

‘İlim ‘ilim bilmekdür ‘ilim kendin bilmekdür / Sen kendüni bilmezsin yâ niçe okumakdur / Okumaktan ma’nî ne kişi Hakk’ı bilmekdür / Çün okudun bilmezsin hâ bir kurı emekdür / Okıdum bildüm dime çok tâ‘at kıldum dime / Eri Hak bilmezisen ‘abes yire yilmekdür / Dört kitâbun ma’nîsi bellüdür bir elifde / Sen elif dîrsün hoca ma’nîsi ne dimekdür / Yûnus Emre dir hoca gerekse var bin hacca /



Cilt / Volume: 52
Sayı / Issue: 2
Kış / Winter
2022

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi

Hepisinden eyüce bir gönüle girmekdür / İy dost senün ‘ışkun odı cigerüm pâre baş kılır / ‘İşkundan yanar yüregüm yandugum bana hoş gelür / ‘İşkun odına yandugum ağlamak oldu güldüğüm / Dost sana zâri kıldugum münkirlere savaş gelür / Söylerisem sözüm savaş söylemezsem cigerüm baş / Cihân tolu durur kallâş her birinden bir taş gelür / Gör niçe taşlar atılır dost için başlar tutılır / Gelür gönüle batılır hâlünüze hâldeş gelür / Bizüm hâlümüzden bilen kimdür ‘ışka münkir olan / Bizüm sevdüğümüz Hak’dur bu halka göz ü kaş gelür / Niçe selâtınler zebûn olur bu ‘ışkun elinden / Her kim bu yola düşerse ol bu yola yavaş gelür / Erenler buna kalmadı vardı yolna turmadı / Hakk’ı girçek sevenlere cümle ‘âlem kardaş gelür / Miskîn Yûnus bil sözünü dosta açup şol gözünü / Kangı burcdan bakarısın ol sultâna güneş gelür / Hocam ‘âşık olanların işi âhıla zâr olur / Hasretinden ol ma’şûkun gözi yaşı bınar olur / Düni günü kılır zâri ya’ni görmek diler yâri / İşitmezler bu haberi ‘ışksuzlar bî-haber olur / ‘Âşıkısın dîdârına koma bugünü yarına / Girenler ‘ışk bâzârına kendözinden bîzâr olur / Terk eylegil sen senligün anun ‘ışkını bul anun / Bu ‘ışk içinde ölenün kan bahâsı dîdâr olur / ‘Âşıklar lâ-mekân olur cihânun terkini urur / Cân u cihân ne nesnedür çün dostıla bâzâr olur / ‘İşka yoldaş olcagız cümle işler olur geniz / Maksûd ele giricegiz dost iline sefer olur / Kanı girçek ‘âşık kanı gelün isteyelim anı / Bî-çâre Yûnus’un cânı dost yolına îsâr olur / Gelmeyen gelmedi sapdı secde eyledi tapdı / Bu ‘imâreti kim yaptı bu mülke Süleymân nedür / Egriligi yaydan egri togrulugu okdan togru / Bu şehir içinde ugru hem kâzî hem sultân nedür / Sendedür senden yat degül bellüdür mu‘cizât degül / Bu kelâmdur hüccet degül deryâ içinde ‘ummân nedür / Çig bişüp kazan taşmadın rûh cisime ulaşmadın / Ana rahmine düşmedin ol togmadın ölen nedür / İy Yûnus Emre tıfl iken hîç nesneyi fehm itmedin / Cümle ‘ulûmı keşf idüp bildürüp öğrenden nedür / Anca zâr eyler kim şol bülbül eyler / Anı ol eylemez illâ gül eyler / Kaçan gülde görür dostun cemâlin / Çağırur kim beni deli şol eyler / Ne

Metin: Dîvân, Yûnus Emre.





NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
AHMET KELEŞOĞLU İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

52/2

KIŞ 2022



INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL



SÖBIAD

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Adına Sahibi/Publisher/صاحبها
Prof. Dr. Fikret KARAPINAR

Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief/ رئيس التحرير
Dr. Öğr. Üyesi Aytekin ŞENZEYBEK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

Editörler Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

Doç. Dr. Ahmet ARAS (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ali DADAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Muhammed Fatih TURANALP (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif BALKAYA (N. Erbakan Ü. Yabancı Diller Yüksekokulu)
Dr. Öğr. Üyesi Selçuk PEKPARLATIR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Dr. Ayşe Parlaklıç MUCAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Dr. Sümeyye SAYĞIN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Öğr. Gör. Necati ŞAHİN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Abdullah Esat BAĞCI (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Ayşe GÖKMEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Havva Sümeyra ALTINSOY (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Mustafa ÖLMEZ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)
Arş. Gör. Şeyma ÇİÇEK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi)

Danışmanlar Kurulu /Advisory Board/ الهيئة الإستشارية العلمية

Prof. Dr. Abderrahim ALAMI (Abdelmalek Essaâdi Üniversitesi); Prof. Dr. Abdülkerim Abdulğani ABDULKERIM (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ahmad Atif AHMAD (Santa Barbara Kaliforniya Üniversitesi); Prof. Ahmed Al-IRAQI (Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi); Prof. Dr. Alâ Abbas ILVAN (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Ali AKPINAR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ali ÖGE (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ali Salih HUSEYN (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bilal KUŞPINAR (T.C. Washington Büyükelçiliği); Prof. Dr. Bilal SAKLAN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück Üniversitesi); Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Dilaver GÜNER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Erkan Yusuf EL-IZZI (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Fikret KARAPINAR (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Galip ATASAĞUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hamis Avad ZIDAN (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Hayri ERTEEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hikmet ATİK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Hoda Mohammed DARWISH (Zagazig Üniversitesi); Prof. Dr. Husam Eddin FARFOUR (Bilad al-Sham Üniversitesi); Prof. Dr. Hüsametdin ERDEM (Karatay Ü. İİBF); Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. İsmail TAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. M. Nazif Mohib SHAHRANI (Indiana Üniversitesi); Prof. Dr. Mekkî Velid ABDULKERIM (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Muhammed TASA (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Muhenned Muhammed SUBEYH (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Mustafa İsmail MUSTAFA (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Mustafa Müeyyed Humeyd Salih ES-SAMIRAI (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Mustafa TEKİN (İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Müsenna Naîm HAMADÎ (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Naim ŞAHİN (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Naseem Ahmad SHAH (Kaşmir Üniversitesi); Prof. Dr. Nihat DALGIN (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Orhan ÇEKER (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Saim KAYADİBİ (Karabük Ü. İşletme Fakültesi); Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (N. Erbakan Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Yasin Mehdi SALIH (Irak Üniversitesi); Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi); Prof. Dr. Özcan HIDIR (Sabahattin Zaim Ü.); Doç. Dr. Anar QURBANOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü); Doç. Dr. Kusay Nuri RADAM (Irak Üniversitesi); Doç. Dr. Mübariz CAMALOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü); Doç. Dr. Hasan KARATAŞ (İstanbul Teknik Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi); Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim İNAM (Kırşehir Ahi Evran Ü. Sağlık Bilimleri Fakültesi); Dr. Öğr. Üyesi Dureyd Yahya MUHAMMED (Irak Üniversitesi); Dr. Abdelouhab ELFILALI (Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi); Dr. Ahmet NIYAZOV (Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü); Dr. Aziz AL-KOBAITI (Uluslararası Sufi ve Estetik Araştırmalar Merkezi); Dr. Hasan YAR (Amsterdam IUA University); Dr. Laila KHALIFA (Al-Bayt Üniversitesi); Dr. Martin NGUYEN (ABD Fairfield University); Dr. Muhammed EL-AMRANI (Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi); Dr. Mustafa AL-GHASHI (Abdelmalek Essaâdi Üniversitesi); Dr. Oleg YAROSH (Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine); Dr. Galiya KAMBARBEKOVA (Al-Farabi Kazakh National University); Dr. Yousef CASEWIT (Chicago Üniversitesi); Dr. Youssef Mohammad IDRİSS (Al-Azhar University); Öğr. Gör. Felah Tahir RUHAYME (Irak Üniversitesi); Öğr. Gör. Suray SAADI (Irak Üniversitesi)

İletişim Adresi

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Aşkan Mh. Yeni Meram Cd. No: 136 42090 Meram/KONYA
Tel: 0 332 323 82 50-51 / Faks: 0 332 323 82 54

E-posta: akifdergisi@erbakan.edu.tr

Web: <http://www.dergipark.org.tr/pub/akif>

ISSN: 2148-9890 / e-ISSN: 2791-6065

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

AVRUPA'DA HÜMANİZMİN ARKA PLÂNI VE ERASMUS Mehmet AYDIN	1
HAFIZLIK SORUMLULUKLARI AÇISINDAN HAFIZ ADAYLARININ ÖZYETERLİLİK DURUMLARI Fatma Asiye ŞENAT	16
ARAP DİLİNDE İSTİFHÂM ÜSLÛBU: BUHÂRÎ'NİN EL-CÂMÎ'U'S-SAHÎH'İ ÇERÇEVESİNDE BİR İNCELEME Abdullah GÜMÜŞSOY ve Mücahit KÜÇÜKSARI	40
KUR'AN PERSPEKTİFİNDEN DİN-BİLİM İLİŞKİSİ Abdulkadir KARAKUŞ	57
BAĞIMSIZLIK SONRASI ÖZBEKİSTAN'DA YAYIMLANAN ÖZBEKÇE MEAL VE TEFSİR ÇALIŞMALARI Hacı Ekber FERGANİ	73
BİR EDEBÎ TÜR OLARAK KIYÂFET-NÂME VE BURSALI MURÂDÎ'NİN KIYÂFET-NÂME'Sİ Harun DİKKAYA ve Murat AK	91
SURİYELİ ÖYKÜCÜ ÜLFET EL-İDLİBÎ'NİN "وداعا يا دمشق" (ELVEDA EY DIMAŞK) ADLI ÖYKÜSÜNÜN EDEBÎ TAHLİLİ Fatma AKPİNAR	109
KUR'AN AYETLERİ VE TARİHÎ NAKİLLER BAĞLAMINDA HZ. YAHYA'NIN AKİBETİ Abdulsalam YOUSSEF ve Maşallah TURAN	129

ÇEVİRİ / TRANSLATION

MODERN DİN BİLİMLERİ KAVRAMI Çevirmen: Osman Zahid ÇİFÇİ	142
---	-----

KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW

RECEP KOYUNCU, TEORİDEN PRATIĞE VAKF VE İBTİDÂ -KUR'ÂN-I KERİM'İN ANLAŞILMASI BAĞLAMINDA- Emine ASLAN	152
---	-----

Avrupa'da Hümanizmin Arka Plânı ve Erasmus

Mehmet AYDIN 

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı Emekli Öğretim Üyesi, Konya, Türkiye.
mhaydin942@gmail.com

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş : 11.11.2022

Kabul: 19.12.2022

Yayın: 31.12.2022

Anahtar Kelimeler:

Reform,
Hümanizm,
Platon,
Plotin,
Marcile Ficin.

Orta Çağ'ın skolâstik düşünce ve dini baskısından kurtulma sancılarını yaşayan Avrupa, XV. Yüzyıldan itibaren üç yeni düşünce akımı ile karşı karşıya gelmiştir. Bunlar, sırasıyla, Rönesans-Reform ve Hümanizmdir. Rönesans'ın merkezi olan Floransa'nın üzerinde bugüne kadar çok durulmamıştır. Hâlbuki Rönesans'ın ateşleme fitili önce, Floransa'da yanmaya başlamıştır. Bu ateşlemenin gerçek sahipleri, *Cosme De Medicis* (+ 1464) ile Lorent Medicis (+ 1492) olmuştur. Medicis ailesi, Eflatuncu felsefenin hayranları olarak, Pléthon'a (+ 1450) destek vermişler ve Pléthon, onların sarayında, Eflatuncu bir akademi kurmuştur. Bu akademi, Marcile Ficin (+ 1499) çok önemli bir yer işgal etmektedir. Ficin, Ploton'dan ve Plotin'den seçilen Yunanca metinleri, Latinceye çeviriyordu. İşte bu akademinin yayımladığı HERMETİK METİNLER, o dönemin Avrupa'sında en eski vahiyler olarak kabul edilerek, Batı aydınlarının düşüncesinde âdeta yeni ufuklar açmıştır. *Corpus Hermeticum* adı verilen bu metinlerin, Hz. Musa'dan da önceki bir vahiyi temsil ettiğine iyice inanılmıştı. Bu durum, XV. Yüzyıl Avrupa'sının içinde bulunduğu yeni bir durumdu. Bu dönemin aydınları, Platon'a, Mısır ve İran dinlerinin sırlarına dayanan en eski bir vahye duydukları özlemlerle birlikte, Orta Çağ Hıristiyan ilâhiyatının da mirası olan derin bir tatminsizliği de açıklıyordu. Böylece, iki asra yakın bir zaman, HERMETİSME, inançlı olduğu kadar, inançsız, gizli ateist olan birçok ilâhiyatçı ve filozofu etkilemiştir. En eski bir vahiy olarak kabul edilen, *Corpus Hermeticum*, Yunan bilgin, *İsaac Casaubon* (+1514)nun, filolojik temellere dayanarak, çok eski bir vahiy değil, çağımızdan iki veya üç asır öncesine kadar bile gitmeyen *Helenistik* Hıristiyan Senkretizmini yansıtan bir metin olduğunu ispat edince, Avrupalı aydınlar, şaşkına dönmüşlerdi.

The Background Of Humanism In Europe And Erasmus

Article Info

Abstract

Article History

Received : 11.11.2022

Accepted: 19.12.2022

Published: 31.12.2022

Keywords:

Reform,
Humanism,
Platon,
Plotin,
Marcile Ficin.

Europe, which was in the process of shifting away from the scholastic thought and religious oppression of the Middle Ages, was confronted with three new movements of thought from the fifteenth century onwards. These were, respectively, the Renaissance, the Reformation and Humanism. Florence, the centre of the Renaissance, has not been focused on significantly until today. However, the fuse of the Renaissance was first lit in Florence. The ones who ignited it were COSME DE MEDICIS (+ 1464) and Lorent Medicis (+ 1492). The Medici family, admirers of Platonic philosophy, supported Pléthon (+ 1450) who founded a Platonic academy at their palace. In this academy, Marcile Ficin (+ 1499) occupied a very important place. Ficin translated select Greek texts from Ploton and Plotin into Latin. The HERMETIC TEXTS published by this academy were accepted as the oldest revelations in the Europe of that period and opened new horizons in the thought of Western intellectuals. It was firmly believed that these texts, called CORPUS HERMETICUM, represented a revelation even before Moses. This was a new situation in Europe in the fifteenth century. The intellectuals of this period, with their longing for Plato and for an ancient revelation based on the secrets of the Egyptian and Persian religions, expressed a deep dissatisfaction (with the current state of theology), which was also the legacy of medieval Christian theology.

Atıf/Citation: Aydın, Mehmet. "Avrupa'da Hümanizmin Arka Plânı ve Erasmus". *akif* 52/2 (2022), 1-15.



DOI: <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2022.19>

"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Orta Çağın skolâstik düşünce ve dini baskısından kurtulma sancılarını yaşayan Avrupa, XV. Yüzyıldan itibaren üç yeni düşünce akımı ile karşı karşıya gelmiştir. Bunlar, sırasıyla, *Rönesans-Reform* ve *Hümanizm* akımlarıdır. Rönesans konusunda, Floransa'nın merkezi rolü üzerinde bugüne kadar çok fazla durulmamıştır. Ancak bu nokta, Rönesans konusunda oldukça önemlidir. Çünkü Rönesans'ın ateşleme fitili, önce Floransa'dan yanmaya başlamıştır. Bu ateşleme, Cosme de Medicis (+ 1464) ve Laurent Medicis'(in (+ 1492) döneminde olmuştur. Çünkü Medicis ailesi, Eflatuncu felsefenin hayranlarıdır. Gerçekte bu hareketin en belirgin temsilcisi Pléthon'du (+ 1450), Pléthon'un gerçek adı ise, G. Gemistos'tur.¹ Gemistos, Florence Konsiline iştirak eden (1439) ve *Medicis'in* sarayında, Platoncu bir akademi kuran adamdır.

Marcile Ficin (+ 1499), bu akademinin en önemli hocalarından birisidir. O, Platon'dan ve Plotin'den seçilen Yunanca metinleri, Latinceye çevirmiş ve bazı önemli eserlerin de özetini çıkarmıştır. Maalesef bu akademi, Mecidis ailesiyle birlikte sona ermiştir.² Ancak bu akademinin yayımladığı *Hermetik Metinler*, o dönemin Avrupa'sında âdeta en eski *vahiyler* olarak görülmüştür. Bunun için akademinin yayımladığı "*Corpus Hermeticum*"u, o dönemin aydınları en eski bir vahiy olarak kabul etmişlerdir.³

Belirtilmesi gereken temel konu, bu metne inananların birçoğunun, kendilerinin iyi bir Hıristiyan olduklarına da inanmalarıdır. Marcile Ficin, bir yandan *Hermetisme* ve Hermetik büyü ile diğer yandan Hıristiyanlık arasındaki ahengi yeniden tesis etme çabasını göstermiştir. Pic de la Mirandole (+ 1494) da büyü ile Kabalanın, İsa'nın Tanrısallığını doğruladığını açıkladığında da, oldukça samimidir.⁴ Bu durum, XV. Yüzyıl Avrupa'sının içinde bulunduğu yeni bir durumdur. Bu dönemin aydınları, sadece Musa ve Kabalaya değil, Platon'a, Mısır ve İran dinlerinin sırlarına dayanan "*Eski Bir Vahye*" duydukları özlemi ortaya koymuşlardır.⁵ Ayrıca bu ilgi, Orta Çağ ilâhiyatının mirası olan

¹ Fulbert Cayré, *Précis de Patrologie* (Paris: Desclee, 1930), 4/717.

² Cayré, *Précis de Patrologie*, 4/717.

³ Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2015), 53-54.

⁴ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, 54.

⁵ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, 54.

derin bir tatminsizliği de açıklamaktadır.⁶ Böylece, iki asra yakın bir zaman, *Hermetisme*, inançlı olduğu kadar, inançsız, gizli ateist olan sayısız ilahiyatçayı ve filozofu etkilemiştir.

1. Rönesans ve Hümanizm

En eski vahiy olarak kabul edilen ve o dönemin bütün aydınlarını ateşleyen “*Corpus Hermeticum*”un, Yunan bilgin *İsaac Casaubon* (+ 1614) filolojik temellere dayanarak, çok eski bir vahyi değil, çağımızdan üç asır öncesine kadar bile gitmeyen Helenistik-Hıristiyan senkretizmini yansıtan bir metin olduğunu ispat edince, Avrupalı Aydınlar şaşkına dönmüşlerdir.⁷ Ancak her şeye rağmen Rönesans’ın fitili ateşlenmiştir. Belki de Rönesans, Avrupa’da, müteakip üç asır içinde olacakken, şimdi bu yanan fitille öne çekilmiştir. Fakat bu mukaddem Rönesans, Hıristiyanlığı sarsacak bir dizi krize eşlik ederek XIX. Yüzyılda pozitivist ve tabiatçı ideolojileri destekleyecektir. Çünkü Ficcin’in, Piccin’in, Bruno’nun ve Campanella’nın yaptıkları Hermetik çalışmalar, sadece tabiatçı felsefelerin gelişimini sağlamış, matematik, fizik gibi ilimlerin zaferini temin etmiştir.⁸

Bu yeni ilimler ve felsefeler için Hıristiyanlık, vahyedilmiş bir din değildir. Hatta XIX. Yüzyılda bütün dinler, temelsiz ve kültürel planda tehlikeli kabul edilmiştir. Renan (+ 1892), *L’Avenir de la Science = İlmın Geleceği* kitabını yazdığı zaman, bu düşüncüyü ilân etmiştir.⁹ Bu çağın pozitivist aydınları, bütün dinlerin, ilmın gelişimini engellediğine inanmışlardır. Artık bu dönemde manevi değerler değil; her şeye madde ve tabiat egemendir. Buna göre, Nietzsche’nin (+ 1900), dediği gibi, “*Tanrı ölmüştü*”. Aslında bu ifadeyle Nietzsche, Hıristiyanlığın kesin sonunu haber vermiş, yine modern insan için, tanrıdan yoksun, kendiliğinden var olmuş bir dünyada yaşama kehanetinde bulunmuştur.¹⁰

Aslında Rönesans’ın başlangıcında, bu düşünceler pek yoktur. Rönesans’ın, Hıristiyanlıkla çatışması, daha sonraki gelişmelerin bir sonucudur. Çünkü Rönesans, başlangıçta, sadece Hıristiyan kaynaklarına bir dönüş çabası olarak görünmüştür. Bunun için Rönesans, bu dönüşü sağlamak için, Greko-Romen sanatına kadar birçok antik hazineyi takdim ederek, hakikatten çok, güzelliğe ve iyiye bağlı kalmaya çalışmıştır. Bunun için Rönesans, önceleri, Orta Çağ Hıristiyan formasyonunun, Hıristiyanlığa

⁶ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, 54.

⁷ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, 55.

⁸ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, 55.

⁹ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, 64.

¹⁰Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, 63.

yüklediği ağır yükü, hafifletme çabasıyla meşgul olmuştur. Yani Rönesans’ın, Hıristiyanlığın asli kaynaklarına bir dönme çabası olduğu söylenebilir. Çünkü Rönesans’a göre, Hıristiyan Orta Çağ’ı, beşeri ve fiziki tabiattan uzaklaşarak, artistik ilhamın kaynaklarını kurutmuştur.¹¹ Rönesans’ın ilk hedefi böyledir. Bunun için Rönesans, yeniden bir doğuş hareketidir. Maalesef Rönesans’ın ateist önderleri, Rönesans’ı, materyalist ve pozitivist çizgide ilerleterek, Hıristiyan değerleriyle, Rönesans’ı, çatışma noktasına kadar getirmişlerdir. Sonuçta, Rönesans’ın bu ateist karakteri, kilise tarafından kınanmış ve Rönesans’la-Kilise arasında, uzlaşmaz uçurumlar meydana gelmiştir.

Böylece, Rönesans, tabiatın etüdünü öne çıkarmış, bir kısım ateist aydınlar, gerçek spekülâtif tabiat düşüncesine sahip olmuşlardır.¹² Meselâ, Léonard Vinci (+ 1519), Parracelce (+ 1541), Felesius (+ 1581), tabiat ve fiziki güçler üzerine ateist bir sistem kurmuşlardır. Bu sistem de sıcak-soğuk, Aristocu sistemin yerini almıştır. Böylece, İnsan bedeninin kompozisyonu, minerallerin türünün açıklanmasına katkı sağlamış oluyordu, canlıların formasyonuna ve insan ruhuna kadar, her şeyin aynı tabiatta olduğu açıklanıyordu.¹³ Rönesans’ın diğer aydınları da, farklı görüşlerle bu ateist sistemi tamamlamışlar, hatta bazıları Panteist bir sisteme inanmışlardır. Patriza (+ 1597) ve Guordono Bruno (+ 1600) bunlardandır.

XIX. yüzyılda iyice belirginleşecek olan Rönesans’ın bu ateist ruhu, ard arda yazılan eserlerle pekiştirilmiştir. Pozitivizmin babası sayılan Auguste Compte (+ 1857), “**Cathéchisme Positiviste**”i (1852) ve “**Système de Politique**”i (1855) yazmıştır. Birinci kitapta, Auguste Compte, “**Pozitivist İlmihali**” Hıristiyan dini ilmihalinin yerine koymaktadır. Ludwing Buchner de (+1899), “**Kraft und Stoff**”u (1855), yayın hayatına dâhil etmiştir. Buchner, bu eserinde, tam anlamıyla maddeci bir düşünceyi sergilemektedir. Aynı zihniyetle Darwin (+ 1882) “**Türlerin Kökeni**”ni, 1859 yılında Londra’da yayımlamıştır. Darwin bu eserinde, Allah’ın yaratma sıfatını inkâr ederek, yaratılışın evrim sonucunda geliştiğini teori olarak ileri sürmüştür. Herbert Spencer (+1903), “**First Principles**” isimli eserini, 1862 yılında yayımlayarak, Darwin istikametinde kâinatın evrimini açıklamıştır. Ernest Haecel, (+1919) **Natürliche**

¹¹ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, 55.

¹² M. De Wulf, *hist de la Phil Med* (Paris: Kessinger, 1905), 2/218.

¹³ Wulf, *hist de la Phil Med*, 2/258.

Schopfungsgeschichte'i 1868 yılında yayımlamış ve yirmi baskı yaparak, yirmiden fazla dile çevrilmiştir. Haecel de, bu eserde Darwin'in yolunu izlemiştir.¹⁴

Bu eserlerin yaydığı düşünce sistemleri, Yahudi-Hıristiyan vahyine taban tabana zıtlık oluşturmuştur. Bu pozitivist-materyalist fikir hareketlerine karşı, elbette Hıristiyan kiliseleri ve maneviyatçı Avrupalı aydınlar da sessiz kalmamıştır. Ancak tekâmülcü din nazariyelerinin gittikçe hâkim olduğu bu dönemde, maneviyatçı aydınların fikirleri sönük kalmış ve fazla rağbet görmemiştir.

Bir uyanış ve yeniden doğuş hareketi olarak kabul edilen Rönesans'tan elli veya altmış yıl sonra, Hıristiyanlığın bizzat içinden, kurumsal sapmalara ve Orta Çağ'ın akıl dışı birikimlerine ve Hıristiyanlığın özünü uyuşmayan uygulamalarına karşı, yeni bir hareket belirmiştir. İşte, bu hareketin adı, **Reform**'dur. Yani, Hıristiyanlığın dâhili ve harici olarak, hem teorik, hem pratik ve hatta teolojik olarak bir hesaba çekilmesinin adıdır bu Reform hareketi.

Aslında, Reform hareketinin öncüleri ve habercileri, daha önce Avrupa'nın muhtelif bölgelerinde kendilerini göstermişlerdir. Meselâ, Th. Bradwadine (+ 1349) ve Wycleff (+ 1384), bu açıdan oldukça dikkat çekici isimlerdir. Bunlar, insan iradesini küçümseyerek, kaderciliği ve kozaliteyi savunmuşlardı. Diğer yandan bu yüzyılda her yerde türeyen sahte maneviyatçı gruplar, mezhepler, kilisenin baskısını ve öğretisini dışlayarak, kişisel dini bir tecrübenin üstünde durmuşlardır.¹⁵ Bu teorisyenler ve ortaya çıkan yeni doktrinler, kişisel ilham adına, kiliseyi, onun sakramentlerini, hiyerarşik yapısını reddetmişlerdir.

Wyclef'den sonra Jean Huss da (+ 1415) bu düşüncenin orta Avrupa'da yayılmasına büyük katkı sağlamıştır. Böylece o, sanki Luther'in bir habercisi rolünü oynamıştır. Ancak onun teorisi ve doktrini, istismar edilmesine rağmen, milliyetçilik açısından, Luther'in XVI. yüzyılda savunduğu Alman milliyetçiliği açısından oldukça farklıdır.¹⁶ Reformu asıl başlatan Luther olmuştur. Luther, Reformun hem bir teorisyeni hem de lokomotifidir. Avrupa'yı çepeçevre kuşatacak olan ve Katolik kilisesini derinden sarsacak olan bu Reform hareketini Luther, nasıl başlatmıştır? Bunun için Reformun temellerinin Luther'le nasıl atıldığını tespit gerekli olmaktadır. Bu ise, Luther'le ilgili

¹⁴ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, 56.

¹⁵ Cayré, *Précis de Patrologie*, 4/664.

¹⁶ Cayré, *Précis de Patrologie*, 4/664.

biyografik, kültürel ve sosyal çevre konusunda kısaca bilgi vermeyi de gerekli kılmaktadır.

Luther (1483-1546), Almanya'da Eisleben'de doğmuştur. 1505 yılında yirmi iki yaşında Augustin tarikatına girmiş, felsefe, hukuk tahsili yapmış, 1506-1508 yılları arasında ilâhiyat tahsili yaparak rahip olmuş ve Wittemberg Üniversitesi'nde öğretim üyesi olmuştur. Rahiplik mesleğine çok fazla önem vermezken bilimsel araştırmalara daha çok kendisini vermiştir.

Luther, iyi niyetle ve ihlasla 1510 yılında Roma'ya dini gayretlerle bir seyahat yapmıştır, ancak Luther'in, din adına Roma'da gördüğü uygulamalar, onu derinden sarsmıştır. Vatikan'ın, günahları affedeceğiz diyerek cennetten arsalar satması ve anlamsız Endüljanslar dağıtması, Hıristiyanlık adına Luther'in sınırlarını bozmuştur. St. Pierre Kilisesi'nin inşaatı için, papalığın yaptığı bu din istismarına ve ruhban sınıfının içine düştüğü bu aşağılık duruma, Luther, dayanamamıştır. Luther için bu durum, hem dini hem de ahlâki bir çöküşün sonucudur. Bu durumu bir türlü hazmedemeyen Luther, Almanya'ya döndüğünde yazdığı doksan beş maddelik bildiriye Wittenberg kilisesinin kapısına asmış ve muhtelif yerlere de göndermiştir.

Aslında bu doksan beş maddelik bildiri, papalığa ve Katolik kilisesine karşı bir itiraz bildirgesidir. Bu bildirge ile Luther, bir rahip olarak değil, bağımsız düşünen bir ilahiyatçı pozisyonundadır. O, kilisenin içinde bulunduğu katı kuralcılığa, dogmalara isyan ederek, gerçek Hıristiyanlığı ortaya koymaya çalışmıştır. Bütün bunların üstüne, bir rahibeyle evlenerek, Katolik kilisesinin ve St. Augustin tarikatının kurallarına da meydan okumuştur.¹⁷

Luther'in 31 Ekim 1517 yılında yayımladığı 95 maddelik bildirisini, kısa sürede Avrupa'da büyük yankı uyandırmıştır. Bunun için papalık, Luther'i aforoz etmiştir. Ancak papalığın bütün tehditlerine rağmen Luther, fikirlerinden dönmemiştir. Hatta papalığın aforoz kararını, halkın önünde yakmıştır.

Luther'in fikirlerinin temel yapısı, St. Augustin'in fikirleriyle beslenmiştir. Augustin'in ve talebelerinin savundukları, **Exemplarisme-İlahi Hakikat - İyilik - Mistisizm Karışık Ahlakçılık'tan başka bir şey değildir.** Bu konularda da hiçbir

¹⁷ Cayré, *Précis de Patrologie*, 4/724.

problem yoktur. Burada problem olan konu, Augustin'in inayet problemidir. Luther'e göre, Allah'ın inayeti olmadan, insan günahattan kurtulamaz.¹⁸

Aslında Luther Reformunun temelleri, St. Paul'un şu sözlerine **dayanmaktadır**:

1- İman edenlerin hepsi, aralarında hiçbir ayırım olmadan, İsa Mesih'e iman yoluyla Tanrı tarafından doğru sayılırlar. Çünkü herkes günah işledi ve Allah'ın yüceliğinden yoksun kaldı.¹⁹

2- Kitapta yazılı olduğu gibi; Doğru olan yok! Tek kişi bile yok! Anlayışla davranan yok! Allah'ı arayan yok! Tümü saptı! Hepsi yararsız oldu! İyilik eden yok! Tek kişi bile yok!²⁰

3- Çünkü onda, Allah'ın salahı imandan keşfolunur, nitekim: Salih, imanla yaşayacaktır.²¹

Luther, özellikle St. Paul'un son cümlelerine dayanarak, günahkârın, ne amelle, ne hayır işleriyle ne de Endüljans'la değil; sadece imanla kurtulacağı felsefesini, doktrininin temeline yerleştirmişti. Böylece Luther, Hıristiyan ilahiyatında yeni bir çığır açmış ve Batı düşünce tarihinde Reform hareketleri adını alan cereyan, böylece başlamıştır. Luther ileri sürdüğü doktrinle, skolastik Hıristiyan düşüncesinden ve Katolik kilisesinin akıl almaz dogmalarından, Hıristiyanlığı kurtarmak amacındadır. Luther'in bu doktrinel Reformu, Fransa'da Calvin'le (1509-1564), İsviçre'de Zwinglen ile (1484-1531), İngiltere'de, İngiltere Kralı VIII. HENRY ile (1529) yayılmaya başlamıştır.

Lutherin Reform doktrini, asli günahla bozulmuş kişinin, ferdi hürriyetten yoksun olarak, iyi amel işleyemeyeceğini, ahlâken yaşamının, imanla yaşamadan daha az önemli olduğunu, propaganda ederek, imanı öne çıkarıyordu ve imansız amelin değerinin olmadığını ilân ediyordu. Luther bu fikirlerini, tevazu, Allah'ın karşısında ümitsizliği terk gibi duygusal fikirlerle besliyordu. Bunun için Luther'in doktrini, sadece Allah'a imanla kurtuluşa dayanıyordu. Bu doktrinde, Allah'ın adaletine, lütfuna sonsuz güven vardı.²² Lutherci doktrinde, Allah'ın vaadlerine mutlak bir iman, insanın kurtuluşunu sağlayacaktır. Bunun için, aracı olarak kilisenin araya girmesine de gerek yoktur.

¹⁸ Cayré, *Précis de Patrologie*, 4/724.

¹⁹ Romalılara Mektup, 3/22-23.

²⁰ Romalılara Mektup, 3/10.

²¹ Romalılara Mektup, 1/17.

²² Bu konuda geniş bilgi için bkz: Mehmet Aydın, "Luther'in Doksan Beş Maddelik Tezine Hermenötik Bir Yaklaşım", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 14/27 (2019), 9-22.

Luther’e göre, kilise dogmalarının, sakramentlerinin, endüljans uygulamalarının hayır işlerinin ve kilisenin takdir vasıtalarının hiçbir anlamı yoktur.²³

Amelden çok imanı yücelten ve Allah’ın lütfuna dayanan reform hareketi, batı dünyasında hızlı şekilde taraftar bulmuş ve Katolik kilisesini derinden sarsmıştır. Çünkü o vakte kadar birlik içinde olan kilise, şimdi reformla yeni bir bölünmeyle karşı karşıya gelmiştir. Sonuçta, XI. Yüzyıldaki bölünmeye, XVI. yüzyıldaki reform kiliseleriyle bölünmede ilave olarak üç Hıristiyan mezhebi ortaya çıkmıştır. Bunlar; **Katolik mezhebi, Ortodoks mezhebi ve Protestanlık mezhepleridir.**

Batı Hıristiyanlığının başı olan Papalık ve dolayısıyla Roma Kilisesi, Reform hareketleri karşısında boş durmamış, reformun hızını kesmek için bir dizi karşı Konsiller toplamış ve Katolik imanını sağlamlaştırma yollarını, bu Konsillerle aramıştır. Bu Konsillerin başında Trente Konsili (1545-1563) gelmektedir. Vatikan bu konsille, Katolik Hıristiyanlığın iman ve pratik uygulamalarını ve topyekün takdis vasıtalarını yeniden gözden geçirmiş, Katolik imanı yeniden yapılandırmış ve bazı yeniliklerle, reformun hızını Batı’da kesmiştir.²⁴ Sonuçta Trente Konsili, Jizvitler gibi, mistik, entelektüel ve militan kökenli bir Katolik cemaatin oluşmasını sağlamıştır. Entelektüel anlamda militan bir hareket olan Jizvitler, Batı’da reformun hızını kesen önemli bir hareket olmuştur.

XVI. yüzyılda, Avrupa’nın karşı karşıya kaldığı Rönesans, Reform ve Hümanizm hareketleri, Avrupa’yı derinden sarsmıştır. Aslında, bu yüzyılda başlayan Hümanizm hareketi, Orta Çağ’da başlayan Patristik düşüncenin sistematik bir yapılanmasının sonucunu teşkil etmiştir. Batı Hümanizmi, Rönesans ve Reform hareketlerinin yörüngesinde ve gölgesinde hızlı bir gelişme göstermiştir.

Ancak ne yazık ki Hümanizm’de, Rönesansta olduğu gibi, hem ateist yönde, hem de maneviyatçı yöndeki temsilcilerle ilerlemiştir. Bunun için ateist hümanistler, Hıristiyanlığı hor görerek, Hıristiyanlığın değerleriyle alay etmişlerdir. Bunlar, Hıristiyan dogmalarını, modası geçmiş kurallar olarak ele almışlardır. Bunlar, Hıristiyanlığın ve hatta bütün dinlerin ilerlemeye engel olduğunu, dinlerin, kişisel vicdanı baskı altında tuttuğunu savunuyorlardı.²⁵ Bunların hedefi, skolastik Hıristiyan ilahiyatını ortadan

²³ Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019), 75-76.

²⁴ Dvornik, *Konsiller Tarihi*, 9-22.

²⁵ Alfred Baudrillart, *L’Eglise Cath la Renaissance, le Protestantisme* (Paris: Librairie Bloud, 1908), 23-24.

kaldırarak, bireysel imana dayalı, akılcı bir din tesis etmekte.²⁶ Tabii ki bunların da temel dayanakları akıldır. Akılla elde edilen bilgiye sonsuz şekilde güveniyorlardı. Bu akılcılık ateist hümanistleri, iyiyi yüceltmeye sevk ediyordu ve bütün şereflerin üstüne, iyiyi yerleştirme sanatını çıkarıyorlardı. Böylece akıl çekici ve örsüyle, onbeş asırlık Hıristiyan imanının dinamiklerini tahrip ediyorlardı. Burada üzücü olan şey, bütün hümanistlerin içinde, samimi görünen inançlı Hıristiyanların da bulunmasıydı. Hatta bunların bir kısmı, papalığın çevresinde bulunuyorlardı. Bunlar ya gafletle veya ihanetle bu hareketin içindeydiler.²⁷

2. Luther ve Hümanistler

Yukarıda zikredilen bu hümanistler, Luther'in takipçileri değillerdi, inançlı Hümanistlerin Luther'in doktrini istikametinde ilerledikleri doğru olabilir. Fakat ateist hümanistler, Rasyonalizm doğrultusunda, Orta Çağ'ın sonundan itibaren, insan tabiatını ve vicdanını aklın karşısında kurban ediyorlardı. İşte bu tür hümanizm, felsefi veya rasyonalist hümanizm adını alarak, tabiat ilimlerindeki gelişmeleri de destekleyerek, Yahudi-Hıristiyan çizgideki Batı Katolik Hıristiyanlığı ve dolayısıyla bütün dine dayalı hareketleri ve düşünce dinamiklerini tahrip ederek, seküler bir düşüncenin temelini atmaya çalışıyorlardı. Hem Batı dünyasında, hem de bütün dünyada gelişme gösteren dine karşı geliştirilen maddeci-pozitivist-rasyonalist hareketlerin temelini, kesin olarak batıda gelişen bu ateist hümanizm, beslemeye devam etmiştir.

Joseph Moingt (+ 2020), yazdığı muhteşem eserlerde, bu hümanizmin temellerini tahlil etmekte ve Hıristiyanlığın bu ateist hümanizmle diyalogunun, özellikle bu çağda önceliğinin olduğuna işaret etmektedir. Ona göre böyle bir diyalog, her iki hümanizmin, din ve dinler arası bir paradigma üzerinde merkezileşmesini sağlayacaktır.²⁸ Ancak seküler hümanizm, tabiatın "Otosuffisans Postulat (Tabiatın kendi kendisine yeterliliği)" varsayımı ile insanı, insanla açıklamaya yönelerek, herhangi bir aşkına referansta bulunmamakla, Evanjelik hümanizmden ayrılmaktadır.²⁹

Rönesans döneminin ilk Hıristiyan hümanistleri de, zorunlu olarak, o dönemin beşeri ve hümanist özelliklerinden etkilenmişlerdir. **Bu özellikler, entelektüel**

²⁶ Jean Guiraud, *Eglise et les Origines de la Renaissance* (Paris: Nabu Press, 2012), 306.

²⁷ Cayré, *Précis de Patrologie*, 4/659-662.

²⁸ J. Moingt, *Dieu qui Vient à l'homme* (Paris: Desclee, 2002), 222.

²⁹ Moingt, *Dieu qui Vient à l'homme*, 222.

araştırma merakı-ilmin teşviki-özgürlüğün elde edilmesi-insanın gelişmesi-insanın evrenselliği, hakikat arayışı gibi konulardır. Hem Katolik, hem de Protestan hümanistler, paganist, ateist hümanistlere karşı, Evanjelik bir hümanizmi geliştirmeye çalışmışlardır. Bunların da hedefi, insan özgürlüğünü, dine dayalı savunmaktır.³⁰

Pic de la Mirandole, insan onurunu, Tanrı'nın suretinde yaratılmış olmasında düşünerek, insan özgürlüğünü, ilâhi takdirin istediği yönde kullanılmasında bulunduğunu düşünürken, Hıristiyan hümanistler de Tanrının bu plânına ek olarak, insana dayalı teolojik düşünceyi yerleştirmeye özen gösteriyorlardı. Bu iki veçhe altında, Hıristiyan hümanistler, kararlı bir şekilde, insanın özgürlüğünü ilâhi imgenin gerçekleşmesi yönünde yönlendirdiğini ve bizzat bu yaratılışın mantığını ortaya koyan Evanjelik tutumun zenginliğini belirtmekle meşgul oluyorlardı.

Bu açıdan ERASMUS, spekülâtif kabul edilen skolastik mantığı tercih etme yerine, Evanjelik öğretime geri dönme ihtiyacında ısrar ederek, teolojik düşünce üzerinde oldukça etkili olmuştur. Böylece Erasmus'un Mesih Felsefesi, büyük bir ruh egemenliğiyle, kilisenin inancına belli oranda saygı arasında sıkı bir bağlantı inşa etmiştir. Bunun için Erasmus'un eserleri, İsa'nın kişiliğine ve öğretisine odaklanmakta ve kilisenin kökenlerinin Hıristiyan ruhuna ilişkin yüceltilmesine büyük katkı sağlamaktadır. Erasmus'un meşhur eseri olan "Deliliğe Övgü," mutlulukların, insanî hayattaki önemini anlatmaktadır.³¹ Erasmus'un Hıristiyanlığın manevi kaynaklarına geri dönme amacıyla yazdığı bütün eserleri, hep bu fikrin yerleşmesine katkı sağlamıştır.

Erasmus'un hümanizmi, bu nedenle HAÇ paradoksuna, insan için delilik, Tanrı için bilgelik üzerine kurulmuştur.³² Böylece Erasmus, yeniden canlandırılan Evanjelik bir hümanizmi temsil etmektedir. Bunun için Erasmus, herkesin doktrinel bilgisine bakılmadan, Hıristiyan olabileceğini düşünmekte, kutsal kitabı (İncil'i) ihlas ile okuyanın inancının kuvvetleneceğine inanmaktadır. Erasmus, akli, imana tercih eden Jean-Pierre Massei'yi, La Fevre d'Étaples'i ve Clichtove gibi hümanistleri şöyle eleştirmektedir: **"Hümanistler, geleneği, boşuna veya çok az bir şey için kullanmamalıdır. İman ve teoloji konularında otoriteyi, "bağımsız akıl" lehine fedâ etmemelidirler.**³³

³⁰ Jean-Pol Gallez, "L' Humanisme Evangelique Chrétien", *Laval Theologique* 70 (2014), 119-141.

³¹ Gallez, "L' Humanisme Evangelique Chrétien", 119-120.

³² Gallez, "L' Humanisme Evangelique Chrétien", 120.

³³ J. P. Massaut, *Critique et Tradition à la veille doctrinal de la reform en France* (Paris: J. Vrin, 1974), 208.

Hıristiyan hümanistler, insanın kaderini bizzat kendisinin tayin ettiği tezine dayanarak, Hıristiyan dogmalarını ve kutsal kitabı yorumlamaya yönelmişlerdir. Onlar, bu konuyu, insanın, yaratılışın merkezi olduğu tezine dayanarak işlemektedirler. Hıristiyan hümanistler, Allah'ı daha iyi tanımak için, kutsal kitabın kaynaklarına dönme konusunda büyük çaba sarfetmişlerdir.

Hugues Dansey ve Didier Boisson, onların çabalarının çift bir hedefi olduğunu belirtmektedirler. Yani, Havariler dönemindeki kilisenin sâfiyetini yeniden tesis etmek ve Hıristiyanlara, Allah'la doğrudan iletişim kurmalarını temin için, hümanistler, Hıristiyanlığı, Orta Çağ'daki yorumlardan ayıklamak istemekteydiler. Meselâ, Erasmus, 1500 yılında Yunanca-Latince yayımladığı "**Calectanea ed A Dogiorum**" isimli eserinde 1700 Yunanca atasözünü yorumlayarak, Hümanizmin Avrupa'da yayılmasına büyük katkı sağlamıştır. Ona göre, bu eser, antik hikmetin kanunlarına girmeye imkân vererek, Hıristiyan müminin, imanını, daha yoğun yaşamasını sağlayacaktır.

Erasmus, insanın hür iradesiyle kendi kaderini belirlediğini, Mesih, örneğiyle açıklamaktadır. Luther ise yazdığı, "Serf Arbitre" isimli risalesinde, insan kaderinin, tanrısal inayete bağlı olduğunu açıklamaktadır.³⁴ Hıristiyan hümanizminin temellerini atmaya yönelik Erasmus için, Guillaume Bude şöyle demektedir: "**Hıristiyan hümanizminin ima ettiği kırılğan ve belirsiz denge konusunda, şimdiye kadar geliştirilmiş en keskin düşünceyi, ERASMUS'a borçluyuz.**"³⁵ Bu konuda Erasmus'u takip eden ikinci şahıs, Charles Peguh'dur (1873-1914). Peguh, dindar ve milliyetçi bir hümanisttir.

Ancak XVI. yüzyıldan sonra Hıristiyan hümanizminin çok farklı yorumcuları ortaya çıkmaya başlamıştır. Meselâ, François de Sales (1567-1622), özellikle, XVII. Yüzyılda, Hıristiyan hümanizmini, Allah'ın büyüklüğünün bir alâmeti olarak, yaratılışın güzelliğinden hoşnut olarak yola çıkmış "Dindar hümanizmi, = sofü hümanizmin evrimine kadar yükseltmiştir. Aslında "dindar hümanizm" ifadesini ilk kullanan, Henri

³⁴ Mehmet Aydın, "Luther'in Doksan Beş Maddelik Tezine Hermenötik Bir Yaklaşım", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 14/27 (2019), 9-22.

³⁵ Jean-Marie Domenach, "Erasmus", *Encyclopaedia Universalis*, ed. Encyclopaedia Universalis (Paris, 1982). 42-54.

Bremond olmuştur.³⁶ Ancak François de Sales, hümanizmin çileli ve mistik boyutunun temellerini atarak, karşı reform çağında, insanın iyimserliğini işlemeye devam etmiştir.

Hıristiyan hümanizmi bu çağda da, Molinos ve Famelon’un ispat ettikleri gibi, iki farklı eğilimde devam etmeyi sürdürmüştür. XVIII. yüzyılda görülen evrimciliğin, aklın öne çıkarılması, aklın, imana üstün gelmesi şeklindeki bilim anlayışına karşı dine dayalı spekülasyonlar devamlı muhalefet çizgisinde artmıştır. Fakat **Aydınlanma Çağı** denilen pozitivist-maddeci çağda, Hıristiyan hümanizminin kaynakları insafsızca eleştirilmiş, ilahiyat, pozitifleşmiş ve felsefeleştirilmiştir. Felsefi ilahiyatın temsilcileri, gelenekten koparak, sadece akıl dinine ve teolojik rasyonalizme sığınmaya çalışmışlardır.³⁷ Artık bunlar için “**Aşkın Varlığın**” ya anlamı yoktur veya Aşkın Varlık bireysel vicdanda yer almıştır. Böylece bu düşünce sistemi, temelde, tarihsel aklın gelişimini ve Katolik ilahiyattaki ahlâki problemin teorikleşmesini açıklamaktadır.³⁸

Seküler hümanistler, teolojik rasyonalizme ve felsefi rasyonalizme sığındıkça ve bu doğrultuda propaganda yaptıkça, Kilise, insan haysiyetinin yıkımına karşı, ilahi bir yardımın zaruretini vaaz etmiştir. Paganlaşmış hümanizm, tabiatın güzelliğini ilan ederek, insan haysiyetine ve onuruna meydan okumuştur. Buna karşı kilise, insan hayatına bir sebep ve tabiatüstü bir hedef tahsis ederek, insanın kaderini Allah’a bağladığında; paganist hümanizm, ideal hayatı, insanla ve bu dünya ile sınırlandırmış³⁹ ve bütün ahlâki, şu kurala bağlamıştır: “**Sequere Naturam = Doğayı takip et**”.

Temelde paganist hümanizmin bu doğa felsefeleriyle istedikleri şey, ne vicdanın kanunlarıydı ne de bireysel asil içgüdüleri. Onlar daha sathi ve daha yüzeysel şeylerin peşindeydiler.⁴⁰ Ancak bunların karşısında, Hıristiyan hümanistler, en saf Hıristiyan hümanizminin ruhuna dönmeyi başarmışlardır. İşte bunların en önde geleni ve düşünceleriyle bütün Avrupa’yı etkileyen asıl adı Desiderius olan Erasmus’tur. 1465 yılında Rotherdam’da doğan Erasmus, genç yaşında St. Augustin tarikatına girmiştir. Felsefe-hukuk tahsili yaptıktan sonra, ilahiyat tahsili yapmış, rahip olmuş ve akademisyen olarak üniversitede dersler vermiştir. Paris Üniversitesi’ne devam etmiş ve 1499 yılında İngiltere’ye giderek John Colet (+ 1519) ile ve Thomas More (+ 1535) ile

³⁶ Henri Bremond, “L’Humanisme dévot”, *Histoire Littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu’à nos jours* 1 (2018), 49-51.

³⁷ J. Y. Lacoste, *Histoire de la théologie* (Paris: Broché, 2009), 346-350.

³⁸ Gallez, “L’ Humanisme Evangelique Chrétien”, 121.

³⁹ Guiraud, *Eglise et les Origines de la Renaissance*, 296.

⁴⁰ Guiraud, *Eglise et les Origines de la Renaissance*, 295-302.

tanışmıştır. Bu ilişkiler ona, yeni düşünce ufuklarına sahip olmasını sağlamıştır. O çağda papalığın baskıcı hegemonyasına karşı çıkararak, gerçek Hıristiyanlık ruhunu, antik çağın kültüründe aramıştır.

Güzel sanatların ve bilimlerin yayılmasını, Avrupa'nın ortak bilim ve sanat anlayışının çatısı altında birleşmesini, Hıristiyan hümanizminin ilk şartı olarak gören Erasmus, bu yönde bütün çabalarını yoğunlaştırmış, Yunancadan ve Latince'den yaptığı tercümelemlerle, antik çağ düşüncesinin Avrupa'da yayılmasına katkı sağlamıştır.

Erasmus (1467-1536), Rönesansın paganizmine tepki olarak yazdığı "Enchiridion Militis Christiani" ve "De Contemptu Mundi" isimli eserleriyle âdeta Hıristiyan hümanizminin öncüsü olmuştur. Birinci Kitabında, bir Hıristiyana, şeytana, dünyaya, ihtiraslarına karşı, dua silahı ile Kitab-ı Mukaddesle, Mesihî taklitle, savaşma yollarını öğretmektedir. İkinci Kitabında ise, Hıristiyan mü'min için inzivayı övmekte, dünyaya karşı tam feragatı tavsiye etmektedir. Ölüme hazırlık konusunda yazdığı "De preeparatione ad Mortem" isimli risalesinde ise aynı fikirleri işlemektedir.

Erasmus, Hıristiyan mü'minlere, ısrarla Kitab-ı Mukaddesi okumalarını önermektedir. Ancak kilisenin yaptığı tarifleri de ihmal etmemelerinin altını çizmektedir. Onun esas üzerinde durduğu konu, Kutsal-Ruhun aydınlığını rehber edinme konusudur. Böylece Hıristiyan mü'min, Kutsal-Ruh tarafından kişisel bir vahye muhatap olacaktır. Erasmus'un, 1509 yılında, İngiltere'de Thomas More'nin evinde yazdığı "Eloge de la Folie = Deliye Övgü" isimli eseri bugüne kadar güncelliğini koruyan tek eserdir. Yukarıda belirttiğim gibi, bu küçük risalede Erasmus, çağının toplumuyla alay etmekte, Katolik ruhban sınıfının uygulamalarını acımasızca eleştirmektedir. Ancak Erasmus, her şeye rağmen kilisenin bölünmesini istememektedir.⁴¹ Erasmus, daima skolastik mantıktan ziyade, İncil öğretimi üzerinde durarak, Mesih felsefesi ve ruhun yüceliği konusunda ısrarcı olmuştur. Kendisini, Kilise imanına gösterilen saygının arasına oturtmuştur.⁴²

Rönesans ruhunun bedenleştiği felsefi yaratılışlardan birisi de **Theisme** konusudur. Bu bir nevi evrensel eğilimlerde aydınlanmış bir hümanizme'le taçlanan spiritüalist bir hümanizmi tesis etmiş ve bir nevi dini simgelemiştir. Péthon, bunun temsilcidir. Aslında

⁴¹ J. Champomier, "Naissance de l'humanisme chrétien (Saint Justin, Origène, Clément d'Alexandrie)", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé Année 3* (1947), 58-95.

