdan eserin sadece tefsir disiplinine ilgi duyan sınırlı bir kitleye hitap ettiği n kabul yanılıcı olacaktır. Zira alışma, tefsir disipliniyle ilgilenen araştırmacılara hitap etmekle birlikte, konunun geniş bir perspektifte işlenmiş olması İslam ilimlere ilgi duyan tüm okuyucuların dikkatini çekmektedir.

İşârî tefsirin mahiyet ve metodunu geniş bir bakış açısıyla ele alan bu kitap akademik camiaya değerli katkılar sunmuş, ülkemizde henüz sınırlı sayıda çalışmanın yapıldığı bu alana zenginlik katmuştur. Eser, konuyu merak edenlere alanla ilgili hem hazır malzemeler sunmakta hem de okuyucunun ufkunu açacak ilm mülahazalar barındırmaktadır.



Arş. Gör. Dr. Mustafa Yıldız
şırnak niversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Anabilim Dalı