⁴² Gallez, "L' Humanisme Evangelique Chrétien", 121.

Erasmus'da düşüncelerinin temelini buna dayandırmıştır.⁴³ Erasmus'un temel hedefi, Hıristiyan imanını koruyarak, hümanizmi savunmak ve kiliseye bağlı kalmaktır. Ancak o, Hıristiyan dogmatizminden de çok endişe duymuştur. Bunun için de Mesih'in felsefesi üzerinde ısrarcı olmuştur. Erasmus'un ahlaki doktrini de Stuaçılıktan mülhemdir. Onun bu düşüncesini, tabiattan çok, insani değerler beslemiştir. Diğer yandan Erasmus, bu çizgide yalnız da değildir. Ruchlin (+ 1523), Just Hipse (+ 1606) ve Melanchton da (+ 1560)⁴⁴ bu çizgidedirler.

Fransız hümanist Lefevre d'Etapulus (+ 1456-1537), Erasmus'u takip eden önemli bir Hıristiyan hümanisttir. Erasmus'tan daha dindardır. Ancak Lefevre, Hıristiyan kurallarının, insan ruhunun Allah'la iletişimde aranması taraftarıdır. Böylece O, Erasmus'a karşı kilisedeki geleneksel hiyerarşiye önem vermiyordu. Bunun için ona, Lutherçiliğe kapı araladığı şüphesiyle bakılmıştır. Aynı şüphe, Paris'te Lefevre'in talebesi olan Jisso Clichtov (+ 1543) için ve Nicuport ve İngiltere'de Thomas More için de söz konusudur.

SONUÇ

Erasmus, 1536 yılında öldüğünde, onun düşünceleri, Avrupa'yı derin şekilde etkilemiştir. Bu sebeple O'nun, Mesih'in hayatında modelleştirdiği hikmetin özlemiyle yaşayan insanlar, XVI. yüzyılda dinsel şiddetin yakıp yıktığı olayların sonuçlarını, hiç bir zaman yaşamayacaklardır. Ancak, Erasmus'un düşüncesi, Hıristiyan birliğini temin ederek, Kiliseyi yenileyemezse, Avrupa daima kaybedecektir.(51)

Sonuç olarak ERASMUS'la birlikte, Hıristiyan hümanizmi, kesin şekilde, Protestan reformundan ayrılacak ve XVI. yüzyılın sonunda Hıristiyan hümanizmi "Dindar/sofu hümanizm" adı altında şekillenerek, yeni bir boyutta gelişecek ve Dindar Hümanizm, ST. François de Sales ile (+ 1622) taçlanacaktır.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet. "Luther'in Doksan Beş Maddelik Tezine Hermenötik Bir Yaklaşım". *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 14/27 (2019), 9-22.
- Baudrillart, Alfred. *L'Eglise Cath la Renaissance, le Protestantisme*. Paris: Librairie Bloud, 1908.
- Bremond, Henri. "L'Humanisme dévot". *Histoire Littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* 1 (2018).
- Cayré, Fulbert. *Précis de Patrologie*. Paris: Desclée, 1930.

⁴³ Cayré, *Précis de Patrologie*, 4/719.

⁴⁴ Cayré, *Précis de Patrologie*, 4/717.

- Champomier, J. "Naissance de l'humanisme chrétien (Saint Justin, Origène, Clément d'Alexandrie)". *Bulletin de l'Association Guillaume Budé Année 3* (1947), 58-95.
- Domenach, Jean-Marie. "Erasmus". *Encyclopaedia Universalis*. ed. Encyclopaedia Universalis. Paris, 1982.
- Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi*. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.
- Eliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. çev. Mehmet Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2015.
- Gallez, Jean-Pol. "L' Humanisme Evangelique Chrétien". *Laval Theologique* 70 (2014), 119-141.
- Guiraud, Jean. *Eglise et les Origines de la Renaissance*. Paris: Nabu Press, 2012.
- Lacoste, J. Y. *Histoire de la théologie*. Paris: Broché, 2009.
- Massaut, J. P. *Critique et Tradition à la veille doctrinal de la reform en France*. Paris: J. Vrin, 1974.
- Moingt, J. *Dieu qui Vient á l'homme*. Paris: Desclee, 2002.
- Wulf, M. De. *hist de la Phil Med*. Paris: Kessinger, 1905.

Hafızlık Sorumlulukları Açısından Hafız Adaylarının Özyeterlilik Durumları

Fatma Asiye ŞENAT 

Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Eskişehir, Türkiye.

fasiye@yahoo.com

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş : 15.10.2022 Kabul: 19.12.2022 Yayın: 31.12.2022	Hafızlık Kur'an'ın anlam dünyasını kavramanın en etkin yollarından birisidir. Bir insanın sahip olabileceği en kıymetli payelerden olan hafızlık, bazı sorumlulukların taşınmasını zorunlu kılar. Doğru okuma; doğru kavrama ve yaşamının ayrılmaz parçası olduğundan, bir hafızın önce mahreç ve tecvide riâyet ederek Kur'an'ı okuyabilmesi gerekir. Sağlam bir ezber ise hafızın Kur'an'a karşı ikinci sorumluluğudur. Okuduğu âyetlerin anlamından haberdar olmak ve anladıklarını hayata taşımak da hafızlık için olmazsa olmaz bir gerekliliktir. Birbirinden beslenen bu temel sorumluluk alanları zaman içinde özellikle anadili Arapça olmayan hafızların algısında bariz değişikliklere uğramış; doğru okuma ve özellikle ezberin sağlam olması fazlaca genişlerken, okuduklarını anlama zorunluluğu ise neredeyse tamamen kaybolmuştur. Bu makalede Kütahya-Tavşanlı Kavaklı Kur'an Kursu'na devam eden öğrencilere uygulanan bir anket özelinde hafız adaylarının hafızlık algıları, beklentileri üzerinde durulmuş ve Kur'an'a karşı temel sorumlulukları açısından kendilerini nasıl değerlendirdikleri incelenmiştir. Elde edilen veriler, ülkemizde yürütülen hafızlık çalışmalarındaki temel imkânlar ve sorunlar çerçevesinde değerlendirilmiş, genç talebelerden çok emek isteyen bu faaliyetin asli amaçlarına uygun şekilde icrası için gerekli farkındalıklar üzerinde durulmuştur.
Anahtar Kelimeler: Kur'an, Hafızlık, Ezber, Anlama, Özyeterlilik.	

Self-Qualification Status of Hafız Candidates In Terms of Al-Hıfth Responsibilities

Article Info	Abstract
Article History Received : 15.10.2022 Accepted: 19.12.2022 Published: 31.12.2022	al-Hıfth, is one of the ways of understanding Quran's semantic world. Since correct reading is an integral part of correct comprehension and life, a hafız must first be able to recite the Qur'an by observing the origin and tajweed. As to durable memorizing, it is the second responsibility of a hafız to the Quran. Also being aware of meanings of the verses which are read and performing what they understand to life is the indispensable part of the al-Hıfth. These are basic are as of responsibility that feed on each other changed in time obviously in sense of the hafız whose native language is not Arabic. Some of them expanded more than adequate, some of become indistinct completely. In this article, hafız perceptions and expectations of hafız candidates were emphasized through the survey that was implemented on the students in Kütahya-Tavşanlı Kavaklı Quran course and it was analyzed how they evaluated themselves about basic responsibilities to Quran. The data obtained were evaluated with in the frame work of the basic possibilities and problems in the hafız trainings carried out in our country, and the awareness necessary for the continuation of this activity, which requires hard effort from the young students, in accordance with its main purpose was emphasized.
Keywords: Qur'an, al-Hıfth, Memorization, Comprehension, Self-Qualification.	

Atıf/Citation: Şenat, Fatma Asiye. "Hafızlık Sorumlulukları Açısından Hafız Adaylarının Özyeterlilik Durumları". *akif* 52/2 (2022), 16-39.

DOI: <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2022.20>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

“...Kur’an daha az okunmaya, daha çok ‘ezberlenmeye’ başlanmıştır, tembelliğimizle uyuşmayan mücadele, dürüstlük, şahsi ve maddi fedakârlık emirleri eriyerek, Kur’an’ın rahatlatıcı sesinde kaybolup gitmiştir.”¹

Kur’an’ın anlam/landırma dünyasına muttali olmanın en kıymetli, en önemli yollarından birinin hafızlık olduğu muhakkaktır. Hz. Peygamber döneminde bir âyeti, sûreyi ve nihâyetinde Kur’an’ın tamamını ezberden okuyabilmek, Kur’an davetini anlayıp fehmetmenin ve başkalarına da aktarabilmenin en temel adımlarından birini oluşturmaktaydı. Zira âyetleri, sûreleri ezbere bilmek onu gönlünde var edip her an üzerinde işlem yapabilmeyi, dolayısıyla mesajı hem bilgi, hem de eylem boyutunda içselleştirmeyi sağlamaktaydı.² Bugünkü hıfz çalışmalarına da amaç boyutunda yön vermesi gereken bu durum, hafızlığın gerçek değerini kavramak ve ona uygun politikalar yürütmek açısından son derece önemlidir. Bizzat Kur’an’ın okunma talebi,³ Hz. Peygamber’in Kur’an okuyanları bilhassa ezberleyenleri öven, teşvik eden mübarek sözleri⁴ bu arka plandan bağımsız olarak düşünmek, bunları tam manasıyla anlamamakla eşanlamlıdır. Pek çok sûrenin bir kerede inmediği hatırlanırsa, asr-ı saadette hafız olmanın sûrelerin güncellenen formlarını da biliyor olmayı, dolayısıyla çok büyük bir gayreti ifade ettiği kendiliğinden ortaya çıkar. Verilen bu emek sahâbeden hafız olanların değerine değer katmış,⁵ isimleri Kur’an/İslâm tarihine altın harflerle yazılmıştır.

Hafızlık, asr-ı saadette Kur’an’a muttali olmanın yanında onunla iç içe duran çok önemli başka bir hedefe de hizmet etmekteydi: Kur’an’ın korunması. Üzerinde ittifak edilen hususlardan biri, Kur’an söz konusu olduğunda sahâbenin yazıdan çok ezbere güvendiğidir ki bu durum dönemin koşullarıyla da son derece uyumludur.⁶ Sadece nüzul yıllarında değil, yazı imkânlarının ancak yavaşça yaygınlaştığı İslâm’ın ilk yüzyıllarında da hafızlık Kur’an’ın orijinalliğinin korunmasının en önemli bileşenlerinden biri olmuştur. Kur’an’ın yazılması ve ezberlenmesi, farklı kıraatlere izin verilmesiyle beraber düşünüldüğünde, Kur’an’ın korunması gibi ulvi bir hedefe, insan emeği ve gayretinin de ciddi katkısıyla ulaşıldığı anlaşılır.⁷ Bir başka deyişle Kur’an üzerindeki Allah koruması,

¹Aliya İzzetbegoviç, *İslâm Deklarasyonu*, çev. Sanela-Mirela Crnovsanin-Crnovsanin Kurtali (İstanbul: Yarın Yayınları, 2016), 32.

²Abdullah b. Mes’ud’dan nakledilen “Bizden biri on âyet öğrendiğinde onun manasını kavramadan ve amel etmeden başka âyetlere geçmezdi” rivâyeti, ashâbın Kur’an’ı öğrenme yöntemi hakkında önemli bir bilgi içermektedir. Bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kurân*, ed. Abdullah b. Abdu’l-Muhsin et-Türkî (B.y: Dâru Hicr, ts.), 1.

³el-İsrâ 17/105-106; en-Neml 27/92; el-Müzzemmil 73/4.

⁴Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır (B.y: Dâru Tavki’n-Necah, 1422), Tefsîr, 1, Fedâilü’l-Kur’ân, 20, 21; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Süneni’t-Tirmizî*, (Beirut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmiyye, 1998), Fedâilü’l-Kur’ân, 2, 15, 18, 25; Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (B.y: Dâru İhyâi’s-Sünneti’n-Nebeviyye, ts.), Vitir, 14; Ebû Muhammed Abdullah b. ed-Dârimî Abdirrahmân, *es-Sünen* (B.y.: Dâru İhyâi’s-Sünneti’n-Nebeviyye, ts.) Fedâilu’l-Kurân, 1.

⁵Buhârî, Fedâilü’l-Kur’ân, 8; Müslim, Müsâfirîn, 236.

⁶Muhammed Abdu’l-Azim ez-Zurkânî, *Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân* (B.y.: Matbaatu’l-İsâ el-Bâbî el-Hâlebî, ts.), 1/237-238.

⁷Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkesî, *el-Burhan fî Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru İhyâu Kütübi’l-Arabiyye, 1972), 1/233-234; Celâleddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmmelil-Kütüb, 1973), 1/129.

insan gayreti ve emeğiyle tezahür etmiştir denebilir.⁸ Ana dili Arapça olmayan milletlerin İslâm'a girmesiyle artan Kur'an dilini öğrenme gayretleri, bugünkü çalışmalara da ışık tutan lugavi tetkikleri artırmıştır. Bütün bu süreçler, Kur'an'la ilgili faaliyetlerin sahabe döneminden sonra da mana ekseninden ayrılmadığını ispatlamaktadır.⁹ O dönemlerde Kur'an'ı ezberlemek, ana dili Arapça olmayanlar için bu dili öğrenmek, yüksek dini öğretimin ayrılmaz parçası hâline getirilmiştir.

Devam eden İslâm asırları boyunca hafızlık kurumu sahabe dönemindeki işlevselliğini değilse de, kıymetini daima korumaya devam etmiştir. Yazı malzemesinin artmasına, son yüzyıllarda da basım teknolojisinin gelişmesine rağmen hafızlık, İslâm medeniyeti boyunca Müslümanların en çok kıymet verdiği kurumlardan biri olmaya devam etmektedir. Çünkü hafızlık, Kur'an'la haşır-neşir olmanın en özellikli merhâlesi, en üst perdesidir. Layık-ı veçhile hıfzını ikmal eden bir hafız, ömürlük bir yatırım yapmış, hayatını Kur'an'a vakfetmiş demektir. Bu nedenle Mushaf'a erişimi kolay kılan genel imkânlar çerçevesinde hafızlığın artık önemini yitirdiğini ifade edebilmek mümkün değildir. Hafızların bu eğitimi "Allah'ın rızasını kazanmak, Kur'an'la hemhâl olmak, sadece lafzın ezberlenmesi değil, aynı zamanda hükmüyle amel etmek, Allah'a ve dine olan sevgi ve bağlılığın bir ifadesi, insana huzur ve mutluluk veren bir süreç, yapılması çok zor, sabır ve azim gerektiren bir süreç, insanın yaşam biçimini değiştiren, sosyal hayatta farklı bir kimlik veren anlatılmaz yaşanır bir deneyim olarak tanımlamaları"¹⁰ bu sebeple boşuna değildir. Bununla birlikte hafızlığa kıymetini veren asli değerler çerçevesinde bu çalışmaya yeniden orijinal ruhunu ve misyonunu verebilmek için atılması gereken adımlar vardır. Zira başta anlam örüntüsüne muttali olmak üzere hafızlığın anlamıyla ilgili bazı temel değerler teoride vücut bulmakla birlikte pratiğe yansıtılamamaktadır.

Hafızlığın tarihi misyonuna bakıldığında bir hafızdan beklenecek temel yeterlilik kriterleri öz olarak şöylece sıralanabilir: Düzgün bir kıraat, sağlam ezber ve düzgün bir şekilde okunanları iyi bir şekilde anlama-yaşama. Ancak zaman içinde birbirini tamamlayan bu üç temel yeterlilik alanı arasında hiyerarşik bir sıralama oluş/turul/muş, bu arada da bazı konuların sahasında daralma, bazılarında da genişleme gerçekleşmiştir. Mahrec ve tecvide riâyet ederek kıraat ve hıfzın sağlamlığına verilen önem yeterlilik açısından alabildiğince genişlemiş, buna karşın ezbere okunanların anlaşılması ve mümkün olan en iyi seviyede hayata taşınması neredeyse görünmeyecek kadar küçülmüştür. Hatta hafızlık yeterlilik kriterlerinden çıktığı bile söylenebilir, bir hafızın okuduğu yerlerin anlamından haberdar olması hoş bir temenni ve çok da üzerinde durulmayan uzak bir amaç hâline dönüşmüştür. Ülkemiz özelinde düşünüldüğünde elbette dil farklılığı önemli bir etkendir. Sosyal, kültürel daha başka pek çok farklı sebepten dolayı hafızlık, zaman içinde âyetlerin anlamını bilme gerekliliğinden neredeyse tamamen kopuk bir hâl almıştır.¹¹ Özellikle dini eğitim-öğretim faaliyetlerinin dalgalı bir izlek takip ettiği ülkemizde Fâtiha ve Nâs sûrelerinin

⁸ Bu noktada Kur'anı ezberlemek Allah'ın bu ümmete bahsettiği bir özellik olarak da değerlendirilmiştir: Şemsüddîn Ebi'l-Hayr Muhammed b Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, thk. Muhammed Ali Dabba' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/7.

⁹ Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları/26, 2015), 19; Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 190.

¹⁰ Hüseyin Algur, "Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Gözüyle Türkiye'de Hafızlık Eğitimi (Nitel Bir Araştırma)", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (Ocak 2018), 75.

¹¹ Hatice Şahin Aynur, "Kur'an Hıfzı" *Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 206-210.

arasını düzgün bir şekilde ezbere, takılmadan ama aynı zamanda anlamadan okumak, hafızlık için yeter şart hâlini almıştır. Bu değişim aynı zamanda Kur'an'la yakın iletişim aracı olan hafızlığın amaca dönüşmesi, hatta meslek edinmeyi kolaylaştırma, toplumsal saygınlık kazanma vb. farklı amaçların da devreye girmesine kapı aralamaktadır.

Hafızlık çok büyük bir özveri ve disiplinli çalışma isteyen bir faaliyettir. Günümüz koşullarında hafızlık, ortaokul ve lise öğrencilerinin ders dışındaki zamanlarında ailelerinden uzakta emek vermesini zorunlu kılmaktadır. Bu çalışmanın, Kur'an ve sünnette karşılığını bulan, kutsal bir metinle iç içe olmanın insanın önünde açacağı ufka doğru yol aldırان bir gayret olabilmesi için hafızlık yapma amacının, öncelik ve gerekliliklerinin doğru belirlenmesi önem arz etmektedir. Bu makalede hıfz çalışmasının maksimum fayda sağlayabilmesi için hafız adaylarının hedef ve beklentilerinin açıkça ve yeterlilik kriterleri doğrultusunda değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu doğrultuda hedef ve beklentilerin öğrencilerin zihninde nasıl şekillendiği, yapılan bir anket çalışmasının sonuçları ışığında ele alınmıştır.

1. Anket Çalışmasıyla İlgili Temel Bilgiler

Bu makaleye veri sağlayan anket çalışması, Kütahya-Tavşanlı Kavaklı Kur'an Kursu'nda gerçekleştirilmiştir. Bu kursta öğrenim gören hafızlık öğrencilerinden, Kur'an'ın manasını anlama, mahreç ve tecvide riâyet etme durumlarına ve hafızlık tasavvurlarına dair yirmi soruyu cevaplamaları istenmiştir. Bu kapsamda Tavşanlı Müftülüğü ile gerçekleştirilen yazışmalar sonunda gerekli izinler alınmış ve anket formu kursun erkek ve kız bölümlerinde hafızlık öğrenimi gören 73 erkek, 91 kız öğrenciye uygulanmıştır. Aynı zamanda bu kursun her iki şubesinde görev yapan hafızlık sınıfı hocalarıyla da yarı yapılandırılmış mülakat tekniği ile görüşmeler yapılmıştır.

Hafız adaylarına uygulanan anket üçlü derecelendirme ölçeği esas alınarak hazırlanmış, ayrıca araştırma konusu ile ilgili daha fazla detay elde etmek amacıyla açık uçlu sorular sorulmuştur. Anket sonuçları IBM SPSS Statistics 18 adlı istatistik programı ile değerlendirilmiştir. Araştırma sonuçlarının tekrar edilebilir olmasıyla ilgili bir ölçüt olan güvenilirlik katsayısı¹² "Cronbach Alpha Güvenilirliği" yöntemine göre analiz edilmiş ve anketin sonucu 0,76 olarak çıkmıştır. Bu modele göre $0,60 \leq \alpha < 0,80$ arasındaki değerler "oldukça güvenilir" olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla hazırlanan anket, oldukça güvenilir olarak değerlendirilebilir.

¹²Vasfi Nadir Tekin, *Pazarlama Araştırmaları* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2007), 28.

2. Ankete Katılan Öğrencilerle İlgili Demografik Bulgular

Demografik Faktörler	Değişkenler	f	%
Cinsiyet	Erkek	73	44,5
	Kadın	91	55,5
	Toplam	164	100
Yaş Aralığı	9-12	55	33,5
	12-15	39	23,8
	15-25	64	39
	25 ve üstü	4	2,4
Kursa Nereden Geldiği	Tavşanlı İçi	98	59,8
	Tavşanlı Dışı	56	34,1

Tablo 1. Öğrencilerin Cinsiyeti, Yaşı ve Yaşadıkları Yerleşim Birimiyle İlgili Veriler

Ankete katılanların yarısından fazlasını, kız öğrencilerin oluşturduğu görülmektedir. Geleneksel olarak hafızlık çalışmasına daha çok erkeklerin rağbet ettiği hatırlanırsa, son dönemde bu oranda kız öğrenciler lehine bariz bir değişiklik yaşandığı rahatça fark edilir. Bu durum başka saha çalışmalarında da ortaya konmuştur.¹³ Hafızlığın anlamı ve amacı açısından bu durumun yorumlanıp değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Erkek öğrencilerin hıfzlarını doğrudan değerlendirebilecekleri meslekler seçmede daha istikrarlı oldukları bilinmektedir. Toplumsal yapıdaki hâkim kabuller açısından kız öğrencilerin bu payeyi aldıktan sonra ezberlerini koruma ve geliştirme için ne yapacakları, hafızlık kazanımını eğitim -ve şâyet planlıyorlarsa- çalışma hayatına ne sûretle katacakları hakkında öngörü geliştirmek ve bununla uyumlu politikalar üretmek önem kazanmaktadır. Zira örgün öğretime devam etmeyen kız öğrencilerin evlilik çağına geldiklerinde yuva kurmayı önceliklerine dair tecrübeler mevcuttur. Bu durumda olanların büyükçe bir kısmı, gönüllerine nakşolunan Kur'an hıfzını orada saklamakla yetinmek zorunda kaldıkları söylenebilir. Bu nedenle özellikle bu durumdaki öğrencilerin hafızlıklarından reel olarak ne surette istifade edebilecekleri, üzerinde hassasiyetle durulması gereken hususlardandır. Bu noktada yine hafızlıktan beklenen güncel faydalar ile hafızlığın orijinal amaçlarının birlikte değerlendirilmesi önem kazanmaktadır.

Ankete katılan öğrencilerin yaş aralığı, son dönemde örgün eğitimle entegre edilen hafızlık projesi hedefleriyle uyumlu görünmektedir. 09-12 ile 12-15 yaş aralığındakiler birlikte değerlendirildiğinde, katılımcıların yarısından fazlasının 15 yaş ve altında olduğu ortaya çıkmaktadır. (%57,3) Bilindiği üzere sekiz yıllık kesintisiz öğrenim uygulaması öncesi 5. sınıfı bitiren öğrenciler hafızlık kurslarına gitmekte, hıfzını ikmal ettikten sonra da örgün öğretime devam etmekteydi. Kurs öğrencilerinin %23,8'lik kesimini oluşturan 12-15 yaş aralığında olanlar, 8 yıllık kesintisiz orta öğretim zorunluluğu döneminde başarılı bir hafızlık çalışması için ısrarla önerilen yaş aralığında

¹³Cemil Oruç, "Hafızlık Eğitimi: Elazığ-Harput Hamdi Başaran Kur'an Kursu", *Diyanet İlmî Dergi* 45/3 (2009), 180.

bulunmaktadırlar.¹⁴ MEB ve DİB tarafından geliştirilen ve örgün öğrenimle hafızlığı birleştiren proje çerçevesinde 5.sınıfla beraber hafızlığa da başlayan öğrencilerle karşılaştırıldığında bu oran az olmakla birlikte yine de azımsanmayacak bir seviyededir.

Kavaklı Kur'an Kursu öğretmenleri, katılımcıların %33.5'lik kısmını oluşturan 9-12 yaş aralığındaki öğrencilerin de bulunduğu dönemin ezberin sağlamlığı açısından elverişli olduğunu ifade etmişlerdir. Öte yandan bu yaşlarda, hedeflerine ulaştıran bir hafızlık kavrayışına sahip olmada ve kursa/ortama uyum sağlamada öğrencilerin birtakım problemler yaşayabildiklerini ifade etmişlerdir. Bu yaşın hafızlık gibi büyük ve zorlu bir çabanın değerini tam kavrayamadıkları bir zaman olduğu başka araştırmalarda da teyit edilmiş bir durumdur.¹⁵ Dolayısıyla bu yaş aralığı üzerinden geliştirilen projede ezber sağlamlığı açısından avantajlı, hafızlığın değerini anlamak açısından da dezavantajlı bir durum söz konusudur. Bu noktada dezavantajı avantaja çevirmek için çalışmalar yapmak gerektiği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Sayıları çok az olmakla birlikte çalışıp kazanma, evlenme yaşlarına gelmiş yetişkin bireylerin de kursta yatılı olarak kaldıkları gözlemlenmiştir. Bu öğrencilerle özel mülakat yapılamamış olmakla birlikte, akranlarının para kazandıkları, evlenip ana-baba oldukları zaman diliminde Kur'an kursunda kalarak hafızlık yapmaları gerçekten takdire şayandır. Bununla birlikte bu yaş aralığında kursta kalarak hıfzı ikmal etmelerini doğru tahlil edebilmek için daha fazla veriye ihtiyaç vardır. Bu bağlamda yapılacak çözümlenmelerin hafızlık algısı ve beklentileri açısından farklı değerlendirmelere kapı aralayacağı düşünülmektedir.

Kursa devam eden öğrencilerin büyük bir kısmının (%59,8) Tavşanlı ilçe merkezinde ikamet ettiği anlaşılmaktadır. Diğerleri ise genellikle çevre ilçe ve köylerden olmakla birlikte farklı illerden gelenler de bulunmaktadır.

Demografik Faktörler	Değişkenler	f	%
<i>Ne kadar zamandır kursta eğitim görüyorsunuz?</i>	6 Ay veya daha az	43	26,3
	1 Yıl	48	29,3
	2-3 Yıl	54	32,9
	3 Yıl veya daha fazla	19	11,6
<i>Hafızlıkla birlikte başka bir okulda okuyor musunuz?</i>	Hayır	17	10,4
	Ortaokul	84	51,2
	Açık Lise	37	22,6
	Açık Öğretim İlahiyat	25	15,2
	İLİTAM	1	0,6

Tablo 2. Öğrencilerin Öğrenim Durumlarına İlişkin Veriler

¹⁴Oruç, "Hafızlık Eğitimi", 46.

¹⁵Ayşegül Gün vd., "Bir İlmî Geleneğin Merkezi: Büyükağa Kur'an Kursu -Hafızlık Eğitimi, Niteliği, Sorunları ve Beklentileri-", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/34 (2018), 232.

Hafızlık eğitimi için genellikle 2-3 yıl, normal süre olarak kabul edilmektedir. Bu tabloya bakıldığında öğrencilerin Kur'an kursunda kalma sürelerinin makul bulunan bir aralıkta seyrettiği anlaşılmaktadır. Henüz hıfz çalışmasının başlangıcında olan, ortalama bir yıldır kursa devam eden öğrenci grubunda ise ciddi bir kümelenme olduğu dikkat çekmektedir. (91 öğrenci, %55.6) İki-üç yıldır kursa devam eden 54 öğrencinin ise hıfz çalışmasında belirli bir noktaya geldiklerini, bu faaliyetin içeriğine dair ciddi bir birikim elde ettiklerini öngörmek mümkündür. Soruların onlar tarafından cevaplanması, anketin durum saptama konusundaki güvenilirliğine katkı sağlayan bir durum olarak değerlendirilmiştir. Kursta normal süreyi aşacak şekilde, 3 yıldan fazla eğitim gören öğrencilerin sayısı ise oldukça azdır. (19 öğrenci, %11.6)

Katılımcı öğrencilerin sadece %10,4'ü hafızlıkla birlikte başka bir okula gitmediklerini ifade ederken, ortaokul, lise, açık lise, açık öğretim ilahiyat okuyanların oranı yaklaşık %89'dur. Buradaki kadar yüksek olmamakla birlikte başka çalışmalarda da benzer oranların ortaya konduğu bilinmektedir. Mesela Kayseri'de yapılan bir çalışmada hafızlık öğrencilerinin %76 oranında örgün öğretime devam ettiği bildirilmiştir.¹⁶ Bu, öğrencilerin donanımlarını ve hafızlık birikimlerini öğrenim hayatlarına katkı sağlayacak şekilde değerlendirmeleri açısından önemli bir detay ve yürürlüğe konan yeni hafızlık projesinin tabii sonucudur. Eskişehir'de yapılan bir başka çalışmada ise bu soruya ek olarak "*Cevabınız hayır ise, okula gitmeyi istiyor musunuz?*" şeklinde bir soru sorulmuş ve "evet" diyenler %58,3, "hayır" diyenler %41,7 oranında çıkmıştır.¹⁷

3. Anket Sorularına İlişkin Bulgular ve Değerlendirmeler

Araştırma kapsamında uygulanan ankette demografik bilgilere ilişkin sorulardan sonra öğrencilerin hafızlığa bakış açılarını kavramak maksadıyla toplam 20 soru sorulmuştur. Bu çalışma için öğrencilerin anket sorularına verdikleri cevaplar, üç ana başlık altında kategorize edilerek, kontrol sorularıyla beraber değerlendirilmiştir. Bu makalede hacim tasarrufu sağlamak amacıyla kontrol sorularına yer verilmemiştir.

3.1. Kur'an Kursu Öğrencilerinde Hafızlık Tasavvuru

Öğrencilere yöneltilen üç soru grubundan ilkinde, onların hafızlığa başlama sebep ve süreçlerini tespit etmeye yönelik sorular yer almaktadır. Hafızlıkla kariyerleri arasında kurdukları ilişki, beklentileri de bu bölümde ele alınmıştır. İkinci grupta öğrencilerin mahreç/tecvide riâyet ederek Kur'an okuyuşlarının yanı sıra ezberlerinin sağlamlığı konusunda kendilerini ne kadar yeterli buldukları ve kendi zihinlerindeki Kur'an'a karşı sorumluluk çizgisinin nereden geçtiğine dair sorular bulunmaktadır. Üçüncü grup sorular ise, öğrencilerin ezberledikleri metinlerin anlamına muttali olmalarına, bu konudaki isteklerine ve hazır bulunmuşluk seviyelerine, meâl okumaya ilişkin yeterlilikleriyle ilgilidir.

¹⁶Oruç, "Hafızlık Eğitimi", 186.

¹⁷Fatma Şahin, *Amaç-Araç Dengesi Açısından Hafız Adayları, Velileri ve Öğreticilerin Hafızlık Algıları* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 55.

Sorular	Frekans ve Yüzde	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Geçersiz	Toplam
Hafızlığa tamamen kendi isteğimle başladım.	ƒ	7	9	148	-	164
	%	4,3	5,5	90,2	-	100
Hafızlığa başlamamın en önemli sebebi, Kur'an'la ve anlattıklarıyla birebir meşgul olma isteğimidir.	ƒ	2	35	124	2	164
	%	1,2	21,3	75,6	1,2	100

Tablo 3. Öğrencilerin Hafızlığa Başlama Sebepleri ve Beklentilerine Dair Bulgular

Bu bölümde birlikte değerlendirilen iki soru, birbirini tamamlayan iki farklı hususa işaret etmektedir. Bunlardan ilki çocuğun/gencin hayatını derinden etkileyecek olan hafızlık kararının ağırlıklı olarak kimin kararına istinat ettiği, diğeri de kararın dayanağını teşkil eden sebep zinciridir. Ankete katılan öğrencilerin çok büyük bir çoğunluğu (%90) hafızlığa başlama kararını kendi istekleri doğrultusunda aldıklarını beyan etmişlerdir. Benzer sonuçlar, başka çalışmalarda da gösterilmiştir.¹⁸ Toplumsal refleksler çerçevesinde gelişen vakıa, geçmiş zamanlarda hafızlık kararının öncelikle ailenin isteği çerçevesinde alındığına, gencin de ister istemez bu karara uyduğuna işaret etmektedir. Özellikle açık ya da örtük baskıyla birleşirse bu istek, öğrencinin hafızlık kurumuna, kaldığı kurstaki ortama uyumunu zorlaştırmakta, bu zorluk çoğu kez hoşnutluğa dönüşse de bazen öğrenci; hafızlık sıfatından ve kurumundan, hıfza çalıştığı yıllardan büyük bir memnuniyetsizlik duymasına sebep olabilmektedir.¹⁹ Diğer çalışmalarda da ortaya konan veriler, hafızlık kararını alan mercinin kim olduğu konusunda öğrenci lehine büyük ölçekli bir değişimin yaşandığını göstermektedir.

Hafızlık kararının öğrencinin kendi talebine bağlı olması, çok daha yüksek motivasyonla hıfz çalışmalarına devam etmesini kolaylaştıran bir unsurdur. Elbette kararın öğrenci tarafından alınmış olması; ailesinin, hocalarının, arkadaşlarının, hafızlığa ait tanık olduğu hatıraların etkisinin sıfırlandığı anlamına gelmez.²⁰ Bazen bir hafızlık töreninde yaşanan duygusal anlar, edilen dualar bile hafızlığa yönlendirmede etkili olabilmektedir. Bütün bu etkilerle birlikte nihai kararın ailelerin istekleri doğrultusunda değil, öğrencilerin kendi iradeleriyle alınmış olması, son derece önemli ve kıymetlidir. Zira hafızlık gibi çok emek isteyen, uzun soluklu bir çabanın genç hafız adaylarının kendi

¹⁸Oruç, "Hafızlık Eğitimi", 49; Gün vd., "Bir İlmi Geleneğin Merkezi", 217.

¹⁹Vejdi Bilgin, "Psiko-Sosyal Açıdan Hafızlık: Orta Yaş Erkek Hafızlar Üzerinden Bir Değerlendirme", *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*, ed. Hatice Şahin Aynur (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 240 vd.

²⁰Şahin, *Hafızlık Algıları*. 63.

taleplerine istinat etmesi, hıfz faaliyetinin sonucunu da, kalitesini de doğrudan etkileyen bir unsurdur. Bu durum aynı zamanda “başka bir başarısı yok, bari hafız olsun” diye özetlenebilecek geleneksel refleksin²¹ zayıfladığını göstermesi açısından önemlidir.

Hafızlığa başlamada ana sebebin Kur’an’la ve anlattıklarıyla yakından meşgul olma isteği olduğu konusunda, öğrencilerin %75,6’sı olumlu cevap vermişlerdir. Bu, iyi sayılabilecek bir oran olmakla birlikte, hafızlığa başlama sebebini Kur’an mesajıyla ilgilenme olarak açıklama konusunda kararsız kalan %21.3’lük kesimin durumu düşündürücüdür. Ortalama beş öğrenciden birinin hafızlığa başlama sebebini Kur’an’la hemdem olma dışında sebeplerle bağdaştırıyor olması; içi bir hayli boşaltılmış bir sevap kazanma talebinden sosyal statünün yükselmesi isteğine, kolayca meslek sahibi olma hevesinden yaşadığı yerden bir an önce ayrılma ve daha rahat hayat koşullarına ulaşma arzusuna kadar pek çok farklı etkene bağlanabilir. Evladının hafız olması konusunda anne-babanın ciddi arzusunun örtük baskı boyutuna geçmesi ya da alternatif faaliyet yelpazesindeki darlık vb. kadar başka pek çok durum da akla gelebilir. Hatta geçmişe oranla gücü ve karşılaşma sıklığı oldukça azalmış olsa bile “Kur’an’ı sadece uzmanları doğru anlayabilir” şeklindeki maksadı çok aşan genelleme bile bu bağlamda hatırlanabilir. Neresinden bakılırsa bakılsın, hafızlık gibi ömürlük bir sürecin içinde olan gençlerin bu konudaki kararsız tutumları, hıfz çalışmasının nihai amaçları ve hafızların toplumsal dini eğitim-öğretim sürecine sağlayabileceği katma değer açısından bakıldığında düşündürücüdür. Öğrencilerin hafızlık kararına etki eden diğer faktörlere ve hafızlık tasavvurlarına dair ankette yer alan diğer sorular, bu alanla ilgili daha fazla değerlendirmeye kapı aralama potansiyeline sahiptir.

Sorular	Frekans ve Yüzde	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Geçersiz	Toplam
<i>Hafızların toplumda gördüğü saygınlık, bana göre hafızlığın değerini artırmaktadır.</i>	f	2	24	136	2	164
	%	1,2	14,6	82,9	1,2	100
<i>Hafızlığımı tamamlamak, bir mesleksahibi olmamı kolaylaştıracak.</i>	f	30	28	105	1	164
	%	18,3	17,1	64	0,6	100

Tablo 4. Öğrencilerin Hafızlığa Dair Sosyal Kazanım Beklentilerine Dair Bulgular

Hafız adaylarının hafızlık tasavvurlarında bu kuruma toplumun gösterdiği saygının da oldukça önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Zaten bir hafızın gördüğü hürmet, aslında henüz mezun olmadan tatmaya başladığı bir histir. %82.9 oranında öğrenci, toplumsal teveccüh sayesinde hafızlığın kıymetinin daha da arttığı kanaatini

²¹Algur, “Türkiye’de Hafızlık Eğitimi”, 75.

taşımaktadır. Sadece 2 öğrenci, (%1,2) hafızlığın toplumsal prestijinin aldıkları eğitimle ilgili kararlarına etki etmediğini ifade etmiştir. 24 öğrencinin (%14.6) ise bu konuda kararsız kaldıkları dikkat çekmektedir. Bu öğrencilerin yaşadığı kararsızlık, bir yönüyle hafızlığın toplumsal açıdan itibar gördüğüne yeterince ikna olmamalarına bağlı olabilir. Diğer yönden toplum tarafından hiçbir destek ve iltifat görmese de, hafızlığın esasen değerli olduğu fikrine sahip olmalarını akla getirebilir. Elbette burada olması umut edilen ve öğrencilerin gayretlerini hıfzın esas değeri açısından taçlandırarak olan, ikinci seçenektir. Bu öğrencilerin bu soruda “kararsızım” seçeneğini işaretlemiş olmalarıdır. Ancak durumun böyle olup olmadığını ortaya koyacak bir veri elde mevcut değildir.

Bir mesleğe sahip olarak çalışma hayatında var olmanın hem bireysel, hem sosyal ve ekonomik sebeplerle gençlerin hayatında zor bir dönüm noktasına işaret ettiği bilinmektedir. Bu açıdan bakıldığında hafızlık öğrencilerinin bu zorluğu aşmada hıfzlarının kendilerini destekleyeceği görüşünde oldukları söylenebilir. Kursa devam ederken aynı zamanda örgün eğitim kurumlarına da devam eden öğrencilerin mezuniyetten sonra da hafızlıklarını aktif şekilde değerlendirecekleri meslekler seçmeyi planladıkları verdikleri cevaplardan anlaşılmaktadır. Ankete katılan öğrencilerin çoğu, (%64) öğretim döneminin sona ermesinden sonra meslek hayatına geçiş yaparken hafızlıklarının onları destekleyeceği şeklinde görüş belirtmişler ve böylece din hizmeti ve öğretimiyle ilgili meslekler seçeceklerinin işaretini vermişlerdir. Nitekim dün olduğu gibi bugün de özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde göreve asaleten ya da sözleşmeli atanmada hafızlığın önemli bir kriter olduğu bilinmektedir. Doğal olarak sadece hafız olmak göreve atanmak için yeter koşul olmamakla birlikte süreci bir hayli kolaylaştırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında dün olduğu gibi bugün de hafızlığın toplumsal açıdan dikey hareketlilik unsuru olmaya devam ettiğini ifade etmek mümkündür.²²

Hafızlıklarını tamamlayınca büyük ihtimalle alanla ilgili meslekler seçecekleri düşünülen hafız adaylarına, dini öğrenim süreçleri içinde hıfza nasıl bir anlam yüklediklerine dair sorular da yöneltilmiştir.

Sorular	Frekans ve Yüzde	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Geçersiz	Toplam
Hafızlığımı bitirdiğimde dini öğrenim sürecim tamamlanmış olacak.	f	119	19	22	4	164
	%	72,6	11,6	13,4	2,4	100
Hafız olmam yeterli bir din eğitimi aldığımı anlamına gelir.	f	93	34	37	-	164
	%	56,7	20,7	22,6	-	100

Tablo 5. Dini Öğrenim Sürecinde Hafızlığa Yüklenen Anlamla İlgili Bulgular

²²Bilgin, “Psiko-Sosyal Açıdan Hafızlık”, 238.

Hafız adaylarının kendi yeterliliklerini değerlendirirken gelecekle ilgili nasıl bir projeksiyon geliştirdiklerini anlamada yol gösterici olan bu sorular, öğrencilerin hafızlıkla dini öğretimde yeterlilik korelasyonunu nasıl değerlendirdiklerine odaklanmıştır. %89'luk kesiminin örgün öğretime devam ettikleri hatırlanırsa, öğrencilerin hafızlığı ikmal etmiş olmalarının dini öğretimi de tamamladıkları anlamına gelmediği kanaatini taşımaları (%72.6) önemlidir. Öğrenciler, özellikle imam-hatip ortaokul ve liseleri ile ilahiyat fakülteleri ya da ilahiyat ön lisans programlarında öğrenimlerini devam ettirmektedir. Ortaokuldan sonra farklı öğretim programlarını (fen, güzel sanatlar, sosyal bilimler, Anadolu liseleri vb.) seçenler bulunmakla birlikte, şimdiki durumda bunların oranı nispeten daha azdır. Şu anda proje imam-hatip ortaokullarından mezun olacak hafız öğrencilerin tercihlerinin ne yönde olacağı, konuyla ilgili yeni değerlendirmeler yapmayı gerektirmektedir. Öğrenciler öğrenimlerini dini öğrenim veren okulda sürdürmeyi planladıkları için, gidecekleri kurumlarda hafızlıklarını taçlandıracakları bilgi ve becerileri kazanmaya niyetlendikleri düşünülebilir.

Bununla birlikte soru kalıbı değiştirilip, hafız olmanın yeterli bir din eğitimi almış olma anlamına gelip gelmediği sorulduğunda oran ciddi şekilde düşerek %56'lara gerilemekte, öğrenciler hıfzın tek başına yeterli olmadığını beyan etmektedir. Tek başına değerlendirildiğinde bu oran iyi sayılabilir ancak kalan kısmın kanaati açısından sorgulandığında üzerinde durulması gereken bazı hususlar olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu oran, öğrencilerin neredeyse yarıya yakınının hafız olduklarında ya yeterli bir din eğitimi almış olacaklarına inandıklarına ya da bu konuda kafalarının karışık olduğuna işaret etmektedir. Ciddi bir emek ve özveri isteyen bu çalışma esnasında yaşadıkları doyum ve kifâyet duygusu, öğrencileri bugünkü durumları üzerinden bir değerlendirmeye yönlendirmiş olabilir. Bu noktada onların buldukları durumu şimdilik yeterli gördükleri, mümkün olduğu takdirde ileride planladıkları öğretimi alarak kendilerini daha da geliştirmeyi istedikleri düşünülebilir. Elbette bu sonuçlarda öğrencilerin hocalarından genel olarak duydukları "hıfzı tamamlamakla iş bitmez, korumak daha zor bir iştir, hafızlık ömür boyu sürecek bir meşgaledir, öğrenmek gereken daha çok husus var" gibi telkinlerin de tesiri söz konusu olabilir. Ancak neresinden bakılırsa bakılsın bu oranlar, öğrencilerin Kur'an'ı sadece ezberlemekle ona karşı sorumluluklarının bitmediğini, onların bu kıymetli çabalarını devam ettirme azimlerini göstermesi açısından anlamlıdır.

Genel olarak bakıldığında öğrencilerin hafızlık çalışmasına karşı olumlu yönelimler ve değerlendirmeler içinde olmaları sevindirici bir durumdur. Bununla birlikte üzerinde durulması gereken, güçlendirilmesi lazım gelen doğru tasavvurlar da mevcuttur. Hafızlık algı ve beklentilerini böylece değerlendirdikten sonra öğrencilerin temel hafızlık yeterlilikleri konusunda kendilerini nasıl gördüklerine dair sorulara verdikleri cevapları irdelemek yerinde olacaktır.

3.2. Hafızlık Temel Yeterlilik Kriterleri

İlk dönemlerden başlayarak Kur'an'ı doğru anlamının ilk adımı, onu doğru okumaktır. Doğru telaffuz sadece mahreç açısından doğru bir okuyuşla sağlanamaz. Çok büyük bir kısmı harflerin sıfatlarının saikiyle oluşan tecvid kurallarına riâyet de son derece önemlidir. Vakıf ve ibtidâ, sekte gibi unsurlarla birlikte tecvid kurallarının önemli bir kısmı anlamın doğru olarak ifadesiyle yakından alakalıdır. Kur'an'ı tertil üzere okuma emrinde geçen tertîlin mahrece riâyet ve vakıf-ibtida bahsiyle

ilişkilendirilmesi,²³ mananın doğru anlaşılmasının önemini ve bunun mahrece (süreç içinde tecvide) özenle ilişkisini sarahaten ortaya koymaktadır. Zira doğru okuma, doğru anlama-uygulama ve ezber sağlamlığı olarak özetlenebilecek temel hafızlık kriterleri birbirlerini besleyen ve destekleyen bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle bir hafızın doğru bir okuyuşa sahip olması son derece önemlidir. Hafızlık Kur'an kurslarında da bu nedenle öğrencilerden beklenen ilk ve en önemli beceri, Kur'an'ı mahreç ve tecvide riâyet ederek akıcı olarak okuyabilmeleridir. Bilindiği üzere Kur'an'ın kendine has okuma kuralları vardır ve bunları öğrenmek ve başarıyla uygulamak hem zaman alır, hem de ciddi bir emek ister. Ankete katılan öğrencilere Kur'an'ı doğru okuma açısından kendilerini nasıl değerlendirdiklerine dair sorular yöneltilmiştir.

Ankete katılan öğrencilerin çoğunun yüksek dini öğretime devam etmeyi planladığı göz önünde bulundurulursa, tecvidi uygulamak ve öğretebilecek kadar bilmek de hafız öğrenciler için lüzumlu olacaktır. Değil Kur'an okumada vasat seviyede olanlar, pek çok hafız ve başarılı okuyucu dahi tecvid kurallarını uyguladığını ama adını, tanımını bilmediğini ileri sürmektedir. Her Kur'an öğreticisi bu tarz açıklamalara defalarca maruz kalmıştır. Bu nedenle öğrencilere tecvid kurallarını bilme ve öğretme konusunda kendilerine ne kadar güvendikleriyle alakalı sorular da sorulmuştur.

Sağlam bir ezber, hafızın Kur'an'a karşı en önemli sorumluluklarından biri olarak kabul edilir. Hafızlık esnasında üzerinde en çok durulan konulardan biri, hafızın baştan sona Kur'an'ı her an okumaya hazır şekilde hafızasında tutmasıdır. Bir hafızın en çok kork/utul/duğu konu, ezberini unutmaması ve bunun vebalidir denebilir. Bu sorumluluk hafızların gönlünü çok meşgul etmekte,²⁴ hatta bu vebalin altında kalmamak için hiç ezberlememiş olmayı tercih ettiğini beyan edenler de çıkmaktadır. Bu nedenle anket çalışmasına katılan öğrencilere doğru ve takılmadan Kur'an okuyan birinin sorumluluğunu tam manasıyla yerine getirmiş sayılıp sayılmayacağına dair sorular da yöneltilmiştir.

Kur'an'la ilgili temel sorumluluk adımlarından ikincisine gelindiğinde, bir kafa karışıklığı yaşandığı ve doğru okuma sahasında başarılı olan Kur'an kurslarını da içine alacak şekilde bir "görevsizlik" alanının oluştu/rulduğu söylenebilir. Bir başka deyişle Kur'an metninin doğru okunmasında/ezberlenmesinde yetkin olmakla birlikte iş, lafız düzeyinde bile olsa, anlamaya geldiğinde öğretim müfredatında yer almasına rağmen²⁵ Kur'an kurslarının net bir şekilde sorumluluk üstlen/e/medikleri anlaşılmaktadır.²⁶ Bu sahada ancak bireysel hassasiyetlerle gerçekleştirilen çalışmalardan bahsetmek mümkün olabilmektedir. Düzenli meâl okumaları, bir başka ifadeyle söylenecek olursa anlam odaklı Kur'an okumaları, -özellikle diğer şubelerde böyle bir çalışma yapılmadığı

²³ Süyûtî, *el-İtkân*, 212.

²⁴Fetva Meclisi (FM), Bayanların Hafızlığı Unutması, (Erişim: 05 Eylül 2022); Sorularla İslâmiyet (Sİ), "Kur'an hafızlığı yapıp da sonra tamamını veya bir kısmını unutmanın mesuliyeti nedir; bu konuda hadisler var mıdır?" (Erişim: 05 Eylül 2022).

²⁵ Müfredatta "Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim İlke ve Esasları" başlığı altında yer alan maddelerden biri şu şekildedir. "4. Öğrencilerin Kur'an'ın anlam dünyası ile buluşmalarına yönelik, Kur'an kıssaları başta olmak üzere yüzüne veya ezbere okunan sûrelerin anlamları üzerinde de durulmalıdır." bk. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Örgün Eğitime Devam Edenlere Yönelik Kur'an Kursları Eğitim Programı-1 (Okuma Salonları) - 2017.pdf" (Erişim: 25 Ağustos 2022), 10.

²⁶Sadece Kur'an kurslarında değil, yüksek dini öğretim veren ilahiyat fakültelerinde de durumun farklı olmadığını gösteren bir çalışma için bk. Fatma Asiye Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (01 Nisan 2011), 155.

takdirde- hocanın da öğrencinin de rutin çalışmalara ilaveten fazladan emek ve zaman ayırmasını zorunlu kılmaktadır. Böyle bir süreci istikrarlı şekilde devam ettirmek ise bittecrübe sabittir ki gerçekten meşakkatlidir. Bu noktaya temas etmek üzere ankette meâl seviyesinde bile olsa Kur'an'ın manasına muttali olma durumlarını nasıl değerlendirdiklerine dair öğrencilere sorular yöneltilmiştir.

3.2.1. Mahrec-Tecvide Riâyet ve Ezber Sağlamlığı

Katılımcı öğrencilere öncelikle mahreç ve tecvid açısından doğru okuma ile ezber sağlamlığı açısından kendilerini nasıl değerlendirdiklerine dair sorular sorulmuştur.

Sorular	Frekans ve Yüzde	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Geçersiz	Toplam
Mahreç ve tecvide riayet ederek Kur'an okuma konusunda kendimi yeterli görüyorum.	ƒ	9	49	106	-	164
	%	5,5	29,9	64,6	-	100
Tecvid kurallarını detaylı olarak anlatabilirim.	ƒ	28	105	31	-	164
	%	17,1	64	18,9	-	100
Mahreç ve tecvide riayet ederek ve hiç takılmadan Kur'an okuyabilen bir hafız görevini tam manasıyla yerine getirmiş demektir.	ƒ	59	28	76	1	164
	%	36	17,1	46,3	0,6	100
Bilmeyen birisine mahreç, tecvide riayet ederek Kur'an okumayı öğretebilirim.	ƒ	11	45	106	2	164
	%	6,7	27,4	64,6	1,2	100
Okuduğu ayetleri anlamasa bile doğru ve takılmadan okuyan bir hafız, Kur'an'a karşı sorumluluğunu tam olarak yerine getirmiş demektir.	ƒ	83	39	41	1	164
	%	50,6	23,8	25	0,6	100
Ezberimi muhafaza ettiğim sürece, hafızlığımı koruyorum demektir.	ƒ	39	15	109	1	164
	%	23,8	9,1	66,5	0,6	100

Tablo 6. Öğrencilerin Mahreç/Tecvid ve Ezber Sağlamlığındaki Yeterlilik Durumlarına Dair Bulgular

Kur'an'ı mahreç ve tecvid kurallarına uygun bir şekilde okuma konusunda kendilerini yeterli bulup bulmadıklarını ölçmeyi amaçlayan bu sorulara verdikleri cevaplardan öğrencilerin genel olarak kendilerine güvendikleri anlaşılmaktadır. Zira ilgili soruyu "katılıyorum" şeklinde cevaplayanların oranı % 64,6'ya tekabül etmektedir. Ancak neredeyse %30'luk dilimdeki öğrenci, bu konuda kararsız olduğunu beyan etmiştir. Kur'an kurslarında odaklanılan temel hususun mahreç ve tecvid açısından doğru bir okuyuş elde etmek olduğu göz önünde bulundurulur ve öğrencilerin de

ortalama bir yıldır kursa devam ettikleri hatırlanırsa, bu oranın bir hayli yüksek olduğu düşünülebilir. Sadece 9 öğrenci (%5.5) Kur'an okuyuşunun yeterli olmadığı konusunda net bir fikre sahiptir.

Hafızlığını tamamladıktan sonra büyük oranda dini öğretime devam etmeleri beklenen öğrencilerin, başkasına Kur'an öğretme konusunda da kendilerini yeterince donanımlı hissettikleri anlaşılmaktadır. Bu soru öğrencilere, doğru okumakla doğru okumayı öğretmenin bazı hususlarda birbirinden ayrılan farkındalıkları gerektirmesi sebebiyle sorulmuştur. Bu konuda kendilerine güvenmeleri, onların ilerideki mesleki yeterlilikleri açısından son derece güzel bir zemin oluşturmaktadır. Mesleki açıdan olmasa da, özel hayatında da bir hafızın Kur'an'ı doğru okumayı başkalarına öğretebilmesi, kıymetli bir donanımdır. %64.6 oranında öğrenci mahreç ve tecvide riâyet ederek bilmeyenlere Kur'an okumayı öğretebileceklerini düşünmektedir. Bu oran, okuyuşuna güvenen öğrenci oranıyla birebir aynıdır. Bu konuda kararsız olan öğrenci oranı (%27.4) da, okuyuşunu yeterli bulup bulmama konusunda tereddüt içinde olan öğrenci oranı (%29.9) ile bir hayli yakındır. %6.7 oranında öğrenci ise kendisini Kur'an öğretme konusunda yeterli bulmamaktadır.

Tecvit kurallarını terminolojisini de kullanarak anlatma bahsine gelince %18.9 oranında öğrenci kendini yeterli bulmaktadır. Bu soruya verilen cevaplara göre %64 oranında kararsız bir grup bulunmaktadır. Bu durum aslında tecvid konusunda pek çok öğrenciyi etkisi altına alan, İmam-Hatip liseleri ya da İlahiyat fakültelerinde Kur'an-ı Kerîm dersi veren nerdeyse her hocanın sıklıkla duyduğu cümlelerle paralellik arz etmektedir: "Tecvid kuralını uygulama ama adını bilmeme, anlatamama, bir kuralın adı, uygulanışı benzer bir başka kuraldan farkını kavrayamama" sendromuna bu öğrencilerin de kapıldığı görülmektedir.

Öğrenciler arasında tecvidli, doğru bir okuyuşa sahip hafızın Kur'an'a karşı sorumluluğunu bihakkın yerine getirmiş olacağını düşünenlerin oranı, %46.3'dür. %36 oranında öğrenci ise ezberini doğru ve takılmadan okuyan bir hafızın sorumluluğunun tamamlanmadığı kanaatindedir. %17.1 oranında öğrenci ise bu konuda kararsız olduğunu beyan etmiştir.

Aynı soru köküne "ezbere okuduğunu anlama" değişkeni eklendiğinde, yanıtların dağılımında anlamlı bir değişiklik gözlemlenmiştir. Okuduğunun anlamını bilmeyen bir hafızın sorumluluğunu yerine getirdiğini düşünenlerin oranı %25 iken, bu hükme "katılmıyorum" cevabını verenler % 50,6'lık bir dilimi oluşturmuştur. %23.8 oranında öğrenci ise hafız olarak Kur'an'a karşı sorumluluğunun başladığı ve bittiği nokta konusunda kararsızdır. Yaklaşık %14'lük bir öğrenci kitlesinin okuduğunu anlamak kriteri cümleye eklendiğinde farklı görüş izhar etmesi, Kur'an'ı anlamının önemi hakkındaki telkinlerin etkisi ile açıklanabilir.

Öte yandan yine de %46.3 ve %25 oranında öğrencinin her iki soruda da geleneksel beklentiler doğrultusunda görüş beyan etmesi, yani ezberini sağlam ve doğru okuyunca kendisini Kur'an'a karşı görevini yerine getirmiş hissetmesi, söz konusu telkinlerin sadece söylem seviyesinde kalarak bir türlü eyleme geçirilememesiyle alakalı olmalıdır. Zira bu konudaki farkındalığın düzensiz, yeri geldikçe yapılan çalışmalarla oluşturulması mümkün değildir. Ancak dini öğrenimin pek çok merhâlesinde ne yazık ki anlamına odaklanmadan ister yüzünden, ister ezberden Kur'an'ı doğru okumak yeterli görülmekte, anlama faaliyetleri öğretim sistemi içindeki eğitim ve öğrencilerin neredeyse tamamının kendi inisiyatifine havale edilmektedir. Akademik araştırma ve

gözlemlere dayanan bu hüküm, bir kez de hafız adayları üzerinden değerlendirilmiştir. Bu noktada öğrencilerin Kur'an'ın meâlîni baştan sona okuma durumları ve bu konudaki tutumlarıyla ilgili sorulara verdikleri cevaplar, hafızlık kurumunun asli fonksiyonları açısından düşünüldüğünde daha yakından incelenmeye ihtiyaç duymaktadır.

3.2.2. Hafız Adaylarının Anlayarak Kur'an Okuma Durumlarına Dair Değerlendirmeler

Kur'an'ın okuyucusundan belli başlı talepleri; okunmak, lafzen manasının anlaşılması, bunlar üzerinde düşünülmesi, çıkarımlara varılması ve kendisine tabi olunması ve içeriğinin başkalarıyla da etkin şekilde paylaşılmasıdır.²⁷ Bu açıdan bakıldığında doğru okumanın ardından lafzen ne dediğinin farkına varmak, Kur'an'ın anlam dünyasına nüfuz etmenin ilk adımlarıdır. Bu iki adımdan ilki olan doğru okumanın sağlanması, Kur'an kurslarının temel hedefidir denebilir.

Özellikle hafız yetiştiren Kur'an kursları söz konusu olduğunda, bu hedefe ulaşmak için daha ciddi emek sarf edildiği bilinmektedir. Lakin iş okunanların anlamının kavranmasına geldiğinde bu sahada ciddi sorunlar olduğu malumdur. Hafızlığın temel sorumlulukları açısından bakıldığında anlamak ve yaşamak başlığında ciddi bir daralmadan söz etmek mümkündür. Bu daralma, doğru okumak ve sağlam ezberi korumak lehine bir genişlemeyle eşzamanlı olarak gerçekleşmektedir. Bu durum, sadece Kur'an kurslarının değil aslında bir bütün olarak dini öğretim kurumlarının/faaliyetlerinin en önemli zaaf noktalarından biridir. Yüksek dini öğretim öğrencilerinin lafzi okumanın en alt seviyesi olarak tanımlanabilecek meâl okuma alışkanlığını kazanmada bile ciddi sorunlar yaşadığı bilinmektedir.²⁸ Ancak hafızlık söz konusu olduğunda bu zaaf daha da bariz hâle gelmektedir. Zira Kur'an'ı ezbere bilip de onun manasına muttali olamamak, çok büyük bir servetin anahtarlarına sahip olup da kilidini açıp ondan istifade edememekle eşanlıdır.

Kursta hıfz öğretimini sürdüren öğrencilere anlamına dikkat ederek Kur'an okuma durumları ile ilgili bazı sorular yöneltilmiştir. Ancak cevaplarla ilgili verilere geçmeden anlama muttali olmaktan ne kastedildiğini açıkça ifade etmek gerekir. Zira anlama faaliyeti çok katmanlı bir alandır. Burada kastedilen zahiri (lafzi) bir okumadır. Hafız adayı öğrencilerin Kur'an'ın içeriğine ulaşma noktasında meâl okumaları ilk adım olarak kabul edilmiş, sorular da bu kabule paralel olarak yöneltilmiştir. Kimilerine az ve yetersiz, kimilerine ise fazla gelebilecek bu çaba, "meâl okuma" şeklinde somutlaştırılan zahiri okumanın ilk basamağıdır.

Kur'an'ı lafzi anlamını bilmenin onun anlam dünyasına girmeye yetmeyeceği açıktır. Bununla birlikte lafzın farkına varmaksızın da derin manalara yolculuk yapılamaz, maksada erişmeyi sağlayacak tefakkuh ve tedebbür seviyesinde derinlemesine okumalar gerçekleştirilemez. Bu nedenle bu çalışmada meâl okumak, kendi başına yeterli bir faaliyet ve amaç olarak değil, Kur'an'ı anlamaya başlamanın aracı olarak değerlendirilmiştir.

²⁷el-Bakara 2/121; en-Nisa 4/82; el-En'âm 6/155; el-A'raf 7/204; el-İsrâ 17/105-109; en-Neml 27/92; Sa'd 38/29; el-Kamer 54/17, 22, 32, 40; el-Müzzemmil 73/1-7.

²⁸Fatma Asiye Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (01 Nisan 2011), 143-164; Fatma Asiye Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin 'Anlayarak Kur'an Okuma' Durumları Üzerine Boylamsal Perspektifli Bir Anket Çalışması", *Journal of Turkish Studies* 12/10 (2017) 291-310.

Demografik Faktör	Değişkenler	f	%
<i>Kur'an-ı Kerim mealini baştan sona okudunuz mu?</i>	Hayır, hiç okudum	53	32,3
	1 kez okudum	21	13
	2-3 Kez okudum	11	6,7
	3'ten daha fazla okudum	5	3,5
	Çok tekrar edilen birkaç surenin anlamını okudum	62	37,4
	Ezberleyeceğim sayfanın mealini düzenli okurum	12	7,3
	Meal okumanın sakıncalı olabileceğine dair cümleler duyuyorum, bu yüzden okumamayı tercih ediyorum.	-	-
	Toplam	164	100

Tablo 7. Öğrencilerin Kur'an Mealini Okuma Durumlarına Dair Bulgular

Meâl okumayla ilgili soru kalıbındaki “baştan sona” vurgusunun, anlamına odaklanarak Kur'an okuma söz konusu olduğunda özel bir önemi vardır. Sevap elde etmek, Allah'ın rızasına erişmek amacıyla gerçekleştirilen Kur'an okumaları, bu sâiklard arda tamamlanan hatimlerle taçlanmakta lakin aynı başarı öğrenme ve kendini yeniden inşa etme amaçlı okumalarda tekrarlanamamaktadır. “Okuduğum bölümün anlamını da mutlaka bilmeliyim” diye bir kural zihinlerde yazılı olmadığı ve anlam üzerinde durmak, Kur'an okumanın ayrılmaz parçası değil, fazladan bir iş olarak görüldüğü için iyi niyetle başlanan pek çok okuma yarıda kalmaktadır. Şahsi gözlemlerim, bu durumun bireylerde –özellikle de yüksek dini öğrenim gören öğrencilerde- derin bir eksiklik ve utanç duygusu geliştirdiği yolundadır.

Anlamını öğrenme alışkanlığının Kur'an okumanın ayrılmaz parçası hâline getirilememesine bağlı olarak ortaya çıkan bir başka durum ise, çok okunan sûrelerin ya da âetlerin meâlleriyle sınırlı kalan bir okuma faaliyetidir. Ankete katılan hıfz aday öğrencilerin %37.4'ü bu durumdadır. “Çok tekrar edilen birkaç sûrenin anlamını okudum” seçeneğini tercih eden öğrencilerin muhtemelen Fâtiha, Yâsîn, Mülk, Nebe ile namazda sıklıkla okunan kısa sûrelerin anlamını bildikleri düşünülebilir. Hafız aday öğrencilerin %32.3'ü, yani neredeyse üçte biri ise ezberledikleri Kur'an'ın ne dediğini bizzat kendisinden öğrenme fırsatı bulamamışlar yani hiç meâl okumamışlardır.

Toplamda %23 oranıyla meâl okumaları gerçekleştirdiklerini beyan eden öğrencilerin durumu da ayrıca tahlil edilmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Sadece bir kez meâli okuduğunu ifade edenlerin oranı %12.8, 2-3 kere okudum diyenlerin oranı ise % 6.7'dir. Bir iki kerelik okumayla, Kur'an gibi giriş-gelişme-sonuç bölümleri bulunmayan, kendine has bir üslubu ve terminolojisi olan bir kitabın anlattıklarına tam manasıyla muttali olunması mümkün değildir. Bununla birlikte Kur'an'ın manasına doğru bir yolculuğun başlayabilmesi için de bu okumalara ihtiyaç vardır. Öğrencilerden sadece %3.5'i üçten fazla kere Kur'an meâlini hatmettiklerini beyan etmişlerdir.

Hafız aday öğrenciler arasında yüksek oranlarda olumlu cevap verilmesi arzu edilen “Ezberleyeceğim sayfanın meâlini düzenli okurum” sorusuna evet diyenlerin

oranı, sadece %7.3'tür.²⁹ Bir başka ifadeyle, her yüz öğrenciden sadece yedisi, ezberleyeceği sayfanın meâlîni okumayı alışkanlık hâline getirmiştir. Hafızların Kur'an anlamını okuma eğilimi taşımadıkları, başka çalışmalarda da ortaya konmuş durumdadır.³⁰ Bir başka açıdan bakıldığında, önceki dönemlerde bu kadar bile meâl okuyan hafız olmadığı söylenerek bu oranın sevindirici olduğu bile ileri sürülebilir. Bununla birlikte hafızlığa esas değerini veren temel ilkeler açısından bakıldığında ise bu oran son derece düşüktür.

Bu gruptaki sorulara verilen cevaplar arasında şüphesiz en sevindirici olanı, 20-30 yıl öncesinde Türkiye'de sıklıkla tekrar edilen "Kur'an'ın anlamını ancak uzmanları anlar, avamın meâlî okuması sakıncalıdır"³¹ düşüncesinin artık en azından bu öğrenciler nezdinde bir karşılığının olmamasıdır. Bir tek öğrenci bile Kur'an meâlîni okumak sakıncalı olabileceğine dair görüş beyan etmemiştir. Kur'an'ı okuma ama anlamama hâli baki kalmıştır ama en azından bu yine Müslümanlar tarafından oluşturulan bilinçli bir korkuya istinat etmemektedir.

Hafız adaylarının meâl okuma durumlarına bir bütün olarak bakıldığında bu konunun hak ettiği değeri göremediği rahatlıkla söylenebilir. Bunu ifade etmek elbette anlamla ilgili hiçbir vurgunun yapılmadığı anlamına gelmez. Nitekim mülakata katılan kurs hocaları, bu konudaki gayretlerini, "yeri geldiğinde" anlam üzerinde hem bizzat kendilerinin, hem de zaman zaman davet edilen motivasyon toplantılarında misafir hocaların durduğunu beyan etmişlerdir. Burada ihtiyaç duyulan ve temel hafızlık yeterlilikleri açısından zayıf kalan unsur, sistematik çalışmaların yapılamayışıdır. Aslında öğrencilerin çoğunun genel olarak anlamı öğrenme konusunda istekli oldukları, en azından bir karşıt duruş taşımadıkları açıktır. Buna rağmen Kur'an okuma tasavvurlarında değişiklik yapamadıkları, alışkanlıklarını değiştiremedikleri, toplumsal kabullere paralel olarak bu konuda yeterli ve etkin bir şekilde yönlendirilmedikleri söylenebilir, müfredatı yetiştirme zorunluluğu, isteksizlik vb. durumlar sebebiyle bu sonucun doğduğu düşünülebilir. Gözlem ve tecrübeler, belli bir zaman dâhilinde ezber yetiştirme telaşı içinde bulunan öğrencilerin ezberlediği sûrenin meâlîni okuma gibi bazı faaliyetleri zaman kaybı gibi değerlendirebildiklerini ya da isteseler bile bu sorumluluk için özel bir zaman ayıramadıklarını göstermektedir. Müfredat, bu konuda yol gösterici olmakla birlikte bağlayıcılık yönünden yeterince güçlü değildir. Bu nedenle özellikle Kur'an'ın manasına muttali olma açısından müfredatın yeterli hassasiyetle takip edil/e/mediğini ifade etmek mümkündür.

Müfredatı yetiştirme telaşı ve zamanı iyi değerlendirme zorunluluğu, meâl çalışmalarını sekteye uğratma açısından ciddi risk alanları oluşturmaktadır. Özellikle örgün öğretimle birlikte devam eden hafızlık projesi, zaman darlığı meselesine en derin şekilde maruz kalmaktadır. Kursta görevli hocalar; hafızlıkla okulu birlikte yürüten ve sabah ezberini okuyan, öğleden sonra da okula giden öğrencilerin anlama ilişkin faaliyette bulunmaya zaman ayıramadıklarını ifade etmektedirler. Bu husus, başka

²⁹Meâl okuma durumunu ölçen sorularda "ezberleyeceğim sayfanın meâlîni düzenli okurum" sorusuna katılıyorum cevabını verenlerin oranı %7,3 iken "ezberlediğim sayfanın meâlîni mutlaka okurum" cevabını verenlerin oranı %11'dir. Çok büyük bir değişiklik olmamakla beraber öğrencilerin bu noktada dikkatinin dağıldığı düşünülmektedir.

³⁰Gün vd., "Bir İlmi Geleneğin Merkezi", 225-226.

³¹Ercan Şen, "1980 Sonrası Dergilerde 'Kur'ancılık' ve 'Meâlîcilik' Tartışmaları", "Bir Başka Hayata Karşı", 1980 Sonrası İslâmcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler, ed. Lütfi Sunar (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 3/268-269.

çalışmalarda da ortaya konmuştur.³² Öte yandan öğrencilerin büyükçe bir kesiminin önünde LGS gibi bir sınava hazırlık süreci bulunduğu hesaba katılırsa, zamanın farklı faaliyetlere, hatta sosyal etkinliklere neden yetemediği daha rahat anlaşılır.³³

Konuyla ilgili olarak hıfz öğrencilerinin, çalışmalarını tamamladıktan sonra anlama yönelebilecekleri, süreç devam ederken manaya odaklanmanın mümkün olmadığı gibi itirazların sıklıkla öne sürüldüğü bilinmektedir. Hatta görüşme yapılan kurs hocaları da bu gibi faaliyetlere özellikle dikkat çekmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konuyla ilgili çalışmalar yaptığı da bilinmektedir.³⁴ Sahayla ilgili yapılan gözlemlere ve edinilen tecrübeye dayanarak mezuniyetten sonra bunun çok da kolay olmadığını, olmayacağını ifade etmek gerekir. Zira o büyük gayretin sonunda hafızlık belgesinin alınmasıyla birlikte artık ciddi emek isteyen yeni bir çalışmaya başlamanın öğrencilere ağır geldiği gözlemlenmektedir. Bu nedenle Kur'an'ın anlamını öğrenme yolunda iyi niyetli planlar, samimi gayretler, hafızlığı tamamlamanın ardından örgün öğretime devam edilmesi, evlilik ya da iş hayatı gibi sorumlulukların üstlenilmesi sebebiyle çoğu kez akîm kalabilmektedir.³⁵ Bu nedenle anlamla ilgili çalışmaların aktif bir şekilde hafızlık sürecine alınması için önlemler alınması önem arz etmektedir.

Bütün bu veriler ve değerlendirmeler ışığında Türk toplumunda Kur'an okuma tasavvuruyla ilgili çözüm bekleyen sorunların hâla devam ettiği söylenebilir. Genelde Kur'an okurları, özelde de dini orta öğretim ve yükseköğretim kurumlarına devam edenler için süregelen bu meselenin, hafızlık gibi Kur'an'a en yakın mesafede konumlanan bir gayretin içinde de varlığını sürdürmesi üzücü, bir o kadar da düşündürücüdür. Anlaşılan konuyla ilgili süregelen toplumsal refleksler, müfredatın yetiştirilmesi mecburiyeti de eklenince değişim konusunda direnç göstermeye devam etmekte, sevap elde etmek Kur'an'la ilgili en yüksek emel olma önceliğini sürdürmektedir. Lakin okuma sevabıyla ilgili yürekendirici nasların bir bağlam çerçevesinde ifade edildiği, bu nedenle şâri' tarafından madde madde sıralanmasa da ilgili ödülü gerçekten hak etmenin bazı gereklilikleri olabileceği fikri henüz "Kur'an okuma" ile ilgili algıya yerleşmemiştir.

Bununla beraber 20. yüzyılda Kur'an okuma tasavvurlarında bir değişim meydana geldiği de gözden kaçırılmamalıdır. Henüz gereğini yerine getiremese de, Kur'an okuyanın onun ne dediğini anlaması gerektiği fikrinin gençlerin zihnine yerleştiği anlaşılmaktadır. Ancak çok az sayıda hafız, ezbere okuduğu âyetlerin anlamını bilebilmekte ve yine onların çok azı Arapça bilmiyorsa meâl okuyarak anlam öğrenme ihtiyacı hissetmektedir.

³²Gün vd., "Bir İlmi Geleneğin Merkezi", 232.

³³Gün vd., "Bir İlmi Geleneğin Merkezi", 231.

³⁴Ulurmak Nuraniye Kur'an Kursu (UNKK), (Erişim:01 Eylül 2022)

³⁵FM, Bayanların Hafızlığı Unutması.

Sorular	Frekans ve Yüzde	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Geçersiz	Toplam
Ezberlediğim sayfanın mealini de okumam gerektiğini düşünüyorum	ƒ	16	48	100	-	164
	%	9,8	29,3	61	-	100
Ezberlediğim sayfanın mealini mutlaka okurum.	ƒ	71	75	18	-	164
	%	43,3	45,7	11	-	100

Tablo 8. Öğrencilerin Meal Okuma Tasavvuru ve Alışkanlıklarına Dair Bulgular

Yukarıdaki tablodaki bilgiler öğrencilerin ideal ile vakıa arasına sıkışıp kaldıklarını göstermesi açısından önemlidir. Hafızlık öğrencileri %61 oranla ezberledikleri yerlerin mealini de okumak gerektiği kanaatini taşımakla birlikte bunlardan sadece % 11'i ezberleyeceği sayfanın mealini de mutlaka okuduğunu beyan etmektedir.

İki oran arasındaki uçurum, Türk usulü hafızlığın, hatta Kur'an okumanın resmini çizer gibidir: Orijinaline büyük bir hayranlık, bağlılık ama anlamına bir türlü zaman ayıramamak. Bunu çok istemek, önemine inanmak ama bir türlü gerçekleştirememek... Öğrenciler, bu iki cümleyi bu oranlarda değerlendirmek sûretiyle hemen hemen her dini öğretim kademesinde var olan bir durumu açıkça ifade etmiş olmaktadır. Ezberlenen yerlerin anlamını okumak gerektiği konusunda kararsız olanların oranı 29,3 iken okuma alışkanlığına sahip olup olmadığı konusunda kararsızların oranı %45,7'dir.

Sorular	Frekans ve Yüzde	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Geçersiz	Toplam
Hafızlık yaparken "tefsir, meal, Kur'an'ın muhtevası vb." konularda bize düzenli bir eğitim verilmektedir.	ƒ	83	45	35	1	164
	%	50,6	27,4	21,3	0,6	100
Hafızlık eğitimi esnasında "tefsir, meal, Arapça vb." alanlarda eğitim almak öğrenciyi zorlar.	ƒ	59	39	65	1	164
	%	36	23,8	39,6	0,6	100

Tablo 9: Öğrencilerin Kursta Yürütülen Meal-Tefsir Çalışmalarıyla İlgili Görüşlerine Dair Bulgular

Kur'an'ı yüzünden doğru okuma alanında en üst seviyede eğitim verilen kurumlardan biri olan hafız yetiştiren Kur'an kurslarında öğrenciler, Kur'an'ı okuma ve ezberleme ile ilgili sıkı bir eğitim-öğretim programına tabi tutulmaktadır. Bu programların müfredatı kapsamında okumanın yanı sıra anlamaya yönelik de bir takım çalışmalar da yapılmaktadır. Ancak teorik planda son derece kıymetli olan bu müfredat, uygulama safhasına gelindiğinde ciddi sorunlarla karşılaşmaktadır. Nitekim öğrencilerin değerlendirmeleri de bu soruna işaret edecek niteliktedir.

Ankete katılan öğrencilerin sadece %21,3'lük kısmı, kursta kendilerine düzenli şekilde Kur'an muhtevasıyla ilgili bilgi verildiğini ifade etmektedir. %50,6'lık kısmı ise bu değerlendirmeye katılmamaktadır. Muhtemelen burada öğrencileri bu değerlendirmeye iten temel etken, cümledeki "düzenli" ifadesidir. Kurstaki hocaların "yeri geldikçe, gördükleri lüzum üzerine" gibi değerlendirmeler çerçevesinde manayla ilgili açıklamalara girmeleri, sadece burada değil, bütün Kur'an kurslarında bilinen ve beklenen bir durumdur. Ancak bunun istikrarlı bir şekilde yürütülemediği de yine bilinen ve gözlemlenen bir başka durumdur. Bu konuda net bir kararı olmayan öğrenci oranı da bir hayli yüksek görünmektedir. (%27,4) Burada öğrencilerin "olan" ile "olması gereken" arasında kaldıkları söylenebilir.

Kur'an meâli ya da kısa bile olsa tefsirle ilgilenmenin hafızlık sürecini olumsuz etkileyip etkilemeyeceği konusunda da öğrencilerin net bir karara sahip olamadıkları anlaşılmaktadır. Kurstaki öğrencilerin büyük çoğunluğunun 9-12 yaş aralığında olduğu hatırlanırsa bu durumun son derece doğal olduğu fark edilir. Bu soru, bir yandan öğrencilerin zihninde "yazılı" veriyi okumayı amaçlarken, diğer yandan da içinde buldukları yoğun çalışma koşullarında bu konuda kendilerini nereye konumlandıklarını anlamak amacıyla yöneltilmiştir. %39,6 oranında öğrenci bunun ezber faaliyetini olumsuz etkileyeceğini düşünürken, öğrencilerin %36'sı bu görüşe

katılmamakta, %23.8 oranında öğrenci ise bu konuda kararsız olduğunu ifade etmemektedir. Bu oranlar da, öğrencilerin rutin çalışmalarının yanı sıra ayrıca vakit alacak anlam odaklı okumalar gerçekleştirme konusunda henüz geniş ölçekli bir ikna süreci yaşamadıklarını, yeterince gönüllü hâle gelmediklerini göstermektedir.

Bütün bu veriler, hafızlık çalışmalarının mekanik ve kuru ezber ekseninde varlığını devam ettirdiğini ve geleneksel eğilimlerle sürdüğünü göstermektedir.³⁶ Aslında meâl okuma/ezberlenen bölümün anlamına muttali olma konusuna bir bütün olarak bakıldığında ideal ile vakıa arasında bir sıkışmadan söz edilebilir. Kurslarda görev yapan hocaların da bu konuda kafalarının karışık olduğu ifade edilebilir. Nitekim bazı çalışmalarda öğretim elemanları³⁷ ve hatta öğrenciler³⁸ anlam odaklı çalışmalar yapılması gerektiğini ifade ederken, bazılarında da meâl ve tefsirle ilgili çalışmalar yapılmasını desteklemeyen görüşler ileri sürülmüştür.³⁹ Öğreticiler bir yandan güçlü ve zayıf yönleriyle kendi aldıkları klasik metotlarla yürütülen öğretimi kıymetli bulmaktadırlar. Diğer yandan da hafızlığın ancak anlam örüntüsüyle beraber gerçek değerine erişeceği öğretisinin etkisini hissetmekte, birbiriyle uzlaşmaz gibi gösterilen bu iki eğilim arasında kendilerine bir yol haritası çizmeye çalışmaktadır. Bu noktada hafızlığı anlamlı kılan bütün sebeplerin içine⁴⁰ “Allah’ın kulundan taleplerini öncelikle Kur’an’dan öğrenmek” faaliyetinin henüz giremediğini görmek önemlidir.

Kursta öğrenim gören hafızlık öğrencilerine dolaylı olarak hafızlık tasavvurları ve bu çalışmanın onların hayatına katkısı gibi konularda da sorular yöneltmiştir. Mesela bunlardan birinde hafızlık yapmakla Kur’an’ın anlamını öğrenme arasında nasıl bağlar kurduklarına dair veri elde edilmesi amaçlanmıştır. Buna göre öğrencilerin yarısından fazlası (%54.9) ezbere bildiği âyetlerin anlamını bilmemekle hafızlığının değeri arasında bir bağ kur/a/mamaktadır. Sadece % 14 oranında öğrenci ortada bir sorun olduğu, manayı bilmezse hafızlığının da kıymetinin azalacağı endişesini taşımaktadır. %30.5 oranında öğrenci ise bu konuda kafa karışıklığı yaşadığını “kararsız” olduğu beyanı ile ifade etmiştir.

Öğrencinin hafızlık tasavvurunu anlamaya yönelik “Ezberimi muhafaza ettiğim sürece, hafızlığımı koruyorum demektir.” cümlesini %66.5 oranında öğrenci onaylamıştır. Bunun anlamı, hafızlığa ezberi muhafazadan öte bir mana yüklenmemiş olmasıdır. Nitekim bu iki soruya verilen olumlu cevaplar, birbirini destekler mahiyettedir. 39 öğrenci ise (%23.8) ezberi korumanın hafızlığı korumayla eş anlamlı olmadığı kanaatinindedir. Bu oran, ezberlenen yerin manasını bilmemenin hıfzın kıymetini olumsuz etkileyeceğini düşünen %14’lük orandan yüksek olmakla beraber bu fark, konuyla ilgili değerlendirmeleri kökten değiştirecek kadar da fazla değildir.

Öğrencilerin Kur’an’ın anlamını bilmeseler bile kendilerinden Allah’ın ne istediğini bilme konusunda kendilerine yüksek oranda güvendikleri anlaşılmaktadır. %64 oranında öğrenci Kur’an’ın ne dediğini anlamasa da, taleplerini bildiklerini öngörmektedirler. Öğrencilerden %24.4’ü bu konuda kararsızdır, %11.6 oranında öğrenci ise olumsuz görüş beyan etmiştir. Kur’an, sünnet, fıkıh bilgisine doğrudan muttali olma şansına sahip olamayan geniş kitleler için, bunları bilen birisinden

³⁶Cemil Osmanoglu - Ferda Aslan, “Hafızlık Öğrencilerinin Çalışma Alışkanlıkları Üzerine Bir Araştırma”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 47 (Şubat 2019), 195.

³⁷Oruç, “Hafızlık Eğitimi”, 54.

³⁸Algur, “Türkiye’de Hafızlık Eğitimi”, 76.

³⁹Gün vd., “Bir İlmi Geleneğin Merkezi”, 21.

⁴⁰Algur, “Türkiye’de Hafızlık Eğitimi”, 100-101.

öğrenmek doğru yöntem olabilir. Herkesin bu konularda derin vukûfiyet sahibi olması zaten beklenemez. Bireylerin sorumluluk alanları, içinde buldukları koşullar üzerinden değerlendirilir. Burada sorun olan husus, Kur'an'a bu kadar yakın olanların ve ona bu kadar yüksek seviyede emek verenlerin Allah'ın kendisinden neler talep ettiğini öğrenmek için doğrudan Kur'an'dan istifade edebileceğini düşünmemesidir.

Öğrencilere hafızlık faaliyetlerinin bireysel yapılarında, alışkanlıklarında değişiklik oluşturup oluşturmadığına dair de az sayıda soru yöneltilmiştir. "Hafızlığa çalışmak, beni daha yardımsever biri hâline getirdi" önermesine %67,1 oranında öğrenci olumlu, %7,9 oranında öğrenci ise olumsuz karşılık vermiş, %24,4'lük bir oran da kararsız kaldığını beyan etmiştir. Öğrencilerin %75'i, hafızlık çalışmasının kendisini daha disiplinli bir yaşama alıştırdığını kanaatindedir. Sadece %3,7 oranında öğrenci böyle bir katkıyı hissetmediğini beyan etmiştir. %21,3 ise bu konuda net bir gelişme hissetmemiş, kararsız kalmıştır. Hafızlığın hayatta kendilerine kazandırdığı faydalar ve hissettikleri yeterlilik duygusu üzerinden sorulan bu grup sorulara verilen cevaplara bakıldığında; hafızlığın peşin kazanımları konusunda sevindirici sonuçlar olarak değerlendirilebilir. Zira hafızlığın, yardımsever bir insan olmayı veya disiplinli bir yaşama alışkanlığı kazanmayı sağlaması Kur'an'ın inşa etmeyi istediği örnek insan modeline ulaşma açısından oldukça önemlidir. Ancak bu sorular detaylı veri elde etmek amacıyla yöneltilmediğinden, bunlar üzerinden derinlemesine tahlillere ulaşmak mümkün değildir.

Hafızlık eğer asli amaçlarına hizmet edecek şekilde organize edilemiyorsa, en azından yeni amaçlar üretilip bunlarla uyumlu projeler geliştirilmesine ihtiyaç vardır. Zira bir üst değere hizmet etmeyen bir araç değer amaç hâline getirilirse⁴¹ orada ciddi bir kıymet aşınması olur.⁴² Bu tespit hafızlık için de geçerlidir, hafızlığın amacı hafızlık yapmak olamaz. Hem lafız, hem mana boyutunda Kur'an'la hemhâl olmak amacına hizmet edemeyen bir hıfz faaliyetine yeni bir amaç belirlemek gerekecektir. Hafızlık Kur'ani değerleri bireylerde inşa etme amacına matuf bir çalışma olarak değerlendirilecekse, bireysel dönüşümün hangi sahalarda gerçekleştiğini fark etmek de önem kazanacaktır.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Hafızlık son derece meşakkatli, uzun soluklu ve manevi tatmini yüksek bir çalışmadır. Kur'an'ın misyonuyla ilgili bizzat kendi içeriğinde ve Hz. Peygamber'in sünnetinde karşılığını bulan tanımlamalar, hafızlığın taşıdığı değerlerin esasını oluşturmaktadır. Kur'an metnini ezberinde tutarak zaman-mekân bağından azade olarak her an okuyup ondan istifade edebilmek; düşüncenin, duygunun, sezginin, hülâsa hayatın yol haritasını Kur'an'a göre çizmek, hafızlığa değerini veren temel faktördür.

Bir hafızın Kur'an'a karşı sorumluluğu onu düzgün okumak, ezberini sağlam tutmak ve anlama-yaşama noktasında en üst seviyede gayret göstermek olarak özetlenebilir. Kütahya ili Tavşanlı ilçesi Kavaklı Kur'an Kursu'nda yapılan anket çalışmasında hafızlık öğrencilerine, bu sorumluluk sahâlarında kendilerini nasıl

⁴¹Suat Cebeci, "Kur'an Öğretim Geleneği Olarak Hafızlık Eğitimi", *Diyanet İlmî Dergi* 46/4 (2012), 17; Algur, "Türkiye'de Hafızlık Eğitimi", 74.

⁴²Ahmet Emin Çimen, "Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmalarıyla İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlamlaştırılmasında Bir Metot Denemesi", ed. Bayraktar Bayraklı, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 135.

değerlendirdikleri sorulmuştur. Verilen cevaplardan bu sorumluluğun ilk aşaması olan doğru okuma konusunda öğrencilerin kendilerini yeterli buldukları anlaşılmaktadır. Bu, verilen emeğin karşılığını bulması, öğrencilerin yüksek dini öğrenime devam etmeleri durumunda bu donanımlarını daha da geliştirerek başkalarının istifadesine açacak olmaları açılardan son derece sevindirici bir sonuçtur.

Öğrenim süreci henüz devam ettiği için ezber sağlamlığı konusunda öğrencilerin durumlarını tam olarak tespit etmek mümkün değildir. Bununla birlikte hafızlıkla ezberi sağlam tutmak arasında doğrudan bir ilişki kurdukları, hatta büyük bir çoğunluğun hafızlıkta en önemli sorumluluğu ezberi sağlamlaştırmak olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu sonuçta, ezberi unutmamanın büyük bir vebal oluşturacağına dair telkinlerin de ciddi etkisi olmalıdır. Öğrencilerin çoğunun hafızlık süreciyle beraber daha yardımsever, daha disiplinli hâle geldiklerini ifade etmeleri ise, anketin en sevindirici sonuçlarından birisidir.

Anket sonuçlarından hafızlığın gerçek payesine erişebilmek için olmazsa olmaz koşullardan olan lafız boyutunda anlamının öğrenim sürecine etkin şekilde eklenemediği anlaşılmıştır. Burada değerler arasında hiyerarşik bir dalgalanma husule geldiğini, düzgün okuma ve sağlam ezberin sahası genişlerken anlama, buna bağlı olarak da yaşamının alanının bir hayli daraldığını görmek gerekir. Sonuçta ortaya Kur'an'ın anlam dünyasına bu kadar yaklaşmış ama yine de zahiri manaya en alt seviyede bile muttali olamamış, bir bütün olarak Kur'an'ın söyledikleriyle bağını tesadüfi okuma ve değerlendirmelerle kuran bir hafız portresi çıkmaktadır. Bu noktada anlamı hafızlık sisteminin içine etkin bir şekilde entegre edemeyenin, hafızlığın anlamını da tam olarak değerlendiremeyeceğini ifade etmek mümkündür. Oysa genç hafızların Kur'ani değerleri kuşanıp anlatabilmeleri, içi misk dolu olduğu hâlde ağzı kapalı olduğu için o râihayı çevresine yayamayan bir kaba, (Tirmizî, Fedâilü'l-Kur'ân, 2) bir Kur'an mahfazasına dönüşmemeleri gerekmektedir.

Elde edilen veriler ışığında Kur'an metnini düzgün şekilde okuyan, "çelik gibi" ezberleyen lakin ondan mana boyutunda istifade edemeyen bize özgü yeni bir hafızlık modelinin ortaya çıktığını kabul etmek gerekir. Bu noktada bu tarz bir hafızlığın anlam ve amacının yeniden ve açıkça belirlenmesi gerekir. Zira şu an değerini, güç ve etkisini konuyla ilgili hadislerden alan lakin içeriğini Kur'an'la ilgili geleneksel tasavvurlardan devşiren bir hafızlık tasavvuru söz konusudur. Hafızlık böylece bilgi ve değer yüklemesi imkânından uzaklaşmış, sadece manevi tatmin içeren bir çabaya dönüşmüş olmaktadır. Hafızlıkla ilgili geliştirilen bütün projelerde bu ayrımın farkına varılması, bu muazzam gayrete yüklenen mana açısından son derece önemlidir.

KAYNAKÇA

- Algur, Hüseyin. "Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Gözüyle Türkiye'de Hafızlık Eğitimi (Nitel Bir Araştırma)". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (Ocak 2018), 67-105.
- Bilgin, Vejdî. "Psiko-Sosyal Açısından Hafızlık: Orta Yaş Erkek Hafızlar Üzerinden Bir Değerlendirme". *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*. ed. Hatice Şahin Aynur. 233-266. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. B.y.: Dâru Tavki'n-Necah, 1422.
- Cebeci, Suat. "Kur'an Öğretim Geleneği Olarak Hafızlık Eğitimi". *Diyanet İlmî Dergi* 46/4 (2012), 7-22.
- Cezerî, Şemsüddîn Ebi'l-Hayr Muhammed b Muhammed. *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, thk. Muhammed Ali Dabba'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları/26, 32. Basım, 2015.

- Çimen, Ahmet Emin. "Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmalarıyla İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlamlaştırılmasında Bir Metot Denemesi". ed. Bayraktar Bayraklı. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 91-166.
- Dârimî Abdîrrahmân, Ebû Muhammed Abdullah. *es-Sünen* B.y.: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2015.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Örgün Eğitime Devam Edenlere Yönelik Kur'an Kursları Eğitim Programı-1 (Okuma Salonları) - 2017.pdf". Erişim 25 Ağustos 2022.
[https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/%C3%96rg%C3%BCn%20E%4%9Fitime%20Devam%20Edenlere%20Y%C3%B6nelik%20Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20E%4%9Fitim%20Program%C4%B1-1%20\(Okuma%20Salonlar%C4%B1\)%20-%202017.pdf](https://egitimhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/%C3%96rg%C3%BCn%20E%4%9Fitime%20Devam%20Edenlere%20Y%C3%B6nelik%20Kur'an%20Kurslar%C4%B1%20E%4%9Fitim%20Program%C4%B1-1%20(Okuma%20Salonlar%C4%B1)%20-%202017.pdf)
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. B.y.: Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, ts.
- FM, Fetva Meclisi. "Bayanların Hafızlığı Unutması". Erişim: 05 Eylül 2022.
<https://fetvameclisi.com/fetva/bayanlarin-hafizligi-unutmasi>.
- Gün, Aysegül vd. "Bir İlmi Geleneğin Merkezi: Büyükağa Kur'an Kursu -Hafızlık Eğitimi, Niteliği, Sorunları ve Beklentileri-". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/34 (2018), 211-240.
- İzzetbegoviç, Aliya. *İslâm Deklarasyonu*. çev. Sanela-Mirela Crnovsanin-Crnovsanin Kurtali. İstanbul: Yarı Yayınları, 2016.
- Oruç, Cemil. "Hafızlık Eğitimi: Elazığ-Harpüt Hamdi Başaran Kur'an Kursu". *Diyanet İlmi Dergi* 45/3 (2009), 41-60.
- Osmanoğlu, Cemil - Aslan, Ferda. "Hafızlık Öğrencilerinin Çalışma Alışkanlıkları Üzerine Bir Araştırma". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 47 (Şubat 2019), 175-232.
- Sî, Sorularla İslâmiyet. "Kur'an hafızlığı yapıp da sonra tamamını veya bir kısmını unutmanın mesuliyeti nedir; bu konuda hadisler var mıdır?". Erişim: 05 Eylül 2022. <https://sorularlaislamiyet.com/kuran-hafizligi-yapip-da-sonra-tamamini-veya-bir-kismini-unutmanin-mesuliyeti-nedir-bu-konuda>.
- Süyûtî, Celâleddîn es-. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme lil-Kütüb, 1973.
- Şahin Aynur, Hatice. "*Kuran Hıfzı" Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Şahin, Fatma. *Amaç-Araç Dengesi Açısından Hafız Adayları, Velileri ve Öğreticilerin Hafızlık Alguları*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şen, Ercan "1980 Sonrası Dergilerde 'Kur'ancılık' ve 'Meâlcilik' Tartışmaları", "Bir Başka Hayata Karşı", 1980 Sonrası İslâmcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler. ed. Lütfi Sunar. 3. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Şenat, Fatma Asiye. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (01 Nisan 2011), 143-164.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. ed. Abdullah b Abdu'l-Muhsin et-Türkî. B.y.: Dâru Hicr, ts.
- Tekin, Vasfi Nadir. *Pazarlama Araştırmaları*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2007.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa et-. *Süneni't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, 1998.
- UNKK, Ulurmak Kur'an Kursu. Erişim:01 Eylül 2022. <http://uluirmaknuraniye.com/wp-content/uploads/2018/07/KURAN-I-ANLAMA-TEMEL-%C3%96%C4%9ERET%C4%B0M-PROGRAMI-UYGULAMA-ESASLARI.pdf>; <https://youtu.be/HcuOgrmHaxw>.
- Zerkesî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1972.
- Zürkânî, Muhammed Abdu'l-Azim ez-. *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. B.y.: Matbaatu'l-İsâ el-Bâbî el-Hâlebî, 3. Basım, ts.

Arap Dilinde İstifhâm Üslûbu: Buhârî'nin el-Câmi'ü's-Sahîh'i Çerçevesinde Bir İnceleme¹

Abdullah GÜMÜŞSOY 

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı, Konya, Türkiye.
abdumussoy@hotmail.com

Mücahit KÜÇÜKSARI 

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı, Konya, Türkiye.
mkucuksari@erbakan.edu.tr (Corresponding Author/Sorumlu Yazar)

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş : 17.10.2022

Kabul: 11.12.2022

Yayın: 31.12.2022

Anahtar Kelimeler:

Arap Edebiyatı,
Arap Dili ve
Belagatı,
İstifhâm Üslûbu,
Buhârî.

Hız. Peygamber, İslâm dini ile ilgili mesajları insanlara ulaştırırken Arap dilindeki edebî üslûpları kullanmıştır. Hız. Peygamber'in kullandığı bu üslûplardan biri olan istifham, asıl itibarıyla daha önceden bilinmeyen bir şey hakkında bilgi edinme isteğinin sözlü olarak ifade edilmesidir. İstifhamın önem arz eden özelliklerinden biri de kullanıldığı yere ve amaca göre bazı durumlarda hakiki anlamı dışında kullanılarak mecâzî anlamlar ifade etmesidir. Bu makalede, Arap dilinde hadis rolü hakkında özet bilgiler verilmekle birlikte, istifham, istifham edatları ve istifham üslûbu konularında belagat ilmi açısından temel bilgiler sunulmuş ve aynı zamanda Buhârî'nin el-Câmi'us-Sahîh adlı eserinde geçen hadislerden alınan örnekler eşliğinde istifham üslûbunun, hangi manalarda kullanıldığı izah edilmeye çalışılmış ve istifham üslûbunun belagat özellikleri incelenmiştir.

The Wording of Istifham in the Arabic Language: A Study in the Framework of Bukhari's al-Jami'u's-Sahih

Article Info

Abstract

Article History

Received : 17.10.2022

Accepted: 11.12.2022

Published: 31.12.2022

Keywords:

Arabic Literature,
Arabic Language
and Rhetoric,
Methodology of
Questioning,
Bukhari.

The Prophet Muhammad (PBUH) used literary styles in the Arabic language while conveying messages about the religion of Islam to people. One of these styles used by the Prophet istifham is essentially the verbally expression of the desire to obtain information about something previously unknown. One of the important features of istifham is that it expresses metaphorical meanings by using it other than its literal meaning in some cases, depending on the place and purpose it is used. In this article, along with giving brief information about the role of hadith in Arabic language, basic information about istifham, prepositions of istifham and istifham style is presented in terms of rhetoric, and at the same time the use of istifham style, accompanied by examples taken from the hadiths in al-Câmi'us-Sahih by Bukhari. It has been tried to explain in which meanings it is used and the rhetorical features of the istifham style are examined.

Atf/Citation: Gümüşsoy, Abdullah-Küçüksarı, Mücahit. "Arap Dilinde İstifhâm Üslûbu: Buhârî'nin el-Câmi'ü's-Sahîh'i Çerçevesinde Bir İnceleme". *akif* 52/2 (2022), 40-56.

DOI: <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2022.21>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)"

¹ Bu makale, birinci yazarın ikinci yazar danışmanlığında yürüttüğü yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

GİRİŞ

Arap edebiyatı tarihini inceleyen eserler ve Arapça'nın tarihî gelişimini ele alan diğer kaynaklar, Arapça'nın gelişmesi, korunması, farklı ülkelerde kullanılması ve yaşayan edebî bir dil olarak günümüze ulaşması ile ilgili olarak daha çok Kur'an-ı Kerim merkezli etkiler üzerinde durmuşlardır.²

Arapça'nın önemli bir dil olması konusundaki asıl katkı Kur'an eksenslidir. Hadislerin de bir açıdan vahye/Kur'an'a dayanıyor olması nedeniyle geniş hadis külliyyatının Arapça'ya katkılarının Kur'an merkezli olduğu değerlendirilmiştir.³ Hz. Peygamber'in söz, fiil, ve takrirleri şeklinde tanımlanan sünneti ve bunun sözlü ifadesi olan Hadîs, Kur'an'ın tebliğ ve tebyîn dairesinin dışında değildir.⁴

Dil ve edebiyat yönüyle güzel konuşmaya ve etkili söz söylemeye oldukça değer veren Arap toplumunda yetişmiş olan Hz. Peygamber üstün bir dil kabiliyetine sahip olmuştur. Kur'an'ın ilk muhatabı olan Arap toplumunun, edebî yönden bu düzeyde olması sebebiyle Allah, Hz. Peygamber'e onları ikna edebilecek düzeyde ileri seviyede bir dil yeteneği vermiştir. Temelde doğuştan var olan bu dil ve edebî kabiliyetini içinde doğup büyüdüğü ve edebî yönden ileri bir düzeyde olan Arap toplumunda yetişerek almıştır.⁵ Bu nedenle önemli Arap edebiyatçıları, Hz. Peygamber'in Arap dili ve edebiyatındaki konumu ile ilgili pek çok çalışma yapmışlardır. Bu çalışmalarını yapanlardan biri olan el-Câhız (ö. 255/869), *el-Beyan ve't-Tebyin* adlı eserinde, Hz. Peygamber'in dil yönünü "Hz. Peygamber'in Belağat Özellikleri" başlığı altında geniş bir şekilde incelemiştir.⁶

Bu makalede ise Hz. Peygamber'in hadîslerindeki belağat özellikleri "istifhâm" konusu çerçevesinde incelenmiştir. Hadîs kaynaklarının çeşitliliği ve hacimleri göz önüne alınarak çalışma Buharî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh* isimli eseriyle sınırlandırılmıştır.

Bilindiği üzere sadece sahîh hadisleri derlemek maksadıyla yazılmış câmi' türü eserler arasındaki en meşhur eser olan *el-Câmiu's-Sahîh*, İslâm dininin temel bilgi kaynakları içerisinde Kur'an-ı Kerim'den sonra en güvenilir ikinci kaynak, hadis alanında ise en güvenilir birinci kaynak konumunda değerlendirilmiştir.⁷ Dolayısıyla çalışma çerçevesinin belirlenmesinde bu durumun ana etken olduğu ifade edilmelidir.

1. İstifhâm Kavramı ve Belâğat İlmindeki Yeri

İstifhâm kelimesi فهم kökünden türemiş olup استفعال vezninde bir mastardır.⁸ Lügate; bir şeyi anlamayı talep etmek,⁹ açıklama istemek, bir şeyi bir başkasından kendisine anlatmasını talep etmek, anlamak maksadıyla soru sormak gibi anlamlara da

² Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî-el-'asru'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1963), 30.

Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1996), 111-115.

³ Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Hadîsi'n-Nebevî* (Beirut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983), 19-20.

⁴ Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-Hadîs ve Mustalâhuhû* (Beirut: Dâru'l-İlm, 2009), 3-4.

⁵ Mustafa Sadık er-Râfi'î, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 2/224.

⁶ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beirut: Müessesetü'l-Âlemî, 2003), 244.

⁷ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 256.

⁸ Cemaleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1990), 11/235.

⁹ Muhammed b. Abdîrahîm el-Ömerî el-Meylânî, *Şerhu'l-Muğni* (Bağdat: Dîvânu'l-Vakfi's-Sünnî, 2011), 107.

gelmektedir.¹⁰ Bir başka ifadeyle istifhâm; daha önce hakkında bilgi sahibi olunmayan bir konuda, soru sormak maksadıyla belirlenmiş edatlardan birisiyle bilgi talebinde bulunmaktır.¹¹ Terim anlamı ise, Arap dilinde soru ve soru cümlesi manasına gelen bir istilâhtır.¹² Aynı zamanda, bir şeyin şeklinin veya suretinin zihinde oluşmasını istemek şeklinde de tanımlanmıştır.¹³

Belâğat ise; bir sözü veya bir mânayı, en uygun ifadelerle anlatmak, açık-seçik, anlaşılır ve güzel konuşarak, sözün halin gereğine mutabık bir şekilde ifade edilmesi şeklinde tanımlanırken, beyân, bedî' ve me'ânî olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.¹⁴ İstifhâm, bu ilimlerden "sözün dinleyenlerin haline ve söylendiği konuma uygun düşecek tarzda söylenmesinden bahseden Me'ânî'nin ¹⁵ bir konusudur.

İstifhâm, Kur'ân-ı Kerîm'de, hadîslerde, edebî metinlerde ve hatta günlük hayatta geçen diyaloglarda en sık rastlanan ve anlam yönünden zengin anlatım türlerinden birisidir. Cümlelerin sorulu biçimde olması, her zaman olumlu ya da olumsuz cevap beklendiği, bir şeyin öğrenilmek istendiği anlamına gelmez. Soru yoluyla cümleye birçok anlamlar kazandırılabilir. Bu yolla anlatım ve söyleyiş daha renkli, daha canlı, daha etkin bir nitelik kazanır. Bu şekilde istifhâmın aslî gayesinden farklı amaçlarla oluşan ve hakikî anlamları dışında başka anlamlarla ifade edilen istifhâm cümleleri ile oluşturulan üslûba istifhâm üslûbu denir. Bu üslûpta kişinin cevabını bildiği bir konuyu soru şekline sokarak ifade etmesi söz konusudur. Bu tarzda sorulan soru ile muhataptan cevap beklenmez. Sözü daha etkili kılmak, muhatabın dikkatini konuya daha iyi çekebilmek için bu yola başvurulur. Kimilerine göre üslûp çeşitleri içerisinde bir zirveden söz edilecekse, istifhâm üslûbu bu zirvede en yüce makamı işgal eder. Çünkü istifhâm, diğer üslûplar içerisinde mânâ bakımından en zengin olan ve en geniş şekilde kullanılanıdır.¹⁶

İstifhâmın esas manasından çıkıp cümlelerin gelişinden anlaşılacak farklı mânalarda kullanılması, konuyu ele alan eserlerde *المعاني التي تستفاد من الإستيفاهم بالقرائن* "Bazı Karînelerle İstifhâmın Değişik Mânalarda Kullanılması" vb. başlıklar altında incelenmiştir. Sîbeveyh (ö. 180/796), Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 209/824), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Muberrred (ö. 286/900) gibi mütekaddim âlimler bu mecâzî mânâların büyük bir kısmını zikretmişlerdir. Aynı şekilde müteahhir âlimlerden Sekkâkî, Kazvînî (ö. 739/1338) ve Zerkeşî (ö. 794/1393) gibi âlimler eserlerinin istifhâm bâblarında bu mânâları toplu olarak zikretmişlerdir.¹⁷

İstifhâmın belli bir gayeye yönelik olarak kullanımı neticesinde aldığı mânaların başlıcaları şunlardır: Nefy (olumsuzluk), inkâr (hoş karşılamama), ikrâr ettirme,

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/459.

¹¹ Ahmet Mustafa el-Merâğî, *Ulumu'l-belâğâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 63.

¹² Robert Stevenson, "İstifhâm", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: MEB Yay., 1988), V/1215.

¹³ es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Siddîk el-Minşevî, (Kâhire: Dâru'l-Fazilet, t.y.), 18.

¹⁴ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğâ fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Yusuf es-Sameylî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999), 40; Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğatı*, neş. Kemal Edip Kürkcüoğlu (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994), 25.

¹⁵ Bahâuddîn es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003), 1/96; Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğâ fînûnuhâ ve efnânuhâ ilmu'l-me'ânî* (Amman: Dâru'l-Furkân, 1997), 87-89.

¹⁶ Abdulkadir Hüseyin, *Fennu'l-belâğâ* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 134-135.

¹⁷ Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1987), 313-315; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa (Dimeşk: Dâru İbni Kesîr, 1996), 2/884-890.

azarlama, yüceltme, küçümseme, gecikmiş sayma, hayret ve şaşkınlık, eşitlik, temennî ve teşvik v.s.¹⁸

İstifhâmın, hakiki anlamı dışına çıkıp kullanıldığı diğer anlamları örneklerle birlikte şu şekilde sıralamak mümkündür.

Eşitlik manası (التسوية): Eşitlik, istifhâmın asli mânâsından ayrılarak aldığı mânâlardan birisidir. Nitekim Arap dili ve edebiyatı, aynı zamanda tefsir ve neseb âlimi Ebû Ubeyde (ö. 209/824) bu mânâyı zikretmiş ve ona ihbar istifhâmı adını vermiştir.¹⁹

Örnek: "قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَّعْتُمْ أَمْ لَمْ تُكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ." "Onlar şöyle dediler: İster öğüt ver, ister öğüt verme bizce birdir."²⁰

Bu misaldeki istifhâm hakiki anlamı dışında "eşitlik" manasını ifade etmektedir.

Olumsuzluk manası (النفي): Olumsuzluk ifade eden istifhâm üslûbunda amaç, soru sormak değil, ifade edilen hususun gerçekleşmediğini belirtmektir.²¹

Örnek: "...قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا..." : "...De ki Allah size bir zarar dilerse veya bir fayda elde etmenizi isterse, Allah'a karşı sizin için kimin gücü bir şeye yetebilir?"²²

Bu ayetteki istifhâm, "nefy" manasını ifâde eder. Yani; Allah'a karşı hiç kimsenin gücü bir şeye yetmez anlamındadır.

İnkâr manası (الإنكار): Bir şeyi istememeyi, hoş görmemeyi ifade eder. İstifhâm ile, sorulan şeyin şer'an veya örfen istenmeyen ve olmaması gereken bir şey olduğunu ifade etmektir.²³

Örnek: "...قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَيْكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تُدْعُونَ؟..."

"...De ki : Söyleyin bana Allah'ın azabı size erişse veya kıyamet vakti size gelse Allah'tan başkasına mı yalvarırsınız?..."²⁴

Bu misâldeki istifhâm istenilmeyen ve hoş görülmeyen bir hususu ifade etmektedir. Allah'tan başkasına yalvarmanın istenilmeyen, hoş görülmeyen bir durum olduğu cümle başındaki istifhâm edatıyla sağlanmaktadır.

Emir manası (الأمر): Emir, makam itibariyle muhatabından üstün olan birisinin, ondan bir işin yapılmasını istemesidir.²⁵ İstifhâmın bu manayı verebilmesi için hakiki manasından ayrılması gerekir.

Örnek: "...وَيَصِدُّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ؟..." : "...sizi, Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık bunlardan vazgeçtiniz mi?"²⁶

¹⁸ Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994), 2/328-347; Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, thk. Muhammed Hafâcî (Beyrut: 1980), 1/234.

¹⁹ Ebû Ubeyde el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. M. Fuat Sezgin (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1981), 2/157.

²⁰ Şu'arâ, 23/136.

²¹ el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğa*, 93; Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-belâğiyye ve tatavvuruhâ* (Beyrut: Mektebetü Lübnân en-Nâşirûn, 1996), 116.

²² Fetih, 48/11.

²³ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdillâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebib* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 1/24; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 135.

²⁴ En'âm, 6/40.

²⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/887; Kazvîni, *el-İzâh*, 234.

Ayetin son cümlesindeki ifade biçimi istifhâm sîgasıyla gelmekle birlikte manası emir ifade etmektedir.²⁷ "...Artık bunlardan vazgeçtiniz mi?" (Artık bunlardan vazgeçin!) İstifhâmın buradaki manası emir ifade edecek ki Hz. Ömer: "Vazgeçtik" cevabını vermiştir.²⁸

Nehiy (yasaklama) manası (النهي): Nehiy yasaklama demektir. Makamı itibarıyla muhatabından üstün olan birisinin, ondan bir fiili yapmamasını istemesidir. İstifhâm hakiki anlamından ayrılıp nehiy manasına da delalet edebilir.²⁹

Örnek: "... يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ...": "*Ey İnsan, seni engin kerem sahibi Rabbine karşı ne aldattı?*"³⁰ Ayetteki ifade soru formatında olmasına rağmen manası "aldanma" veya "hiçbir şey seni aldatmasın" şeklindedir.³¹

Teşvik manası (التشويق): Teşvik, yapılması istenilen bir şeye yöneltmek demektir. Bu manaya gelen istifhâm ile önceden bilinmeyen bir şeyi öğrenmek değil, muhatabı istenen herhangi bir şeye yönlendirmek amaçlanır.³²

Örnek: "... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ...": "*...Ey iman edenler! Sizi can yakıcı bir azaptan kurtaracak bir ticâreti size göstereyim mi?..*"³³

Bu örnekte verilen ayette geçen istifham üslûbunda teşvik manası vardır. Yani Allah'a ve Rasûlü'ne iman etmeniz, O'nun yolunda mallarınızla ve canlarınızla cihat etmeniz, şüphesiz kârlı bir ticarettir. Bu sizin için daha hayırlıdır. Bunu yapınız ve acıklı azabdan kurtulunuz.³⁴

Tâzîm manası (التَّعْظِيم): Tâzîm, büyük gösterme, yüceltme anlamlarına gelir. İstifhâmın aldığı mecâzî anlamlardan biri de tâzîmdir. Bu tarzdaki soru üslûbunda amaç, sorulana bazı övücü sıfatlarla nitelemektir.

Örnek: "... مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ؟...": "*...O'nun izni olmadan, katında kim şefaate edebilir?...*"³⁵ Yani: O'nun izni olmadan hiç kimse, hiçbir kimseye şefaate edemez. Bu ifade yüce Allah'ın azametini, celâlini ve büyüklüğünü beyan eder.³⁶

Küçümseme manası (التَّخْفِير): Tahkîr, küçümseme, bir şeyin zayıflığına ve önemsizliğine işaret etme anlamlarına gelir. Bu tarz istifhâm üslûbunda, istifhâm hakiki manasından çıkıp sorulunun durumu soran tarafından bilindiği halde onun şanını küçültücü ve zayıflığını ifade edecek şekilde sorulmasıdır. Örneğin "bu kimdir?" diye soran kişi, "kim" üzerine vurgu yaparak muhatabına önem vermediğini ve onu küçümsediğini ifade etmiş olur.³⁷

Örnek: "... أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا؟...": "*Allah'ın, peygamber olarak gönderdiği bu mu?*"³⁸ Bu soru üslûbunda inkâr edenlerin Peygamberin elçiliğini reddederlerken

²⁶ Mâide, 5/91.

²⁷ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsir* (Beyrut, Dâru'l-Kalem, 1980), 1/364.

²⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/443.

²⁹ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/887; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğâ*, 93.

³⁰ İnfîtâr, 82/6.

³¹ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/888.

³² Suyûtî, *el-İtkân*, 2/888; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğâ*, 94.

³³ Saff, 61/10.

³⁴ Sâbûnî, *Safvetu't-tefâsir*, 3/374.

³⁵ Saff, 61/10.

³⁶ Sâbûnî, *Safvetu't-tefâsir*, 1/163.

³⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 135.

³⁸ Furkân, 25/41.

istihzalarının ve küçümsemelerinin derecesi görülmektedir. Şayet küçümseme söz konusu olmasaydı “bu bir iddiadır” veya “Allah tarafından elçi olarak gönderildiğini iddia etmektedir” gibi bir ifade kullanarak bu hakaret içeren soruya başvuramazlardı.³⁹

Hayret manası (التَّعَجُّبُ) : Arap dilinde hayret etme anlamı içeren taaccüp babı مَا أَفْعَلُ ve أَفْعَلُ بِهِ şeklinde gelen iki kelime ile ifade edilmiştir. Ancak bununla birlikte taaccüp manasını taşıyan farklı üslûblar da vardır. Örneğin: “سُبْحَانَ اللَّهِ إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَنْجُسُونَ” *“Sübhânallah! Mü’min necis olmaz”*, “لِلَّهِ دَرَّةٌ فَارِسًا” *“Aman Allah’ım ne binici”* ifadelerinde olduğu gibi. İstifhâm üslûbu da taaccüp manasını ifade eden üslûblar arasındadır.⁴⁰

Örnek: “...أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ؟...” : *“Allah’ın kendilerine gazap ettiği bir topluluğu dost edinenleri görmedin mi?”*⁴¹ Bu ayetteki istifhâmdan maksat “hayret” ifade etmektir.⁴²

Kınama ve azarlama manası (التَّوْبِيحُ) : Tevbîh, kınamak ve azarlamak demektir. Bunu inkârın bir çeşidi olarak da değerlendirenler olmuştur. İstifhâm üslûbuyla ifade edilen tevbîh, muhatapların yapmakta oldukları fiilin yanlış olduğunu, dolayısıyla o fiili yapmamaları gerektiğini bildirmekle beraber, onları kınamayı da ifade eder. Tevbîh, “takrî” (تَقْرِيعٌ) ile de ifade edilmiş ve inkârın bir kısmı olarak bakılmıştır.⁴³

Örnek: “...أَفَلَا يَسْمَعُونَ؟...أَفَلَا يُبْصِرُونَ؟...” : *“...Halâ dinlemiyorlar mı?”* *“...Halâ görmüyorlar mı?”*⁴⁴ soruları “kınama ve azarlama” ifade eder. Bu soruların hepsi, kınamak ve kötü yoldan çevirmek maksadıyla sorulmuştur.⁴⁵

Takrîr (ikrar ettirme) manası (التَّكْرِيرُ) : Takrîr, muhatabı herhangi bir konuda olumlu veya olumsuz olsun, bildiği birşeyi herhangi bir gayeyi gözeterek istifhâm üslûbuyla itiraf etmeye/ikrar etmeye zorlamaktır.⁴⁶ İstifhâm üslûbu ile takrîrden maksat, soruyu soran kişinin bildiği bir şeyi, istifhâm üslûbu ile muhatap tarafından da ikrâr edilmesini istemek, böylece muhatap tarafından hükmün sâbit olup olmadığının ifade edilmesini sağlamaktır.⁴⁷

Örnek: “...قَالَ أَلَمْ نُزَكِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ؟...” : *“(Firavun) dedi ki: Biz seni, çocukken yanımıza alıp büyütmedik mi? Ömründen nice yıllar aramızda kalmadın mı?”* âyetindeki istifhâm takrîrî istifhâmdır. Firavun sorduğu bu sorularla kendisinin de bildiği bu hususları Musa (a.s.)’a ikrâr ettirmek istemektedir.⁴⁸

Tehvîl (korkutma) manası (التَّهْوِيلُ) : Tehvîl, dehşete düşürmek ve korkutmak anlamlarına gelir. Amaç, soruların durumunun vahim olduğunu belirtmektir. Başa

³⁹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru’l-muhît fi’t-Tefsîr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1992), 8/109.

⁴⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-’Ulûm*, 135; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/886.

⁴¹ Mücâdele, 58/14.

⁴² Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsir*, 3/342.

⁴³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 314; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/884-886.

⁴⁴ Secde, 32/26, 27.

⁴⁵ Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsir*, 2/508.

⁴⁶ İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb*, 1/46; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/436.

⁴⁷ Ebu’l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, t.y.), 2/463.

⁴⁸ Şu’ara, 26/18.

gelecek duruma karşı muhatapı korkutarak hazırlıklı olmasını sağlamak için kullanılan bir istifhâm üslûbu çeşididir.⁴⁹

Örnek: "...كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ؟..." : "Hayır! Andolsun ki o, Hutame'ye atılacaktır. Hutame'nin ne olduğunu sen nereden bileceksin". Bu soru, cehennem ateşinin durumunun korkunçluk ve dehşetini ifade eder. Yani, "bu büyük ateşin hakikatinin ne olduğunu sana ne bildirdi?" derken anlamında bir korkutma ve dehşete düşürme vardır.⁵⁰

Tehekküm (alay etme) manası (التَّهَكُّمُ وَالِإِسْتِهْزَاءُ) : Tehekküm, alay etmek, alaya almak anlamlarına gelir. Asıl amaç istihza etmek olduğundan istifhâm hakiki anlamından çıkmış olur. Bu manayı alan soru ile, alay edilen ne kadar büyük ve önemli de olsa alaya alınan kişiye önem verilmediğini belirtmek için kullanılır.⁵¹

Örnek: "...وَقَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَتَيْنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ؟..." : "(Kâfirler), biz toprak içinde kaybolduğumuz zaman, gerçekten biz mi yeniden yaratılacağız? dediler..." âyetinde istifhâm-ı inkârî vardır. Maksat, alay etmektir.⁵²

Uyarma Manası (التَّنْبِيْهُ) : Tenbih uyarmak anlamına gelir. Bu tür soru ifadelerinde amaç, insanı yanlış bir yoldan uzaklaştırma konusunda uyarmaktır. Uyarmak, emir türlerinden birisidir.⁵³

Örnek: "...فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ؟..." : "O halde nereye gidiyorsunuz?" âyetindeki istifhâm tenbih manasındadır.⁵⁴ Fakat bu, emir manasındaki tenbih olmayıp muhatapın dalâlette olduğuna dâir bir tenbihtir.⁵⁵ Bu âyetteki sorudan amaç, muhataplarının nereye gideceğini veya onların mezheplerini yollarını öğrenmek değil, onların dalâlette olduklarına, gidiş yolunun kurtuluş yolu olmadığına dair uyarıda bulunmaktır.

Arz manası (العرض) : Arz, bir şeyi nezaket ve yumuşaklıkla istemek, nazikçe talep etmektir.⁵⁶ Genellikle أما veya ألا edatlarıyla ifade edilir. Bu edatlar sadece fiil cümlesinin başına gelirler.⁵⁷

Örnek : "...قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَيْتُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رَبَّنَا؟..."

"Sana öğretilen bilgilerden bana, doğruya iletici bir bilgi öğretmen için sana tabi olabilir miyim? dedi."⁵⁸

Ayette geçen istifhâm üslûbunda arz manası bulunmaktadır. Bu istifhâm, görüldüğü gibi, هل edatıyla ifade edilmiştir.⁵⁹

Tahdîd manası (التَّحْذِيْرُ) : Tahdîd bir şeyi teşvik ederek istemek anlamına geldiği gibi bazı durumlarda bir şeyi sertçe talep etmek anlamı da içerir.⁶⁰

⁴⁹ Kazvînî, *el-İzâh*, 1/240; Sadüddîn et-Taftazânî, *el-Mutavvel 'ala't-Telhîs* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1891), 211.

⁵⁰ Hümeze, 104/4-5.

⁵¹ Taftazânî, *el-Mutavvel*, 211.

⁵² Secde, 32/10.

⁵³ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 135; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/886-887; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 95.

⁵⁴ Tekvir, 81/26.

⁵⁵ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 4/714.

⁵⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/888.

⁵⁷ Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğiyye*, 115.

⁵⁸ Kehf, 18/66.

⁵⁹ Abdulkadir Hüseyin, *Fennu'l-belâğa* (Beyrut: 'Âlemu'l-Kütüb, 1989), 136.

Örnek: “...لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ...” “...Eğer doğru söyleyenlerden isen bize melekleri getirsene...”⁶¹

İstirşâd manası (الإِشْرَاد) : İstirşâd, muhataptan doğru olanı göstermesini istemek anlamındadır.⁶²

Örnek; “...قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ؟...” “...Onlar, orada(yeryüzünde) bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? dediler...”⁶³

Burada hakiki istifham ile arasında edebi bir fark vardır. Allah daha önce “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” buyurduğundan melekler burada gerçek manada bir soru sormuyorlar. Buradaki istifham meleklerin konu ile ilgili gerçeğin ne olduğunu öğrenmek istemeleri anlamını içermektedir.⁶⁴

İtâb (kınama) manası (الْعِتَاب) : İtâb, arkadaşlık ve saygı hukukunun bir şekilde ihlali karşısında yapılan yumuşaklıkla kınamak ve serzenişte bulunmak anlamına gelir.⁶⁵

Örnek: “...أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ...” “İman edenlerin Allah’ı zikretmekten ve inen haktan dolayı kalplerinin saygı ile ürpermesinin zamanı daha gelmedi mi?” Rivayetlere göre mizah konusunda biraz aşırı giden ve mescitte gülüşmekte olan bir topluluğun yanına gelen Hz. Peygamber onlara: Rabbinizden sizi bağısladığına dair bir ferman gelmediği halde gülüyorsunuz öyle mi? buyurdu. Bunun üzerine yukarıdaki ayet nazil oldu. Böylece Hz. Peygamber’in arkadaşları mizah konusunda aşırı gittiklerinden dolayı istifhâm üslûbu ile itâba maruz kalmışlardır.⁶⁶

İftihâr (övünme) manası (الْإِفْتِخَارُ) : İftihâr, övünmek, büyüklenmek anlamlarına gelir. İstifhâmın aldığı mecâzî anlamlardan biri de iftihadır. Amaç, soruyu soranın, sahip olduklarına muhatabının dikkatini çekerek istifhâm üslûbuyla kendisini övmesidir.⁶⁷

Örnek: “...أَلَيْسَ لِي مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي؟...” “...Mısır’ın mülkü(hükümdarlığı) ve altımdan akan şu ırmaklar benim değil mi?...”⁶⁸

Örnekte verilen ayet-i kerimede zikri geçen soruyu Firavun kavmine yöneltmektedir. “Mısır’ın mülkü bana ait değil mi? Bu nehirler sarayımın altından akmaktadır. Azamet ve gücümü görmüyor musunuz?” anlamındaki bu soruyla kendi gücü ve saltanatı ile övünmektedir.⁶⁹

İktifa (yetinme) manası (الْإِكْتِفَاءُ) : İktifa, yetinme anlamına gelir. İktifa (yetinme), istifhâmın aldığı mecâzî manalardan biridir.⁷⁰

Örnek: “...أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًا لِّلْمُتَكَبِّرِينَ؟...” “...Büyüklük taslayanlar için cehennemde bir yer mi yok!?”⁷¹ ayetindeki istifhâm cümlesinde iktifa manası vardır. Yani kibirlenenler için cehennemde yeterli yer vardır.⁷²

⁶⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/445.

⁶¹ Hicr, 15/7.

⁶² Matlub, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâğiyye*, 110.

⁶³ Bakara, 2/30.

⁶⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/442-444.

⁶⁵ Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâğiyye*, 115; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/886.

⁶⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV/475; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/40.

⁶⁷ Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâğiyye*, 115.

⁶⁸ Zuhruf, 43/51.

⁶⁹ Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsir*, 3/160.

⁷⁰ Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâğiyye*, 110.

⁷¹ Zümer, 39/60.

Tezkîr (hatırlatma) manası (التَّذْكِيرُ) : Tezkîr, hatırlatma anlamında olup, muhataba yapılan bir lütuf, söylenilen bir ikaz veya daha önce söylenmiş olan bir sözü hatırlatmak amacıyla istifhâm üslubunun mecazen aldığı manalardan birisidir. Tezkîr/hatırlatma manası istifhâm üslûbu ile ifade edildiğinde, ifadede îcâz meydana gelmiş olur.⁷³

Örnek: “...أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ...” “*Ey Âdemoğulları! Ben size, şeytana kulluk etmeyin. Çünkü o sizin için apaçık bir düşmandır, diye emretmedim mi?*”⁷⁴ ayetinde yapılmaması istenilen şey istifhâm üslubuyla hatırlatılıyor.

Te'kîd (kuvvetlendirme) manası (التَّكْيِيدُ) : İstifhâm edatı, bazen kendisinden önce zikredilmiş olan istifhâm edatının manasını kuvvetlendirmek amacıyla kullanılır.⁷⁵

Örnek: “أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنذِرُ مَنْ فِي النَّارِ” “*Hakkında azap hükmü kesinleşmiş kimseyi ve ateşte olanı sen mi kurtaracaksın?*”⁷⁶

Bu örnekteki ikinci istifhâm edatı soru anlamında olmayıp birinci istifhâmın manaya kattığı inkâr anlamını te'kîd için tekrar edilmiştir.⁷⁷

Dua manası (الدُّعَاءُ) : İstifhâmın mecazen kullanıldığı anlamlardan birisi de duadır. Nehye benzeyen bir istek(dua) anlamı vardır. Ancak burada istek, makamca aşağıda olandan yukarıya doğru bir arz ve yakarış şeklindedir.⁷⁸

Örnek: “...أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا؟...” “*...İçimizden bir takım beyinsizlerin işledikleri günah sebebiyle bizi helak edecek misin?...*”⁷⁹ Buradaki istifhâm dua manasında olup, takdîrî anlamı (لَا نُهْلِكُنَا) yani “bizi helak etme” şeklindedir.⁸⁰

Tecâhül (bilmezlikten gelme) manası (التَّجَاهُلُ) : Bildiği halde bilmez görünmek istifhâmın belâgat gereği aldığı manalardan bir diğeridir. Bu üslûpla sözü söyleyen kişi, bildiği bir şeyi cevabını bilmiyormuş gibi görünerek sorular şeklinde muhatabına iletmektedir.⁸¹

Örnek: “...أَنْزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا؟...” “*...O zikir (Kur'ân) içimizden ona mı (Muhammed'e mi) indirildi?...*”⁸² Bu ayette müşrikler Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e indirildiğini bilmezlikten gelerek “ona mı indirildi?” sorusunu sormuşlardır. Bu tür istifhâm üslûbu ile oluşan ifadede medih veya zem söz konusudur. Ya da söz konusu ifadede taaccüp, tevbîh veya inkâr anlamı vardır. Bu durumda yukarıdaki ayette istifhâm inkâra delâlet etmektedir.⁸³

⁷² Suyûtî, *el-İtkân*, 2/889.

⁷³ Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğiyye*, 110.

⁷⁴ Yâsin, 36/60.

⁷⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/889; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğiyye*, 111.

⁷⁶ Zümer, 39/19.

⁷⁷ Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğiyye*, 112.

⁷⁸ Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğiyye*, 115.

⁷⁹ A'raf, 7/155.

⁸⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, 2/887; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğiyye*, 115.

⁸¹ Suyûtî, *el-İtkân*, 2, 888; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğiyye*, 112.

⁸² Sâd, 38/8.

⁸³ Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsir*, 3/51-52.

İfhâm (bildirme) manası (الإِفْهَام) : İfhâm, bildirmek, anlatmak, muhatabını düşündürmeye sevk etmek anlamlarına gelir. Bu tür istifhâm üslûbu ile amaç muhatabı bilgilendirmektir.⁸⁴

Örnek: “وَمَا تَلْكَ بِبِمِينِكَ يَا مُوسَى؟” “Sağ elindeki nedir ey Musa?”⁸⁵ âyetinde, Allah Teâlâ, Hz. Musa’ya elindeki ne olduğu sorusunu sorarken onun ne olduğunu şüphesiz bilmekteydi. Buradaki istifhâm üslûbu, ifhâm manası ile elindeki ne olduğunu ona bildirmek ve yılanı dönüştüğünde korkmamasını sağlamak amacını gütmüştür.⁸⁶

Va’id manası (أَلْوَعِيدُ) : Va’id, ceza ile tehdit etmek demektir. Amaç, tehdit ile muhatabı bir fiilden caydırmaktır.⁸⁷

Örnek: “أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ؟” “Öncekileri helak etmedik mi?”⁸⁸ “Onlara güç yetirip onları helâk ettiğimiz gibi size de gücümüz yeter” anlamında bir tehdit açıkça anlaşılmaktadır.

İstib’ad(uzak görme) manası (اِلسْتِبْعَادُ) : İstib’ad, bir şeyin gerçekleşme ihtimalini uzak bulmak anlamında kullanılır. Bu uzak görme hissî veya manevî olabildiği gibi, bazı durumlarda akıldan uzak görme yani bir şeyin meydana gelişini imkânsız görme şeklinde bir anlam ile kullanılabilir. Genellikle istenilmeyen, beklenmeyen durumları ifade eder.⁸⁹

Örnek: “...أَنَّى لَهُمُ الذِّكْرَى؟ وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ...” “Nerede onlarda öğüt almak? Oysa kendilerine gerçeği açıklayan bir elçi gelmişti. Ondan yüz çevirdiler.”⁹⁰

Bu örnekte zikredilen sorunun, cevabı bilinmeyen bir hususu öğrenmek maksadıyla sorulmuş olması imkânsızdır. Burada zikredilen soru edatı ile kastedilen hakiki istifhâm değil, istib’ad (uzak görme)dir. Emîn bir kişi olarak bilinen ve gerçeği açıklayan bir Peygamber geldikten sonra ondan yüz çevirmek, öğüt alma ihtimalini imkânsız hale getirmektedir. Bu durumda kastedilen mâna; “onların öğüt almaları oldukça zor ve uzak bir ihtimaldir” şeklindedir.⁹¹

İstibta’ (yavaşlık) manası (اِلسْتِبْتَاءُ) : İstibta’; kelime anlamı olarak gecikme ve yavaşlık manasında olup, istilâhi anlamda ise gerçekleşmesi beklenen bir şeyin geciktiğini ifade etmek amacıyla kullanılır.⁹²

Örnek: “وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ” “Ve: eğer doğru söylüyorsanız bu tehdit (ettiğiniz azap) ne zaman (gelecek) diyorlar.”⁹³

İnkâr edenler bu ayette ifade edildiği şekliyle, Hz. Peygamber tarafından kendilerine bildirilen azabın geciktiğini istifhâm üslubu ile dile getirmektedirler.⁹⁴

Hakiki manası dışında farklı anlamlarda kullanılan istifhâmın önemli bir kısmı örneklerle birlikte zikredilmiştir. Bu konuda yazılmış eserlerde bahsi geçen anlamların dışında da zikredilen bazı anlamlar bulunmaktadır. Fakat bu anlamlar, genellikle

⁸⁴ Matlûb, Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâğiyye, 111.

⁸⁵ Tâhâ, 20/17.

⁸⁶ Zemahşerî, el-Keşşâf, 3/59.

⁸⁷ Suyûtî, el-İtkân, 2/886; Hâşimî, Cevâhiru’l-belâğâ, 94.

⁸⁸ Murselât, 77/16.

⁸⁹ Matlûb, Mu’cemu’l-mustalahâti’l-belâğiyye, 110.

⁹⁰ Duhân, 44/13-14.

⁹¹ Zerkeşî, Burhân, 2/446; Sâbûnî, Safvetü’t-tefâsir, 3/172.

⁹² Sekkâkî, Miftâhu’l-‘ulûm, 135; Suyûtî, el-İtkân, 2/890.

⁹³ Yâsîn, 36/48.

⁹⁴ Zerkeşî, el-Burhân, 2/445.

yukarıda verilen örneklerle anlam bakımından çok benzediklerinden veya bu anlamların mefhumu içinde değerlendirilebilecek durumda olduklarından, verilen örneklerle yetinilmiştir. Yukarıda örnekleri verilen soru cümlelerindeki ortak nokta, lafız açısından istifham edatı olan bu edatlarla, mana açısından başka anlamlar kastedilmiş olmasıdır. Örneklerde geçen istifhâm cümlelerinde soruyu soranın amacı, bilmediği bir şeyi öğrenmekten ziyade, bildiği bir şeyi, başka bir maksada binaen soru şeklinde dile getirmektir.

Örnek soru cümlelerinde dikkati çeken bir diğer husus ise zikredilen maddeler ve verilen örnekler arasında tedâhüllerin bulunmasıdır. Bu durumda hakiki anlamı dışında kullanılan istifhâmın bu manalardan sadece birine hasredilemeyeceği sonucu çıkmaktadır. Bu da; İstifhâm üslûbunun birden fazla manayı içerebileceğini göstermektedir. Burada mecâzî mananın belirlenmesi, kelâmın sıyâk ve sibâkına, sözü söyleyen ya da dinleyen ruh haline (zevkine) ve muktezâyı hâle tâbîdir.⁹⁵

İfade kalıbı olarak istifhâm şeklinde olup başka anlamlar taşıyan bu tür ifadeler cümleye Arap dili belâğatı açısından yeni ve farklı üslûp özellikleri kazandırmaktadır.

2. el-Câmiu's-Sahîh'te Geçen İstifhâm Edatlarının Delâlet Ettikleri Anlamlar Bakımından Değerlendirilmesi

Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'i incelendiğinde hadîslerde hemen hemen bütün istifhâm edatlarına dair örneklerin bulunduğu görülmektedir. Bu istifhâm edatlarının hem hakiki manalarında hem de hakiki manalarının dışında farklı gayelere matuf olduğu görülmektedir. Makalemizde istifhâm edatlarının bir üslup özelliği olarak hakiki anlamlarının dışında kullanımı konusu ele alındığından bu minvaldeki örneklerle mesele izah edilmeye çalışılacak, bu edatların gerçek manalarında kullanıldığı yerlere temas edilmeyecektir. Ayrıca başlıklar altında birer örneğin değerlendirilmesi ile yetinilecek ve meseleyle ilgili benzer örneklere dipnotta temas edilecektir.

Buna göre Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'inde yer alan hadîslerdeki istifhâm edatlarının asıl manaları dışında kullanıldıkları gayeleri şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

2.1. İnkâr (İstememek, Hoş Görmemek) (الْإِنْكَارُ)

Müslümanlar, Huneyn savaşında galip gelmiş ve büyük bir ganimet elde etmişlerdi. Ganimet taksimi sırasında Hz. Peygamber (s.a.s.) kalpleri İslâm'a alıştırmak gayesiyle bazı kimselere ganimetten daha fazla vermek suretiyle bir tercihte bulundu. Bunun üzerine orada bulunan bir kişi: "Vallahi bu taksim adalet gözetilmeyen ve kendisiyle Allah'ın rızası kastedilmeyen bir taksimdir", diyerek itiraz etti. Hakkında oldukça ağır bir itham olan bu sözü işiten Hz. Peygamber (s.a.s.):

"فَمَنْ يَعْدِلْ إِذَا لَمْ يَعْدِلِ اللَّهُ وَرَسُولُهُ"

"Allah ve Rasûlü âdil olmazsa kim âdil olur? Allah Mûsâ'ya rahmet etsin, ona bundan daha fazlasıyla eziyet edildi de o sabretti" buyurdu.⁹⁶

Örnek hadiste geçen soru edatı ("men") ile normal şartlarda yapılan bir işin failinin belirtilmesi istenilir. Fakat burada herhangi bir işi yapanın kim olduğu

⁹⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/449.

⁹⁶ Buhârî, *Kitâbu'l-Humus*, 19.

sorulmamaktadır. İstifhâm üslûbu bu örnekte “inkârî” bir anlam içermekte olup istenilmeyen ve hoş görülmeleyen bir hususu belirtmekte ve bu anlam soru edatıyla daha vurgulu bir şekilde ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu örnekte, asli görevi itibariyle adaletin öğreticisi ve örneği olmakla görevli Peygamber âdil olmazsa hiç kimse âdil olamaz anlamında istifhâm-ı inkârî vardır.

2.2. Olumsuzluk (النفي)

Bir gün, kabilesinde geçimsiz birisi olarak bilinen bir adam Hz. Peygamber (s.a.s.)’in huzuruna çıkmak için izin talebinde bulundu. Hz. Peygamber (s.a.s.) onu uzaktan görünce: *“O, aşiretin ne kötü kardeşidir –yahut aşiretin ne kötü oğludur”* manasında o kişiyi görmekten çokta hoşnut olmadığı şeklinde anlaşılabilir bir ifadede bulundu.

Biraz sonra bu kişi içeri girip oturunca ona güler yüz gösterdi ve yumuşak sözler söyledi. Adam gittikten sonra Peygamber’imizin hanımı Hz. Âişe (r.anhâ): *“Ey Allah’ın Rasûlü! Adamı ilk gördüğünüzde onun için şöyle şöyle sözler söylediniz, fakat sonra onun yüzüne karşı güleç bir şekilde yumuşak sözler söylediniz”* dedi; Rasûlullah (s.a.s.):

مَتَى عَهَدْتَنِي فَأَحَاشَا إِنَّ شَرَّ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ مَنْزِلَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ تَرَكَهُ النَّاسُ إِتْقَاءَ شَرِّهِ.

“Yâ Âişe! Sen beni ne zaman aşırı hakaret edici buldun? Kıyâmet günü insanların Allah katında mevkiye en şerlisi, (dünyada) kötülüğünden korunmak için insanların terk ettiği –ya da: karşılaşmak ve konuşmaktan kaçındığı- kimsedir” buyurdu.⁹⁷

Bu örnek hadiste zikredilen soru edatı “meta” hakiki anlamıyla kullanıldığı cümlelerde geçmiş zaman, şimdiki veya gelecek zamanla ilgili olarak bir zamanın belirtilmesi için kullanılır. Fakat bu örnekte geçen “Sen beni ne zaman aşırı hakaret edici buldun?” şeklindeki soru cümlesi ile herhangi bir fiilin zamanı sorulmamaktadır. Aksine bu soru cümlesi ile “ben hiçbir zaman aşırı hakâret edici olmadım” manasında nefy, “şayet öyle davranırsam bu benim için doğru bir davranış olmaz” anlamında da öğretici/İfhâmi bir mânâ, mecâzî olarak soru üslûbuyla ifade edilmiştir.

2.3. Kınama, Azarlama (التوبيخ)

Ashab-ı Kirâmın, dînî konuları ehli kitaba sormalarını uygun görmeyen Hz. Peygamber (s.a.s.) herhangi bir konuda onlardan gelen bir bilgi olursa da “tasdik de etmeyin tekzîb de etmeyin!” şeklinde genel bir yaklaşım tavrı belirlemiştir. Ashâb-ı kirâmın önemli isimlerinden Abdullah b. Abbâs (r.a.) bu hususta gerekli hassasiyeti göstermeyenlerle karşılaşınca şöyle bir uyarıda bulundu:

...كَيْفَ تَسْأَلُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ وَكِتَابِكُمْ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَحَدُتْ تَقْرُؤُهُ مَحْضًا لَمْ يُسَبِّ وَقَدْ حَدَّثَكُمْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ بَدَّلُوا كِتَابَ اللَّهِ وَغَيَّرُوهُ وَكَتَبُوا بِأَيْدِيهِمُ الْكِتَابَ وَقَالُوا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْتَرَوْا بِهِ تَمَنًّا قَلِيلًا...

Sizler kitap ehli olanlara (şer’î konularda) herhangi bir şeyi nasıl soruyorsunuz? Hâlbuki Rasûlullah (s.a.s.) üzerine indirilmiş olan Kitabınız, kitapların en yenisidir. Sizler onu hâlis olarak ve içine başka hiçbir şey karışmamış olduğu halde okumaktasınız. Bu Kur’ân sizlere, ehli kitap olanların Allah’ın kitabını değiştirdiklerini ve Kitabı kendi elleriyle yazdıklarını ve bununla az bir karşılık satın almak için “Bu Allah katındandır” dediklerini sizlere söylemiştir...⁹⁸

⁹⁷ Buhâri, Kitâbu'l-Edeb, 38.

⁹⁸ Buhâri, Kitâbu'l-İ'tisâm bi'l-Kitâbi ve's-Sünneti, 25.

Yukarıdaki hadiste sözü geçen istifhâm cümlesi, sahabe-i kiramdan Abdullah b. Abbâs'a aittir. (Mevkûf) hadis olarak değerlendirilen, sahabeye ait sözler de Buhârî'nin Sahîh'inde yer almaktadır. Çalışmanın konusu ile ilgili olan yönü ise buradaki istifhâm üslûbunun nasıl bir anlama delâlet ettiği. "Keyfe" edatı hakiki anlamıyla kullanılması durumunda "nasıl" anlamında olup, bu soru edatı ile bir durumun belirtilmesi istenilirken burada böyle bir amaçla kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Soru üslûbuyla ifade edilen bu cümlede, yapılan fiilin yanlış olduğu, dolayısıyla o fiili yapmamaları gerektiği bildirilmekte ve bu fiili yapanlar kınanmaktadır. Nitekim bir kısım belâğat âlimleri kınama anlamı içeren tevbihî istifhâmın, inkârın bir kısmı olduğunu söylemişlerdir. Örnek olarak verilen bu soru cümlesinde aynı zamanda taaccüb manasının bulunduğunu söylemek de mümkündür. Bu durumda istifhâm cümlesinde şöyle bir mana ortaya çıkar: "Allah'ın son kitabı aranızda olmasına rağmen hayret ediyorum size ki nasıl böyle bir şey yaparsınız?"

2.4. Takrîr (التكرير)

Rasûlullah (s.a.s.) ashâbına bazen gaybî olan haberler verirdi. Bir gün yine şöyle buyurdu: "Bir takım melekler geceleri, diğer bir takım melekler de gündüzleri birbirlerini müteâkip size gelirler. Bunlar sabah ile ikindi namazlarında birleşirler. Sonra içinizde kalmış olan melekler semâya yükselirler. Rableri namaz kılmış kullarının hallerini en iyi bilir olduğu halde, yine o meleklerle:

"...كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي وَهُوَ أَعْلَمُ بِهِمْ..." "Kullarımı ne halde bıraktınız?" diye sorar. Onlar da: Biz onları namaz kılar halde bıraktık ve yanlarına da namaz kılarlarken varmıştık, derler."⁹⁹

İstifhâm üslûbunda takrîr anlamının, muhatabı herhangi bir konuda olumlu veya olumsuz olsun, bildiği bir şeyi herhangi bir gayeyi gözeterek istifhâm üslûbuyla itiraf etmeye/ikrar etmeye yönlendirmek şeklinde tanımlandığı birinci bölümde zikredilmişti. Bu örnekte geçen "keyfe" edatı ile oluşan "Kullarımı ne halde bıraktınız" soru cümlesinde tam da bu tanıma uygun bir durum söz konusudur. Burada söz konusu diyalog Allah (c.c.) ile melekler arasında geçmekte ve bu durum Hz. Peygamber tarafından nakledilmektedir. Soruyu soran Allah (c.c.) için bilmediği bir hususu sorması düşünülmemeyeceğine göre burada başka bir gaye söz konusudur. Soruyu soran tarafından cevabı bilinen bir durum istifhâm üslûbuyla dile getirilmek suretiyle bir gaye gözetilerek o husus muhataplara hem ikrâr ettirilmekte hem de o hususa dikkat çekilmek istenildiği görülmektedir. O gayenin de meleklerle Âdemoğullarının hayırlılarının da bulunduğunu göstermek olduğu kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Sahîh-i Buhârî'nin meşhur şârihlerinden İbn Hacer bu hadisi şerh ederken; buradaki sorunun hikmetini, meleklerin "...biz seni hamd ile tesbih ve takdîs ederken yeryüzünde fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?" (Bakara/30) şeklindeki sorularının bir cevabı olduğu şeklinde izâh etmiştir.¹⁰⁰

2.5. Teşvik (التشويق)

Ahzâb günü olarakta bilinen Hendek savaşının zorlu günlerinden birinde Hz. Peygamber (s.a.s.) düşman saflarının son durumu hakkında bilgiye ihtiyaç duyduğu bir zamanda ashâbına şöyle bir soru yöneltti:

⁹⁹ Buhârî, Kitâbu Mevâkîti's-Salât, 17.

¹⁰⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb-Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Kâhire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1986), 2/44-45.

"...مَنْ يَأْتِ بَنِي قُرَيْظَةَ فَيَأْتِيَنِي بِخَيْرِهِمْ..."

"Kurayzaoğulları'na kim gider de onların haberlerini bana getirir?" Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bu çağrısına sahabe-i kirâmdan Zübeyr b. Avvâm icâbet ederek bu görevi yerine getirmiştir."¹⁰¹

Hadiste geçen "men" soru edatı ile "bu işi kim yapacak" anlamında soru manası bulunmakla birlikte esas vurgulanan husus bu işi yapmaya, yani Kurayzaoğulları'nın yanına giderek onların durumları ile ilgili bilgi getirmeye teşvik anlamı kastedilmektedir.

2.6. Doğruyu Gösterme (استرشاد)

Birgün mescide girdiğinde iki direk arasına çekilmiş bir ip gören Hz. Peygamber (s.a.s.): "مَا هَذَا الْحَبْلِ؟" "Bu ip nedir?" diye sordu. Sahâbîler: "هَذَا حَبْلٌ لِرَبِّيبٍ فَإِذَا فَتَرْتِ تَعَلَّقْتِ" "Bu Zeynep (binti Cahş)'in ipidir. Zeynep (namazda ayakta durmaktan) yorulunca bu ipe tutunur" dediler...¹⁰²

Örnekte geçen soru kalıbı ile ifade edilen "Bu ip nedir?" sorusu, ipin mahiyetinin ne olduğu hakkında bir soru olmayıp aksine yanlış yapılan bir durumu düzeltme ve ta'lim amacı güden bir ifade olduğu görülmektedir. Ashâb-i kirâmın verdikleri cevaba karşılık Hz. Peygamber'in söylemiş olduğu şu cümle bu manayı daha net bir şekilde açıklamaktadır: "لَا خُلُوهُ لِيُصَلَّ أَحَدُكُمْ تَشَاطُهُ فَإِذَا فَتَرَ فَلْيَقْعُدْ" "Hayır (ibadette böyle güçlük olmaz) Bu ipi çözünüz. Sizden biriniz zinde ve kuvvetli oldukça namazı (ayakta) kılsın. Yorulup gevşeyince de hemen otursun"¹⁰³ Netice olarak "Bu ip nedir?" sorusu hakiki anlamında olmayıp "bu ipin burada yeri yoktur, bu doğru bir uygulama değildir" anlamında bir îkaz ve doğruyu gösterme anlamı (istirşâd) içermektedir.

2.7. Bildirme, Haber Verme (الإفهام - الإخبار)

Bir gün Hz. Peygamber (s.a.s.)'e yeni doğmuş çocuğunun ten renginden dolayı eşinden şüphe duyan bir bedevî geldi ve: Yâ Rasûlallah! Benim karım siyah bir oğlan doğurdu (karımdan şüpheleniyorum), dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) o bedevîye bir dizi soru yöneltti: "هَلْ لَكَ مِنْ إِبْلِ؟" "Senin develerin var mı?" Bedevî: "Var, Evet" dedi. Hz. Peygamber (s.a.s.): "مَا أَلْوَانُهَا؟" "Develerin renkleri nasıldır?" Bedevî: "Kırmızıdır" diye cevap verdi. Rasûlullah (s.a.s.) tekrar sordu: "هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقٍ؟" "Bunların içinde beyazı siyaha çalar boz renkli deve var mıdır?" Bedevî: Evet vardır, diye cevap verdi. Rasûlullah (s.a.s.) tekrar: "أَنْتَى كَمَا نَ ذَلِكَ؟" "O (boz renk)_nereden oldu" diye sordu. Bedevî: Soyundan bir damara çekmiş olabilir, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.): "Senin bu oğlun da eski bir soy köküne çekmiş olabilir." buyurdu.¹⁰⁴

Örnek olarak verilen bu hadiste farklı istifhâm edatlarının bir arada kullanıldığı görülmektedir. Mecâzî anlamda kullanılan istifhâm üslûplarından biri olan ifhâmın, anlatmak, bildirmek anlamına geldiği ve bu tür istifhâm üslûbu ile asıl amacın muhatabı düşündürmeye sevk etmek ve bu yöntemle bilgilendirmek olduğu daha önce ifade edilmişti.¹⁰⁵ Buradaki istifhâm üslûbu ile çocuğunun tenindeki renk farklılığı gibi zayıf bir gerekçe nedeniyle eşinden şüphe duyan birine, Hz. Peygamber (s.a.s.) sorular

¹⁰¹ Buhârî, Kitâbu Fedâili Ashâbi'n-Nebi, 13.

¹⁰² Buhârî, Kitâbu't-Teheccüd, 18.

¹⁰³ Buhârî, Kitâbu't-Teheccüd, 18.

¹⁰⁴ Buhârî, Kitâbu'l-Muhâribîn min Ehli'l-Küfri ve'r-Riddeti, 27.

¹⁰⁵ Matlûb, Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye, 111.

yönelterek, muhatap tarafından da bilinen ve de kabul edilen bazı hakikatlerden hareketle muhatayı düşünmeye sevk etmekte ve bu konudaki şüphesinin yersiz olduğunu belirtmektedir.

2.8. İstib'ad (uzak görme) manası (الإِسْتِبْعَادُ)

Câbir (r.anh) yeni evlendiği zaman Rasûlullah ile aralarında geçen bir konuşmada Hz. Peygamber Câbir'e şöyle bir soru yöneltti: "هَلْ لَكُمْ مِنْ أَنْمَاطٍ" "Câbir, etrafı döşemeli (süslü) oda döşemeleriniz var mı?" Câbir (r.a.) ise Hz. Peygamber'in sorusuna şöyle cevap verdi: "أَنَّى يَكُونُ لَنَا الْأَنْمَاطُ؟" "Bizde öyle döşemeler nereden olacak?"

Yukarıdaki örnekte Hz. Peygamber (s.a.s.) Câbir (r.a.)'e, hakiki anlamında kullanılmış bir soru edatı ile "etrafı süslemeli oda döşemeleriniz var mı?" sorusunu yöneltmiştir. Bu soruya ise Câbir (r.a.) "Ennâ" edatı ile oluşmuş "Bizde öyle döşemeler nereden olacak?" şeklinde cevap vermiştir. Câbir'in kullandığı soru cümlesindeki istifhâmın istib'ad anlamında kullanıldığı görülmektedir. "Ennâ" edatı hakiki anlamıyla kullanıldığı cümlelerde "nasıl, nereden, ne zaman" gibi anlamlara gelirken burada ise, Câbir (r.a.) gerçekleşme ihtimalini uzak bulduğu bir durumu dile getirmektedir. (Bizde öyle döşemeler nereden olacak?) Yani "böyle bir şeye biz sahip olamayız, bu gerçekleşmesi çok uzak olan bir ihtimal" şeklinde istib'ad (uzak görme) anlamı içermektedir. Nitekim diyalogun devamında Hz. Peygamber (s.a.s.)'in الْأَنْمَاطُ "yakında sizin öyle süslü döşemeleriniz olacaktır" şeklinde bir ifade kullanması, Câbir (r.a.)'in bu sorusundaki istifhâm üslûbunun istib'ad anlamında olduğunu göstermektedir.¹⁰⁶

2.9. Taaccüb (التَّعَجُّبُ)

"İman edip de imanlarına zulüm karıştırmayanlar, işte emin olmak ancak onların hakkıdır. Doğru yola giden de onlardır" (el-En'am:82) âyeti indiği zaman Rasûlullah (s.a.s.)'in sahabileri: "وَأَيْنَا لَا يُظْلَمُ" "Hangimiz nefsinde zulm etmemiştir?" dediler. Bunun üzerine: "Allah'a ortak edinmek şüphesiz büyük bir zulümdür" (Lokman:13) âyeti nâzil oldu.¹⁰⁷

Yukarıdaki hadiste geçen "eyyu" edatı ile oluşmuş istifhâm üslûbunun taaccüb anlamında kullanıldığı görülmektedir. Sahabe tarafından Hz. Peygamber'e yöneltilen bu soruda Sahabe, anlamakta güçlük çektikleri bir hususu açıklığa kavuşturmak için biraz da hayret anlamı içeren bir üslûb ile "Hangimiz nefsinde zulüm etmemiştir?" sorusunu yöneltmiş ve "imana zulüm karıştırmamanın" nasıl mümkün olacağını öğrenmek istemiştir.

2.10. İtâb (الْعِتَابُ)

Ashab-i Kirâm'dan mescidin temizlik işlerinde gönüllü olarak çalışıp, hizmet eden zenci bir adam veya bir rivayete göre zenci bir kadın vefat etti. Uzun bir süre onu göremeyen Hz. Peygamber (s.a.s.) ona ne olduğunu sorduğunda vefat ettiğini haber verdiler. Buna karşılık Hz. Peygamber (s.a.s.): "أَفَلَا كُنْتُمْ آذَنْتُمْوَنِي؟" "Bana haber vermeli değil

¹⁰⁶ Buhârî, Kitâbu'l-Menâkıb, 25.

¹⁰⁷ Buhârî, Kitâbu'l-İmân, 23.

miydiniz?” O adamın -yahut o kadının- kabrini bana gösteriniz” dedi ve ardından o adamın veya kadının kabrine giderek onun için cenaze namazı kıldı.¹⁰⁸

“Bana haber vermeli değil miydiniz?” soru cümlesi ile bilinmeyen bir şey hakkında bilgi edinme veya bir şeyi öğrenme ya da bir isme isnâd edilecek hükmün sabit olup olmadığını tespit etmek gibi bir amaç güdülmeye anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu örnekte kullanılan istifhâm üslubunda itâb (yumuşak bir üslupla kınama) anlamı bulunmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eserinde geçen soru cümleleri incelenmiş ve Hz. Peygamber'in tebliğ etmekle yükümlü olduğu İslâm dinine ait bir hususu muhataplarına iletirken istifhâm üslûbunun önemli bir yer teşkil ettiği görülmüştür. Bahsi geçen eser bağlamında örnek olarak seçilen hadislerde istifhâm edatlarının hakiki anlamlarıyla kullanılmakla birlikte daha çok hakiki anlamları dışında belli bir amaç doğrultusunda mecâzî bir anlam maksadıyla kullanıldığı tespit edilmiştir. Konu (Bâb) başlıklarından da anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber tebliğle yükümlü olduğu muhataplarına kimi zaman herhangi bir bilgiyi öğretmek, kimi zaman onların bilgilerini ölçmek için sorular yöneltirken aynı zamanda ashâbının da her ortamda kendisine rahat bir şekilde soru sorabilmeleri için gerekli ortamı oluşturduğu görülmektedir. Yine hac ibadeti esnasında öğrenmek amacıyla ashâbın sorduğu sorulara muhatap olurken, kimi zaman da sorulan sorudan daha fazlasıyla cevaplar vermiştir. Çünkü yerinde sorulan bir soru; konunun daha iyi anlaşılmasına, muhatapın düşünmeye sevk edilerek ikna edilmesine, konunun kalplerde daha köklü yerleşmesine olanak sağlamaktadır. Bu nedenle istifhâm üslûbu, sözün daha iyi anlaşılmasını sağlamak, muhatapların dikkatlerini bir noktada toplamak, fikir, duygu ve düşünceleri daha açık, daha tesirli bir tarzda karşı tarafa aktarmak hususunda çok önemli katkılar sağlar. İncelenen hadislerde bu üslûbun kullanımı ile muhatapın soruyu cevaplamasından daha çok verilmek istenilen mesajın anlaşılması hedeflenmektedir.

İlgili hadislerde hakiki anlamı dışında kullanılan başlıca mecâzî anlamların; inkâr, nefy, tevbîh, teşvîk, takrîr, ifhâm, istirsâd, ihbâr, istib'âd, taaccüp ve itâb manaları olduğu görülmüştür. Bunlar arasında kullanımı daha çok olanlar ise ifhâm, tevbih, takrîr, teşvîk, ve inkâr olarak öne çıkmaktadır. Örneklerde zikri geçen istifhâmın mecâzen aldığı manaları sadece yukarıda zikredilen maddelere hasretmek doğru değildir. İncelemenin örnek hadislerle maddeler halinde sunulması istifhâmın ifade ettiği farklı manaları tespit etme amacına yöneliktir. Bununla birlikte maddeler halinde ele alınan bu manalar arasında tedâhüllerin olduğu görülebilmektedir. Örneğin herhangi bir hadiste geçen bir istifhâmı bu manalardan sadece birine hasretmek doğru değildir. Çünkü bazı durumlarda, bir hadiste geçen herhangi bir istifhâm hem takrîr, hem taaccüp veya teşvîk anlamına da gelebilmektedir.

KAYNAKÇA

Abbâs, Fadl Hasan. *el-Belâğâ fînûnuhâ ve efnânuhâ ilmu'l- me'ânî*. Amman: Dâru'l-Furkân, 1997.
Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahih-i Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. İbrahim Şemseddîn. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 2003.

¹⁰⁸ Buhârî, Kitâbu's-Salât, 72.

- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Miñşevî. Kâhire: Dâru'l-Fazîlet, t.y.
- Dayf, Şevki. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî-el-'asru'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1963.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît fi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Furat, Ahmet Suphi. *Arap Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1996.
- Hâşimî Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yusuf es-Sameylî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.
- Hüseyin, Abdulkadir. *Fennu'l-belâğa*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb-Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Kâhire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1986.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1995.
- İbn Manzûr, Cemaeddîn Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânü'l-'Arab*, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1990.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb. *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. thk. Muhammed Hafâcî. Beyrut: 1980.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâğîyye ve tatavvuruhâ*. Beyrut: Mektebetü Lübnân en-Nâşirûn, 1996.
- Merâğî, Ahmet Mustafa. *Ulûmü'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Meylânî, Muhammed b. Abdirrahîm el-Ömerî. *Şerhu'l-Muğni* Bağdat: Dîvânü'l-Vakfi's-Sünnî, 2011.
- Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1981.
- Râfi'î, Mustafa Sadık. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Sabbâğ, Muhammed b. Lutfî. *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Hadîsi'n-Nebevî*. Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1983.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. Beyrut, Dâru'l-Kalem, 1980.
- Sâlih, Subhî. *Ulûmü'l-Hadîs ve mustalahuhû*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 2009.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. Dîmeşk: Dâru İbni Kesîr, 1996.
- Sübkî, Bahâuddîn. *Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003.
- Taftazânî, Sadüddîn. *el-Mutavvel 'ala't-Telhîs*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1891.
- Tâhiru'l-Mevlevî. *Edebiyat Lügati*. neş. Kemal Edip Kürkçüoğlu. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl*. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994.

Kur'an Perspektifinden Din-Bilim İlişkisi

Abdulkadir KARAKUŞ 

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Siirt, Türkiye.

akarakus@siirt.edu.tr

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş : 28.10.2022

Kabul: 08.12.2022

Yayın: 31.12.2022

Anahtar Kelimeler:

Tefsir,
Kur'an,
Din,
Bilim,
Yorum.

Din, Allah'ın sözlü âyetleri olan vahyini, bilim ise tabii olduğu yasaları bildirmek üzere Allah'ın evrene kodladığı sözsüz âyetlerini anlamayı konu edinen alanlardır. Din, yaratıcının kim olduğunu ve yaratılışın niçin gerçekleştiğini açıklarken bilim, yaratılışın nasıl gerçekleştiği üzerine yoğunlaşır. Bu iki alanın bilgi elde etme metotları birbirinden tamamen farklı olmakla beraber aynı hakikatleri değişik lisan ile ifade ederler. Bu sebeple birbirlerinin rakibi ve alternatifi değil aksine tamamlayıcısı konumundadırlar. Allah Kur'an'da çok açık ve anlaşılır bir şekilde insanları gözlem ve deney yoluyla yani bilimsel metotlar kullanarak varlıkla ilgili araştırmalar yapmaya, bunlar üzerinde düşünüp tefekkür etmeye teşvik etmiştir. Din, kendini bilimin doğrulamasına ihtiyaç duymayacak kadar açık, bilim de kullandığı metotlar itibarıyla somut ve anlaşılır bir alandır. Her ikisi de Allah'ın âyetlerini ele aldıkları için birbirlerini tamamlayan yönleri mevcuttur. Bu sebeple yaratılışla ilgili âyetlerin üzerinde durmadığı "Nasıl yaratıldı?" sorusunun cevabını merak edenlerin, bilimsel verilere yönelmesi gerekmektedir. Bu makalede, Kur'an âyetleri çerçevesinde bilim ve din ilişkisi ele alınmaya gayret edilecek ve her iki yolla elde edilen bilginin birbiriyle ilişkisinin sınırları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Religion-Science Relationship From The Qur'an Perspective

Article Info

Abstract

Article History

Received : 28.10.2022

Accepted: 08.12.2022

Published: 31.12.2022

Keywords:

Tafsir,
Qur'an,
Religion,
Science,
Commentary.

Religion is the field that deals with understanding Allah's revelation, which is the verbal verses, and science is the subject of understanding the non-verbal verses that Allah coded into the universe to inform the laws to which it is subject. While religion explains who the creator is and why creation took place, science focuses on how creation took place. Although the methods of obtaining information in these two fields are completely different from each other, they express the same truths in different languages. For this reason, they are not rivals and alternatives to each other, but rather complements. In the Qur'an, Allah has very clearly and comprehensibly encouraged people to conduct research on existence through observation and experiment, that is, by using scientific methods, and to meditate on them. Religion is a field that is so clear that it does not need the confirmation of science, and science is a concrete and understandable field in terms of the methods it uses. Since both of them deal with the verses of Allah, they have aspects that complement each other. For this reason, "How was he created?" Those who are curious about the answer to the question should turn to scientific data. In this article, the relationship between science and religion will be discussed within the framework of the verses of the Qur'an, and the limits of the relationship between the knowledge obtained in both ways will be tried to be determined.

Atıf/Citation: Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an Perspektifinden Din-Bilim İlişkisi". *akif* 52/2 (2022), 57-72.

DOI: <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2022.22>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Bilim, kâinattaki olgu ve olayların, gözlem ve deneye dayalı olarak incelenmesi ve böylece evrenin tabii olduğu yasaların keşfedilmesi faaliyetidir. Bunun sonucunda elde edilen bilgiler, her zaman ve mekânda aynı sonucu veren, duyularla algılanabilen, doğrulanabilen ve ispatlanabilen bilgilerdir. Suyun dünyanın her hangi bir yerinde, herhangi bir zaman diliminde ateşin üzerine konduğunda kaynayacağı herkes tarafından kabul edilip onaylanacak cinsten bilimsel bir bilgidir ve bu konuda verilebilecek en basit örneklerden bir tanesidir. Kur'an, Allah'ın evrene kodladığı tüm yasalarını "Sünnetullah" olarak adlandırır ve bu yasaların asla değişmeyeceğini beyan eder.¹

Din ise "Akıl sahibi insanları, peygamberler ve kitaplar vasıtasıyla birtakım hakikatlere çağıran ilâhî ilkeler bütünüdür."² "Akıl sahibi insanları kendi iradeleriyle, hayırlı ve faydalı işlere yönlendiren ilâhî kanunlar manzumesidir."³ "Akıl sahibi insanların kendi tercihleriyle dünyada huzur ve mutluluğa, ahirette ise kurtuluşa ermelerine vesile olacak inanç ve ameller bütünüdür"⁴ şeklinde farklı lafızlarla tarif edilmiştir. Bu tariflerin tamamında, "Allah tarafından peygamberleri vasıtasıyla bildirilen ilâhî hakikatler bütünü" şeklindeki bir anlam ön plana çıkmaktadır.

Kur'an'da, İslâm'ın dışındaki başka inançlara da din adının verildiği göz önünde bulundurulduğunda yukarıdaki tariflerin geniş anlamıyla değil özellikle hak din için ortaya konmuş tarifler olduğu görülecektir. Zaten makalede sözü edilen dinden kastedilen de Kur'an'ın tarif ettiği İslâm dinidir.

Bu kısa tariflerden de anlaşılabilceği üzere din ve bilim gerek metotları gerekse hedefleri açısından farklı alanlardır. Bilim, evrendeki olgu ve olaylarla uğraşp değerler dünyası ile hiç ilgilenmezken din, değerler üretir ve değerlere çok büyük anlamlar yükler. Bilimin dini doğrulama gibi bir gayesi ve hedefi olmamasının yanında bilim yapan kimsenin inançlı veya inançsız olması da bir anlam ifade etmez. Eğer bilim insanı, bilimin öngördüğü kurallar çerçevesinde faaliyetlerini sürdürüyorsa, ulaştığı sonuçlar herkesin kullanıp itimat edeceği türden bilgilerdir. Mümin bir bilim insanı, bulgularının yaratıcısının Allah olduğunu beyan ederken, inançsız bir bilim insanı, bunu, Allah'a değil de bilimsel gerçeklere veya daha başka şeylere bağlayabilir. Bu tür olgular bilimsel bilginin değerini düşürmez. Çünkü bilimin, varlıkları kimin yarattığı ile ilgili bir gayesi ve görevi yoktur. Onun uğraşp, varlığın nasıl yaratıldığı ile ilgilidir. Aynı şekilde dinin de bilimi doğrulamak gibi bir gayesi yoktur. Bu sebeple dinin bilimsel konuları da içerdiği gibi kanaatlerin doğru olma ihtimali mevcut değildir.

Bu iki alan arasındaki bir diğer farklılık da bilginin elde edilip biçimindedir. Zira bilim, kendine özgü metotlar kullanarak gözlem ve deneye dayalı somut verilere ulaşmak için gayret gösterir. Din ise insanlara hazır bilgi verir ve verilen bilginin kaynağına duyulan güvenden dolayı bu bilgiye inanılır. Ancak bu iki alanın çok önemli ortak bir noktası vardır ki, o da şudur: Din, Allah'ın peygamberlerine indirdiği âyetleri anlamaktır. Bilim ise Allah'ın kâinata naksetmiş olduğu âyetleri anlamlandırmaya

¹ Sünnetullah olarak isimlendirilen yasaların asla değişikliğe uğramayacağına dair âyetler için bk. el-İsrâ 17/77; el-Ahzâb 33/62; Fâtır 35/43; el-Fetih 48/23.

² Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), "dyn", 105; Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet (Kuveyt: Vezâratü'l-İrşâd ve'l-İnbâ, 1385-1422/1965-2001), "dyn", 35/56.

³ Zebîdî, "dyn", 35/56.

⁴ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), "dyn", 1/814.

çalışmaktadır. Zira Kur'an'ın her bir bölümüne âyet dendiği gibi evrende var olan muhteşem oluşumların, olguların ve varlıkların da her birine özellikle Kur'an'da âyet adı verilmektedir. Bu sebeple dinin ve bilimin konusu olan Allah'ın âyetlerinin her ikisinin de birbiriyle çelişmesi, birbirini yalanlaması asla söz konusu olamaz.

Bu yönüyle bakıldığında görülecektir ki bilim ve din aynı hakikatleri farklı lisanlarla ifade ederler. Birbirinin rakibi ve alternatifi değil, birbirinin tamamlayıcısıdır. Çünkü insanlar içerisinden bazılarını seçerek peygamberlik veren⁵ ve onlar vasıtasıyla birtakım soyut ve doğruluğu duyularla test edilemeyen unsurlar da içeren âyetleri gönderen Allah'tır. Her şeyi bilen ve bu bilgisi çerçevesinde her şeyi planlı ve programlı bir şekilde yaratıp birbiriyle uyumlu, muhteşem bir evren oluşturan,⁶ kullarına bu bilgileri anlayabilecek akıl, idrak ve kapasite lütfeden de Allah'tır. İşte bu Allah, evrenin akli ile insanların akli arasında inanılmaz bir uyum oluşturmuştur. Bu iki akıl birbiriyle anlaşmaya, birbirinin sırlarını anlamaya müsait bir yapıda yaratılmış; bir düzensizliğe, kargaşaya ve kaosa asla müsaade edilmemiştir.

Bu bilgiler ışığında günümüz Müslümanlarının anlayışına bakıldığında din ve bilim konusundaki algıların böyle olmadığı, özellikle Kur'an'daki "Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır."⁷ âyetindeki kitabın "Kur'an" şeklinde yorumlanmasıyla "Kur'an'da her türlü bilginin mevcut olduğu," bu tezden yola çıkarak da bilimin din tarafından doğrulanmasının zaruri olduğu gibi birtakım anlayışlar mevcuttur. Ancak âyetteki "Apaçık kitap" olarak çevrilen "Kitâbün mübîn" ifadesinin, ana kaynaklarda, Kur'an'ı değil "Levh-i mahfûz"u,⁸ "Allah'ın her şeyi kuşatan ilmi"ni⁹ veya "Amel defterini"¹⁰ tanımladığı bildirilmektedir.

⁵ İlgili âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/33; el-A'râf 7/144; el-Hac 22/75.

⁶ İlgili âyetlerden bazıları için bk. Yûnus 10/5; er-Ra'd 13/4; el-Hicr 15/16; el-Enbiyâ 21/32; el-Furkân 25/2; es-Secde 32/7; es-Sâffât 37/6; el-Kamer 54/49; el-Gâşiye 88/17-20.

⁷ el-En'âm 6/59.

⁸ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah b. Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 1/564; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001), 9/283; Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî-Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 4/100; Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Zekeriyâ Abdülmeccid en-Nûtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/454; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî (en-Nuketü ve'l-uyûn)*, thk. İbn Abdi'l-Maksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/122; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ganîm b. Abbâs b. Ganîm (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 2/111; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Begavî)*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 2/130; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2/31; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 13/12.

⁹ Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve irâbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şilbî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 2/257; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz, 1419), 4/1305; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/31; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Temâm b. Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 2/300; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 2/38; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 13/12.

¹⁰ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 4/100; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/300.

Din, bilimden faydalanırken bilim de dinden faydalanır. Bu sebeple bu iki alanın sınırlarını sağlıklı bir şekilde tespit etmek gerekir. Bu yapılmadığı zaman bilimsel bilginin dinî bilgi olarak algılanma ihtimali söz konusu olup, hakikate doğru devamlı bir gelişim gösteren bilimsel bilginin dondurularak dinî bilgi ile iç içe geçmesi, bunun sonucunda da bilimsel olanın dinî olarak algılanması söz konusu olabilir. Yani bilimsel olan ve mükemmele doğru bir seyir izleyen, yani günden güne, devirden devire değişkenlik arz eden bilimsel bilgi, dinin değişmez hakikatleri olarak algılanabilir. Bu makalede, böyle bir yanlışa düşmemek gayesiyle dinî olanla bilimsel olanın bir birinden ayrılması gerektiği üzerinde durulacak, Kur'an'ın bilimle olan ilişkisi âyetler çerçevesinde ele alınarak sağlıklı bir din-bilim ilişkisi ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Kur'an Ekseninde Din ve Bilim İlişkisi

Allah insanlar içerisinde seçtiği bazı kulları aracılığıyla insanlığa dünyadaki görevlerini bildirmek üzere kitaplar göndermiştir. Bu kitaplarda insanlara yaratıcıları olan Allah tanıtılmış, onun gücü ve kudreti konusunda bilgiler verilmiş ve bu yüce kudretin belirlediği ilkeler çerçevesinde hayat sürmenin önemi üzerinde durulmuş, bu ilkelere uymanın insanları dünyada ve ahirette mutluluğa ulaştıracağı bildirilmiştir. Bunun yanında, Kur'an'da ortaya konulan değerler çerçevesinde, içinde yaşanan dünyanın imar edilip bir huzur yurdu haline getirilmesi de nihaî hedef olarak gösterilmiştir.

Kur'an bir bilim kitabı değil din kitabıdır. Bu kitapta, her şeyin yaratıcısının Allah olduğu çok açık ve anlaşılır bir şekilde vurgulanır. Bu çerçevede Kur'an'da, Allah'ın tüm evreni ve içindeki tüm varlıkları bir plan çerçevesinde birbiriyle uyumlu olarak yarattığı bildirilir.¹¹ Allah'ın güzel isimlerinden olan "*el-Bârî*",¹² O'nun tüm varlığı muhteşem bir ahenk ve uyum içerisinde yaratmasını ifade eder.¹³ Evet, Kur'an Allah'ın mutlak ve tek yaratıcı olduğunu açıkça, hiçbir yoruma meydan vermeyecek şekilde ilan eder.¹⁴ Bunun yanında varlığın niçin yaratıldığı ve görevinin ne olduğu ile ilgili de somut ve anlaşılır ilkeler ortaya koyar. Bu sebeple tüm varlıklar Allah'ın kendilerine verdiği göreve uygun bir şekilde hayatlarını sürdürürler.

Ancak varlıkların nasıl meydana geldiği gibi bir soru sorulduğunda, bunun cevabının Kur'an'da bulunması mümkün değildir. Çünkü Kur'an'ın geliş gayesi nasıl sorusuna cevap vermek değildir. Kur'an, bu soruyu soranları evreni araştırmaya, incelemeye ve gözlem yapmaya yönlendirir. Meseleyi âyetler üzerinden örneklendirmek, konunun daha iyi anlaşılmasına vesile olacaktır.

¹¹ "...O'nun yanında her şey bir ölçü ve yasaya göredir." (er-Ra'd 13/8); "...O, her şeyi yaratan, bir ölçü ve yasayla düzenleyen ve bunların her biri için bir varoluş düzeni belirleyendir." (el-Furkân, 25/-2). "Hiç şüphe yok ki biz, her şeyi muhteşem bir düzen içinde yarattık." (el-Kamer 54/49). "Ay ve güneş, Allah'ın planlamasına uygun olarak hareket etmektedir. Bitkiler ve ağaçlar Allah'ın koyduğu yasalara göre hayatlarını sürdürürler. O, göğü yükseltti ve evrene bir denge koydu. Sakın bu dengeyi bozmayın. Hakkaniyeti gözetin ve ölçüyü kaçırmayın." (er-Rahmân 55/5-9)

¹² "O Allah Hâlik'dir; her şeyi yaratandır, Bârîdir; varlıkları kusursuz olarak var edendir, Müsavvir'dir; her varlığa en uygun şekil ve biçimi verendir..." (el-Haşr 59/24).

¹³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/286.

¹⁴ İlgili âyetler için bk. el-En'âm 6/101-102; er-R 'ad 13/16; el-Furkân 25/2; ez-Zümer 39/62; el-Mü'min 40/62.

1.1. Yerin Döşenmesi

Allah, Kur'an'da şöyle buyurur:

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“O, yeryüzünü sizin için bir döşek gibi seren, gökyüzünü de adeta bir tavan yapandır. O, gökten yağmur yağdırıp onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarandır. Öyleyse bütün bunları görüp durduğunuz halde Allah'a ortaklar koşmayın.”¹⁵

Âyette, Allah'ın güç ve kudretine vurgu yapmak üzere üç ögeden bahsedilir. Bunlardan birincisi, “الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا” “O, yeryüzünü sizin için döşek gibi serendir.” ifadesinde belirtildiği gibi Allah'ın insanlara yeryüzünü bir döşek gibi üzerinde rahat edebilecekleri bir mekân kılması meselesidir. Burada Allah'ın yeryüzünü, üzerinde yaşayan canlıların tüm ihtiyaçlarını karşılayacak biçimde teçhiz edip donattığından ve canlıların buradaki uygun şartlar sebebiyle hayatlarına devam ettiklerinden bahsedilmektedir.

Yeryüzünü canlılar için döşek gibi seren Allah olduğu açıkça vurgulanırken önceki âyetten de yardım alarak buranın, insanların Allah'ı bilip tanımaları, O'na kulluk etmeleri ve Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamaları için var edildiği açık ve net olarak anlaşılır. Ancak yeryüzünün nasıl yaratıldığı, bir döşek gibi insanların yaşamalarına elverişli hale nasıl getirildiği soruları sorulduğunda bunun cevabına âyetlerde rastlanmaz. Çünkü bu sorulara cevap üretme Kur'an'ın konusu ve hedefleri arasında bulunmamaktadır. Böyle bir durumda ne yapılacağına dair Allah Kur'an'da şöyle bir yol göstermektedir:

وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ سَطَّحَتْ

“(Allah'a itaati reddedenler) Yağmur yüklü bulutların / devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların sapasağlam nasıl dikildiğine, yeryüzünün döşek gibi nasıl serildiğine bir bakmazlar mı?”¹⁶

Bu âyetlerde öldükten sonra dirilmeyi bir türlü kabullenemeyip bu yüzden inkâra yönelenlere Allah'ın gücünü göstermek üzere sorular sorulmakta ve kâfirler, her gün gördükleri kevnî hakikatlere yönlendirilmekte, böylece Allah'ın yeniden diriltmeye muktedir olduğu hususu vurgulanmaktadır. Bu âyetlerin birinde de “وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ * سَطَّحَتْ” “Yeryüzünün döşek gibi nasıl serildiğine bir bakmazlar mı?” diyerek yeryüzünün döşek gibi nasıl serildiği hususu muhatapların dikkatlerine sunulurken “Nasıl” sorusunun cevabına dair her hangi bir açıklama yapılmamakta ve bu durum tamamen insanların gözlem, deney ve araştırmalarına bırakılmaktadır¹⁷ ki bunların tamamı bilimsel araştırma metotlarıdır. Burada, Allah'ın “Yeryüzünü döşek gibi nasıl döşediğini” anlamının, bilimsel araştırmalar yaparak gerçekleştirilebileceği anlatılmakta, böylece muhataplar bilimsel araştırma yapmaya yönlendirilmektedir. Fakat bilimsel metotlarla elde edilip tefsire medar kılınan bilgi, sadece Kur'an'ı daha iyi anlamaya yönelik olmalıdır, asla Kur'an âyetleri gibi kesinlik arz eden bir bilgi olarak kabul edilmemelidir. Zamanın birinde, yeryüzünün döşek gibi serilmesiyle ilgili olarak o günün anlayışı

¹⁵ el-Bakara 2/22.

¹⁶ el-Gâşiyeh 88/17-20.

¹⁷ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 10/512; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/457; Ebû Abdillâh Şemsüddin el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Etfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964), 7/331.

çerçevesinde verilen bir malumat vahiyle bir tutulmamalı, vahiy gibi mutlak doğru kabul edilmemelidir. Eğer vahyî bilgiyle bilimsel bilgi aynı derecede kabul görecektir olursa bu durumda bilimsel bilginin vahiy ürünü bilgi kategorisine alınması gibi bir problem ortaya çıkar.

Burada, din-bilim ilişkisini ortaya çıkaran önemli bir hususun daha altı mutlaka çizilmelidir. Bu âyette Allah'ın yeryüzünü döşek gibi döşediği ifade edilirken "سُطِحَتْ" "Dümdüz satıh yapmak" ifadesi kullanılıyor. Eğer dünyaya Allah'ın tavsiye ettiği gibi bilimsel metotlar kullanılarak bakılmazsa yeryüzünün "Düz bir satıh/zemin" olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür ki ilk dönem klasik tefsirlerde, dünyanın yuvarlak olduğu konusunda herhangi bir yorum mevcut değildir. Ne zaman ki dünyanın küre şeklinde olduğuna dair bulgular ve bilgiler çokça konuşulmaya başlamış işte o zamandan itibaren bu bilgiye karşı çıkanlar bu âyeti delil getirerek dünyanın düz bir zemin olduğunu savunmaya başlamışlardır.¹⁸ Bunlardan bir kısmı da bu âyetin, dünyanın küre şeklinde olmadığına delil teşkil etmeyeceği, dünyanın yuvarlak olmasının satıh olmasına mani olmayacağı yönünde görüş beyan etmiştir.¹⁹

Dünyanın nasıl yaratıldığı, şekli ve yapısı gibi hususlar bilimin konusu olarak görülüp bilimsel metotlarla elde edilen bilgilere tabi olursa, böylece dünyanın yuvarlak olduğu, düz bir zemin olmadığı öğrenilse, âyetin çok daha büyük bir mucizeye işaret ettiği de anlaşılacaktır. Zira dünyanın, yuvarlak olmasına rağmen üzerinde yaşayanlara düz bir zeminde yaşarcasına bir konfor sunması, yuvarlak olmasından dolayı alttakilerin tepetakla yaşaması gibi hayat konforunu bozan aksaklıkların bulunmaması, yuvarlak bir dünyada düz zeminde yaşıyor gibi rahat edilmesi, Allah'ın yaratılışı planlamadaki ihtişamını göstermesi açısından önemli bir mucizedir. Âyet, bilim yardımıyla bu şekilde anlaşıldığında, Allah'ın yaratmadaki eşsizliği daha iyi kavranacaktır. Zaten Allah'ın "Yeryüzünün sizin için nasıl döşendiğine bakmaz mısınız?" sorusunu sormasının sebebi hikmetlerinden birisi de bu olsa gerektir.

Burada şu hususa da temas etmek gerekir ki, bilim nasıl sorusuna cevaplar bulurken kim ve niçin sorularıyla ilgilenmez. Daha doğru bir ifadeyle bu soruların cevabını vermeye çalışmaz. Bir bilim insanı, yeryüzünü bir döşek gibi döşeyenin kim olduğunu veya bu işin niçin yapıldığını merak ettiğinde müracaat etmesi gereken kaynak dindir/Kur'an'dır. İsterse Kur'an'ın dediğine itimat ederek mümin olur, isterse bu bilgiye güvenmeyerek tabiatın kendi kendine birtakım rastlantılar sonucu oluştuğuna iman eder.

1.2. Gökyüzünün Bina Edilmesi

Bakara Sûresi 22. âyette, Allah'ın güç ve kudretine vurgu yapmak üzere öne çıkarılan üç öğeden ikincisi "وَالسَّمَاءَ بِنَاءً" "O, gökyüzünü de adeta bir tavan yapandır." ifadesidir. Bununla beraber daha başka âyetlerde²⁰ ve:

¹⁸ Bu âyet çerçevesinde dünyanın düz olduğu ile ilgili yorumlar için bk. Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî - Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.) 805; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî b. Acîbe el-Hasenî, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî (Kahire: Hasen Abbâs Zekî, 1419), 7/295.

¹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/145; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Âdil en-Nu'mânî, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 20/302.

²⁰ İlgili âyetler için bk. el-Bakara 2/107, 117; Âl-i İmrân 3/189; el-Mâide 5/17, 18, 40, 120; el-En'âm 6/1, 14, 101; el-A'râf 7/54, 158; et-Tevbe 9/116; Yûnus 10/3; Hûd 11/7; Yûsuf 12/101; er-Ra'd 13/2;

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ

“O, göğü yükseltti ve tüm evrene şaşmaz bir denge koydu.”²¹ âyetinde, gökyüzünün, insan hayatının merkezi olan dünyanın üzerini uçsuz bucaksız bir örtü gibi kapladığı vurgulanmıştır. Bu ifadelerde, Allah’ın yaratmadaki eşsizliği ve ihtişamı ayrıntıya girmeden anlatılmış, uçsuz bucaksız gökyüzünü planlı programlı bir şekilde var edenin Allah olduğu açıkça beyan edilmiştir. Ancak bu âyetlerde gökyüzünün nasıl yaratıldığıyla ilgili ayrıntılı olarak herhangi bir açıklama yapılmamaktadır. Nasıl sorusunun cevabını merak edenlere de Gâşiye Sûresi 18. âyette “وَأَلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ” “Göğün nasıl yükseltildiğine bakmazlar mı?” ve:

أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَيَأْتِيهِمْ حَدِيثٌ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ

“Onlar, göklerin ve yerin egemenliğinin kime ait olduğu konusunda, Allah’ın yarattığı varlıklar hakkında ve ecellerinin yaklaşmış olabileceği hususunda hiç düşünmüyorlar mı? Onlar Kur’an’a inanmayacaklar da hangi söze inanacaklar?”²² gibi pek çok âyette,²³ göklerin nasıl yaratıldığı ile alakalı, tefekkürle birlikte bilimsel metotlar kullanarak araştırma, inceleme ve gözlem yapmaları tavsiye edilmektedir. Bu faaliyetlerin sonucunda elde edilen bilgilerin, âyetlerdeki mesajın daha iyi anlaşılmasına katkısı olacağı ve Allah’ın kudretinin daha iyi anlaşılacağı bildirilmektedir. Fakat şu hususun bir kez daha altı çizilmelidir ki, tefsir malzemesi olarak kullanılan bilimsel bilgiler, hiçbir zaman değişmez Kur’ânî bilgi mesabesinde değerlendirilmemelidir.

1.3. Yağmurun Yağması

Bakara Sûresi 22. âyette vurgulanan üç öğeden sonuncusu ise Kur’an’da daha pek çok âyette²⁴ de vurgulandığı gibi yağmurun yağdırılması meselesidir. Bu husus, “وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ” “O, gökten yağmur yağdırıp onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarandır.” ifadesiyle dikkatlere arz edilir ve âyette açık ve net bir anlatımla yağmuru yağdırmanın Allah olduğu belirtilir. Yağmurun niçin yağdırıldığı da, varlıklara rızık olarak çeşitli ürünler bitirmek sebebine bağlanır. Bir öncesiyile beraber okunduğunda âyetin, “Gökten yağmur yağdırıp onunla size türlü rızıklar veren Allah’ın emir ve talimatlarına uyun” şeklinde bir mesaj verdiği açıktır. Âyeti okuyan ve bu mesajı alan bir müminin, Allah’ın güç ve kudreti karşısında teslim olacağı ve Müslümanca yaşaması gerektiğini idrak edeceği aşikârdır. Ancak bir müminin, her gün görüp şahitlik ettiği bu olayın Allah’ın bir nimeti olduğunu bilmesine rağmen yağmurun nasıl oluştuğunu merak etmesi durumunda ne yapması gerekir?

İşte Kur’an ve bilim ilişkisi bu noktada ortaya çıkmaktadır. Yağmurun nasıl yağdığını merak eden kişi, bu sorunun cevabını bulmak için her gün Kur’an’ı baştan sona

İbrâhîm 14/10, 19, 32; el-Hicr 15/85; en-Nahl 16/3; el-İsrâ 17/99; el-Enbiyâ 21/56; el-Furkân 25/59; el-Ankebût 29/44; er-Rûm 30/8, 22; Lokmân 31/10, 25; es-Secde 32/4; Fâtır 35/1; ez-Zümer 39/5, 44, 46; eş-Şûrâ 42/11, 29, 49; ez-Zuhruf 43/85; ed-Duhân 44/38; el-Câsiye 45/22, 27; el-Ahkâf 46/3, 33; el-Fetih 48/7, 14; Kâf 50/38; el-Hadîd 57/2, 4, 5; et-Tegâbün 64/3; el-Burûc 85/9.

²¹ er-Rahmân 55/7.

²² el-A’râf 7/185.

²³ el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; el-Câsiye 45/3.

²⁴ Allah’ın yağmuru yağdırmasıyla ilgili âyetler için bk. el-Bakara 2/22, 164; el-En’âm 6/99; el-Enfâl 8/11; er-Ra’d 13/17; İbrâhîm 14/32; el-Hicr 15/22; en-Nahl 16/10, 65; Tâhâ 20/53; el-Hac 22/63; el-Mü’minûn 23/18; el-Furkân 25/48; en-Neml 27/60; el-Ankebût 29/63; er-Rûm 30/24; Lokmân 31/10; Fâtır 35/27; ez-Zümer 39/21; ez-Zuhruf 43/11; Kâf 50/9.

defalarca dikkatle okusa bile sorusunun cevabını Kur'an'da bulamaz. Zira onun bu sorusunun muhatabı Kur'an değildir ve bu hususu açıklamak, Kur'an'ın görev ve hedefleri arasında bulunmamaktadır.

Peki, yağmurun nasıl oluşup nasıl yağdığını merak eden bir kişi ne yapmalıdır? Böyle bir durumda bu kişinin, Allah'ın kâinata naksetmiş olduğu âyetleri anlamaya çalışması, yani yağmurun yağmasını temin eden düzeneğin sırrını çözmeye gayret etmesi gerekmektedir. Bunun yolu da bilimsel metotlar kullanarak gözlem ve deneye dayalı çalışmalar yapmaktan geçmektedir. Bu sorunun cevabını merak edenlere Allah:

"إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ "

"O öyle bir Allah'tır ki, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün peş peşe gelmesinde, insanlar için faydalı yükler taşıyan gemilerin denizlerde yüzüşünde, Allah'ın gökten yağdırarak ölü toprağa can verdiği yağmurda, her çeşit canlıyı yeryüzüne dağıtıp yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasında emre amade bekleyen bulutları yönlendirmesinde aklını çalıştırıp düşünen bir topluluk için Allah'ın varlığını ve kudretini gösteren nice deliller vardır."²⁵ âyetiyle cevap vermekte, yağmurdan alınacak ibretlere dikkat çekmekte, konunun anlaşılması için aklın devreye alınarak bilimsel çalışmalar yapılmasını istemektedir.

Gâşiye Sûresi 17. âyette "أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ" "Yağmur yüklü bulutların/devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?" ifadeleriyle yine araştırmaya, gözlemlemeye ve tefekküre davet etmektedir.

Bu âyetteki "الْإِبِلِ" "el-İbil" sözcüğü, deve sürüsünü ifade eden bir kelime olmanın yanında "Yağmur yüklü bulut" anlamına da gelmektedir.²⁶ Dolayısıyla Allah, yağmurun nasıl yağdığını merak edenleri yine araştırmaya, tefekküre, gözlem ve deneyler yaparak bilimsel çalışmalar yapmaya çağırılmaktadır.

Hâsılı Kur'an, yağmuru kimin ve niçin yağdırdığını açık bir şekilde ortaya koyarken nasıl yağdığıyla ilgili bir açıklamada bulunmamakta, ancak bunu öğrenmek için gözlem ve araştırmaya dayalı çalışmalar yapmayı önermektedir. Bu gayretler sonucu elde edilecek bilginin, yağmurun nasıl yağdığı sorusuna en iyi cevabı verebileceği de vurgulamaktadır.

1.4. Sağmal Hayvanların Süt Vermesi

Allah Kur'an'da koyun, keçi, sığır, deve gibi sağmal hayvanları birtakım mucizevî donanımlarla yarattığını ve bu donanımlardan ibret alınması gerektiğini şöyle bildirmiştir:

"وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ "

²⁵ el-Bakara 2/164.

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/754; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 31/145; Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân*, 20/35; Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râğıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbî'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem 1412), "ibl", 60; Ebü'l-Fadl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), "ebl", 11/6.

“Sizin için sağmal hayvanlarda da ibret alacağınız şeyler vardır. Nitekim size hayvanların karınlarındaki besin artıklarıyla kan arasından süzülüp gelen, içenlere lezzet veren saf süt içiririz.”²⁷

* وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفَالِكِ وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ
نُحْمَلُونَ

“Sizin için sağmal hayvanlarda ibret alacağınız şeyler vardır. Size onların sütlerinden içiririz. Onlarda sizin için birçok başka faydalar daha vardır; (mesela) onların etlerinden yersiniz, denizde gemilere bindiğiniz gibi karada da bunlara biner ve yüklerinizi taşırsınız.”²⁸

Âyetlerdeki “الأنعام” “el-En’âm” sözcüğü, deve için kullanılmakla beraber onun yanında sığır, koyun, keçi cinsi sağmal hayvanları da ifade etmektedir.²⁹ Bu âyetlerde Allah, sağmal hayvanlarda süt üretme kabiliyeti var ettiğini ve sütün çok önemli bir besin kaynağı olduğunu, bu nimeti insanlar için yaratmanın kendisi olduğunu bildirerek insanları kendine itaate davet etmektedir.

Âyetler okunduğunda kolayca anlaşılabilir gibi sütü veya süt veren hayvanları yaratmanın Allah olduğu ve bunları niçin yarattığı gayet anlaşılabilir bir tarzda ifade edilmiştir. Fakat sütün, bu hayvanların bünyesinde nasıl oluştuğu ile ilgili herhangi bir ayrıntıya girilmemiştir. Çünkü sütün nasıl oluştuğu konusu Kur’an’ın beyan etmesi gereken bir konu değildir. Bu konuyu merak edenlere Allah “İbret almayı” tavsiye etmektedir. İbret almanın, elle tutulabilecek somut bir cisim olmadığı, akıl ve idrak gibi unsurların devreye alınarak yapılan araştırma ve incelemeler sonucunda oluşacak bir faaliyet olduğu açıktır. Bu âyetlerdeki “İbret” ifadesinden kastedilenin, hayvanların vücut yapılarında sütün nasıl oluştuğunu anlamak üzere gözlem ve deneye dayalı bilimsel araştırmalar yapmak olduğu anlaşılmaktadır.

Bir insan, bu âyetlerin sadece lafızlarına bakarak hayvanların tabiattan aldığı gıdalarla süt üretmesinin ne muhteşem bir mucize olduğunu, hayvanlarda bu sistemi var eden Allah’ın ne yüce bir güce ve kudrete sahip olduğunu kolaylıkla anlar. Zaten bu insan, yaşadığı süre içerisinde hayvanların süt verdiğini görmekte ve bu sütü içerek faydalanmaktadır. Bu şahitliğe ilaveten bu kişi, bilimsel metotlar kullanarak sütün oluşumunu detaylarıyla öğrense, bu sefer Allah’a karşı hayranlığı daha da artar. Dolayısıyla Allah, insanlar için önemli bir beslenme aracı olan sütü insanların faydalanması için yaratmış, ancak bunun sağmal hayvanların vücut mekanizması içinde nasıl oluştuğunu merak edenlere de bilimsel araştırmalar yapmalarını tavsiye etmiştir. Böylece konunun daha iyi anlaşılmasına, kudretinin daha açık bir şekilde ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Tekrar vurgulamak gerekirse bilimsel metotlarla elde edilen bilgiler Kur’ânî bilgi mesabesinde değildir. Bu sebeple bir zaman diliminde, bilimsel bilgi kullanılarak yapılan bir yorum vahiy seviyesine çıkarılarak her devirde mutlak doğru bir bilgi muamelesine tabi tutulmamalıdır. Zira bilim devamlı tekâmül eden ve her devirde kısmî değişiklikler

²⁷ en-Nahl 16/66.

²⁸ el-Mü’minûn 23/21-22.

²⁹ Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmîrî (b.y.: Dâru ve Mektebetü Hilâl, ts.), “nam”, 2/162; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, “abd”, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 5/2043; Râgîp el-İsfahânî, “nam”, 815; İbn Manzûr, “nam”, 815; 12/585.

gösteren bir unsurdur. Dünün bilgisi ile bugünün bilgisi aynı olmayacağından yorumlarda da belli farklılıkların olabileceği göz ardı edilmemelidir.

1.5. Dağların Dünyanın Dengesini Sağlaması

Allah, yeryüzünü yaşamaya elverişli kılmak için pek çok güzellikler var etmiştir. Bunlardan bir tanesi de dağlardır. Dağlar gerek ormanları gerekse bin bir türlü değişik ve faydalı bitkileriyle dünyanın vazgeçilmezleri arasındadır. Allah, Kur'an'da pek çok âyette³⁰ dağların, dünyadakilerin sarsılmaması için bir nimet olarak yaratıldığından bahseder. Bunlardan birinde de şöyle buyurur:

"وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تُمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ"

*"Biz, üstündekileri sarsmasın diye yeryüzüne sabit dağlar yerleştirdik; bu dağlar arasından gidecekleri yere kolayca ulaşabilsinler diye orada vadiler ve yollar açtık."*³¹

Bu ve diğer emsal âyetlerde, yeryüzünde bulunan dağların, dünya ve üzerinde bulunanların sarsılmaması için Allah tarafından yaratıldığı açıkça vurgulanmaktadır. Bu âyeti okuyan müminler de Allah'ın kendileri için yarattığı dağların önemini yaşadıkları hayat içerisinde canlı olarak görüp bildikleri için bu nimete şükretmekte ve Allah'ın gücüne hayran olmaktadır. Fakat bir kişi, "Acaba bu dağlar dünyanın ve üstünde bulunanların sarsılmasını nasıl önlüyor?" diye bir soru sorsa, bu sorunun cevabını Kur'an'da bulması mümkün olmayacaktır. Bunun cevabını arayanlar için Allah Kur'an'da şöyle buyurmuştur:

"وَالَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ"

*"Dağların sapsağlam nasıl dikildiğine (bakmazlar mı?)"*³²

Bu âyetten açıkça anlaşılabilen gibi dağların evren içerisindeki fonksiyonunun ne olduğunu öğrenmek isteyenlerin dağlara odaklanması, onların, evrendeki fonksiyonlarının ne olduğuna dair gözlem ve deney yoluyla araştırma ve incelemeler yapması gerekmektedir.

Dolayısıyla Kur'an, kendi hedeflediği alanla ilgili vermesi gereken mesajı vermiş, dağların nasıl yaratıldığı veya dağların ekosistem içerisindeki görevlerini nasıl gerçekleştirdiği sorusunun cevabını tamamen bilimsel araştırmalarla elde edilecek bulgulara havale etmiştir.

1.6. İki Deniz Arasına Engel Konması

Allah, bu kâinatı ince bir planlamayla yaratmış ve bu planlamaya göre de bir sistem kurmuştur. Allah'ın tabiatta kurduğu bu sisteme göre, özellikleri farklı iki su kütlelerinin arasına bir perde konmuş, böylece iki denizin birbirine karışmaması sağlanmıştır. Bu husus âyette şöyle bildirilmiştir:

"أَمْ مَنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِي وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بِلَا أَكْثَرُ لَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ"

"(Bir düşünün bakalım!) Yeryüzünü, yerleşip hayat sürmeniz için elverişli kılan, vadilerinden nehirler akıtan, üzerine sarsılmaz dağlar yerleştiren, iki deniz arasına

³⁰ Dağların, dünyanın sarsılmaması için yaratıldığına dair âyetler için bk. er-Ra'd 13/3; el-Hicr 15/19; en-Nahl 16/15; en-Neml 27/61; Lokmân 31/10; Fussilet 41/10; Kâf 50/7; el-Mürselât 77/27.

³¹ el-Enbiyâ 21/31.

³² el-Gâşiye 88/19.

birbirine karışmaması için engel koyan Allah mı üstündür yoksa O'na ortak koştüğunuz şeyler mi? Hiç Allah'la beraber başka bir ilah olabilir mi? Fakat onların çoğunluğu bu gerçeği bir türlü anlamıyor.”³³

Bu ve benzer başka âyetlerde,³⁴ Allah'ın tabiata nakşettiği bazı mucizevî özelliklerden bahsedilmektedir. Buna göre Allah, iki deniz arasına bir engel koymuştur ve denizlerin suları birbirine karışmamaktadır. Burada Allah'ın güç ve kudretine vurgu yapılmakta ve insanların, ilahlaştırıp kulu kölesi olduğu varlıklar arasında böylesine güçlü bir varlığın olamayacağı, dolayısıyla Allah'a teslim olup itaat edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

İnsanlar bu âyetten yola çıkarak “Birbirine karışmayan bu iki deniz hangisidir? İki su kütlesi bir araya gelince birbirine nasıl karışmaz?” gibi sorular soracak olurlarsa bu soruların cevabını Kur'an'da bulamayacaklardır. Zira Kur'an'ın gayesi, denizlerin nasıl oluştuğunu, denizlerde mevcut olan yaratılış harikalarını ayrıntılı olarak anlatmak değildir. Kur'an, evrende mevcut bulunan bu tür mucizevî yasalara sadece kendi gayesi çerçevesinde temas eder. Bunların niçin var edildiğini, tüm bunları yaratıp varlık âlemine çıkarmanın Allah olduğunu açıkça beyan eder fakat ayrıntılara girmez. Ayrıntıları, insanların araştırma ve incelemelerine havale eder ve böylece her konuda olduğu gibi bu konuda da bilimsel araştırmalar yapmayı teşvik eder.

1.7. Canlıların Yeryüzüne Yayılması

Dünya, pek çok bitki ve hayvan çeşitleriyle beraber insanların yaşamasına ev sahipliği yapmaktadır. Burada pek çok bitki ve hayvandan müteşekkil canlı türleri; farklı renklerden ve farklı cinslerden insanlar birlikte yaşamaktadır. En azından günümüz itibarıyla, bu canlıların yaşadığı toprak parçalarının pek çoğunun birbirinden denizler, okyanuslarla ayrılmış olduğu, aralarında karasal bağlantıların da olmadığı bilinen bir gerçektir. Bu durumda bu kadar geniş bir alana tüm canlıların nasıl yayıldığı ilgi çekici bir konu olarak durmaktadır. Allah Kur'an'da bu konuyu önemli bir hadise olarak sunmakta ve bundan ibret alınması gerektiğini bildirmektedir. Bu âyetlerden bir tanesinde:

"وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ"

“Gökleri ve yeri yaratması, orada her türlü canlıyı yayması Allah'ın varlığının ve kudretinin delillerindedir. O, dilediği zaman onların hepsini huzuruna getirme gücüne de sahiptir.”³⁵ buyrulur. Burada Allah'ın yeri ve gökleri yaratıp buralarda her türlü canlıyı yayıp dağıtmasından bahsedilir. Dört bir yana dağılan bu canlıların zamanı gelince Allah'ın huzurunda toplanacağı bildirilir. Bundan da insanların ibret alıp Allah'ın tarif ettiği gibi yaşamaları gerektiği mesajı aktarılır.

Allah'ın tüm türlerden farklı canlıları, yeryüzünün her tarafına yaymasının nasıl gerçekleştiği gibi bir soruya bu âyette ve Kur'an'ın hiçbir âyetinde cevap yoktur. Bu sorunun cevabını merak edenlerin başvuracağı metot yine araştırmalar ve incelemeler yapmak suretiyle bilimsel çalışmalara yönelmektir. Böylece bu konudaki en sağlıklı bilginin, bilimsel metotlar kullanılarak elde edilebilecek bilgiler olduğu ortaya çıkmaktadır.

³³ en-Neml 27/61.

³⁴ el-Furkân 25/53; er-Rahmân 55/19-20.

³⁵ eş-Şûrâ 42/29. Canlıların yeryüzüne yayılmasından ve bundan ibret alınması gerektiği ile ilgili âyetler için bk. el-Bakara 2/164; Lokmân 31/10; el-Câsiye 45/4.

1.8. Gece ve Gündüzün Birbiri Ardınca Gelmesi

Allah'ın yeryüzünde var ettiği önemli mucizelerden bir tanesi de gece ve gündüz olgusudur. Dünyada yaşayan insanlar, istirahatlerini temin eden gece veya hayatın devam etmesi için yapılması gerekenlerin tamamının yapılabildiği gündüz olmasaydı ne yaparlardı? Allah insanları böyle bir endişeye sevk etmeden, hayatın içinde geçtiği dünyanın işleyişinde, gece ve gündüz olgularını var etmiş, bu olgunun ibret alınması gereken önemli bir mucize olduğunu şöyle beyan etmiştir:

"إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ"

*"Geceyle gündüzün birbiri ardınca gelmesinde / süresinin uzayıp kısılmasında; Allah'ın göklerde ve yerde yarattığı bunca şeylerde, O'na karşı sorumluluk bilinci taşıyanlar için, O'nun varlığına ve kudretine işaret eden nice deliller vardır."*³⁶

Burada gece ve gündüzün belli bir düzen içerisinde, mevsimlere göre uzayıp kısılacak şekilde yaratanın Allah olduğu ve bunun Allah'ın varlığına ve gücüne önemli bir delil teşkil ettiği beyan edilmiştir. Buna göre Kur'an okuyan herkes gece ve gündüzün Allah tarafından yaratıldığını öğrenir.

Bunların bu sistem içerisinde niçin yer aldığına gelince bu durum da Kur'an'da şöyle belirtilmiştir:

"هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ"

*"O Allah, uyuyup dinlenesiniz diye geceyi, işlerinizi görmenizi sağlasın diye gündüzü size bahşedendir. Kuşkusuz dinlemesini bilen bir topluluk için bunda ibretler vardır."*³⁷

Bir başka âyette ise gece ve gündüzün yaratılma sebebinin bir başka boyutuna şöyle temas edilmiştir:

"وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَةً فَمَحْوَتَا آيَةِ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَلَّنَاهُ تَفْصِيلاً"

*"Biz geceyi ve gündüzü kudretimizi gösteren iki alâmet kıldık. Rabbinizin size lütfettiği nimetleri kazanasınız, yılların sayısını ve hesabını bilesiniz diye bu alâmetlerden biri olan geceyi giderir yerine aydınlatıcı olan gündüzü getiririz. Biz her şeyi açık bir şekilde anlatmaktayız."*³⁸

Tüm bu âyetlerden gece ve gündüzü yaratanın Allah olduğu, bunlardan gecenin dinlenmek için gündüzün ise maişeti temin için ve her ikisinin de ayların ve yılların hesabının kolayca yapılabilmesi için yaratılmış olduğu anlaşılmıştır. Ancak nasıl oldu ve nasıl planlandı da gece ve gündüz hiç şaşmadan peş peşe gelmekte, mevsimlere göre uzayıp kısılmakta, ayların ve yılların hep aynı orantıyla gelmesine sebep olmakta gibi birtakım sorular sorulduğunda, bu sorulara dair Kur'an'da herhangi bir cevap bulunmamaktadır. Bunun cevabı, âyetlerde de vurgulandığı şekliyle ibret almaktan, yani gözlem, deney, araştırma ve incelemeye dayalı çalışmalar ortaya koymaktan geçmektedir.

³⁶ Yûnus 10/6. Konuyla ilgili diğer bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; İbrâhîm 14/33; en-Nahl 16/12; el-Enbiyâ 21/33; el-Mü'minûn 23/80; en- el-Nûr 24/44; el-Furkân 25/62; en-Neml 27/86; el-Kasas 28/73; Yâsîn 36/37; el-Mü'min 40/61; Fussilet 41/37; el-Câsiye 45/5; el-Müzzemmil 73/20.

³⁷ Yûnus 10/67.

³⁸ el-İsrâ 17/12.

1.9. Güneş ve Ayın Belli Bir Yörüngede Hareket Etmesi

Güneş ve ay, Allah'ın evrende var ettiği, O'nun yasalarına göre hareket eden iki önemli varlıktır. Diğer tüm varlıklar gibi bunların da ince bir hesabın ve planlamanın ürünü olduğu "الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ" "*Güneş ve ay, Allah'ın belirlediği bir hesaba göre hareket ederler.*"³⁹ âyetiyle ortaya konmuştur. Bu iki mucizevî varlığın kendine özgü yörüngesi, hareketi ve evrenin düzenli bir şekilde işleyişine katkı sunmak üzere yüklendiği, belirlenmiş görevleri vardır. Kur'an'da bu hususa şöyle işaret edilir:

"أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ آجَلٍ مُّسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ"

"*Allah'ın geceyi kısaltıp gündüze, gündüzü kısaltıp geceye kattığını; her biri belirli bir süreye kadar kendi yörüngesinde akıp giden güneşi ve ayı sizin istifadenize sunarak boyun eğdirdiğini görüp aklınızı kullanmıyor musunuz? Bilin ki, Allah sizin yapıp ettiklerinizin tamamından haberdardır.*"⁴⁰

Bu âyette, insanların faydalanması için yaratıldığı bildirilen güneş ve ayın, belli bir yörüngede hareket ettiklerinden bahsedilmekte, bunları planlayıp yaratmaya muktedir olan Allah'ın, insanların yaptıklarından da haberdar olduğu ifade edilmektedir. Bir başka âyette de bu hususlar şu şekilde gündeme gelmektedir:

"وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ"

"*(Allah'ın varlığının başka bir delili olarak) güneş de kendi yörüngesinde akıp gitmektedir. Onun bu hareketi, kudreti ve bilgisi sonsuz olan Allah'ın takdir ve düzenlemesine göredir. Biz ay için de belirli konak yerleri (evreler) belirledik. Nihayet o, en son konakta, eğrilmiş ince, kuru bir hurma dalı haline gelir. Ne güneş aya yetişebilir, ne de gece gündüzü geçebilir. Bunların her biri bir yörüngede hareket etmektedir.*"⁴¹

Bu âyetlerin bildirdiği kevnî hakikatlerin nasıl gerçekleştiğiyle ilgili ikna edici bilgilerin, bilimsel metotlarla elde edilen gerçekler olmadan öğrenilmesi mümkün değildir. Güneş ve ayın bir planlamaya göre Allah tarafından yaratıldığı, bunların kendileri için belirlenen yörüngede, kendilerine tahsis edilen görevleri yerine getirmek üzere hareket halinde olduğu gibi hususlar âyetlerden anlaşılmaktadır. Bununla beraber nasıl bir yörüngede nasıl bir planlamaya göre ne şekilde hareket ettikleri ve gerçekleştirmeyle yükümlü oldukları görevlerin ne olduğu âyetlerde mevcut değildir. Allah'ın yarattığı bu muhteşem varlıkların tabi olduğu planlamanın anlaşılması için yine gözlem ve deneye dayalı inceleme ve araştırmalar yaparak akıl yürütmek, Allah'ın evrene yerleştirmiş olduğu âyetlerin sırrını keşfetmek, yani bilimsel metotlar kullanarak araştırmalar yapmak gerektiği açıktır.

Hülasa Allah, insanların dünya üzerinde ihtiyaç duydukları tüm donanımlara sahip olmaları için kâinata muhteşem bir düzen kurmuş,⁴² insanlara da bu düzenin tabi olduğu kuralları inceleyip anlayabileceği bir kabiliyet lütfetmiştir. Bu sebeple Allah insanları; varlığına, gücüne ve kudretine delalet eden ve vahiy yoluyla gönderdiği

³⁹ er-Rahmân 55/5.

⁴⁰ Lokmân 31/29. Aynı konuyla ilgili diğer bazı âyetler için bk. er-Ra'd 13/2; Fâtır 35/13; ez-Zümer 39/5.

⁴¹ Yâsîn 36/38-40.

⁴² İlgili âyetlerden bazıları için bk. Yûnus 10/5; er-Ra'd 13/4; el-Hicr 15/16; el-Enbiyâ 21/32; el-Furkân 25/2; es-Secde 32/7; es-Sâffât 37/6; el-Kamer 54/49; el-Gâşiye 88/17-20.

âyetlerde belirtilen hakikatlerin iyi anlaşılabilmesi için, akıl ve tefekkür gibi donanımlarını kullanarak inceleme ve araştırmalar yapmaya davet etmektedir.⁴³

Sözün burasında şu gerçeği de ifade etmek gerekir ki, Allah'ın vahiy yoluyla gönderdiği âyetleri anlamak ne kadar kutsal ve şerefli bir uğraşsa varlığa nakşedilen âyetleri anlamak da o kadar şerefli ve kutsal bir faaliyet olmalıdır. Allah'a inanan bilim adamları da, Allah'ın kevnî âyetlerini anlamaya çalışan müfessirler konumundadır.

1.10. Kuşların Gökyüzünde Uçması

Allah, kuşlar için uçuş kabiliyeti var etmiş ve onların gökyüzünde uçmaları için uygun şartları oluşturanın kendisi olduğunu beyan ederek, bu hadisenin kendi varlığı ve kudretine bir işaret olduğunu vurgulamıştır. Böylece insanların kendisine iman edip itaat etmesini emretmiştir. Bu hususu dikkatlere sunduğu bir âyette şöyle buyurmuştur:

"أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفَائِتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ"

*"Kâfirler, üstlerinde kanat çırparak uçan kuşları görüp hiç mi ibret almazlar? Onları havada Rahmân olan Allah tutmaktadır. Şüphesiz O her şeyi hakkıyla görendir / yarattığı varlıklar için yasalar koyandır."*⁴⁴

Allah'ın varlığını, gücünü ve kudretini inkâr edenleri düşünmeye sevk etmek üzere bu âyette, kuşların uçmalarında eşsiz sırlar ve hikmetler olduğu, bütün bu şartları oluşturanın Allah olduğu vurgulanmıştır. Böylece Allah'ın her şeye gücü yeten bir kudrete sahip olduğu, bu güç karşısında teslimiyet göstermek gerektiği anlatılmıştır. Aynı hususu ifade etmek üzere başka bir âyette şöyle buyrulmuştur:

"أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ"

*"İnkârcılar, gökyüzünün engin boşluğunda Allah'ın koyduğu yasalar sayesinde kuşların nasıl uçtuklarını görmüyorlar mı? Onları gökte tutan sadece Allah'tır. Tüm bunlarda Allah'ın varlığına ve kudretine işaret eden deliller ve ibretler vardır, fakat bunu sadece müminler anlar."*⁴⁵

Âyetten açıkça anlaşılabilirdiği gibi kuşlara uçuş kabiliyeti Allah tarafından verilmiş ve onların uçmasından, alınması gereken ibretler olduğu belirtilmiştir. Fakat bu ibretlerin, çıkarılması gereken derslerin ne olduğu konusunda açıklayıcı bilgiler verilmemiş, bu husus tamamen muhatapların kendi gayret ve anlayışlarına bırakılmıştır. Dolayısıyla kuşların tabii olduğu uçuş yasalarının keyfiyetinin öğrenilmesi için bilimsel çalışmalar adres olarak gösterilmiştir. Allah, bu âyetlerle Müslümanlara kuşların nasıl uçtuğunun incelenip araştırılmasıyla ilgili önemli bir görev ve sorumluluk yüklemiş ve gökyüzünde kuşlar gibi uçabilecek imkânların mevcudiyetiyle ilgili adeta kopya vermiştir. Ancak tüm bunlara rağmen Müslümanlar gerekli tefekkürü tam olarak yapmamış ve alınması gereken ibreti yeterince almamış olacaklar ki gökte kuşlar gibi uçabilen uçakları icat etmeyi başaramamışlardır.

Âyetlerde eğer kuşların gökyüzünde nasıl uçtuğundan ibret alırsanız, uçak yapımını da keşfetmiş olursunuz şeklinde açık bir beyan olmamakla beraber bu olguya dikkat çekip ibret almayı öğütlemenin insanı götüreceği nokta, bilimsel faaliyetlere

⁴³ İlgili âyetlerden bazıları için bk. en-Nisâ 4/82; el-En'âm 6/50; Yûnus 10/24; er-Ra'd 13/3; en-Nahl 16/69; Muhammed 47/24.

⁴⁴ el-Mülk 67/19.

⁴⁵ en-Nahl 16/79.

yönelerek gözlem ve deneye dayalı çalışmalar yapmaktır. Bunun sonucunda da kuşların tabi olduğu uçuş yasalarını keşfederek kuşlar gibi uçabilecek aletler üretmektir.

Hâsılı bu âyetlerde kuşların gökyüzünde uçması için onlara uçma özelliği bahşeden Allah, bu olaydan ibret almayı da Müslümanlara ödev olarak emretmiştir. Burada üzerinde durulması gereken en önemli husus, kuşların nasıl uçabildiği ile ilgili bilgilerin Kur'an'da asla bulunamayacağıdır. Çünkü kuşların tabi olduğu uçuş yasalarının açıklanması Kur'an'ın gerçekleştirmek istediği gaye ve hedefler arasında değildir. Bunun açıklanması, Allah'ın kuşlara ve gökyüzüne kodladığı uçuş yasalarının sırrının keşfedilmesindedir. Burada da Kur'an, Müslümanları, alacakları ibret konusunda bilime yönlendirmiştir.

SONUÇ

Allah'ın tüm insanlığa vahiy yoluyla gönderdiği âyetlerinden oluşan bir kitabı olduğu gibi varlıkları işlevsel kılan ve onların çalışma ilkelerini belirleyen kâinat kitabı, canlılar kitabı ve olaylar kitabı olarak gruplandırabileceğimiz başka kitapları da vardır. Nasıl ki Allah'ın peygamberlerine gönderdiği kitapları âyetlerden meydana geliyorsa, diğer kitapları da Kur'an'ın ifadesiyle âyetlerden oluşmaktadır. Allah'ın vahiy yoluyla gönderdiği âyetlerini anlamaya çalışmak dinin konusunu, evrene ve varlıklara naksettiği âyetlerini anlamaya çalışmak da bilimin konusunu oluşturur. Bu yönüyle din ve bilim, aynı varlığın farklı bir lisan ile beyan ettiği âyetlerini incelemektedirler. Din, "Kim" ve "Niçin" sorularının cevabını açık ve anlaşılabilir bir netlikte ortaya koyarken bilim ise "Nasıl" sorusunun cevabını açıklamaya çalışmaktadır. Bu yönüyle bakıldığı zaman bu iki alan birbirini açıklayan ve tamamlayan bir nitelik arz etmektedir.

Zaten Allah da Kur'an'ın muhtelif yerlerinde insanların faydasına yarattığı bazı önemli varlıklardan ibret alınmasını öğütlemekte ve özellikle "Nasıl" sorusunun cevabını oluşturacak konularda insanları, çevresinde devamlı gördüğü ve şahitlik ettiği birtakım varlıklara yönlendirmekte ve onlardan ibret alarak "Nasıl yaratıldı" sorusunun cevabını daha iyi kavrayabileceğini açıkça beyan etmektedir. Bu yönlendirici talimatlar, âyetlerde teferruatın verilmediği noktalarda, konunun mahiyetinin kavranabilmesi için bilimsel bilgiye ihtiyaç olduğunun açık delilleri olarak Kur'an'ın pek çok âyetinde kendini göstermektedir. Bu sebeple her dönemin bilimsel bilgisi, baştan beri tefsirde kullanılmış ve müfessirler âyetleri kendi zamanlarındaki geçerli bilgilerin ışığında yorumlama yoluna gitmiştir. Ne var ki tefsirde kullanılan bu bilgiler her devre göre değişiklik gösterebileceğinden dolayı vahyî bilgidен ayrı tutulması gerekmektedir.

Şu husus bir kez daha vurgulanmalıdır ki bilim ve din, her ikisi de aynı yüce varlığa ait hakikatler olarak gerçekleri farklı lisanlarla ifade ederler. Aynı zamanda bunlar, birbirinin karşısında konumlanmış birbirine zıt olgular değil birbirini açıklayan unsurlardır. Bunların bilgi elde etme metotları farklı olmakla beraber, her ikisi de, elde ettikleri sonuçlar itibarıyla birbirlerini tamamlarlar. Vahiy yoluyla gelen bilgiler yoruma müsait olmakla beraber değişmeye açık değildir, fakat bilimsel bilgi devamlı gelişen ve tekâmül eden bir özelliğe sahip olduğundan bir önceki merhaleye göre değişim gösteren türden bir bilgidir.

Bu yönüyle bilimsel bilginin tefsirde kullanılması bazı sorunları da beraberinde getirmektedir. "Nasıl yaratıldı" sorusundaki cevabın daha iyi ortaya çıkması için bilimsel bilgiye ihtiyaç duyulduğu veya Allah'ın doğrudan bilimsel araştırmaya yönlendirdiği âyetlerin, bir dönemin bilimsel verileriyle yorumu, aynı âyetin sonraki dönemde gelişme göstermiş bilimsel bilgisiyle yorumlanması yanında eksik veya hatalı duruma

düşecektir. Dolayısıyla her bilimsel bilgi kendi dönemini aydınlatırken daha sonrası için yetersiz kalabilecektir. Bu sebeple tefsire medar kılınan bilimsel bilgiler asla mutlak doğru olarak kabul edilmemeli ve vahiy mesabesinde değerlendirilmemelidir. Yıllar önce dönemin revaçta olan bilgileriyle tefsir edilmiş bir âyetin yorumu hiçbir zaman vahyî bilgiyle bir tutulmamalıdır. Herhangi bir tefsir kitabına girmiş bu tür bir malumat asla vahiy muamelesi görmemelidir.

KAYNAKÇA

- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Begavî)*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman el-Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmirâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü Hilâl, ts.
- İbn Acîbe el-Hasenî, Ebü'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî. 7 Cilt. Kahire: Hasen Abbâs Zekî, 1419.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Temâm. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. el-Münzir. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suud: Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz, 3. Basım, 1419.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddin. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Şemsüddin. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Etfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Mahallî Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed. - Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Mâtürîdî - Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb. *Tefsîru'l-Mâverîdî (en-Nüketü ve'l-uyûn)*. thk. İbn Abdi'l-Maksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah b. Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Nu'mânî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. 'Âdil. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Râgıp el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem 1412.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb-Tefsîru'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ganîm b. Abbâs b. Ganîm. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkindî*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Zekeriyâ Abdülmeccîd en-Nûtî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Zebîdî, Muhammed Murtaş el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet. 40 Cilt. Kuveyt: Vezâratü'l-İrşâd ve'l-İnbâ, 1385-1422/1965-2001.
- Zeccâc, Ebü İshâk. *Meâni'l-Kur'ân ve irâbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şilbî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.

Bağımsızlık Sonrası Özbekistan’da Yayımlanan Özbekçe Meal ve Tefsir Çalışmaları

Hacı Ekber FERGANİ 

Öğr. Gör., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Ankara, Türkiye.

fergani@ankara.edu.tr

Makale Bilgileri	Öz
Makale Geçmişi Geliş : 04.11.2022 Kabul: 11.12.2022 Yayın: 31.12.2022	<p>İslam’ın temel kaynağı olan Kur’an-ı Kerim üzerinde zaman, mekân ve insanların durum ve ihtiyacına göre çok sayıda tefsir yazıldı ve hala yazılmaya devam etmektedir. Bu kutsi işi omuzuna alan ve bu alanda etkili ve yön verici özelliğe sahip olan müfessirlerin bir kısmı Mâverâünnehir bölgesinde (Amuderya (Ceyhun) ile Sırderya (Seyhun) arası) yetişmiştir. Bu bölgede Arapça tefsirler dışında meskûn halkın konuştuğu Farsça ve Türkçe meal ve tefsirler telif edilmiştir. Sovyetler döneminde Kur’an çalışmalarında bölge dışındaki faaliyetleri hesaba katmazsak bir duraklama söz konusudur. Bağımsızlık sonrası ise Özbekistan’da meal ve tefsir çalışmalarının yeniden canlandığını söyleyebiliriz. Bu çalışmada bağımsızlık sonrası Kur’an-ı Kerim’in Özbekçe mealler ve tefsirlerin tanıtımı yapılacaktır. Bu bağlamda sekiz Özbekçe meal ve yedi tam ve kısmi tefsir tanıtılmaktadır. Araştırmada literatürün tasnifi, tanıtımı, genel değerlendirmeleri yapılacaktır. Onların metot ve muhteva yönlerine kısaca işaret edilecektir. Konuya hazırlık mahiyetinde bağımsızlık öncesi bu alandaki çalışmalara göz atılacaktır. Ayrıca bu alanda yapılacak çalışmalara yol ve yön gösterme istidatları değerlendirilecektir.</p>
Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur’an, Kur’an Meali, Özbekistan, Özbekçe.	

The Quran commentary and Translations in Uzbek Published after Independence in Uzbekistan

Article Info	Abstract
Article History Received : 04.11.2022 Accepted: 11.12.2022 Published: 31.12.2022	<p>Numerous commentaries have been written on the Qur’an, which is the main source of Islam, according to time, place and the situation and needs of people, and still continue to be written. Some of the commentators who took this sacred work on their shoulders and who were influential and directing in this field were educated in the Transoxiana region. In this region between Amudarya (Jeihun) and Sırdarya (Seihun), translations and commentaries have been translated and copyrighted in Persian and Turkish languages spoken by the inhabitants, apart from Arabic commentaries. If we do not take into account the activities outside the region, there is a pause in the studies of the Qur’an in the Soviet period. After independence, we can say that translation and commentary studies have been revived in Uzbekistan. In this study, the Uzbek translations and commentaries of the Qur’an after independence will be introduced. In this context, eight Uzbek translations and seven full and partial commentaries are introduced. In the research, the classification, presentation and general evaluations of the literature will be made. Their method and content aspects will be briefly pointed out. As a preparation for the subject, the studies in this field before independence will be examined. In addition, their ability to guide and direct the studies to be carried out in this field will be evaluated.</p>
Keywords: Tafsir, Qur’an, Translation of the Qur’an, Uzbekistan, Uzbek.	

Atıf/Citation: Fergani, Hacı Ekber. “Bağımsızlık Sonrası Özbekistan’da Yayımlanan Özbekçe Meal ve Tefsir Çalışmaları”. *akif* 52/2 (2022), 73-90.

DOI: <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2022.23>



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

GİRİŞ

İslam'ın birincil kaynağı olması sebebiyle Kur'an-ı Kerim, içerisinde ihtiva ettiği ilim, ahkâm ve mesajları noktasında tarihin her döneminde Müslümanların anlamaya çalıştığı bir metin olmuştur. Bu çabaların sonucu olarak her dönemde, farklı ihtiyaçları karşılamak üzere şekil ve muhteva açısından büyük bir çeşitlilik sergileyen çok geniş bir literatür oluşmuştur.¹ Bu tespit araştırmamızın konusunu oluşturan Mâverâünnehir (Özbekistan) bölgesi için de geçerlidir.

Mâverâünnehir'de İslam'ın yayılması sonrası İslamî ilimlerde faaliyet gösteren âlimler yetişmiştir. Bu kimseler zengin içerikli ilmi birikimlerini kendilerinden sonra gelen Müslümanlar için miras bırakmışlardır. Müfessirlerin eserleriyle tefsir ilmine olan katkılarının bütün İslâm âleminde yankılandığını gözlemleyebiliriz. Mâturîdî'nin (ö. 333/944) *Tevîlâtü'l-Kur'ân*'ı, Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı, Ebû Hafs Neseffî'nin (ö. 537/1142) *et-Teysîr fi't-Tefsîr*'i ve Ebû'l-Berekât Neseffî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-Tenzîl*'i tefsir tarihinde önemli yere sahiptir. İslami ilimler, özellikle tefsir alanında oldukça önem arz eden bu eserlerin muhtevaları, yöntemleri, temsil ettikleri düşünceler, yazarları vb. pek çok husus akademik camiada birçok çalışmaya konu olmaktadır. Çünkü bu eserler son derece ilmi, derinlikli ve özgün tefsirler olduğu gibi onların müellifleri hem o döneme hem de sonraki döneme bir şekilde yön veren kimseler olmuşlardır. Ancak görebildiğimiz kadarıyla bu bölgelerde telif edilen Özbekçe Kur'an-tefsir çalışmalarının şimdiki durumu hakkında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. İşte bu eksiklik bizim bu çalışmayı yapmamızda en büyük teşvik edici unsur olmuştur.

Çalışmamızda bağımsızlık sonrası Özbekistan'da Özbekçe Kur'an-ı Kerim meal ve tefsirlerinin tanıtımını yapacağız ve bazı değerlendirmelere yer vereceğiz. Söz konusu çalışmaları, mealler ve tefsirler şeklinde ikiye ayırmayı, bu ikisi dışındaki Kur'ani ilimler alanında telif edilmiş eserleri bu çalışma dışında tutmayı uygun gördük. Başta Mâverâünnehir Türkçe tefsir ve mealler tarihine kısaca hatırlatma yaptıktan sonra kronolojik sırasıyla önce yapılan Özbekçe mealler ardından Özbekçe tefsirleri ele alacağız.

1. Bağımsızlık Öncesi Mâverâünnehir Bölgesinde Yazılan Türkçe Tefsir ve Mealler

Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan Türklerin, İslam'ı kabul etmelerini" müteakip, müstakil Arapça tefsirlerin yanı sıra Türkçe tefsir telif ettiklerine dair bilgi yoksa da bazı ayet ve surelerin tefsiri tercümelerini ana dillerine çevirdiklerine ait malumat bulunmaktadır.² Kur'an-ı Kerim baştan sona Türkçeye ne zaman ve kim tarafından tercüme edildiği kesin olarak bilinmemektedir. Bazı tarihî kaynaklara göre, Kur'an'ın tamamının ilk Farsça tercümesi, VII. Samanî hükümdarı Ebu Salih Mansûr b. Nûh es-Sâmânî'nin (ö. 365/976) talebi üzerine Mâverâünnehir ve Horasan âlimleri

¹ M. Suat Mertoğlu, "Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Kur'an ve Tefsir Literatürüne Toplu Bir Bakış -Birincil Eserler ve Onlara Dair İncelemeler-", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 9.

² İlhami Günay, *Başlangıcından Bugüne Kur'an'ın Türkçe Tefsir ve Tercümesi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 84-85, 145; Hidayet Aydar, "Uygurlarda Kur'an Çalışmaları", *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2004), 146-147; Oçilov Ergaş, "Yugnakiy", *Özbekistan Milli Ansiklopedisi* (Taşkent: Devlet İlmi Neşriyatı, 2005), 10/307; İsmail Çalışkan, "Kur'an'ın Türkçeye Tercümesi Tarihine Yesevî'den Bakmak", *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisiği Yıllığı]* 52/4 (2016), 36-40.

tarafından gerçekleştirilmiştir.³ Buhara, İspicab, Semerkand, Fergana ve Mâveraünnehir'in bütün şehirlerinden gelen âlimler heyeti, Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyeti'l-Kur'ân* adlı tefsirini esas alarak, muhtasar bir Farsça tercüme yapmışlardır.⁴ Zeki Velidi Togan ve Emek Üşenmez'e göre, Kur'an'ın ilk Türkçe tercümesi Mâverâunnehir ve Horasan alimleri tarafından hazırlanan bu Farsça çeviri ile aynı dönemde (10. yüzyıl), belki aynı heyetin Türk üyeleri tarafından yapılmıştır.⁵ Fuat Köprülü ve Abdülkadir İnan ise ilk Türkçe Kur'an çevirisininin 11. yüzyılın ilk yarısında yapıldığını dile getirmişlerdir.⁶

12-16. yüzyıllar arasında Kur'an-ı Kerim'in Doğu Türkçesiyle yapılmış 11 adet el yazma tercüme nüshası olduğu bilinmektedir.⁷ Çoğunun müellifi, telif zamanı ve yeri hakkında bir bilgi bulunmayan bu el yazmalar, dünyanın farklı kütüphanelerinde muhafaza edilmektedir. Yazım dili bakımından Orta Asya, özellikle Mâverâunnehir'de yaşayan halkların kullandıkları dile yakın olması bu mntıkada yazılma olasılığını güçlendirir. Bu tercümelerde en sık kullanılan yöntem "satır arası" Kur'an tercüme olarak adlandırılan, Arapça sözlerin tek tek Türkçeleriyle karşılanması esasına dayalı tercümedir. Tefsiri tercümelerde ise ayetin bire bir tercümesinin yanında kelime ve ayetin açıklama ve izahı, varsa ayetin nüzul sebebi, ilgili rivayet ve kıssalara yer verilir.

Türkçe ve Farsçanın yaygın olarak kullanıldığı Mâverâunnehir'de, bazı satır arası Kur'an tercümelerinde (Meşhed, İngiltere Rylands ve Özbekistan el yazma nüshalarında) iki dil kullanılmıştır. Yine, bölgedeki Türkçeye çevrilen Kur'an-ı Kerim'in ilk meal ve tefsirlerinin genellikle Farsçadan çevrilmiş olması veya Farsça tefsirlerin ana kaynak olarak kullanılması dikkat çekmektedir. Yakup Çerhî'nin (ö. 851/1447) Fâtiha Suresi ile Kur'an'ın son iki cüzünü içeren *Tefsîr-i Ya'kûb-i Çerhî* adlı Farsça tasavvufî tefsiri, Hemedânî Hacı lakaplı Seyyid Pâdişah Hacı tarafından 993/1585 yılında Çağatay Türkçesine çevrilmiştir.⁸ 17-18. yüzyıla gelince Molla Küçük lakaplı Mir Muhammed

³ Muhammed Cafer Yahaghi, "İlk Dönem Farsça Kur'an Tercümelerine Giriş", çev. Mustafa Özel, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 401-402; Gülten Sağol, *Harezmi Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi Giriş-Metin-Sözlük* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), Neşredenin girişi 23; Mustafa Özkan, "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Yapılmış Kur'an Tercümeleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Ömer Kara - Muhammed Abay (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2010), 518; Seyfullah Efe, "Kur'an'ın Farsça'ya Tercümesi ve İlk Farsça Tefsirler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (2013), 225; Çalışkan, "Kur'an'ın Türkçeye Tercümesi Tarihine Yesevî'den Bakmak", 33.

⁴ *Tercüme-i Tefsîr-i Taberî*, Ed. Habib Yağmaî (Tahran: İntişarat-i Tus, 1937), 1/6.

⁵ Zeki Velidi Togan, "Londra ve Tahran'daki İslâmî Yazmalardan Bazılarına Dair", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 3/1-2 (1959-1960), 135; Emek Üşenmez, *Eski Kur'an Tercümelerinden Özbekistan Nüshası Üzerinde Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük-Ekler Dizini)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 12.

⁶ Mehmet Fuat Köprülü, *Türk Edebiyat Tarihi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 288; Janos Eckmann, "Doğu Türkçesinde Bir Kuran Çevirisi (Rylands Nüshası)", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 15 (1967), 51; Özkan, *a.g.m.*, s. 519; Abdülkadir İnan, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümeleri Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961), 8.

⁷ Saidbek Boltabayev, *Çağatayca Mevâhib-i Aliyye (Tefsir-i Hüseyinî) Tercümesi (183b - 308b Giriş-Gramer-Metin-Dizin)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 2.

⁸ İbrohimjon Usmonov - Gulnoza Saidova, *Yaqub Charhiy Tafsirining Turkiy Tarjiması* (Taşkent: Fen Yayınevi, 2010), 16-17; Gulnoza Saidova, "Ya'kub Çarhiy", *Buyuk Yurt Allomalari*, Ed. Ubaydulla Uvatov (Taşkent: Özbekistan Yayınları, 2018), 247.

Emek Üşenmez, "XVI. Yüzyıl Doğu Türkçesi İle Yazılmış Bir Kuran Tefsiri: Tercüme-i Tefsir-i Yakub-i Çerhî (H.993/M. 1585)", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 3/1 (2014), 180; Özcan Tabaklar - Saidbek Boltabayev, "Çağatayca Mevâhib-i Aliyye (Tefsir-i Hüseyinî) Tercümesi", *Türk Dili ve Edebiyatı*

Fazıl Taşkendî tarafından *Tefsîr-i Çerhî* Çağatay Türkçesine yeniden tercüme edilmiştir. Dönemin dil özellikleri açısından ilk tercümeyle göre ciddi değişiklik arz eden bu tercümede, orijinal tefsirde bulunmayan “Yasin Suresi” tercümesi de eklenmiştir.⁹

Mâverâünnehir’de Sovyet dönemindeki din ile mücadele siyaseti, bilgi, düşünce ve amel bakımından İslamiyet’i derinden etkilemiştir. Dini önderlerin yok edilmesi, dini faaliyetlerin kısıtlanması, halkın dini kaynaklardan mahrumiyeti sonucunda cehalet ve hurafe yaygınlaşmıştır. Bu dönemde Mâverâünnehir bölgesinde Kur’an tercüme ve tefsiri ile ilgili hemen hemen hiçbir çalışma bulunmadığını görüyoruz. Bu dönemde telif edilen Muhammed Zarîf’in (1872-1959) *Tefsir-i Kaşğari* adlı tefsiri Uygur Türkçesinde (Kaşgar), Seyyid Mahmudhan et-Tarâzî’nin (1895[?]-1991), *el-Kur’ânü’l-Kerîm Mütercem ve Muhaşşa bi’l-Luğati’l-Türkistâniyye* adlı meal (Mumbai) ve Seyyid Kâsım el-Andicanî’nin (1885-1973) *Menba’ul-İrfân (fi Ma’âni’l-Kur’ân)* adlı tefsiri (Medine) Özbek Lehçesinde yazılmıştır. Bu çalışmaların tamamının hariçteki Türkistan muhacirlerine yönelik olarak Özbekistan dışında yazılmış olması dikkat çekicidir. Bu bölgede Muhammedhan Mahcûrî’nin (1889-1973) çocukları için Özbekçe kaleme aldığı *Fâtiha, Yâsîn, Tebâreke ve ‘Amme Surelerinin Tefsiri* ise sınırlı kişilerin eline ulaşmıştır. Muhammedcan Hindistanî’nin (1892-1989), *Bayânü’l-Kur’ân fî Tercemeti’l-Furkân (Баёнул Қуръон фи таржиматил Фурқон)* adlı Özbekçe izahlı meal ise rejimin son yıllarında (1988-1989) kaleme alınmış ve el yazmaları sadece yakın talebelerinde bulunmuştur. Bu dönemde yapılan Kur’an çalışmaları ancak 21. yüzyıla gelince neşredilebilmiştir.

Sovyetler Birliği’nin inkırazına doğru M. Gorbaçov’un başlattığı Glasnost ve Perestrojka politikasının din özgürlüğüne de yer vermesiyle Kur’an-ı Kerim’in Özbekçe tefsir ve tercüme faaliyetlerinde büyük bir hareket görülmektedir. Özbekistan’ın bağımsızlığının ilanı sonrası (1991) bu faaliyetin hızı daha da artmıştır. Bu süreçte dinî ve millî hassasiyet sahibi kimseler, mahdut kişilere ulaşan Özbekçe meal ve tefsirlerin el yazmalarını yayıma hazırlarken, bu alanda kalem tutan yeni isimler de ortaya çıkmıştır.

2. Bağımsızlıktan Sonra Yayımlanan Özbekçe Kur’an-ı Kerim Mealleri

2.1. Alauddin Mansur (1952-2020), Kur’onu Karim Özbekçe İzohli Tarcimasi (Қуръони Карим ўзбекча изоҳли таржима)

Sovyetler Birliği’nin son yıllarında Özbekistan Yazarlar Birliği Sekreteryasının 14 Eylül 1989 toplantısında Kur’an-ı Kerim’in çağdaş Özbek lehçesindeki mealinin *Şark Yıldızı (Шарқ юлдузи)* dergisinde neşredilme meselesi engellere rağmen karara bağlanmıştır.¹⁰ Basılacak mealin seçimi için Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dini İdaresi ve Özbekistan Yazarlar Birliği girişimiyle “Kur’an-ı Kerim’in Özbekçe Meal Çevirisi” konusunda yarışma düzenlenmiştir.¹¹ Özbekistan Yazarlar Birliğine bağlı Edebi Çeviri ve Edebi İlişkiler Merkezi ve Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dini İdaresi’ndeki uzmanların tetkiki sonucunda Alauddin Mansur’un mealini geniş okuyucu kitlesine uygun görülerek seçilmiştir. Kur’an-ı Kerim’in Özbekçe mealini aylık bülten

Dergisi 57/57 (2017), 245; Arif Nevşahi, “Ya’kûb-i Çerhî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/282.

⁹ Usmonov - Saidova, *Yakub Charhiy Tafsiirining Turkiy Tarjimasi*, 32-37.

¹⁰ “Kur’on Tarjimasi Hususida”, *Şark Yuldizi*, 5 (1990), 170.

¹¹ *Kur’ani Kerim Özbekçe İzohli Tarjima*, çev. Alouddin Mansur (Bişkek: Kur’oni Karim Örganiş İlmi Markazi, 2004), 10; Alouddin Mansur, *Kur’ani Azim Muhtasar Tefsiri* (Taşkent: Şark Neşriyat Taşkent, 2020), 1/6.

olarak yayımlanan *Şark Yıldızı* dergisinin 1990 3/Mart serinden itibaren yayınlamaya başlamış ve 1992 2/Şubat ayında tamamlanmıştır.

Kur'an'ın Özbekçe meali ilk defa popüler bir dergide yüz yetmiş bin tirajla neşre başlaması ülkede bayram havası estirmiş, memleketin dört bir yanında bulunan okuyucular tarafından *Şark Yıldızı* dergisine tebrik ve teşekkür mektup ve telgrafları yağmaya başlamıştır. Onlar arasında normal köy halkından kamu hadimine, öğrenciden profesöre kadar çeşitli meslek sahipleri bulunuyordu. Bu yazılarda çoğu okuyucu bu hayırlı işi destekleyerek kendi istek ve görüşlerini iletmişlerdir.¹² Daha sonra bu Kur'an meali düzeltme ve eklemelerle *Kur'oni Karim Özbekçe İzohli Tarcima* (Қуръони Карим ўзбекча изоҳли таржима) adıyla 1992-93 yıllarında Taşkent'teki Çolpan ve Gafur Gulam yayınevleri tarafından tekrar tekrar yaklaşık bir milyon nüsha basılmıştır. İşbu meal Orta Asya'da çok rağbet görmüş ve bölgedeki Türki dillere çevrilmiştir.¹³

Mansur, Önsöz'de Kur'an'ı anlamaya başladığından beri Mukaddes Kelamın manalarını ana diline tercüme etmeyi, onun ab-ı hayatına susamış olanlara ulaştırma fikrini taşıdığını söyler. Müellif, Kur'an'ın farklı dillere çevirisinin meşruiyeti meselesini şu deliller üzerine temellendirmiştir: eş-Şuarâ 26/196. ayetinde “O Kur'an, öncekilerin kitaplarında da vardı.” buyrulmaktadır. Daha önceki peygamberlere gönderilen kitapların Arapça olmadığı malumdur. Selman Farisî (ö. 36/656 [?]) Hz. Peygamber'in onayıyla Fâtîha Suresi'ni Farsçaya çevirerek Fars memleketine göndermiştir. Ebu Hanife (ö. 150/767) Arapçayı hiç okuyamayan kişinin namazda Fatiha'yı Farsça veya farklı dilde okumasına cevaz vermiştir.¹⁴ Bu örnekler binaen Mansur, Arap diliyle indirilmiş olan Kur'an-ı Kerim'in farklı dillere tercüme edilebileceğini ifade etmiştir.

Meal yazmaya başlamadan önce yüze yakın Arapça tefsir kitabı okuduğunu belirten Mansur, eserinde *Envârü't-Tenzîl*, *Tefsîrül-Celâleyn*, *Tefsîr İnbî Kesîr*, *Tefsîru'l-Kurtubî*, *Tefsîru'n-Nesefî*, *el-Muharraru'l-vecîz*, *Fî Zılâlül-Kur'ân*, *Safvetü'l-beyân li'ma'ani'l-Kur'ân*, *el-Müntehab fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*, *Safvetü't-tefâsîr*, *Revai'u'l-Beyân*, *Câmi'u'l-Beyân*, *ed-Dürrü'l-Mensûr* kitaplarından yararlanmışır. Mealın dili genel okuyucu kitlesi tarafından kolay anlaşılır olması yönünden başarılıdır. Özellikle kısa ayetlerde tam cümle oluşması için birkaç ayet tek paragraf halinde birleştirilmiş, böylece mealde cümle akışı ve okunuşu kolaylaşmıştır. Müellif kitabında ayet meali dışında üç çeşit izah kullanmıştır. Önce her sure başında surenin kısa özeti (sure adı ve manası, numarası, indiği yer, ayet sayısı, surenin genel konusu) yapılmıştır. İkincisi, tercüme sırasında metinde bulunmayan tamamlayıcı ifadeler parantez içerisinde verilmiştir. Son olarak bazı anlaşılması zor kelime ve kavramların izahı, ayetin nüzul sebebi, ayetler arası konu geçişleri gibi yerlerde ayet mealinden sonra (italik yazı tipiyle) izah eklenmiştir.

2.2. Muhammed Sadık Muhammed Yusuf (1952-2015), Kur'oni Karim va Özbek Tilidagi Ma'nolari Tarcimasi (Қуръони Карим ва ўзбек тилидаги маънолари таржимаси)

Orta Asya ve Kazakistan Müslümanlar Dini İdaresi müftüsü (1989-1993) ve SSCB Halk Temsilciler Meclisi Milletvekili görevlerinde çalışan Muhammed Sadık Muhammed Yusuf, 1991-1995 yıllarında *Tefsiri Hilâl* adlı eserini kaleme almıştır.¹⁵ 2008'de

¹² “Kur'on Naşri – Tarihî Hodisa”, *Şark Yuldizi* 7 (1990), 167-170.

¹³ *Kur'ani Kerim Özbekçe İzohli Tarjima*, çev. Mansur, 11; Mansur, *Kur'anı Azim Muhtasar Tefsiri*, 1/6.

¹⁴ Mansur, *Kur'oni Karim Özbekçe İzohli Tarcima*, 10.

¹⁵ Tefsirin telifi ile ilgili bilgiler Özbekçe Tefsir Çalışmaları başlığında gelecektir.

tefsirdeki mealler Kur'an metniyle ayrıca *Kur'oni Karim va Özbek Tilidagi Ma'nolari Tarcimasi* adıyla basılmış, 2022'ye kadar birçok defa kitabın yeni baskıları yapılmıştır. Kitapta her sure başında surenin Arapça ismi, indiği yer ile ayet sayısı dışında hiçbir ek bilgi verilmemiştir. Tercümede müellifin metne sadakat etmeye özen gösterdiği açıkça görülmektedir. Muhammed Sadık gerçekten harfi tercümeyi hakkını vermeye çalışmıştır. Bu yöntem bazen tercümede bir kuruluğa neden olmuştur. Her ayetin meali numarasıyla (tam bir cümle olmasa da) ayrı ayrı verilmiştir. Örneğin, "60. *Aranızda ölümü biz takdir ederiz ve biz aciz değiliz. 61. Sizin yerinize benzerinizi değiştirmekten ve sizleri bilmediğiniz bir şekilde yaratmaktan.*"¹⁶

Özbekçenin dil özellikleri el vermediği yerlerde parantez içi kelime ve ibare eklemiş, ayetin izah ve açıklamasını tefsire bırakmıştır. Mealdeki bu tür ek izah Medenî surelerde oldukça azdır. Bu izahların da esası kişi ve işaret zamirlerinin tasrihi, mecazın hakikatine işaret, cümleyi tamamlayan ifadeler olmuştur. Örneğin, *وَإِنَّهُ لَعَلَّمٌ لِلسَّاعَةِ* ifadesi mealde "Şüphesiz o (İsa), saat (Kıyamet) ilmi (alameti)dir" şeklinde çevrilmiştir.¹⁷

2.3. Abdülaziz Mansur (d. 1944), Kur'an-ı Kerim Manalarının Tercüme ve Tefsiri (Қуръони Карим маъноларининг таржима ва тафсири)

İlk defa 2001 yılında basılan Abdülaziz Mansur'un *Kur'an-ı Kerim Manalarının Tercümesi ve Tefsiri* adlı eseri, 2004-2022 yılları arasında birçok defa yayımlanmış ve yeni baskılarında düzeltme ve eklemeler yapmıştır. Eserde sayfa ortasında Medine Mushaf'ından Kur'an-ı Kerim metni, ayetlerin meali metnin etrafında verilmiştir. Mütercim, "Tercüme Hakkında" başlıklı önsözde, tercümenin Hanefi anlayışa muvafık hazırlandığı; mümkün mertebe harfi tercüme yapmaya çalıştığı, metinde bulunmayan ek, söz ve ibarelerin parantez içerisinde verildiği; eserde Kiril yazı kurallarına riayet edildiği gibi tercüme ve yöntem özelliklerinden bahsetmiştir.¹⁸ Her sure başında surenin Arapça adı, indiği yer ve ayet sayısı verilmiştir. Her ayetin mealleri sırasıyla ayrı ayrı verilmiştir. Bir ayet, Özbek dil kurallarına göre, bir önceki ayette başlanan cümlenin devamı veya tamamlayıcısı ise ayet numarasından sonra küçük harfle başlamıştır. Örneğin, Mâûn 107/4-7. ayetleri mealen şöyle verilmiştir: "4. *Öyle namaz kılanların haline vay ki, 5. onlar namazlarını unuturlar, 6. riyakârlık ederler 7. ve ev eşyalarını (kişiler emaneten istediğinde) men ederler.*"¹⁹

Dipnotta sure isminin anlamı, isminin nereden aldığı, surenin ana hatlarıyla konusu, mürekkep ve şerhe muhtaç bazı ayetlerin izahı sahife altında verilmiştir. Mensur, meal ve izahlarında *Medârikü't-tenzîl, Bahrü'l-'ulûm, Envârî't-Tenzîl, Lübâbü't-te'vîl, Câmiu'l-beyân, Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm, Rûhu'l-me'ânî, Meâlimü't-Tenzîl, el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân, İrşadü'l-'akli's-selîm, Tenvîrü'l-mikbâs, Te'vilâtu Ehlü's-sünne* gibi muteber tefsirlerden istifade etmiştir. Bazen dipnottaki izahların kaynakları sayfa ve cilt bilgileri belirtilmeden sadece eser adının kısaltmasıyla verilmiştir. Meal sonunda surelerin nüzul aşamaları; kitapta ismi geçen müfessirler; Hz. Osman, İbni Abbas ve Ali'nin (r.a.) şahsi mushaflarındaki surelerin nüzul sırasındaki tertibi; konulara göre ayet

¹⁶ *Kur'oni Karim va Özbek Tilidagi Ma'nolari Tarcimasi*, çev. Muhammed Sadık Muhammed Yusuf (Taşkent: Hilal-Neşir Neşriyatı, 2008), el-Vâkıa 56/60-61.

¹⁷ ez-Zuhruf 43/61.

¹⁸ *Kur'oni Karim Manolarining Tarjimasi va Tafsiiri*, çev. Abdülaziz Mansur (Taşkent: Taşkent İslam Üniversitesi Yayınları, 2004), Neşredenin girişi (3).

¹⁹ el-Mâûn 107/4-7.

indeksi; Kur'an ve onun kıraati ile ilgili meseleler; hafızlık adabı ve fazileti; Kur'an'ın isim ve sıfatları; yedi kıraat karileri gibi özet bilgiler verilmiştir.²⁰

Mansur, "Suralarning Nozil Böliş Boskiçlari" (Surelerin Nüzul Aşamaları) başlığı altında surelerin Mekkî-Medenî ayrımını yaptıktan sonra sureleri zaman ve mekan açısından şu şekilde yediye ayırmaktadır: I. Hz. Muhammed'in peygamber olduğu günden Habeşistan'a yapılan hicrete kadar yedi yıl içerisinde 22 sure (Alak-Nâs); II. Habeşistan'a hicretten İsrâ ve Miraç hadisesine kadar 27 süre (Necm-Kasas); III. İsrâ ve Miraç hadisesinden Medine'ye hicrete kadar 37 sure (İsrâ-Mutaffifîn); IV. Medine hicretinden Bedir savaşına kadar Bakara suresi; V. Bedir savaşından Hüdeybiye sulhuna kadar Enfâl, Âl-i İmrân ve Ahzâb sureleri; VI. Hüdeybiye sulhundan Tabuk savaşına kadar 22 sure (Mümtehine-Mâide); VII. Tabuk savaşından Hz. Muhammed'in vefatına kadar Tevbe ve Nasr sureleri nazil olmuştur.²¹

2.4. Mutallib Osmanov başkanlığındaki heyet, Kur'oni Karim Tarcima va İlmiy-Tarihiy İzohlar (Қуръони карим таржима ва илмий-тарихий изохлар)

Özbekistan Fenler Akademisi el-Birûnî adlı Şarkşinaslık Enstitüsü'nde Prof. Dr. Mutallib Osmanov (1924-1994) başkanlığındaki akademik heyet tarafından başlatılan *Kur'an-i Kerim: Tercüme ve İlmi Tarihî İzahlar* adlı çalışma, Kur'an'ın 15 cüzünü yani Fâtîha-İsrâ arasındaki surelerin meali ve izahını içermektedir. Çalışmanın kamu (herkese açık bir) baskısı yoktur. Onun özel baskısı Aralık 2004'te baş mütercim ve editörü Mutallib Osmanov'un 80. yıldönümü anısına Fen yayınevi tarafından hazırlanmıştır.²²

Eserdeki Mukaddime, 1/Fâtîha, 2/Bakara ve 3/Âl-i İmrân surelerinin meal ve şerhleri Osmanov'a aittir. Tercümenin diğer heyet üyelerinden Prof. Dr. Abdusadık İrisov (1928-1998) 4/Nisâ - 9/Tevbe surelerini, Prof. Dr. İsmetullah Abdullayev (1927-2005) 10/Yûnus - 16/Nahl surelerini ve Prof. Dr. Ubeydulla Uvatov (1940-2020) 17/İsrâ suresi meal ve izahlarını hazırlamışlardır.

İki bölümden oluşan Mukaddimenin "Kur'an-ı Kerim - Kadimi Dinî, Tarihî ve Medenî Abide" başlıklı birinci bölümünde, din tarihi fenninin problemleri; dinî yazı ve yazılı kaynaklar; şarkşinaslık (oryantalizm) fenninde İslam ve Kur'an araştırmaları; İslam tarihinin devirleri ve kaynakları; Sovyetler döneminde Kur'an'ın çalışma kapsamı konuları ele alınmıştır. İkinci bölümde Hz. Peygamber'in sîreti; Peygamberlik öncesi hayatı; Mekke dönemi ve Medine dönemi şeklinde üç devire taksim edilerek tahlil edilmiştir. Mukaddimenin sonunda Kur'an tarihi, Kur'an ilimleri, Kur'an'ın içyapısı gibi konulara değinilmiştir.²³ Konuları objektif ele alınacağı iddiasında bulunan Osmanov, meseleleri aydınlatmada sadece Batılı ve Rus oryantalistlerinin eserleriyle yetinmeden asıl kaynaklara, yani Müslüman tarihçilerinin eserlerine dayanılacağını ifade etmiştir. Neşirde sayfa ortasında Medine Mushaf'ına dayanan Kur'an-ı Kerim Arapça metni, her sayfadaki ayet meali metin etrafına kalın harflerle verilmiştir. Ayetler mümkün mertebe harfi çevrilmiş ve bazı ek kelimeler metin içerisinde paranteze alınmadan yazılmıştır.

²⁰ *Kur'oni Karim Manolarining Tarjimasi*, 605-616.

²¹ *Kur'oni Karim Manolarining Tarjimasi*, 605-606.

²² *Kur'oni Karim Tarcima va İlmiy-Tarihiy İzohlar*, çev. Mutallib Usmonov vd., (Taşkent: Fen Yayınları, 2004).

²³ Rahmatulla Obidov, *Örta Osiyo Olimlarining Tafsir Sohasidagi Hizmatlari* (Taşkent: Taşkent İslam Üniversitesi Yayınları, 2009), 49-51; Sayfiddin Sayfullah (ed.), *Kur'oni Karim Oyatlarining İzohli Tarjimasi* (Taşkent: Mâverâünnahir Neşriyat, 2006), 8.

Dipnotta bazı ek izahlar, kavramlar tercümesiyle ilgili mülahazalar, tarihî şahıslar ve olaylarla ilgili bilgiler verilmiştir.²⁴

2.5. Mirza Kencabek başkanlığında heyet, Feyzü'l-Furkân (Файзул Фурқон)

Mirza Kencabek'in başkanlığındaki tercümanlar heyeti, Hasan Tahsin Feyizli'nin *Feyzül Furkân Kur'ân-ı Kerîm ve Tefsirli Meali* adlı eserini Türkçeden Özbekçeye tercüme etmiştir.²⁵ Tercüme sırasında Altınhan Töra, Mevlevî Hindistanî, Muhammed Sadık, Alaaddin Mansur, Abdulaziz Mansur, Şamsüddin Babahan, Mutallib Osmanov'ların Özbekçe mealleri ve Ali Özek'in Türkçe mealinden yararlanılmıştır. Eserde dört türlü izah uygulanmıştır. Önce her sure başında birkaç cümleyle sure ismi, indiği yer, ayet sayısı, isminin manası verilmiştir. İkinci tür izah ise ayet metninde bulunmayıp da manayı tamamlamak için getirilen parantez içerisindeki kelime ve ibarelerdir. Üçüncüsü ayette bulunan bazı kelime ve kavramların tefsir mahiyetindeki uzunca izahı dipnotta verilmiştir. Son olarak yer yer ayetler arasında bazen ayetle ilgili rivayet ya da ayeti beyan eden farklı ayetlere gönderme mahiyetinde (italik yazı tipiyle) izah verilmiştir.

2.6. Alimcan Böriyev, Kur'onnoма (Қуръоннома)

Kur'an'ın Özbekçe nazmi çevirisi olan *Kur'annome* Alimcan Böriyev'e aittir. İlk defa 2019'da Kemelek yayınevi tarafından basılan kitap, Kur'an-ı Kerim'in Fâtiha-Nâs surelerinin şiirsel mealidir. Şair, nazmi bir şekilde yazdığı kitabın Mukaddimesinde Farsça, Rusça ve Özbekçe Kur'an meallerinden yararlandığını ve sözlerini güzelleştirmek için Arapça orijinal ayetlerle mukayese ettiğini dile getirmiştir. Yararlandığı kaynaklar arasında Altınhan Töra Tarâzî, Muhammed Sadık Muhammed Yusuf, Alaaddin Mansur, Abdülaziz Mansurların Özbekçe mealleri, Umed Mecd'in Farsça ve Valeriya Porohova'nın Rusça şiirsel mealı yer almaktadır. Her sure başında sure ismi, nüzul yeri ve ayet sayısından sonra besmeleyi mealen şöyle çevirmiştir:

Номинг бирла Аллоҳи раҳмон-раҳим (Namin ile Allah-ı Rahmân Rahîm)

(Ки ҳам меҳрибонсан, азиру ҳаким) (Ki hem merhametlisin, Aziz-ı Hakîm)

Ayet numarası şiir mısralarının başında, yer yer ortasında yazılmıştır. Ayet metninde bulunmayan kafiye veya cümle tamamlayıcı ifadeler paranteze alınmıştır. Örnek olarak ihlas suresine bakalım.

1. Дегилки: “У Аллоҳ ягона – Аҳад, (1. De ki: O Allah yegâne Ahad)

2. (Ҳожатлар сўралғувчи) Аллоҳ Самад! (2. (İhtiyaçlar sorulan) Allah Samed!)

3. У не туққану не туғулган. (Бақо) (3. O ne doğurmuş ne doğmuş. (Beka)

4. Ва ҳеч ким эмас Унга танг (мутлақо)”²⁶ (4. Ve hiç kimse değil Ona denk (mutlaka)

Kitaba önsöz yazan Abdülaziz Mansur, Böriyev'in klasik edebiyatla ilgili yaptığı icadının kapsamı, işbu eserinde meallerden özellikle kendi mealinden istifade ettiğini, kitabın Nevaî'nin *Hamse*'si gibi Türki dillerin güzelliğini yansıttığını ifade etmiştir. Ulema

²⁴ Hasanhon Yahyo Abdulmacid, “Özbekçe Qur'on Tafsirlari va Tarcimanlari Haqinda.” *Quran.uz* (Erişim 29 Aralık 2019).

²⁵ Bk. *Fayzul-Furkon* çev. Hasan Tahsin Feyizli, Özbekçeye çev. Mirzo Kencabek vd. (Taşkent: Mâverâünnehir Yayınları, 2007).

²⁶ *Kur'onnoма*, çev. Olimcon Böriyev (Taşkent: Kamalak-Press, 2019), el-İhlâs 112/1-4.

Kur'an'ın nazmi meali olan *Kur'anname*'nin yayımlanmasını desteklemese de Mansur, eserin edebi, bedii, manevi, ma'rifi yönden çok faydalı olduğunu söylemiştir.²⁷ Kitap iki kısımdan oluşmuştur. Birinci kısımda Böriyev'in Fâtiha'dan Nâs suresine kadar olan nazmi mealleri yer almıştır.²⁸ İkinci yarısı ise, Abdülaziz Mansur'un *Kur'an-ı Kerim Manalarının Tercüme ve Tefsiri* (*Қуръони Карим маъноларининг таржима ва тафсири*) adlı mealin dipnot ve ilave kısmındaki izahlardan oluşmuştur.²⁹

2.7. Azizhoca İnoyatov - Gani Zikrillaev, Kur'oni Karim Oyatlari Mazmun-Ma'nosining Özbekça İzohli Tarcimasi (Қуръони Карим оятлари мазмун-маъносининг ўзбекча изоҳли таржимаси)

İlk kez 2022 tarihinde yayımlanan bu meal Azizhoca İnoyatov ve Gani Zikrillaev tarafından hazırlanmıştır. Müellifler "Ruh ve Dil" başlıklı Mukaddimedede, Alman dilbilimci Humboldt'ın (1767-1835) önerdiği dilin ruhi-içtimai hilkat olduğu görüşünden hareketle bu mealde uygulamaya çalıştığı yöntemin teorik zeminini oluşturmaya çalışmışlardır. Dört fasıldan oluşan Mukaddimenin "Kur'an-ı Kerim'de Ruh ve Dil Yorumu" adlı birinci fasılda ruhun mahiyet ve manası, ruh kelimesinin eş anlamları, ruhi faaliyet ve onun bileşenleri, dil ruhi-içtimai hilkat olduğu Kur'an bağlamında açıklanmıştır. İkinci fasılda Avrupa dilbiliminde ruh ve dil, Alman dilbilimcisi Humboldt doktrini ışığında izah edilmiştir. "Çağdaş Dilbilimde Ruh ve Dil İlişkisi" başlıklı üçüncü fasılda ateist dünya görüşü ve milli ruh, Sovyetler Birliği'nin milli dillere münasebeti ve Özbek edebi dil yapısının özellikleri üzerinde durulmuştur. Yazarlar bu fasılda özellikle, materyalistik felsefe ve buna dayalı dünya görüşünün hâkim olduğu Sovyetler Birliği'nde, Rus dilinin sömürgeci bir politikayla yaygınlaştırıldığını ifade etmektedirler. Bu amaçla sömürge toplumlarının tümü başta alfabeleri ve gramer yapıları olmak üzere Rusçanın etkisine hapsedilmiştir. Etkilenen dillerin başında gelen Özbekçe, gramer ve imla kuralları bakımından yapay ve zorlamacı bir üslupla Rus dilinin hegemonyası altına girmiştir. Oysa Özbekçe, fonetik, leksikoloji, morfolojik ve sentaks yönünden Rusçadan oldukça farklı bir dil yapısına sahiptir. Tüm bunlara karşılık Özbekçe, günümüz eğitim ve öğretim programlarının tümünde –bazı küçük iyileşmeler dışında– bu haliyle kabul görmekte ve kullanılmaktadır. Azizhoca İnoyatov ve Gani Zikrillaev'a göre bu durum milli duygu ve öz farkındalığın hala istenen seviyede olmadığını göstergeleridir.³⁰ Oysa Özbekçe dil kurallarının, yüzyıllar boyunca yoğrulmuş olan öz mantığına göre yeniden uyarlanması son derece elzemdir. İnoyatov ve Zikrillaev, kendilerinden önce yapılmış olan Kur'an-ı Kerim meallerinde Özbekçenin ruhuna uymayan ve sıkça tekrarlanan hatalara işaret etmektedirler. Söz konusu bu hatalar, Rusçanın Özbekçeyi etkisi altına alarak gramer ve üslup bakımından yapay bir dile dönüştürmesinden kaynaklanmaktadır.

Üç fasılda teorik olarak ortaya koyduğu bilgilerin ameli kısmı olan dördüncü fasılda Arapçanın tüm özelliklerini en mükemmel bir şekilde kendinde cem eden Kur'an-ı Kerim tercümesinde mümkün mertebe orijinale yakın ifade etme hedeflenmiştir. Tercümede, tecvit/fonetik, imla, kelime, kelime ve ilave anlam, kelime ve cümle münasebeti, noktalama işareti ve îcaz (тежамкорлик, tasarruf) meselelerinde takip

²⁷ *Kur'onnota*, 3-9.

²⁸ *Kur'onnota*, 11-268.

²⁹ *Kur'onnota*, 270-426.

³⁰ *Kur'oni Karim Oyatlari Mazmun-Ma'nosining Özbekça İzohli Tarcimasi*, çev. Azizhoca İnoyatov - Gani Zikrillaev (Taşkent: Hilal-Neşir Yayınları, 2022), Mütercimlerin girişi 23-32.

edileceği usul ve yöntem Arapça, Özbekçe, Rusça ve Almanca dil kuralları ve önceki meallerde takip edilen farklılıklar mukayese edilerek örneklendirilmiştir.

Müellifler meal, izah ve mukaddimede yararlandığı kaynaklar arasında Taberî, Semerkandî, İbni Kesîr, Zemahşerî, Begavî, Neseffî, Âlûsî, Sabunî gibi müfessirlerin Arapça tefsirlerinin yanı sıra Özbekçe meal ve tefsirler, M. Yaşar Kandemir ve Burhan Orhan'ın Türkçe mealleri, Rudi Paret, Max Henning ve Muhammad Rassoul'un Almanca meal ve tefsirleri, Muhammedcan Umarov'un Tacikçe meal, Kraçkovski, Porohova ve Kuliev'in Rusça mealleri yer almaktadır. Bunun dışında sözlükler, ilmi, bilimsel-metodik ve eğitsel kaynaklar, örnekler için edebi eserler de bulunmaktadır.

Mealde harfi tercümeyle esas alan müellifler, parantez içi izahlardan kaçınılmışlardır. Hatta Mukaddimede ileri sürdükleri Özbek dilinin özelliklerinden ve îcaz (тежамкорлик, tasarruf) ilkesinden yola çıkarak ayetin orijinal metninde bulunan bazı tekrarları birleştirme ve çoğul kelimeleri tekille çevirme yoluna gitmişler. Örneğin, en-Nûr 24/61. ayet

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ حَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ

Mealde şöyle çevrilmiştir: “Kör, topal ve hasta kişi savaşa çıkmazsa suçlu-günahkâr olmaz. Kendi eviniz, anne-babanız veya abi-kardeşiniz, abla-bacınızın evi, amca, halanız veya dayı, teyzenizin evi, anahtarı kendinizde olan ev veya arkadaşınızın evinden yiyip içmeniz günah değildir...”³¹ Görüldüğü gibi ayette üç kere geçen حَرْج kelimesi mealde “suçlu-günahkâr” şeklinde bir defa verilmiştir. Evin çoğulu olan بُيُوت evler kelimesi ise ayette dokuz kere tekrarlanmış, mealde beş kere tekil olarak gelmiştir. Ayrıca ayette aile ve akraba efradı çoğul iken (babalarınız, anneleriniz, amcalarınız vs.) mealde tekil olarak çevrilmiştir.

Başka meallerde rastlanılmayan bir diğer husus da ayrı ayrı mealleri verilen her ayetin numaralandırılmasında iki üslup kullanılmıştır. Yeni bir cümleyle başlayan her ayet numarasından sonra nokta konulmuştur. Özbekçe cümle yapısı ve dil kuralları dikkate alınarak bir önceki ayete bağlı olan ayet numaraları daireye alınmış, her hangi noktalama işareti kullanılmadan ayet küçük harfle başlamıştır.

Sure ile ilgili giriş mahiyetindeki bilgiler sayfa altında dipnot olarak verilmiştir. Ayrıca dipnotlarda ayetin anlaşılmasında yardımcı olan nüzul sebebi, hadis ve tefsir rivayetlerden alıntılar, kelime ve kavram tahlilleri, ayetin orijinal metninden farklı yapılan çevirilerin Özbek dili açısından açıklaması, farklı ayet ve izahlara atıflar, ayetten alınacak hüküm ve mesajlar vs. yer almıştır. İlim ahlakının baş ilkelerinden olan fikir ve düşüncenin asıl sahibine nisbet edilmesini son derece önemseyen yazarlar, dipnotta geçen izahların sonunda müellif veya eserinin kısaltanlarını parantez içerisinde yazmayı ihmal etmemişlerdir.

2.8. Cemal Kemal (1938-2022), Kur'an-ı Kerim Ma'nolarining Özbek Tiliga Adabiy-Nazmiy Tarciması (Қуръони Карим маъноларининг ўзбек тилига адабий-назмий таржимаси)

Kur'an-ı Kerim'in nazım halinde yapılan ikinci tercümesi büyük Özbek şairi Cemal Kemal tarafından yapılmıştır. 2013 yılında tamamlanan kitap henüz

³¹ en-Nûr 24/61.

basılmamıştır. Eserin telifi ve içeriği ile ilgili bilgiler, müellifin Ozodlik Radyosu'na telefon bağlantısı ile verdiği röportaj,³² yayına izin verilmemesi sonucunda sosyal medya üzerinden yaptığı paylaşım³³ ve eserin gaye müellifi ve destekçisi olan Envermirza Husainov'un Youtube platformundaki kendi kanalında paylaştığı üç video kayıtları esas alınarak oluşturulmuştur.³⁴

Beytüz-zekat Vakfı başkanı Envermirza, 1995'de Porohova'nın *Koran* adlı Kur'an'ın Rusça nazmi çevirisinin yayımlanmasını üstlenmiştir. Onun beyanına göre, uzun süre Kur'an-ı Kerimin Özbekçe nazmi çevirisini yapabilecek kişileri araştırır. Son olarak bu işi hakkıyla yapabilecek kişinin Şekspir, Puşkin, Yan Raynis, Barthold gibi batı yazarlarının yanı sıra Mevlana, Feridüddin Attâr, Abdurrahman Camî, Mahmud Şebüsterî gibi mutasavvıfların klasik eserlerini Özbekçeye kazandıran şair ve yazar Cemal Kemal olduğuna kanaat getirir.³⁵ 2010 yıllarında bu büyük işi üstlenme teklifini alan Cemal Kemal, yaşının büyüklüğü, Arapça bilmemesi, medresede okumadığı, ilim ehlinde gelebilecek itirazları öne sürerek teklifi kabul etmez. Daha sonra Envermirza ona Valeria Porohova'nın Kur'an'ın Rusça şiiri çevirisini hediye eder ve yaklaşık iki yıl boyunca bu işe girişmesi için ısrarda devam eder. 2012'de Cemal Kemal bir mecliste müfessir Alauddin Mansur'la karşılaşır ve elinde bulunan bir kâğıdı uzatarak okuyup değerlendirmesini rica eder. O kâğıtta başlığına "Dua" yazılan işbu şiir yazılıydı:

1. *Исми Раҳмону Раҳим-ла ибтидо, (1.İsmi Rahmânu Rahîm'le ibtidâ)*
2. *Жумла олам Роббига ҳамду сано. (2.Bütün âlem Rabbine hamdu senâ)*
3. *Улки Раҳмону Раҳимдир нури нур, (3.O ki Rahmânu Rahîm'dir. Nûru nur)*
4. *Рўзи Маҳшар подишоси Ул эрур. (4.Rûz-i Mahşer Padişahı Ol erur)*
5. *Бош эғиб Сенга сиғингаймиз фақат, (5.Баş eĝip Sana siĝinırız fakat)*
6. *Ёлвориб Сендан сўрайдирмиз мадад. (Yalvarıp Senden sorarız medet)*
7. *Бизни андоғ бир йўлингга бошлаким, (6.Bizi öyle bir yoluna başla kim)*
8. *Тўғри йўлдир ул, сиротал мустақим. (Doğru yoldur ol sırâtal-mustakîm)*
9. *Сен ўзиниг инъом этиб файзу шуқуҳ, (7.Bizzat in'am edip feyzü şukûh)*
10. *Аҳли имонингга бўлди хос у йўл, (Ehli imana oldu has o yol)*
11. *Яъни, қаҳрингга дучор бўлганлару (Yani, gazabına uğrayanlar-u)*
12. *Ё адашганлар йўли эрмас бу йўл...³⁶ (Ya sapkınların yolu deĝil bu yol)*

Mansur, şiiri okuyunca şaşkınlıkla "Bu Fâtiha suresi?!" der. Etrafında bulunan ilim ehli ile muhakeme sonrası Cemal Kemal'e bunu devam ettirip ettirmeyeceğini sorunca, şair, "Devam ettirmem mümkün mü?" der. Mansur, "Niye olmasın. Eğer bu üslup ve

³² Kemal, Cemal, "Camol Kamol Bilan Suhbat" (Görüşmecisi: Abdulla İskandar, Ses Kaydı, Görüşme 15 Ekim 2013) <https://www.ozodlik.org/a/25137493.html>

³³ Muhammad Solih, "Camol Kamol: Kur'oni Karim Hakikati va Uning Kismati", *Facebook* (05 Haziran 2018, 06:35).

³⁴ Anvarmirzo Husainov, "Қуръони Карим Маъноларининг Ўзбек ва Рус Тилларига Адабий-Назмий таржимаси", *YouTube* (01 Ağustos 2020), 00:00-19:08; Anvarmirzo Husainov, "Қуръони карим маъноларининг ўзбек тилига таржима қилиниши тарихи", *YouTube* (04 Ağustos 2020), 00:00-30:52; Anvarmirzo Husainov, "Қуръони карим маъноларининг ўзбек тилига таржима қилиниши тарихи охири қисми", *YouTube* (08 Ağustos 2020), 00:00-23:59.

³⁵ Husainov, "Қуръони карим маъноларининг ўзбек тилига таржима қилиниши тарихи", 06:40-10:00.

³⁶ Solih, "Camol Kamol: Kur'oni Karim Hakikati va Uning Kismati" (05 Haziran 2018, 06:35).

keyfiyette olursa devam edin” der. Bu sözden sonra Cemal Kemal işe koyulur. Yedi ayda Kur’an-ı Kerim’in baştan sona nazmi çevirisini tamamlar, ardından şiirin düzenleme ve tahriri üzerinde beş ay çalışır. Daha sonra şiirin Kur’an metni ile mukayesesi Kur’an alimi (Kur’anşinas) Gazamşah Hamrayev tarafından yapılır. 2018 ve 2020’de eserin yayın izni için Dini Kurula yapılan müracaatta dini heyet tarafından olumsuz cevap alındığı için yayın gerçekleşmez.

3. Bağımsızlık Sonrası Yayımlanan Özbekçe Tefsir Çalışmaları

Özbekistan’da bağımsızlık sonrası pek çok tefsir çalışması yapılmıştır. Bunların bazısı tam tefsir olarak yayımlanmış, birçoğu da ya tamamlanmamış veya başlangıçta kalmıştır. Aşağıda bu çalışmaları yazım tarihlerine göre tek tek tanıtacağız.

3.1. Muhammed Sadık Muhammed Yusuf, Tefsiri Hilâl (Тафсири Хилол)

Muhammed Sadık’ın *Tefsiri Hilâl* adlı çalışması yazıldığı tarihten bugüne geniş kitlelerce rağbet görmeye ve ilgiyle okunmaya devam etmektedir. Genel halk kesimlerine yönelik sade bir dille kaleme alınmış olan eser, geleneksel tefsir tekniği gibi Kur’an-ı Kerim’in tamamını ihtiva eden meal ve yorumu bir arada barındıran ilk Özbekçe tefsirdir.

1989 tarihinde Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dini İdare Müftüsü vazifesinde bulunan Muhammed Sadık, ilk defa bir din âlimi olarak SSCB Halk Temsilciler Meclisi’nin milletvekilliğine adaylığını açıklar. O, milletvekili olarak seçilmesi durumunda, Müslümanların hayırına olacak birçok gelişmelerin yanı sıra bir Kur’an tefsiri kaleme alacağı vaadinde bulunur. Seçim sonucu Halk Temsilciler Meclisi’nde milletvekili olarak göreve başlayan Muhammed Sadık, daha önceden hedeflediği ve bölge halkının çok ihtiyaç duyduğu söz konusu tefsiri gerçekleştirme gayretine koyulur.³⁷ O tefsirine “Hilâl” adı vermekle, bu yazılarının hayırlı işin başlangıcı olmasını, uzun süre zorlu ve karanlık gecelerinde yaşayan Orta Asya Müslümanlarının semasında yeni doğan ay gibi karanlığı dağıtacak, halkın maneviyatına ışık tutacak ve ileride yazılacak bedir (dolunay) gibi tefsirlerin başlangıcı olmasını ummuştur.³⁸ İlk başta Kur’an-ı Kerim’in 30. cüzü (1991) ile başlayıp, ardından 29, 28 ve 27. cüzleri kaleme alınmış ve neşredilmiştir.

1993 yılında siyasi nedenlerle yurdundan ayrılmak mecburiyetinde kalan Muhammed Sadık, bir müddet Türkiye’de, ardından Suudi Arabistan’ın Mekke şehrinde ikamet etmeye başlar, tefsirinin kalan kısmını tevekkül ve gayretle yazmaya devam eder.³⁹ Müfessir, her sefer söz konusu tefsirin çalışmasına başlamadan önce abdest alır ve iki rekât namaz kılar, ardından bu ağır sorumluluğun ifasında Allah’tan yardım isteyerek dua etmeyi ihmal etmez. Her gece teheccüd namazı sonrası çalışmaya koyulur ve bu âdeti hiç terk etmemeye gayret gösterir. Sadece ezan okunurken ve cemaatle birlikte beş vakit namaz kılarken dinlenir. Böylelikle Kur’an-ı Kerim’in çağdaş Özbek lehçesindeki ilk tefsiri olan *Tefsiri Hilâl* iki seneye yakın bir sürede tamamlanır (1995). Hazır olan tefsirin tamamı, toplamda 22 küçük cilt halinde mukaddes topraklarda basılıp

³⁷ Muhammed Emin Muhammed Yusuf, *İslomga Bağışlangan Umr* (Taşkent: Hilal-Neşir Yayınları, 2016), 79.

³⁸ TH, c. VI, s. 571; Zokircon İsmoilov, “Din Kayğusida Ötgan Umr”, *Muhammadga (sallollohu alayhi va sallam) Sodik Muhammad Sodik*, ed. Ahmad Muhammad Tursun (Taşkent: Hilal-Neşir Yayınları, 2018), 26; Muhammed Emin Muhammed Yusuf, “Katrada Kuyoş”, *Muhammadga (sallollohu alayhi va sallam) Sodik Muhammad Sodik*, ed. Ahmad Muhammad Tursun (Taşkent: Hilal-Neşir Yayınları, 2018), 81-82.

³⁹ Muhammed Yusuf, *İslomga Bağışlangan Umr*, 89-92.

dağıtılır. Müellif memleketine dönünce (2000) tefsirin düzeltme ve eklemelerle yeni baskıları yapılmıştır. Hatta tefsirin 30. Cüzünün yeni baskısına ilk baskıda bulunmayan 165 sayfa yeni bilgi eklenmiştir.⁴⁰ 2006 senesinde *Tefsiri Hilâl* 6 cilt halinde neşredilir. 2008-2022 tarihleri arasında eser defalarca yayımlanır.

Muhammed Sadık *Tefsiri Hilâl*'de İslam kültürünün tefsir geleneğine büyük oranda bağlı kalmış, muteber klasik ve çağdaş eserlerden çok iyi yararlanmıştır. *Tefsiri Hilâl*'de geçen tefsir ve hadis rivayetleri daha çok o sahalarda temayüz etmiş muhaddis ve müfessirlere aittir. Onun fıkıhla ilgili görüşlerinde Ebu Hanife veya Hanefi mezhebi âlimlerinin görüşlerini tercih ettiği, kelami konularda ise Maturidî mezhebinde otorite olan kişileri referans aldığı görülmektedir. Müfessir bazen konu ile ilgili farklı görüşleri sadece nakletmekle yetindiği gibi, gerekli gördüğü yerlerde de onlar üzerinde değerlendirmeler yaparak kendi tercihini ortaya koymaktadır.⁴¹

Tefsiri Hilâl'de kullanılan izahları üç kısma ayırabiliriz. Bunlardan birincisi her sure başında sure tefsirine mukaddime mahiyetinde onun muhtevasıyla alakalı genel hatlarına işaret eden giriştir. Burada surenin ismi, indiği yer, ayet sayısı, bazen nüzul tertibi, isminin anlamı ve ismini nereden aldığı, surenin Sebeb-i Nüzûlü, fazileti ve surede geçen konu ya da konulara işaret edilmiştir. Bu girişlerde bazen suredeki temel kavram ya da ana konu başlı başına bir tefsir mahiyetinde izah edilmiştir. İkincisi, meal kısmında ayette bulunmayıp da kapalı ya da karışıklıklara sebep olabilen ve izaha ihtiyaç duyarak parantez içerisinde eklenen notlardır. Üçüncüsü de, sırası ile her ayetin tefsiri olup ayetin genel anlamı ve ondaki çıkarım ve yorumlardan ibarettir.

Sure girişinden sonra her sure başında Bismele hem Arapça hem de Kiril alfabesinde mealsiz yazılmıştır. Sonra ayetin orijinal metni ayet numarasıyla birlikte yazılmış, ardından ayetin Özbekçe mealı Kiril alfabesinde kalın harflerle verilmiştir. Daha sonra Kiril alfabesinde ince harflerle ayetin tefsirine yer verilmiştir. Eserde ayet metni hariç hiçbir yerde Arapça alfabe kullanılmamıştır. Tefsir kısmındaki Arapça kelime, ibare, cümle ve hatta iktibas ayetler de çift tırnak içerisinde Kiril alfabesinde verilmiştir. Tefsir kısmında nakledilen ayet (birkaç ayet hariç) ve hadislerin orijinal Arapça metni verilmeden mealen nakledilmiştir.⁴²

3.2. Şemseddin Babahanov (1937-2003), Kur'oni Karim 30. pora (Қуръони карим 30-пора)

Şemseddin Babahanov 1937 yılında Taşkent şehrinde dindar bir ailede doğmuştur. Dedesi İşan Babahan (ö.1957) ve babası Ziyavuddin Babahan (ö.1982) Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dini İdaresi'nin ilk müftüleri idi. Onun Fâtîha ve 30. cüzü içeren *Kur'ân-ı Kerim 30. Cüz* adlı küçük hacimli tefsiri 1991 (Taşkent) ve 1992 (Perm) yıllarında yayımlanmıştır.

⁴⁰ Kardeşi Muhammed Emin bu kadar bilgiyi daha önce yazmamasının sebebini sorduğunda, müfessir "O zamanlar bazı meseleleri bizim okuyucu anlayamaz idi. Şu an birçok dini kitaplar yazıldı, internet çıktı. Artık bu konular da yazılabilir" cevabını verir (Muhammed Yusuf, "Katrada Kuyos", 82).

⁴¹ Muhammed Sadık Muhammed Yusuf, *Tefsiri Hilâl* (Moskova: Hilal-Neşir Yayınları, 2016), 3/556; 4/236, 288; 6/236.

⁴² Bu tefsir hakkında Hacı Ekber Fergani, *Mâverâünnehir Tefsir Geleneğinin 20. Yüzyıldaki Özellikleri: Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf ve Tefsiri Hilâl* (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 2022) adıyla doktora tezi hazırlamıştır.

3.3. Abduveli Mirzayev (d. 1950), Tafsir ul Furkon (Тафсир ул Фурқон)

Abduveli Kari Aşurali Oğlu, 1990'lı yıllarda Andican şehrindeki caminin vaaz kürsüsünde Kur'an'ın yaklaşık yarısını şifahi olarak tefsir etmiştir. İçerik itibariyle ilgili ses kayıtları Fâtiha suresi ile Ra'd suresi (35. ayetine kadar) arasındaki on üç sure, Mülk suresi ile Nâs suresi arasındaki kırk sekiz sure olmak üzere toplamda altmış bir sureyi kapsamaktadır. Daha sonra şifahi tefsirin ses kayıtları oğlu Abdukuddus Andicanî tarafından yazıya geçirilmiştir. Tahrir ve düzeltmelerle tefsirin iki cüzü 2011'de www.islamnuri.com internet sayfasında yayımlanmıştır.⁴³

3.4. Osmanhan Alimov (1950-2021), Tafsiri İrfon (Тафсири Ирфон)

2012 yılında yayımlanmaya başlayan *Tefsiri İrfan*'ın önce 30. ve 29. cüzleri, ardından Fâtiha ve Bakara sureleri tefsiri neşredilmiştir. Tefsir, 2019 yılında tamamlanmış ve 6 cilt halinde Taşkent'teki Şark yayınevi tarafından yayımlanmıştır. Müfessir tefsirin Önsöz'ünde, ayetlerin manalarını çağın okuyucularına anlaşılır, sade ve akıcı bir üslupla vermeye çalıştığını; ayet meallerinde parantez içerişi izahlardan mümkün mertebe uzak durulduğunu dile getirmiştir. Taberî, Mâturidî, Beydâvî, Ebü'l-Berekât Neseî, İbn Kesîr, Suyûtî, Züheylî gibi müfessirlerin tefsiri yanı sıra Rusça ve Tatarca tefsirler ve modern bilim ve teknolojinin başarılarını gösteren bilimsel kitaplardan yararlanmışır.⁴⁴ Eserde tefsir öncesi her sure ismi, manası ve ondaki konular hakkında özet bilgilerle başlamıştır. Ayet metni ardından Özbekçe meal kalın harflerle verildikten sonra tefsire girişilmiştir. Surenin fazileti hakkındaki rivayetler, sure sonunda zikredilmiştir. Tefsir sonunda Kur'an-ı Kerim'i öğrenmenin fazileti ile ilgili rivayetler; sure, ayet, Kur'an, vahiy kavramlarının sözlük ve ıstılah anlamları; vahiy süreci ve vahiy kâtipleri, Kur'an'ın cem'i, Kur'an'ın farklı dillere tercümesi, Rusça ve Özbekçe Kur'an tercümeleri hakkında özet bilgi verilmiştir.⁴⁵

3.5. Alauddin Mansur, Kur'oni 'Azim Tafsiri (Қуръони Азим тафсири)

Alauddin Mansur'un *Kur'oni Karim Özbekçe İzohli Tarcima* adlı mealinin, matbuat yoluyla büyük kitleye ulaştıran ilk Özbekçe meal olduğunu yukarıda bahsetmiştik. Müellif daha sonra halkın talep ve isteği üzere işbu meal üzerinde yeniden bir çalışma başlatır. Baskı hatalarının sanı sıra geçmiş on yıl içerisindeki birikim ve tecrübeler ışığında mealleri yeniden gözden geçirir ve –kendi ifadesine göre- yaklaşık on bin yerde değişiklik ve eklemelerde bulunur. Yaptığı işbu çalışma *Kur'an-ı 'Azim Muhtasar Tefsiri (Қуръони Азим мухтасар тафсири)* adıyla iki cilt halinde yayımlanmıştır.

Alauddin Mansur'un bu alanda yapmış olduğu en önemli çalışması *Kur'oni 'Azim Tafsiri*'dir (*Қуръони Азим тафсири*). Müfessirin Kur'an mealinden yaklaşık yirmi sene sonra kaleme aldığı bu tefsir, Kur'an'ın ilk yirmi beş cüzünü kapsamaktadır. Müfessir, tefsirin son beş cüzünü tamamlayamadan vefat etmiştir. Oş şehrinde on dokuz cilt halinde yayımlanan tefsirin yeni baskısı 2022 tarihinde beş cilt olarak Taşkent'te basılmıştır.⁴⁶

⁴³ İslamnuri, "Tafsir ul Furkon"(Erişim 31 Ekim 2022).

⁴⁴ Şayh Usmonhon Temirhon Samarkandiy Alimov, *Tafsiri İrfon* (Taşkent: Şark Yayınları, 2019), 1/3-5.

⁴⁵ Alimov, *Tafsiri İrfon*, 6/734-746.

⁴⁶ Zahiriddin Mansur, "Qur'oni Azim Tafsiri Muqaddima", *YouTube* (20 Temmuz 2022), 00:00:35-00:01:35.

3.6. Mahmud Ustaosmanoğlu (1931-2022), Kur'ân-ı Mecîd ve Tefsirli Meâl-i Âlîsi

Mahmud Efendi adıyla bilinen Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Mahmud Ustaosmanoğlu'nun (ö. 2022) *Kur'ân-ı Mecîd ve Tefsirli Meâl-i Âlîsi* adlı Türkçe tefsirli meali Avazkhan Umarov tarafından Özbekçeye tercüme edilmiştir. Eser neşir aşamasındadır.

3.7. Tefsîru 'Uşri'l-Kur'ân ve Diğerleri

Sanal ortamda dini yayınlara çok fazla yer verildiği günümüzde internet üzerinden yayımlanan Kur'an'ın Özbekçe meal ve tefsir çalışmaları bir hayli çoğalmıştır. Bunlardan biri www.tafseer.info internet sitesinde 40'tan fazla dünya diline çevrilen *Tefsîru 'Uşri'l-Kur'ân* adlı Kur'an'ın son üç cüzünün meal-efsiri Özbekçeye de çevrilmiştir. Aynı şekilde birçok dini içerikli internet sitelerinde tefsir sayfası bulunmakta ve buralarda bazı surelerin Özbekçe meali, tefsiri veya tefsir çevirileri yayımlanmaktadır. Ayrıca Özbekistan Dini İdaresine bağlı Mâverâünnehir yayınevinde aylık yayımlanan *Hidayet (Хидоят)* dergisinin "Tefsir" sayfasında aralıklarla Kur'an-ı Kerim'den kısa sure ve bazı ayetlerin Özbekçe tefsirleri, Kur'an kıssaları, Arapça tefsir çevirilerinden parçalar yayımlanmaktadır. Mesela, bu dergide Muhammed Şerif Cuman ve Enver Ahmed tarafından hazırlanan Yûsuf ve Nebe sureleri meal ve tefsiri, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne, el-Keşşâf ve et-Tefsîrü'l-Münîr* tefsirinden bazı ayet ve kısa surelerin Özbekçe kısaltmalı çevirileri yayımlanmıştır.⁴⁷

SONUÇ

Farklı dönemlerde ihtiyaçları karşılamak üzere dili, türü, seviyesi, amacı, kaynakları ve hedef kitlesi farklı meal ve tefsir çalışmaları arasında tefavüt ve ihtilafların söz konusu olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla farklı dönemlerde ortaya konulan literatürün, sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için ilgili eserlerin nasıl bir vasatta, hangi saiklerle, kimlere yönelik ve ne türden ihtiyaçları karşılamak üzere kaleme alındığı ve hangi birikime yaslandığı iyi bilinmelidir. Bu açıdan farklı özelliklere sahip Mâverâünnehir coğrafyasında İslam'ın yayılmasından itibaren yazılan Arapça tefsirler nitelik ve nicelik bakımından hatırı sayılır derecededir. Bölgede yaygın olan Farsça ve Türkçe tefsirler Fâtiha, Yâsîn, Mülk ve Amme cüzü gibi en sık okunan sureleri içermektedir. Bunun sebebi de bu tefsirlerin doğrudan Arapça bilmeyen bölge Müslümanlarının istifadesi için yazılmış olmasıdır. Bölgedeki Türkçeye çevrilen ilk Kur'an-ı Kerim meali veya tefsirlerine baktığımızda, bunların genellikle Farsçadan çevrilmiş veya Farsça tefsirlerin ana kaynak olarak kullanıldığını görmekteyiz. Ayrıca ilk dönem Türkçe Kur'an tercümelerinden olan satır arası Meşhed, İngiltere Rylands ve Özbekistan nüshaları, Türkçe ve Farsça şeklinde iki dilli tercüme olarak kaleme alınmıştır. Bütün bunlar Türkçe ve Farsçanın bölgede yüzyıllar boyunca yaygın olduğunu ve kendi aralarındaki etkileşimi göstermektedir.

Sovyet dönemindeki din karşıtı faaliyetlerin had safhaya çıkması, din adamlarının yok edilmesi, cehalet, hurafe ve bid'atlerin yaygınlaştırılmasına rağmen dini duygu ve değerlerin bir kısmı, geleneksel kültürel değerler (örf/adetler) olarak süregelmiştir. Bu miras, bugün de dini hayatın ihyasında kurucu rol oynamaktadır. Bu dönemde

⁴⁷ Muhammad Şarif Cuman - Anvar Ahmad, "Yûsuf Surasi", *Hidayat* 1-12 (2008), 5; Muhammad Şarif Cuman - Anvar Ahmad, "Yûsuf Surasi", *Hidayat* 1-2 (2009), 4-5; Anvar Ahmad, "Nebe Suresi", *Hidayat* 10-12 (2007), 4-5.

Mâverâünnehir bölgesinde Kur'an tercüme ve tefsiri ile ilgili hemen hemen hiçbir kapsamlı çalışma bulunmamıştır. Bu dönemde telif edilen Muhammed Zarîf'in Uygur Türkçesinde, Tarazî ve Andicanî'nin Özbek Lehçesinde yaptıkları tercüme ve tefsirlerin yurt dışında yazılmış olması dikkat çekicidir. Bu bölgede yazılan Mahcûrî'nin bazı surelerin tefsiri ve Muhammedcan Hindistanî'nin izahlı mealinin el yazmaları sadece yakın talebelerinin ellerine ulaşmıştır.

Bağımsızlık sonrası bölgede Kur'an çalışmalarının yeniden canlandığını görüyoruz. Alauddin Mansur'un aylık dergide yayımlanan mealıyla başlayan süreçte Muhammed Sadık'ın tefsiri, Abdülaziz Mansur meali hız kazandırmıştır. Aynı zamanda Sovyet Rusya döneminde basılmayan mealler yayımlanarak, dini kaynaklara zenginlik kazandırılmıştır. Buradaki meal ve tefsir çalışmalarının tamamı, mahalli Özbekçe'de yazılmasının yanı sıra bazıları bölgede yaygın Orta Asya dillerine tercüme edilmiş ve edilmektedir. Diğer Orta Asya dillerine yapılan meallerden farklı olarak Özbekçe mealler doğrudan Arapça'dan yapılmış ve ana kaynaklarını Arapça tefsirler oluşturmuştur. Bunun sebebi, meal veya tefsir yazan kişiler ya Arap ülkelerinde eğitim almış veya geleneksel medrese eğitimi ile yetişmişlerdir. Çoğu genel okuyucu kitlesine yönelik hazırlanan bu eserlerde akademik ve ilmi hassasiyet gözetilmemiştir. Fıkhi ve kelami konularla ilgili ayetler Ehli Sünnetin görüş ve düşünceleri çerçevesinde izah edilmiş, teferruat ve tartışmalı meseleler tefsirlere taşınmamıştır. Öte yandan ilerleyen zamanlarda bu alanda yapılan çalışmalar daha bilimsel bir hüviyete kavuşmuştur. Özellikle Azizhoca İnoyatov ve Gani Zikrillaev tarafından telif edilen eserlerde gerek mealde uygulanan yöntemin teorik zeminini oluşturan mukaddime, gerekse dipnotta verilen ilmi izahlar, akademik açıdan çok değerlidir ve doktora tezi olabilecek bir araştırma konusudur. Daha önceki çalışmalarında müellifler dini hassasiyetten ötürü meallerde temkinli ve ayette geçen tabirleri mümkün mertebe korumaya çalışırken, İnoyatov ve Zikrillaev'in meallerinde Alman dilbilimcisi Humboldt'ın yöntemi esas alınmakta, orijinal metindeki cümle yapısından daha ziyade, çevrilen dilin ifade ruhu esas alınmaktadır. Bu noktada şunu de belirtelim ki ilk Özbekçe meal ve tefsirlerde Arapça kaynaklar ağırlıklı iken, sonraki çalışmaların kaynakları arasında Rusça, Almanca, Tacikçe, Türkçe meal ve tefsirler de bulunmaktadır. Özbekçe meallerin Türkçe mealler ile alakasına gelince, kaynaklığın yanı sıra bazı Türkçe mealler Özbekçeye çevrilmiş ve bazılarının çevirisi devam etmektedir. Kur'an-ı Kerim'in başta Rusça ve diğer dillere yapılan nazmi çevirisi Özbek şairlerine ilham kaynağı olmuş ve şimdilik iki şiirsel tercüme tamamlanmıştır. Şiirsel mealler, bazı surelerde başarılı gözükse de bu eserlerin dil, metodoloji ve muhteva bakımından problematik yönleri, edebiyatçıların ve İslamî ilimler alanındaki uzmanların tahlil ve tenkit süzgecinden geçirmesini beklemektedir. Son tahlilde ilerleyen süreçte Özbek dilindeki meallerin, kaynak dili yansıtmada ve hedef dilde ifade etmede daha başarılı olacağı anlaşılmaktadır.

Kâinattaki olgu ve olayların, gözlem ve deneye dayalı olarak incelenmesi ve böylece evrenin tabii olduğu yasaların keşfedilmesi faaliyetidir. Bunun sonucunda elde edilen bilgiler, her zaman ve mekânda aynı sonucu veren, duyularla algılanabilen, doğrulanabilen ve ispatlanabilen bilgilerdir. Suyun dünyanın her hangi bir yerinde, herhangi bir zaman diliminde ateşin üzerine konduğunda kaynayacağı herkes tarafından kabul edilip onaylanacak cinsten bilimsel bir bilgidir ve bu konuda verilebilecek en basit

örneklerden bir tanesidir. Kur'an, Allah'ın evrene kodladığı tüm yasalarını "Sünnetullah" olarak adlandırır ve bu yasaların asla değişmeyeceğini beyan eder.⁴⁸

KAYNAKÇA

- Abdulmacid, Hasanhon Yahyo. "Özbekçe Qur'on Tafsirlari va Tarcimanlari Haqida". *Quran.uz*. Erişim 29 Aralık 2019. <http://quran.uz/tafsir/tafsirlar/tafsir-hilol/1891-ozbek-tilidagi-quron-tafsirlari-va-tarjimalari-haqida.html>
- Alimov, Şayh Usmonhon Temirhon Samarkandiy. *Tafsiri İrfon*. 6 cilt. Taşkent: Şark Yayınları, 2019.
- Aydar, Hidayet. "Uygurlarda Kur'an Çalışmaları". *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2004), 146-147.
- Boltabayev, Saidbek. *Çağatayca Mevahib-i Aliyye (Tefsir-i Hüseyinî) Tercümesi (183b – 308b Giriş-Gramer-Metin-Dizin)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Boltabayev, Saidbek. "Çağatayca Tefsir-i Hüseyinî (Mevahib-i Aliyye) Tercümesi ve Farsça Dil Özellikleri Üzerine". *Journal of Old Turkic Studies* 3/2 (2019), 287-309.
- Çalışkan, İsmail. "Kazakistan'da Kur'an ve Tefsir Literatürü (Kazakça ve Rusça Eserler)". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 15/1 (2015), 139-162.
- Çalışkan, İsmail. "Kur'an'ın Türkçeye Tercümesi Tarihine Yesevî'den Bakmak". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı]* 52/4 (2016), 29-44.
- Eckmann, Janos. "Doğu Türkçesinde Bir Kuran Çevirisi (Rylands Nüshası)", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 15 (1967), 51-69.
- Efe, Seyfullah. "Kur'an'ın Farsça'ya Tercümesi ve İlk Farsça Tefsirler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (2013), 221-237.
- Ergaş, Oçilov. "Yugnakiy", *Özbekistan Milli Ansiklopedisi*, 10/307-308. Taşkent: Devlet İlmî Neşriyatı, 2005.
- Erşahin, Seyfettin. "Türkistan'da İslâmiyet Çalışmalarında Bakış Açısı Sorunu". *Orta Asya'da İslam Temsilden Fobiye*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı. 1/437-458. Ankara-Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2012.
- Fayzul-Furkon*. çev. Hasan Tahsin Feyizli, Özbekçeye çev. Mirzo Kencabek vd. Taşkent: Mâverâünnehir Yayınları, 2007.
- Günay, İlhami. *Başlangıcından Bugüne Kur'an'ın Türkçe Tefsir ve Tercümesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Husainov, Anvarmirzo. "Қуръони Карим Маъноларининг Ўзбек ва Рус Тилларига Адабий-Назмий таржимаси". *YouTube*. Yayın Tarihi 01 Ağustos 2020, 00:00-19:08. <https://www.youtube.com/watch?v=Cyci45pxPIM>
- Husainov, Anvarmirzo. "Қуръони карим маъноларининг ўзбек тилига таржима қилиниши тарихи". *YouTube*. Yayın Tarihi 04 Ağustos 2020, 00:00-30:52. <https://www.youtube.com/watch?v=zOnVQHdr5xs&t=1503s>
- Husainov, Anvarmirzo. "Қуръони карим маъноларининг ўзбек тилига таржима қилиниши тарихи охириги қисми". *YouTube*. Yayın Tarihi 08 Ağustos 2020, 00:00-23:59. <https://www.youtube.com/watch?v=4z5jINE06CY>
- İnan, Abdülkadir. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümeleri Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961.
- İslamnuri, "Tafsir ul Furkon". Erişim 31 Ekim 2022. <https://www.islamnuri.com/quron/tafsir>
- İsmoilov, Zokircon. "Din Kaygusida Ötgan Umr". *Muhammadga (sallollohu alayhi va sallam) Sodik Muhammad Sodik*. ed. Ahmad Muhammad Tursun. 23-30. Taşkent: Hilal-Neşir Yayınları, 2018.
- Kemal, Cemal. "Camol Kamol Bilan Suhbat" (Görüşmeci: Abdulla İskandar, Ses Kaydı, Görüşme 15 Ekim 2013) <https://www.ozodlik.org/a/25137493.html>
- Köprülü, Mehmet Fuat. *Türk Edebiyat Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- "Kur'on Naşri – Tarihiy Hodisa". *Şark Yuldizi* 7 (1990), 167-170.
- "Kur'on Tarjiması Hususida". *Şark Yuldizi* 5 (1990), 170.
- Kur'oni Karim Manolarining Tarjiması va Tafsiri*. çev. Abdülaziz Mansur. Taşkent: Taşkent İslam Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Kur'oni Karim Oyatlari Mazmun-Ma'nosining Özbekçe İzohli Tarciması*. çev. Azizhoca İnoyatov– Gani Zikrillaev. Taşkent: Hilal-Neşir Yayınları, 2022.
- Kur'oni Karim Oyatlaring İzohli Tarjiması*. çev. Şeyh Muhammadcon Mullo Rustam oğlu. Taşkent: Mâverâünnehir yayınları, 2006.

⁴⁸ Sünnetullah olarak isimlendirilen yasaların asla değişikliğe uğramayacağına dair âyetler için bk. el-İsrâ 17/77; el-Ahzâb 33/62; Fâtır 35/43; el-Fetih 48/23.

- Kur'oni Karim Özbekçe İzohli Tarjima*. çev. Alouddin Mansur. Bişkek: Kur'oni Karim Örganiş İlmi Markazi, 2004.
- Kur'oni Karim Tarcima va İlmiy-Tarihiy İzohlar*. çev. Mutallib Usmonov vd. Taşkent: Fen Yayınları, 2004.
- Kur'oni Karim va Özbek Tilidagi Ma'nolari Tarcimasi*. çev. Muhammed Sadık Muhammed Yusuf. Taşkent: Hilal-Neşir Neşriyatı, 2008.
- Kur'onnom*. çev. Olimcon Böriyev. Taşkent: Kamalak-Press, 2019.
- Mansur, Alouddin. *Kur'anı Azim Muhtasar Tefsiri*. 1. Cilt. Taşkent: Şark Neşriyat Taşkent, 2020.
- Mansur, Zahiriddin. "Qur'oni AZzim Tafsiri Muqaddima". *YouTube*. Yayın tarihi 20 Temmuz 2022.
<https://www.youtube.com/watch?v=PxZzAq-64yY>
- Mertoğlu, M. Suat. "Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Kur'an ve Tefsir Literatürüne Toplu Bir Bakış -Birincil Eserler ve Onlara Dair İncelemeler-". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 9-66.
- Muhammed Yusuf, Muhammed Emin. *İslomga Bağışlangan Umr*. Taşkent: Hilal-Neşir Yayınları, 2016.
- Muhammed Yusuf, Muhammed Emin. "Katrada Kuyoş". *Muhammadga (sallollohu alayhi va sallam) Sodik Muhammad Sodik*. ed. Ahmad Muhammad Tursun. 78-90. Taşkent: Hilal-Neşir Yayınları, 2018.
- Muhammed Yusuf, Muhammed Sadık. *Tefsiri Hilâl*. 3,4,6. Ciltler. Moskova: Hilal-Neşir Yayınları, 2016.
- Nevşahi, Arif. "Ya'küb-i Çerhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/281-282. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Obidov, Rahmatulla. *Örta Osiyo Olimlarining Tafsir Sohasidagi Hizmetlari*. Taşkent: Taşkent İslam Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Özkan, Mustafa. "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Yapılmış Kur'an Tercümeleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Ömer Kara - Muhammed Abay. 517-558. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2010.
- Sağol, Gülden. *Harezmi Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi Giriş-Metin-Sözlük*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Saidova, Gulnoza. "Ya'küb Çarhiy", *Buyuk Yurt Allomalari*, ed. Ubaydulla Uvatov. Taşkent: Özbekistan Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Solih, Muhammad. "Camol Kamol: Kur'oni Karim Hakikati va Uning Kismati". *Facebook*. 05 Haziran 2018, 06:35. Erişim 02 Kasım 2022.
https://m.facebook.com/239104592863100/posts/1711411152299096/?_se_imp=0bVGvEEAZDoWZGt_wC
- Tabaklar, Özcan - Boltabayev, Saidbek. "Çağatayca Mevahib-i Aliyye (Tefsir-i Hüseyinî) Tercümesi". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 57/57 (2017), 237-258.
- Tercüme-i Tefsir-i Taberî*. ed. Habib Yağmaî. 1. Cilt. Tahran: İntişarat-i Tus, 1937.
- Togan, Zeki Velidi. "Londra ve Tahran'daki İslâmî Yazmalardan Bazılarına Dair", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 3/1-2 (1959-1960), 133-160.
- Üşenmez, Emek. *Eski Kur'an Tercümelerinden Özbekistan Nüshası Üzerinde Dil İncelemesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük-Ekler Dizini)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Usmonov, İbrohimjon - Saidova, Gulnoza. *Yaqub Charhiy Tafsirining Turkiy Tarjiması*. Taşkent: Fen Yayınevi, 2010.
- Üşenmez, Emek. "XVI. Yüzyıl Doğu Türkçesi İle Yazılmış Bir Kuran Tefsiri: Tercüme-i Tefsir-i Yakub-i Çerhî (H.993/M. 1585)". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 3/1 (2014), 167-190.
- Yahaghi, Muhammed Cafer. "İlk Dönem Farsça Kur'an Tercümelerine Giriş". çev. Mustafa Özel. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1 (2010), 399-403.

Bir Edebî Tür Olarak Kıyâfet-nâme ve Bursalı Murâdî'nin Kıyâfet-nâme'si

Harun DİKKAYA 

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
Türk-İslam Edebiyatı, Konya, Türkiye.
restoramba@gmail.com (Corresponding Author/Sorumlu Yazar)

Murat AK 

Doçent Doktor, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
Türk-İslam Edebiyatı, Konya, Türkiye.
muratak@erbakan.edu.tr

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş : 06.09.2022

Kabul: 08.12.2022

Yayın: 31.12.2022

Anahtar

Kelimeler:

Türk İslam
Edebiyatı,
Kıyâfet-Nâme,
Bursalı Murâdî,
Manzum,
Mesnevî.

Kıyâfet-nâme, bir kimsenin saç, göz, el ayak gibi organlarına ve fizikî özelliklerine bakarak onun ahlâkı ve karakteri hakkında tahmin ve tespitte bulunmayı konu edinen ilimdir. İnsanın fizikî yapısını dikkate alarak kişilik özellikleri ile ilgili yapılan tespitlerin varlığı çok eskilere dayanmakla birlikte, bir edebî tür olarak kıyâfet-nâme Türk edebiyatına, Arap ve Fars kaynakları üzerinden girmiştir. İnsanın dış görünüşünden yola çıkarak iç dünyası hakkında hüküm vermek ile ilgili konuların işlendiği kıyâfet-nâmelerin Türk edebiyatında birçok örneğine rastlanır. Türün, Türk edebiyatındaki ilk örneğinde telif sebebi, erkek hizmetçi ve cariyeye alınmada dikkat edilmesi gereken hususların bilinmesi olarak zikredilir. Sonraki dönemlerde kaleme alınan kıyâfet-nâmelerde telif sebebinin, insanın başkalarını tanıması ve bu şekilde karakterlerine göre muamale etmesi, hayır ve şerrin kimden geleceğini bilerek amel etmesinin sağlanması, yaratılışın sırlarını bilmesi ve ebedî mutluluğa vakıf olmayı öğrenmesi olarak zikredildiği görülür.

Kıyâfet-nâme türünün Türk edebiyatındaki manzum örneklerinden biri II. Bayezid devri şairlerinden Bursalı Murâdî'ye aittir. Murâdî'nin Kıyâfet-nâmesi'nde insana ait fizikî özellikler yirmi fasılda değerlendirilmiştir. Eserde yer alan değerlendirmelerin, Türk edebiyatında kıyâfet-nâme türünün öne çıkan örnekleri olarak kabul edilen Hamdullah Hamdî, Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Şaban-ı Sivrihisarî'nin *Kıyâfet-nâme*'leriyle büyük ölçüde benzerlik gösterdiği görülmektedir. Bu makalede önce kıyâfet-nâmelerin Arap, Fars ve Türk edebiyatlarındaki örnekleri hakkında bilgi verilmiş, ardından Bursalı Murâdî'nin *Kıyâfet-nâmesi* şekil ve muhteva özellikleri açısından incelenmiştir. İçerdiği hükümler açısından türün öne çıkan diğer örnekleriyle mukayese edilen eser, ilk kez neşredilmiştir.

Kıyâfet-name as a Literary Type and the Kıyâfet-nâme of Bursalı Murâdî

Article Info

Abstract

Article History

Received : 06.09.2022

Accepted: 08.12.2022

Published: 31.12.2022

Keywords:

Turkish Islamic
Literature,
Kıyâfet-nâme,
Bursalı Murâdî,
Poem,
Masnavi.

Kıyâfet-name is the science that deals with making predictions and determinations about a person's morals and character by looking at his organs and physical characteristics such as hair, eyes, hands and feet. Although the existence of determinations about personality traits, taking into account the physical structure of man, dates back to ancient times, as a literary type, kıyâfet-nâme has entered Turkish literature through Arabic and Persian sources. There are many examples of kıyâfet-names in Turkish literature, in which the subjects related to making judgments about the inner world of a person based on his outer appearance are handled. In the first example of the type in Turkish literature, the reason for copyright is mentioned as knowing the points to be considered in the purchase of male servants and concubines. In the kıyâfet-names written in the following periods, it is seen that the reason for copyright is mentioned as recognizing others and treating them according to their characters in this way, enabling one to act by knowing from whom good and evil will come, knowing the secrets of creation and learning to have eternal happiness.

One of the poetic examples of kıyâfet-nâme in Turkish literature belongs to Murâdî, one of the poets of the Bayezid II period. In Murâdî's Kıyâfet-nâme, the physical characteristics of human beings are evaluated in twenty chapters. It is seen that the evaluations in the work are largely similar to the Kıyâfet-names of Hamdullah Hamdî, Erzurumlu İbrahim Hakkı and Şaban-ı Sivrihisarî, which are considered to be prominent examples of kıyâfet-nâme in Turkish literature. In this article, firstly, information about the examples of kıyâfet-names in Arabic, Persian and Turkish literature was given, then Murâdî's Kıyâfet-name was examined

in terms of its form and content. The work, which is compared with other prominent examples of the type in terms of the provisions it contains, was published for the first time.

Atıf/Citation: Dikkaya, Harun-Ak, Murat. "Bir Edebî Tür Olarak Kıyâfet-nâme ve Bursalı Murâdî'nin Kıyâfet-nâme'si". *akif* 52/2 (2022), 91-108.

DOI: <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2022.24>



"This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)"

GİRİŞ

Arapça "k-v-f" fiil kökünden türeyen "kîyâfe(t) kelimesi "iz sürmek, takip etmek, peşi sıra gitmek" anlamına gelmektedir.¹ Arabistan'da eskiden yerdeki ayak izlerinden hareketle iz sahibi hakkında tespitlerde bulunan, ayak izlerindeki benzerliklerden akrabalık derecesini belirlemeye çalışan insanlara "kâif" denilmekteydi.² Bu durum zaman içerisinde, bir kimsenin saç, göz, el ayak gibi organlarına ve fizikî özelliklerine bakarak onun ahlâkı ve karakteri hakkında tahmin ve tespitte bulunmayı konu eden bir ilim hâline gelmiş ve bu ilme "ilm-i kıyâfet" denmiştir.³ Arapçada ilm-i kıyâfet tamlamasındaki kıyâfet kelimesi yerine, "iz sürmek, birinin arkasından gitmek" anlamına gelen "firâset" kelimesi kullanılmıştır. Bu konuyla ilgili oluşturulan eserlere genel olarak "kıyâfet-nâme" ya da "firâset-nâme" denilmektedir.

İnsanın fizikî yapısını dikkate alarak kişilik özellikleri ile ilgili yapılan tespitlerin varlığı çok eskilere dayanmaktadır. İslâmîyet'ten önceki dönemlerde Eski Yunan, Mısır, Fars ve Hint kültürlerinde ilm-i kıyâfete ait çalışmaların var olduğu bilinmektedir. İlm-i kıyâfet konusunda ilk olarak M.Ö. V. yüzyılda Hipokrat çalışma başlatmış, birtakım hastalıkların tedavi sürecinde bu ilimden faydalanmıştır. Daha sonraki dönemlerde Eflâtun, Aristo, İladus ve Galen gibi filozoflar da bu konuyla ilgilenmişlerdir.

Bu makalede önce bir edebî tür olarak kıyâfet-nâmenin Arap, Fars ve Türk edebiyatlarındaki örnekleri hakkında bilgi verilmiştir. İlgili başlıkların ardından Bursalı Murâdî'nin *Kıyâfet-nâmesi* şekil ve muhteva özellikleri açısından detaylı bir şekilde incelenmiş, içerdiği hükümler açısından da türün öne çıkan diğer örnekleriyle mukayese edilmiştir. Makalede Bursalı Murâdî'ye ait *Kıyâfet-nâme* ilk kez neşredilmiştir.

1. Kıyâfet-nâme Türünün Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarındaki İlk Örnekleri

1.1. Kıyâfet-nâme Türünün Arap ve Fars Edebiyatlarındaki İlk Örnekleri

Giriş kısmında belirtildiği gibi Araplar arasında, insanların ayak izlerine bakarak akrabalık derecelerini belirleme hususunda uzman olan kişilere kâif denilmektedir. Bu mevzular dışında Araplar içerisinde kâiflere başvuru bir başka mesele ise gayr-ı meşru doğan çocuğun uzuvlarını dikkatli bir şekilde inceleyerek kime ait olduğunu

¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 15 Cilt, "k-v-f", 9/293.

² İbn Manzûr, "k-v-f", 9/293; Mine Mengi, "Kıyâfet-nâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/513.

³ Amil Çelebioğlu, "Kıyâfe(t) İlmi ve Akşemşeddinzâde Hamdî ile Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Kıyâfet-nâmeleri", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi -Ahmet Caferoğlu Özel Sayısı-* 11 (Kasım 1979), 305.

tespitine yöneliktir.⁴ Kaynaklarda, Arap dünyasında yaygın ve itibarlı bir meslek hâline gelen kâiflik mesleğinin ilm-i kıyâfetin temelini oluşturduğu zikredilse de Batı kültüründen tercüme faaliyetleri başlayana kadar Araplarda bu konuda oluşturulmuş bir eserin varlığı mevcut değildir. Arapça olarak bu konuyla ilgili yazılmış ilk eserin İmam Şafî'ye ait olduğu bilinmektedir. Bu eserin günümüze kadar ulaşmaması nedeniyle muhtevası hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Batı kültüründen fizyonomi alanında yazılan kitapların Arapçaya tercüme edilmesiyle ilm-i kıyâfet konusunda ilk eserler verilmeye başlanmıştır. Kindî'nin *Risâle fi'l-Firâse*'si, Ebû Bekir Râzî'nin *el-Mansûrî* adlı eseri de kıyâfet-nâme türündeki ilk eserlerdendir. Ebû Sehl el-Mesîhî (*Firâsetnâme*), Fahreddin er-Râzî (*Kitâbü'l-Firâse*) ve Şeyhürrabve ed-Dımaşkî (*Kitâbü'l-Âdâb ve's-Siyâse fi İlmi'n-Nazarî ve'l-Firâse*) bu türde kaleme alınan eserlerdir. Bunun yanında Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi eserlerinin bir bölümünde ilm-i kıyâfetten bahseden müellifler de mevcuttur.⁵

Fars kültüründe, ilm-i kıyâfet ile ilk olarak ünlü Fars hükümdarlarından Nuşirevan ilgilenmiştir. Nuşirevan, devlet idaresi esnasında insanlar hakkında hüküm verirken ilm-i kıyâfetten istifade etmiş, bu konuda yazılmış eserlere önem vermiştir.⁶ Kaynaklarda bu şekilde bir bilgi geçmesine rağmen bu konuda yazılmış eserlerin izine, Farslıların İslâmiyeti kabulünden sonraki yüzyıllarda rastlanmaktadır. Fars edebiyatında müstakil olarak kaleme alınan ilk eser, Kâşânî'ye ait bir kıyâfet-nâme olarak zikredilmektedir ancak bu eser günümüze kadar ulaşmamıştır. Derviş Abdurrahman Mîrek'in *Tuhfetü'l-Fakir*'i, Emîr-i Kebîr Hemedânî'nin *Zahîretü'l-Mülûk*'ü de bu konuda yapılmış önemli çalışmalardır. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin *Ahlâk-ı Muhsinî* isimli eserinin bir bölümünde kıyâfet-nâme konusu yer almaktadır.⁷

1.2. Kıyâfet-nâme Türünün Türk Edebiyatındaki Örnekleri

Türk edebiyatında, ilm-i kıyâfet konusuna ilk olarak *Kutadgu Bilig*'de rastlanmaktadır. Yusuf Has Hacib, gerek hükümdarın gerekse hükümdarın yanında bulunan devlet adamlarının muhatap oldukları kişilerin nasıl bir karaktere ve ahlâka sahip olduklarını bilecek bir bilgi ve tecrübeye sahip olmaları gerektiğini belirtmektedir.⁸ Yusuf Has Hacib, bu konuyla ilgili tespitlerini şu şekilde belirtir:

“Kimin yüzü ve dış görünüşü güzel ise, dışı gibi içi de güzel olur.” (2213. Beyit)

“Dışını görürsen, bunu içi için şahit say; insanın içi, dışı gibi ve dışı da içi gibidir.”(2216. Beyit)

“Kısa boylu bodur kimseler hırçın tabiatlı olurlar, hırçın nereye giderse orada kavga başlar.”(2089. Beyit)

“Boy orta ve her şey bununla mütenasip olmalı; ey bilgili insan, her işte itidalden ayrılma!”(2090. Beyit)⁹

⁴ Kenan Bozkurt, *Kıyâfet İlmi ve Türk Edebiyatında Kıyâfet-nâmeler ve Şa'bân-ı Sivrihisârî'nin Kıyâfet-nâme'si* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 41.

⁵ Mengi, "Kıyâfetnâme", 25/513.

⁶ Ali Çavuşoğlu, *Kıyâfet-nâmeler* (Ankara: Akçağ Yay., 2004), 36.

⁷ Mengi, "Kıyâfetnâme", 25/513.

⁸ Ali Çavuşoğlu, "Kıyâfet İlmi ve Kutadgu Bilig'de Kıyâfet İlmi/Fizyonomi İzleri", *Bilimname* 17/2 (2009), 297.

⁹ Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig, çev. Reşit Rahmeti Arat* (Ankara: TTK Yay., 1994), 157, 166. Ayrıca bk.

Çavuşoğlu, "Kıyâfet İlmi ve Kutadgu Bilig'de Kıyâfet İlmi/Fizyonomi, 297.

Osmanlı sahasında kıyâfet-nâme konusundan bahseden ilk eser, Bedr-i Dilşâd'ın II. Murad'a sunmuş olduğu *Murâd-nâme*'dir.¹⁰ *Kâbus-nâme* isimli nasihat-nâmenin manzum tercümelerinden biri olan bu eserin kırkıncı bâbında ilm-i kıyâfetle ilgili bilgiler yer almaktadır. Bu konuda müstakil olarak kaleme alınan ilk eser ise Akşemsettinzade Hamdullah Hamdî'nin *Kıyâfet-nâmesi*'dir. Firdevsî-i Rûmî'nin *Firâset-nâme*'si, İlyas ibni İsâ-yı Saruhânî'nin *Kıyâfet-nâme*'si, Abdülmecîd ibni Şehy Nasûh'un *Kıyâfet-nâme*'si, Mustafa ibni Evrenos'un *Kıyâfet-nâme*'si, Nesîmî'nin *Kıyâfetü'l Firâse*'si, Niğdeli Visâlî'nin *Vesîletü'l-İrfân*'ı, Lokman bin Hüseyin'in *Kıyâfetü'l-İnsâniyye fî Şemâl-i Osmaniyye*'si, Ömer Fânî Efendi'nin *Kıyâfet-nâme*'si, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Kıyâfet-nâme*'si, Mustafa Hâmî Paşa'nın *Fenn-i Kıyâfet*'i bu türde yazılmış başlıca eserlerdir.¹¹

Yeni Türk edebiyatında kıyâfet-nâme türünde eserlerin varlığı söz konusu olmaz iken yeni bir tür olarak edebiyatımıza giren romanlarda ilm-i kıyâfete ait bazı izlerin varlığı görülmektedir. Roman yazarları, kahramanlar hakkında bilgi verirken onların fizikî özelliklerinden yola çıkarak karakteri ve ahlâkı ile ilgili bazı tespitler yapmıştır. Ahmed Mithat Efendi, romanlarının bir kısmında kahramanları tanıtırken onların fizikî yapısından hareketle karakteri ve ahlâkı hakkında çıkarımlar sunmuş, bir romanında ise ilm-i kıyâfetin önemini tıp biliminden de örnekler vererek vurgulamıştır.¹² Halit Ziya Uşaklıgil ve Peyami Safa'nın, romanlarında karakter betimlemesi yaparken kahramanların yüz, göz, baş gibi organlarının yapısından iç dünyalarına ait çıkarımları okuyucularına sundukları görülür.¹³

Bursalı Murâdî'nin Kıyâfet-nâme'si

Kaynaklarda hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan Bursalı Murâdî (ö. 16. yy.), II. Bayezid devri şairlerindendir. *Kıyâfet-nâme* dışında *Ledün-nâme*¹⁴ adlı bir eseri mevcuttur. 1504 tarihinde Bursa'da telif edilen bu eserin sonunda II. Bayezid'i metheden ifadeler yer almaktadır. Bursalı Murâdî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili bilgiler bunlarla sınırlıdır.

Bursalı Murâdî'nin *Kıyâfet-nâme*'sinin iki nüshası mevcuttur. Müellif nüshası olarak kabul ettiğimiz birinci nüsha, 06 hk 196 katalog numarasıyla Milli Kütüphanede kayıtlıdır. Müstensih hattı olan ikinci nüsha ise ms. or. oct. 2256 katalog numarasıyla Berlin Devlet Kütüphanesi kayıtlarında yer almaktadır. Eser Milli Kütüphanede kayıtlı nüshada 1-b/3b, Berlin Devlet Kütüphanesinde kayıtlı nüshada 1-b/3-b varakları arasında bulunmaktadır. Bu katalog ve varak numaraları *Ledün-nâme*'ye ait olup *Kıyâfet-nâme* için müstakil bir kayıt ve varak numarası mevcut değildir. Bu durum, *Ledün-*

¹⁰ Adem Ceyhan, *Bedr-i Dilşad'ın Murâd-nâmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994).

¹¹ Cevat Yerdelen, *Türk Edebiyatındaki Kıyâfetnâmeler ve Niğdeli Visâlî'nin Vesîletü'l-İrfân adlı Kıyâfetnâmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988), 55-60. Müjgan Çakır, "Kıyâfet-nâme"ler Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5/9 (2007), 333-350.

¹² Şahmurat Arık, "Ahmed Mithat Efendi'nin Romanlarında Kıyâfet İlminin Tesirleri", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 30 (Temmuz 2012), 46-58.

¹³ Murat Lülecî, "Kurgusal Fizyonominin Şarkî Aynaları: Batı-dışı Modernite ve Modern Türk Romanı Üzerinde Bilişsel Bir Kültür Çözümlemesi", *Türkiyat Mecmuası* 30/2 (Aralık 2020), 607-633.

¹⁴ Muhtevasında Hızır'dan bahseden bir mesnevîdir. Edebiyatımızda *Hızır-nâme* adlı eserden sonra Hızır'la ilgili manzum ve müstakil olarak kaleme alınan ikinci eserdir. Geniş bilgi için bk. Harun Dikkaya, *Bursalı Murâdî Hayatı, Eserleri ve Ledün-nâme Adlı Mesnevîsi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

nâme'nin giriş kısmının eksik olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁵ Nüshalar dikkatli incelendiğinde her iki nüshada da *Kıyâfet-nâme*, *Ledün-nâme*'den önce yer almaktadır. *Ledün-nâme*'nin giriş kısmı sonradan çıkartıldığı için giriş kısmı mevcut değildir. Bu sebeple *Kıyâfet-nâme*, *Ledün-nâme*'nin giriş kısmı olarak düşünülmüş; onun müstakil bir eser olma vasfı gözden kaçırılmış ve kataloglara her iki nüsha da *Ledün-nâme* olarak kaydedilmiştir.

Kıyâfet-nâme, mesnevî şeklinde olup aruzun *mefâ'îlün/mefâ'îlün/fe'ûlün* kalıbıyla kaleme alınmıştır. Eser seksen beş beyitten oluşmaktadır. Bununla birlikte bazı beyitlerin eksik olduğu fark edilmiştir. Şair, eserin giriş bölümünde yirmi fasıldan meydana geldiğini bildirmektedir. Birinci ve yedinci fasıl arasında kalan fasıllar, varağın sonradan eserden çıkartılması sonucunda mevcut değildir. Esere, Milli Kütüphanede kayıtlı nüshada "ilm-i firâset"; Berlin Devlet Kütüphanesinde kayıtlı nüshada "besmele" ile başlanmaktadır.

Eserin genelinde "firâset" kelimesi zikredilmiş, müellif nüshasında başlık olarak "ilm-i firâset" kullanılmıştır. Çalışmanın girişinde de zikredildiği üzere ilm-i firâsetin kaynağı olan Arap kültüründe bu ilimle ilgili meydana getirilen eserlere firâset-nâme denilmektedir. *Kıyâfet-nâme*, ele aldığı konular açısından firâset-nâmeye göre dar kapsamlı olmakla birlikte Türk edebiyatında bu terimler kimi zaman birbirinin yerine kullanılmıştır. Bu açıdan baktığımızda "ilm-i firâset" olarak başlıklandırılan bu eserde, muhtevasında firâset-nâmenin alt başlığı olan kıyâfet-nâmenin özelliklerini barındıran konular yer almaktadır.

Kıyâfet-nâme'ye aşağıda yer alan beyitlerle giriş yapılmıştır:

Su'âl eyledi sultân-ı cihân-bân
Muhammed Hân bin sultân Murâd Hân

Didi söyleñ hakîmân-ı zamâne
Firâset 'ilmîni şalup zebâna

Nitedür söyleñüz evşâf-ı Âdem
Firâset irdügince 'arz idüñ hem

Söze gelüp hakîmân-ı zamâne
Firâset hâlin irürüp beyâna

Bes evvel Şeyh Şükru'llâh-ı devrân
Semâ' it dir diyem sultân-ı devrân

Didi Fîşâgorûş hikmet-âmîz

¹⁵ Geniş bilgi için bk. Dikkaya, *Bursalı Murâdî Hayatı, Eserleri ve Ledün-nâme Adlı Mesnevîsi*, 61-62.

Diyüp durur kitâbında bilesiz

Eserin ilk beytinde Fatih Sultan Mehmet'in, son beytinde II. Bayezid'in adı zikredilmiştir. Eser, "*Huşûşâ devletile Bâyezîd Han/Olupdı 'adlile sankim Süleymân*" beytinden anlaşılacağı üzere II. Bayezid'e ithaf edilmiştir. Fatih Sultan Mehmed'den ise, onun, zamanın âlimlerinden firâset ilmiyle alakalı bir araştırma isteği sebebiyle bahsedilmiştir. Fatih'in bu konuyla ilgili isteğini ilk olarak Şeyh Şükrullah¹⁶ yerine getirmiş ve ilm-i firâsetin kaynağını Pisagor'a ve eserine dayandırmıştır.¹⁷

Kıyâfet-nâme'nin giriş kısmıyla ilgili bu bilgiler verildikten sonra yirmi fasıldan oluşan asıl konunun anlatıldığı bölüme geçiş yapılmaktadır. Bu bölümde, insanın fiziksel özelliklerinden hareketle karakteri ve ahlâkî yapısıyla ilgili hükümler yer almaktadır. Bu hükümler saç, vücut kılları, burun, dudak, diş, yüz, deri, ses, kulak, boyun, el, ayak, karın, sırt, göz ve boy gibi uzuvlar ile fizikî özellikler hakkındadır.

Murâdî, bu uzuv ve fizikî özellikler ile ilgili çıkarımları yirmi fasılda izah ettikten sonra, "*Çü hicret vakti fazl oldı hisâbı / Murâdî bağladı uşbu kitâbı, Huşûşâ devletile Bâyezîd Han / Olupdı 'adlile sankim Süleymân*" beytiyle eserini nihayete erdirmektedir.

Eserin sonunda yer alan "*Firâset-nâmeden icmâl-i hâlet/ Bilindi bu kadar itdüm rivâyet*" beytiyle Murâdî'nin bu *Kıyâfet-nâme*'yi rivâyet ettiği anlaşılmaktadır. Bu durum eserin başında açık bir şekilde belirtilmekte, ilm-i kıyâfet hakkında beyan edilenlerin Şeyh Şükrullah'a ait olduğu vurgulanmaktadır. Eserin ilerleyen kısımlarında karşımıza çıkan "*Bu resmile hakîm eyledi güftâr/ Hakîmün sözünü eyledüm inşâ*" ifadelerinde Murâdî bu durumu yer yer hatırlatmaktadır.

2.1. Kıyâfet-nâme'nin İçerdiği Hükümler Açısından Türün Öne Çıkan Diğer Örnekleriyle Mukayesesi

Aşağıda yer alan tablonun ilk sütununda *Kıyâfet-nâme*'de ele alınan uzuvlar ve fizikî özellikler ile bunlarla ilgili hükümler yer almaktadır. Bu hükümleri incelediğimizde bütün uzuv ve fizikî özellikler hakkında değerlendirme yapılmamıştır. Ahlâkî yapı ve karakterle ilgili bir sonuca varılırken ölçüt olarak ele alınan uzuv ya da fizikî özelliğin bazen bir yönü bazen birden fazla yönü hakkında hüküm verilmiştir. Örneğin, boy hakkında yapılan değerlendirmede uzun, kısa ve orta boyla ilgili hüküm verilirken sırt hakkında ise sadece sırtın büyük ve kambur olmasına delalet eden karakter özelliği belirtilmiştir.

Tablonun ikinci sütununda "Bursalı Murâdî'nin *Kıyâfet-nâmesi*'nde Yer Alan Unsurlarla İlgili Türk Edebiyatında Öne Çıkan Kıyâfet-nâmelerde Yer Alan Hükümler" başlığı yer almaktadır. Bu başlık altında, *Kıyâfet-nâme*'de bahsi geçen uzuv ve fizikî

¹⁶ Osmanlı âlimi ve kadısıdır (1409-1464'ten sonra). *Behcetü't-tevârîh* adlı eseriyle tanınmaktadır. Geniş bilgi için bk. Sara Nur Yıldız, "Şükrullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/257-258.

¹⁷ Batı kültüründe birçok kadim Yunan filozofu ilm-i kıyâfet konusunda incelemelerde bulunmuştur. Bu filozoflar arasında, *Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse* adıyla eseri Arapçaya tercüme edilen Aristoteles, Doğu kültüründeki ilim adamlarını ve filozofları etkileyenlerin başında gelmektedir. [Süleyman Uludağ, "Firâset", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/116.] Ancak, kaynaklarda ilm-i kıyâfetle ilgilenen kadim Yunan kültürü filozofları arasında Pisagor'un ismi zikredilmemekte; ona ait herhangi bir eser de bulunmamaktadır. *Kıyâfet-nâme*'de kastedilen filozofun, Doğu'da birçok ilim adamı ve filozofa bu konuda ilham kaynağı olan Aristoteles olduğu düşünülmektedir.

özellik hakkında diğer kıyâfet-nâmelerde yer alan hükümler yer almaktadır. Kıyâfet-nâmeler, Arap ve Fars kaynaklarından alındığından bu hükümler çoğunlukla birbirleriyle benzerlik gösterirken¹⁸ bazen de birbirinden farklı ya da zıt yönde olabilmektedir. *Kıyâfet-nâme*'de zikredilen uzuvlar ve fizikî özellikler hakkında hükümler, genel itibariyle Türk edebiyatında yazılmış kıyâfet-nâmelerdeki ifadelerle örtüşürken, kimi yerlerde bu ifadelerin zıddı yönünde olmuştur. Örneğin, *Kıyâfet-nâme*'de saçla ilgili değerlendirme yapılırken saçı yumuşak olan kişinin yararsız, saçı sert olan kişinin cesur ve kuvvetli olduğu hükmüne varılmaktadır. Diğer kıyâfet-nâmelerde saçı yumuşak olanın korkak, ahmak ve hayâsız; saçı sert olanın cesur, sağlıklı, akıllı ve ileri görüşlü olacağı yönünde *Kıyâfet-nâme*'yle örtüşen benzer bir çıkarım yer almaktadır. Diğer kıyâfet-nâmelerde kısa kulaklı olmanın unutkan, aptal ve hırsız olmaya delalet edeceği yönünde bir hüküm yer alırken¹⁹ bu fizikî özelliğe sahip olan kişiler *Kıyâfet-nâme*'de tam tersine akıllı olarak vasıflandırılır. Bu konu, aşağıdaki tabloda detaylı bir şekilde yer almaktadır.

Bursalı Murâdî'nin <i>Kıyâfet-nâmesi</i> 'nde Yer Alan Unsurlar Hakkında Hükümler	Bursalı Murâdî'nin <i>Kıyâfet-nâmesi</i> 'nde Yer Alan Unsurlarla İlgili Türk Edebiyatında Öne Çıkan Kıyâfet-nâmelerde Yer Alan Hükümler ²⁰
Saç	
Saçı yumuşak olan faydasız olur. İlet ehli olur ancak işte güçte fer bulur. Saçı sert olan güçlü, cesur ve şehvetli olur.	Saçın yumuşak olması kişinin korkak, ahmak ve hayâsız; sert olması cesur, sağlıklı, akıllı ve ileri görüşlü olacağının göstergesidir.
Vücut Kılı	
Karnı kıllı olanın şehveti çok olur; bununla birlikte zevk ve eğlenceye düşkün olur. Sırtı kıllı olanın gönlü bol; omzu kıllı olanın cesareti çok olur.	Bir kişinin karnı ve göğüs bölgesinde kıl olmaması kötü huylu ve zalim biri olacağına işarettir. Sırtın kıllı olması kişinin cesur ve şehvetli olmasına işarettir.
Burun	
İnce burunlu olan, herkese düşmanlık besler. Burun deliği geniş olan öfkeli ve cahil olur, düşünceleri	Burun deliği geniş olan kindar ve kibirli olur. İnce burunlular akıllı ve zekidir.

¹⁸ Bozkurt, *Kıyâfet İlmî ve Türk Edebiyatında Kıyâfet-nâmeler ve Şa'bân-ı Sivrihisârî'nin Kıyâfet-nâme'si*, 72.

¹⁹ Bozkurt, *Kıyâfet İlmî ve Türk Edebiyatında Kıyâfet-nâmeler ve Şa'bân-ı Sivrihisârî'nin Kıyâfet-nâme'si*, 74-75.

²⁰ Türk Edebiyatında öne çıkan kıyâfetnâmelerde yer alan hükümler konusunda Kenan Bozkurt'un *Kıyâfet İlmî ve Türk Edebiyatında Kıyâfet-nâmeler ve Şa'bân-ı Sivrihisârî'nin Kıyâfet-nâme'si* adlı yüksek lisans tezinden istifade edilmiştir. İlgili bölüm için bk. Kenan Bozkurt, *Kıyâfet İlmî ve Türk Edebiyatında Kıyâfet-nâmeler ve Şa'bân-ı Sivrihisârî'nin Kıyâfet-nâme'si*, 71-84. Bu genel hükümler; Hamdullâh Hamdi, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Niğdeli Visâlî ve Şa'bân-ı Sivrihisârî'nin Kıyâfet-nâme'lerinden yararlanılarak oluşturulmuştur.

kötüdür.	
Dudak ve Ağız	
Dudağı büyük, ağız geniş olan haram ve yasaklardan kaçınır ama geveze olur. Dudağı yumru olan, katı gönüllü olur.	Dudağın büyük olması ahmaklığa işarettir. Dudağı çok dar olan sağlam ve güçlü bir vücuda sahiptir. Ağızın büyüklüğü, cesaretli olmaya işarettir.
Diş	
Dişleri sivri olan; hırsız, mezhepsiz, kibirli olur. Düşünceleri kötüdür. Dişleri büyük olan, davadâr olur. Dişleri küçük olanın ömrü uzun olmaz.	Azı dişlerin büyük olması kötü mizaca ve suça meyilli olmaya delalettir.
Yüz	
Yüzü etli olan; cahil, gamsız fakat mutlu olur. Yüzü yuvarlak olan, ahmak; yüzü oval olan, utangaç olur. Gözü, yüzü ve burnu küçük olan kötü huylu olur.	Yüzü etli olan ahmak, cahil ve sevimsiz olur. Yüzü yuvarlak olan güleç yüzlü olur. Yüzün tam yuvarlak olması kişinin cahil ve ahmak olmasına; küçük, dar ve çok uzun olması hain olmasına işarettir.
Deri	
Derisi kalın olan, katı gönüllü ama akıllı olur. Derisi yumuşak olanın sözleri hoş olur. Kendisi gayet cesur olur.	Derinin kalın olması, çirkinliğe ve kabalığa işarettir. Derisi yumuşak olan nazik ve anlayış güzelliğine sahip olur.
Davranış	
Temkinli hareket edenler akıllı olur. Sözü aceleyle söyleyen kişi, alçak ve korkak olur. Güler yüzlü olan; yaptığı işte hata yapmaz, gayet akıllı olur. Gönlü katı olan, utangaç olur. Yüzü gülmeyen, cahillerle arkadaşlık yapar.	Hareketlerinde dengeli ve istikrarlı olanlar iyi huylu olur. Güler yüzlü ve tatlı sözlü olan kişi sevimli ve değerlidir. Yüzü gülmeyen kötü mizaçlıdır, insanları hor görür. Bu insanlarla anlaşmak zordur.
Ses	
Sesi ince olan kişi, kadın gibi dönerek oynar. Yumuşak tabiatlı olur. Sesi kalın olan; gönlü katı, konuşması sert olur. Güçlü, kuvvetli ve cesur olur. Sesi zayıf olan, iş yapmakta aciz kalır.	Sesi ince olan cahil, hayâsız olur; yalan söyleme konusunda başarılıdır. Sesi gür ve kalın olan cesur ve kahraman olur, bu kişide adalet ve merhamet duyguları yoğundur. Sesi kısık olan korkak olur.
Kulak	

Kulağı büyük olanın ömrü uzun olur. Günlerini tembellikle geçirir, hayâsız olur. Kulağı ince ve küçük olan akıllı olur.	Büyük kulaklı olmak uzun ömürlü olmaya işarettir. Kulakları kısa olan unutkan, aptal ve hırsızlığa meyilli olur.
Boyun	
Boynu kısa olan cahil olur ve cahillerle arkadaşlık yapar, genellikle fakir olur ama kalbinde hiç şüphe ve karışıklık bulunmaz. Boynu uzun olan, alçak tabiatlı ve ahmak olur.	Boynun kısa olması hilekârlığa ve hainliğe işarettir. Boynun çok uzun olması kişinin olgunluğunun az olduğunun göstergesidir. Boynu kalın ve uzun olan midesine düşkün, akılsız, mutlu ve ateşli olur.
El ve Ayak	
Eli ayağı kısa olanın zihni açık olur. Ayası yumuşak olan, iyi huylu olur.	Ayağın küçük ve yumuşak olması kişinin fena olmasına, küçük olması uyşuk ve yetersiz olmasına delalet eder. Kısa el, kişinin aptal olmasına; küçük el güzellik sahibi olmasına işarettir. Eli yumuşak olan düşünceli ve zeki olur.
Karın	
Karnı zayıf olanın, cinsel ilişkide vakti güzel geçer. Karnı küçük olan, hırsız olur.	Karnı zayıf olan zarif ve güzel bir nefse sahiptir. Karnı büyük olanın şehveti ve muhabbeti çoktur. Karnı küçük olan kabiliyetli, zeki ve efendi olur; güzel fikirlere sahip olur.
Sırt	
Sırtı büyük ve kambur olan kişiler her zaman kindar olur.	Sırtı eğri olması kişinin müsrif ve çirkin huylu olmasına işarettir.
Göz	
Gözleri şaşlı olan namert olur. Anadan doğma kör olan akıllı olur. Ayağının altı yumuşak ve kör olanlar iyi huylu olur.	Gözü şaşlı olan inatçı, zorba ve arabozan olur. Kör olan kişilerden uzak durmak gerekir.
Boy	
Boyu uzun olan, ahmak; kısa olan, fitneci olur. Orta boylu olan, hayırlı olur.	Boyu uzun olan saf, temiz; kısa olan kindar, fitneci; orta boylu olanlar uyumlu ve iyi huylu olur.

3. Metin

Kıyâfet-nâme-i Murâdî

mefâilün mefâilün feûlün

- 1 Su'âl eyledi sultân-ı cihân-bân
Muhammed Hân bin sultân Murâd Hân
- 2 Didi söyleñ hakîmân-ı zamâne
Firâset 'ilmini şalup zebâna
- 3 Nitedür söyleñüz evşâf-ı Âdem
Firâset irdügince 'arz idüñ hem
- 4 Söze gelüp hakîmân-ı zamâne
Firâset hâlin irürüp beyâna
- 5 Bes evvel Şeyh Şükru'llâh-ı devrân
Semâ' it dir diyem sultân-ı devrân
- 6 Didi Fîşâgorûş hikmet-âmîz
Diyüp durur kitâbında bilesiz
- 7 Benî Âdem'de kim vardur bu eşkâl
Özi şekline göre gösterür hâl
- 8 Yigirmi faşldur 'ilm-i firâset bu
Beyân idem biline cümle hâlet
- 9 İştigil faşl-ı evvelden haberler
Diyeyin sem' kıl ey şâh-ı kişver
- 10 Şacı bir kişinüñ ki ola yumşak
Ola gönli yaramaz anuñ el-ħağ
- 11 Ki ya'nî 'illet ehli ola ol er
Velâkin işde güçde bula ol fer

- 12 Dağı saçını haşın olan kişinin
Semâ' it hâlini n'olur işin
- B2a 13 Bahâdurlardan ola kuvvet issi
Cimâ'ı sevüp ola şehvet issi
- 14 Kişinün karnı kıllu olsa iy cân
S...den hâli olmaz dir hakîmân
- 15 Velâkin ahmağ ola key hebennağ
Sefâhet 'âlemi olur aña elyağ
- 16 Kişinün arğası kıllu olsa bârî
Gönüllü ola gâyet bil şümârı
- 17 Kişinün kim omuzı olsa kıllu
Şecâ'atle olur ol gâyet ulu
- 18 Dağı kendüyi ögici ola ol
Fuzûl ola be-gâyet merd-i mechûl
- 19 Yidinci ince burunlu olan hem
Ola düşmenlik işi halka her dem
- 20 Dağı burnı delügi giñ olan er
Hışm-nâk ola ol mişl-i gâzanfer
- 21 Dağı hem câhil ola ol bed-efkâr
Bu resmile hakîm eyledi güftâr
- 22 Bil imdi faşl-ı heştümden nişâne
Tudağı büyük olan merdümâne
- 23 Dağı ağızı giñ olan âdemî-zâd

- Ola perhîz-kâr cânı ola şâd
- 24 Velâkin söylegen ola be-gâyet
Yañışaklık olur ol cânâ hâlet
- 25 Dudagı yumrı olan kişinüñ hem
Çatı gönüllü ola anuñ gibi âdem
- 26 Doğuz faşla nazâr kıl ey birâzer
Biline tâ ki bu zîbâ haberler
- 27 Kişinüñ kim ola dişleri sivri
Yaķın bilgil olur ol er uğrı
- 28 Tekebbür ola gâyet ol bed-endîş
Hem ol bî-mezheb ola dağı bed-kîş
- 29 Kişinüñ kim ola dişleri büyük
Be-gâyet ola da'vî-dâr ol tük
- 30 Dişi ħurde olanlaruñ dağı iy cân
Yaşamaya cihânda ey süħan-dân
- 31 Onıncı faşlı bilgil nitedür ħâl
Yüzi etlü olursa diñle aħvâl
- 32 Be-gâyet câhil ü kâhil ola ol
Ġamı olmaya lâkin şâdisi bol
- 33 Kişinüñ kim ola vechi müdevver
Bil anı aħmağ olur ey birâzer
- 34 Yüzi şobı olan kişinüñ iy cân
Utangan ola ol bil iy süħan-dân

- 35 Gözi vü burnı yüzi hürde âdem
Yaramaz hûlu ola va'llâhu a'lem
- 36 Dağı hem on birinci faşlı bilgil
Firâset 'ilmine 'aqlıla ilgil
- 37 Kişinüñ kim iri olsa derisi
Çatı gönüllünüñ oldur birisi
- 38 Velî zihni küşâd ola hem anuñ
Ola hem 'âkili üşbu zamânuñ
- 39 Derisi yumşak olsa diñle hâli
Sehl-ter olur anuñ kıl [ü] kâli
- 40 Velâkin key saĥî ola civân-merd
Saĥâvetle ola 'âlemde ol ferd
- 41 Hem on ikinci faşlı bil qarındaş
Te'ennî ehl olup 'âlemde hoş-baş
- 42 Te'ennî ehli zîrâ zîrek olur
'Avâniyyetde hem burcı bek olur
- 43 Kişi kim sözi ivmekle ide yâd
Muĥanneş şahş olur dir anı üstâd
- 44 Dağı hem on üçüncü faşlı zabt it
Dimezem kim ĥayâlâtuñı ĥabt it
- 45 Kişinüñ kim ola âvâzı ince
Ki ya'nî çañ çañ ide döne zence

- 46 Tabî'atda iñen süst ola gâyet
Dağı hem huşğ-tab' ola be-gâyet
- 47 Kişinüñ kim ola âvâzı bâlâ
Kıatı gönüllü ola saht-ı gûyâ
- 48 Velâkin ola ol kişi bahâdur
Görenler diye bu bir ejdehâdur
- 49 Zâ'îf olursa âvâzı kişinüñ
Ol ola 'âcizi 'âlem işinüñ
- 50 Hem on dördinci faşlı söyleyem tâ
Hakîmüñ sözini eyledüm inşâ
- 51 Kişinüñ kim kulağı büyük olsa
Ola 'ömri uzun 'âlemde gülse
- 52 Velî kâhil olur ol kişi bârî
Tekâsül birle sürer rûzigârı
- 53 Utanmaz kimse olur dağı ol er
Hayâsızdur diyeler ehl-i kişver
- 54 Kişinüñ kim ola ince kulağı
Küçücük ola ya'nî şol [u] şağı
- 55 Be-gâyet zîrek olur ol kişi hem
Tabî'at birle ura dem-be-dem dem
- 56 Bil imdi on bişinci faşlı bârî
Bilesin bu firâsetden şümârı
- 57 Eger boynı kişinüñ olsa kûtâh

- Ola cehlile ol 'âlemde hem-râh
- 58 Velâkin ekşerîde ola dervîş
Çomaya dilde hergiz zerre teşvîş
- 59 El ü ayağı olursa kısacuk
Ola ol kişinüñ hem zihni açuk
- 60 Hem on altıncı faşlı bil birâzer
Güleç yüzlü olsa 'âlemde bir er
- 61 Ola 'aklı ziyâde ol kişinüñ
Çuşûrı olmaya hergiz işinüñ
- 62 Kişinüñ kim olursa gönli katı
Utangan ola anuñ bil ki zâtı
- 63 Dağı hem on yidinci faşlı aña
Firâset-nâmeden sem' eyle taña
- 64 Kişinüñ ki olmaya gülmekligi az
Ura her demde ol cehlile pervâz
- 65 Özi bilmeye her kişi zamîrin
Gözede 'âlemüñ şadr-ı kebîrin
- 66 Yirini bilmeye ululana hem
Özin bir kimse şana fikreti kem
- 67 Bil imdi on sekiz faşluñ hisâbın
Firâset-nâmenüñ bil faşl [u] bâbın
- 68 Kimüñ kim ola boynı gayet uzun
Olur ol kişi gevden-ţab' key dûn

- 69 Kısa boyunlu uğrı ola zâtı
Bu resme baş idüp cümle nikâtı
- 70 İşıtgil on toközüncü nedir hâl
O faşl içre nitedür kılile kâl
- 71 Kişinüñ kim mubaţtın ola zâtı
Cimâ'yla hoş ola vaţti katı
- 72 Küçücük karnı olan ola uğrı
Özine dağı hem olmaya toğırı
- 73 Büyük arkalu olan kişiler hem
Katı kîn-dâr ola ol kişi her dem
- 74 Dağı kûz olsa arkası kişinüñ
Eger erkek ola vü eger dişinüñ
- 75 Yigirmi faşldan diñle hayâlât
Firâset-nâmeden bes aña hâlât
- 76 Kişinüñ kim ola gözleri şaşu
Be-gâyet erçel olur merd-i naşı
- 77 Dağı gözsüz anadan toğsa âdem
Olur 'âkıllu ol va'llâhu a'lem
- 78 Kimüñ kim yumşak olursa ayası
Eyü hû ola ol kişi libâsı
- 79 Ayağı altı yumşak olsa çeşmi
Göregen ola vü olmaya çeşmi

- 80 Boyı uzun olanlar ola aħmaq
Görenler diye bu durur hebennaħ
- 81 Kısa boyunlu olsa fitne-kârı
Ola rîvile giçe rûzigârı
- 82 Velâkin orta boylı olsa bir er
Ĥayırlı kişi ola merd-i Ĥoř-ter
- 83 Firâset-nâmeden icmâl-ı Ĥâlet
Bilindi bu Ĥadar itdüm rivâyet
- 84 Ĥü hicret vaĤtı fazl oldu Ĥisâbı
Murâdî baĤladı üşbu kitâbı
- 85 Ĥuřûřâ devletile Bâyezîd Ĥan
Olupdı 'adlile şankim Süleymân

Sonuç

Muhtevasında, insanın dış görünüşüne bakılarak iç dünyası hakkında hüküm vermek ile ilgili konuların işlendiği kıyâfet-nâmelerin örneklerine Türk edebiyatında sıkça rastlamak mümkündür. Edebiyatımızdaki ilk örneğinde bu türün yazılma amacı, erkek hizmetçi ve cariyeye alımında dikkat edilmesi gereken hususların bilinmesi²¹ olarak belirtilmişken daha sonraki dönemlerde kaleme alınan kıyâfet-nâmelerde bu türün yazılma amaçları, insanın kendisini tanıdıktan sonra başkalarını tanıyıp onlara karakterine göre muamale etmesi²², hayır ve şerrin kimden geleceğini bilerek amel etmeyi sağlama²³, yaratılışın esrarına ve ebedî mutluluğa vakıf olmayı öğrenmesi²⁴ olarak zikredilmiştir. Kıyâfet-nâmeler, edebiyatımıza Arap ve Fars kaynaklarından girmiş olsa da zaman içerisinde gelenek, inanç ve tecrübelerin etkisiyle şekillenmiş; içerisinde benzer hükümlerin yer aldığı edebî türler olarak öne çıkmıştır. Bu hükümlerde, uzuvların biçimsel özellikleri esas alınırken orantılı olmaları makul kabul edilmiştir.

İlm-i kıyâfetin müstakil olarak işlendiği edebî türler olan kıyâfet-nâmelerin yanı sıra atasözlerinde, manilerde, türkülerde ve filmlerde insanın dış görünüşünden hareketle iç dünyasına ait değerlendirmelerin yapıldığı görülmüştür. Ayrıca günlük

²¹ Bk. Ceyhan, *Bedr-i Dilşad'ın Murâd-nâmesi*, 330-334.

²² Mine Mengi, "Kıyâfetnameler Üzerine", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* (1977), 3.

²³ Ahmet Kartal, "Şeyh Baba Yusuf (?-Öl. H. 918-İst)'un Kıyâfet-nâmesi", *Akademik Bakış Üç Aylık Eğitim, Kültür ve Sanat Dergisi* 4 (Kış 1998), 2.

²⁴ Mehmet Gürbüz, "Ta'likîzâde Mehmed Suphî'nin Firâset-nâme'si" *Turkish Studies* 12/5 (2017), 172.

hayatta, ilk defa karşılaşılan biri hakkında yorum yapılırken o kişiye benzer fizikî özelliklere sahip kişilerle yaşanan tecrübelerden istifade edilerek bir tespit bulunma durumu söz konusu olur.

Manzum bir kıyâfet-nâme örneği olan Murâdî'nin bu eserinde insana ait fizikî özellikler yirmi fasılda değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmelerin, edebiyatımızda bu türde önemli eserler olarak kabul edilen Hamdullah Hamdî, Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Şaban-ı Sivrihisari'nin *Kıyâfet-nâme*'leriyle önemli ölçüde benzerlik gösterdiği görülmüştür. *Kıyâfet-nâme*'de insanın tüm uzuvlarıyla ilgili değerlendirme yapılmamıştır. Mevcut uzuvlarla ilgili hükümler incelendiğinde; orta boylu, karnı zayıf, eli ve ayağı kısa, boynu normal boyutta, kulağı ince ve küçük olan, sesi gür, güler yüzlü, temkinli hareket eden, sırtı ve omzu kıllı, saçı sert olan insan tipi ideal olarak görülmüştür.

KAYNAKÇA

- Arık, Şahmurat. "Ahmed Mithat Efendi'nin Romanlarında Kıyafet İlminin Tesirleri". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 30 (Temmuz 2012), 46-58.
- Bozkurt, Kenan. *Kıyâfet İlmi ve Türk Edebiyatında Kıyâfet-nâmeler ve Şa'bân-ı Sivrihisârî'nin Kıyâfet-nâme'si*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Ceyhan, Adem. *Bedr-i Dilşad'ın Murâd-nâmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Çakır, Müjgan. "Kıyâfet-nâmeler Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/9 (2007), 333-350.
- Çavuşoğlu, Ali. "Kıyâfet İlmi ve Kutadgu Bilig'de Kıyâfet İlmi/Fizyonomi İzleri". *Bilimname* 17/2 (2009), 293-302.
- Çavuşoğlu, Ali. *Kıyâfet-nâmeler*. Ankara: Akçağ Yay., 2004.
- Çelebioğlu, Amil. "Kıyâfe(t) İlmi ve Akşemşeddinzâde Hamdî ile Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Kıyâfet-nâmeleri". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi -Ahmet Caferoğlu Özel Sayısı-11* (Kasım 1979), 305-348.
- Dikkaya, Harun. *Bursalı Murâdî Hayatı, Eserleri ve Ledün-nâme Adlı Mesnevîsi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Gürbüz, Mehmet. "Ta'likizâde Mehmed Suphî'nin Firâset-nâme'si". *Turkish Studies* 12/5 (2017), 165-176.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- Kartal, Ahmet. "Şeyh Baba Yusuf (?-Öl. H. 918-İst)'un Kıyâfet-nâmesi". *Akademik Bakış -Üç Aylık Eğitim, Kültür ve Sanat Dergisi- 4* (1998), 55-58.
- Lüleci, Murat. "Kurgusal Fizyonominin Şarkî Aynaları: Batı-dışı Modernite ve Modern Türk Romanı Üzerinde Bilişsel Bir Kültür Çözümlemesi". *Türkiyat Mecmuası* 30/2 (Aralık 2020), 607-633.
- Mengi, Mine. "Kıyâfetnameler Üzerine". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* (1977), 299-309.
- Mengi, Mine. "Kıyâfetnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/512-513. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uludağ, Süleyman. "Firâset". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/116-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yerdelen, Cevat. *Türk Edebiyatındaki Kıyâfetnâmeler ve Niğdeli Visâlî'nin Vesiletü'l-İrfân Adlı Kıyâfetnâmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
- Yıldız, Sara Nur. "Şükruallah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/257-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yusuf Has Hacib. *Kutadgu Bilig*. Çev. Reşit Rahmeti Arat. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994.

Suriyeli Öykücü Ülfet el-İdlîbî'nin “وداعا يا دمشق” (Elveda Ey Dımaşk) Adlı Öyküsünün Edebî Tahlili

Fatma AKPINAR 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Konya, Türkiye.

akpinarfatima.21@gmail.com

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş : 15.11.2022

Kabul: 19.12.2022

Yayın: 31.12.2022

Anahtar

Kelimeler:

Kısa Hikâye, Arap Edebiyatında Kısa Hikâye, Suriye'de Kısa Hikâye, Ülfet el-İdlîbî, Vedâ'an Yâ Dımaşk.

Kısa hikâye on dokuzuncu yüzyılda dünya edebiyatında yeni bir tür olarak ortaya çıkmıştır. İlerleyen süreçte Arap edebiyatında farklı coğrafyalarda da kısa hikâye tarzında eserler verilmiştir. Ülfet el-İdlîbî 1912-2007 yılları arasında yaşamış önemli bir Suriyeli hikâyecidir. Makalede öncelikle kısa hikâyenin yeni bir tür olarak Arap edebiyatında ve Suriye'de nasıl bir zeminde ortaya çıktığı ele alınmış, daha sonra kıssa kaşranın genel özelliklerine ve kısa hikâyede bulunan temel unsurlara değinilmiştir. Suriye'de kısa hikâyeciliğin öncülerinden sayılan Ülfet el-İdlîbî'nin hayatı, edebî kişiliği ve kaleme aldığı eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Suriyeli öykücünün “Vedâ'an Yâ Dımaşk” adlı hikâye koleksiyonuna ismini veren kısa hikâyenin tematik ve teknik yönden edebî bir tahlili yapılmaya gayret edilmiştir. “Elveda Ey Dımaşk” adlı öykünün teması aşktır. Öykü, gençken âşık olduğu kadına kavuşamayan ve bu nedenle de iki defa ülkesini terk etme girişiminde bulunan bir adamın hayatını konu edinir. Hikâyede satır aralarında gizlenen başka hususlar da vardır. Bunlar, Şam'ın o dönemdeki sosyal ve dinî yaşantısı hakkında bize ipuçları vermekte, ayrıca gelenek ve modernite arasında karşılaştırma yapma imkânı sağlamaktadır.

The Quran commentary and Translations in Uzbek Published after Independence in Uzbekistan

Article Info

Abstract

Article History

Received : 15.11.2022

Accepted: 19.12.2022

Published: 31.12.2022

Keywords:

Short Story, Short Story in Arabic Literature, Short Story in Syria, Ulfat al-Idlibi, Farawell Damascus.

The short story emerged as a new genre in world literature in the nineteenth century. In the following process, Arabic literature has also been given short story-style works in different geographies. Ulfat al-Idlibi is an important Syrian storyteller who lived between 1912-2007. Firstly is discussed how the short story emerged as a new genre in the what of Arabic literature and Syria then the general features of the parable and the basic elements in the short story are mentioned. An effort has been made to make a literary analysis of the thematic and technical aspects of the short story, which gave its name to the story collection of the Syrian storyteller "Farawell Damascus". The theme of the story called "Farawell Damascus" is love. He takes the life of a man who attempts to leave his country twice because the woman he loves cannot be reunited. There are other issues hidden between the lines in the story. These tell us about the social and religious life of Damascus at that time gives tips and also, it provides to make comparisons between tradition and modernity.

Atıf/Citation: Akpınar, Fatma. “Suriyeli Öykücü Ülfet el-İdlîbî'nin “وداعا يا دمشق” (Elveda Ey Dımaşk) Adlı Öyküsünün Edebî Tahlili”. *akif* 52/2 (2022), 109-128.

DOI: <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2022.25>



“This article is licensed under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License** (CC BY-NC 4.0)”

GİRİŞ

“Kısa hikâye” 19. yy.'da yeni bir edebî tür olarak ortaya çıkmıştır.¹ İngilizcede “short story”, Arapçada “القصة القصيرة” kavramlarıyla ifade edilmektedir.² Dünya edebiyatında ilk kısa hikâyenin kim tarafından yazıldığı konusunda tam bir netlik bulunmamaktadır. Ancak bu türün Amerika'da doğduğu³ ve mimarının Edgar Allan Poe olduğu genel kabul görmektedir. Poe'nun yanı sıra Fransız yazar Guy de Maupassant da bu türde eser vermiştir. Bu iki yazarın temellerini atmasının ardından Rus yazar Nikolay Vasilyeviç Gogol ve Anton Pavloviç Çehov'un da kısa hikâyenin esaslarını belirlemede ve bu türün dünya çapında tanınıp kabul görmesinde önemli katkıları olmuştur.⁴

Arap edebiyatının modern hikâye ile tanışması, “Napolyon Bonapart'ın 1798'de Mısır'ı işgal etmesi ve 19. yüzyılda Fransızların bazı Arap topraklarını işgaliyle coğrafyanın ekonomik ve politik yönden Avrupa hâkimiyetine girerek Batı ile Arap dünyası arasında önceliklerden farklı yeni bir edebî ilişkinin başlamasıyla olmuştur. Bu dönemde Arap hikâyeciliği, yapı itibarıyla destanî etkilerden sıyrılarak Batı kaynaklı modern küçük hikâyeye doğru bir adım atmıştır. Yeni okulların açılması, öğrenim için Avrupa'ya talebe gönderilmesi, Rifâa et-Tahtâvî ile başlayan tercüme faaliyeti, 1822'de Mehmed Ali Paşa'nın Bulak'ta kurduğu matbaanın ardından Arap dünyasında yayılmaya başlayan matbaacılık ve buna paralel olarak gelişen gazetecilik yeni bir neslin yetişmesine yol açmış ve yeni edebî türlerin doğup yayılmasını hızlandırmıştır. Bu yeni nesil, Avrupa edebiyatlarına ait eserleri asıllarından okumaya, roman ve hikâyelerden başlayarak çeviriler yapmaya koyulmuştur.”⁵

Kısa hikâyenin kökeni Batı'ya dayandığından dolayı, Arap edebiyatında bu türde verilen ilk eserler, Fransızcadan ve İngilizceden tercüme ve uyarlamalar yoluyla olmuştur. Nitekim Mustafa Lütfi el-Menfelûtî'nin 1915'te yayımladığı kısa hikâyelerden oluşan el-'Aberât adlı eseri Fransızcadan uyarlamadır. Modern anlamda yazılan ilk kısa hikâye, Muhammed Teymur'un 1917'de Mısır'daki es-Süfûr gazetesinde çıkan “Trende/ في القطار” adlı hikâyedir.⁶ Bu nedenle Mısır, Arap dünyasında kısa hikâyenin doğduğu yer olarak kabul edilmiştir. Mısır'ın ardından Lübnan, Suriye, Irak başta olmak üzere diğer Arap coğrafyalarında da kısa hikâye tarzında eserler verilmeye başlanmıştır.⁷

Kısa hikâyenin Arap coğrafyasında ilgi görmeye başladığı tarihlerle bu dönemde yaşanan siyasal ve toplumsal olaylar doğrudan ilgilidir. Osmanlı'nın bölgedeki hakimiyetinin zayıflaması ve tamamen kaybedilmesi sonucu (1918) İngiliz ve Fransız kolonisi haline gelen Arap ülkeleri, zamanın acil çözüm bekleyen politik, sosyal ve kültürel meseleleri hakkında okuyucunun bilincini artırmak için yeni bir yazım türüne ihtiyaç duymuşlardır. Böylece ilk başta makâmeye benzer geleneksel tarzda yazılan kısa hikâye denemeleri bu arayışın ardından daha modern tarzda yazılmaya başlanmıştır. Günlük hayatta yaşananları ifade etmek, halkı haberdar etmek isteyen edebiyatçılar

¹ Muhammed Tasa, “Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd El-'Uveyyid'in Sıcak Bir Yaz'ı”, *Marife* 6/2 (2006), 133.

² Mehmet Harmancı, “Kargaşadan Kavramsala Kısa Öykü”, *Konya Öykü Günleri 1 (Öykü Sempozyumu Bildirileri)*, ed. Mehmet Harmancı (Konya: Türkiye Yazarlar Birliği Konya Şubesi, 2004), 33.

³ Hatice Gülru Yüksel, “Anlatısal Metinler ve Kısa Öykü”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (Haziran 2007), 164.

⁴ Tasa, “Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd El-'Uveyyid'in Sıcak Bir Yaz'ı”, 133.

⁵ Hüseyin Yazıcı, “Hikâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 04 Ekim 2022).

⁶ Musa Yıldız, “Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü: Muhammed Teymûr'un Fî'l Kitâr'ı”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2002), 45-57.

⁷ Yazıcı, “Hikâye”.

gazete ve dergiler yoluyla okuyucularına ulaşmışlardır. İlk başlarda sanat, halka ulaşmada bir vasıta olarak görüldüğü için, niteliği düşük olsa da basın organlarının ve okuyucu sayısının artması kaliteyi de beraberinde getirmiştir.⁸

Arap hikâyesi genel olarak 20. yy.'ın başından 1. Dünya Savaşı'na, 1. Dünya Savaşı'ndan 2. Dünya Savaşı sonlarına ve 1950'den günümüze kadar şeklinde üç döneme ayrılmıştır.⁹ İlk dönem bu türde denemelerin ve ilk eserlerin verildiği dönemdir. İkinci dönemde ise Arap ülkelerinin çoğu bağımsızlığını kazandığı için her ülkenin kendi hikâyecileri yetişmiş, milli hikâyecilik doğmuştur. Ayrıca 2. Dünya Savaşı'ndan sonra yaşanan siyasi, dinî ve ekonomik sorunlar nedeniyle daha çok gerçekçi bir tavır gelişmiş, kadın hakları, zengin-fakir ayrımı, siyasi ve toplumsal sorunlar gibi yeni temalar revaç bulmuştur. Taha Hüseyin bu dönemdeki önemli isimlerden biridir. 1950'lerden sonra gelişmeye devam eden kısa hikâyecilik, zaman zaman dalgalanmalar yaşasa da genel manada olumlu bir değişim kaydetmiştir. Hikâye yazarlarının başarıları, okuyucunun kültür seviyesinin yükselmesi, eleştirmenlerin yetişmesiyle hikâyecilik de gelişmiştir. 1990'lardan itibaren "çok kısa hikâye/ short short story/ قصة قصيرة جداً" adında yeni bir tür meydana gelmiştir.¹⁰

Görüldüğü üzere kısa hikâye, sahip olduğu özellikleri ve yazılış amacı bakımından hikâyeden farklıdır. Batı ve Rus edebiyatından sonra Arap edebiyatında da bu alanda eserler verilmeye başlanmıştır. "Kıssa kasîra" ismiyle ifade edilen bu türün özellikleri şöyledir:¹¹

Kısa hikâyenin ilk özelliği, isminden de anlaşılacağı üzere kısa olmasıdır. Bu kısalıkla ilgili en az on beş dakikada en fazla iki saatte okunabilecek olması veya 1500-10000 kelime arasında olması gibi farklı kıstaslar mevcuttur.¹² Kısa hikâye, bu ilk özelliğiyle hikâye türünden ayrılmaktadır.

Kısa hikâyenin ikinci özelliği, şahıs kadrosunun az olmasıdır. Ana ve yan karakterlerin toplamı genellikle 3-4, en fazla 7-8 kişiye ulaşır. Bazen sadece ana karakterin anlatımıyla hikâye şekillenebilir.

Kısa hikâyenin üçüncü özelliği ise, öyküde "Aydınlanma anı"¹³ denilen bir anın olmasıdır. Hikâyede olaylar bir anda karışır, okuyucu bu düğümün çözülmesini beklerken hikâye aniden sonlanır.

Kısa hikâyenin belki de en önemli özelliği, okuyucuda vurucu bir etki bırakmasıdır.¹⁴ Hikâyede düğümlerin çözüldüğü bir bölüm olmaması ve hikâyenin aniden bitmesi okuyucuda derin bir iz bırakır. Okuyucu hikâyeyi zihninde tamamlamak

⁸ Sabrî Hâfız, "Modern Arap Kısa Öyküsü I", çev. Azmi Yüksel, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 78-79.

⁹ Yazıcı, "Hikâye".

¹⁰ Ğassân Hamîd Abdulmecîd, "Neş'etu'l-kıssati'l-kasîra fi Suriye ve tehavvulâtuhâ", *Mecelletu Cîl ed-Dirâsâtu'l-Edebiyye ve'l-Fikriyye* 49 (2019), 46.

¹¹ Yusuf Sami Samancı, "Toplumsalın Baskısında Bireyin Çılgınlığının Edebiyattaki İzdüşümü: Filistinli Öykücü Rîtâ 'Üdeh'in 'Kırmızı Elbise' (الفسطان الأحمر) İsimli Öyküsünün Tahlili", *Toplum-Birey İkileminde Ortak Değerler ve Farklılıklar*, ed. Muhiddin Okumuşlar - Osman Zahid Çifçi (Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2020), 438.

¹² Nuaym el-Yâfi, *et-Tatavvuru'l-fennî li şekli'l-kıssati'l kasîra fi'l edebi's-Şamiyyi'l-hadîs Suriye Lübnan Ürdün Filistin* (Dimaşk: Menşûrâtu İttihâdi'l-Kuttâbi'l-'Arabî, 1982), 202.

¹³ el-Yâfi, *et-Tatavvuru'l-fennî li şekli'l-kıssati'l kasîra fi'l edebi's-Şamiyyi'l-hadîs Suriye Lübnan Ürdün Filistin*, 203.

¹⁴ Muhammed Yusuf Necm, *Fennu'l-kıssa* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1966), 9.

ister ve farklı ihtimaller üzerinde düşünür. Ayrıca hikâyede zaman ve mekândan ziyade olaya vurgu yapılması okuyucuların hikâyede kendilerinden bir parça bulmalarını sağlar.

Kısa hikâyede bulunan materyal unsurlar şunlardır:¹⁵

Kısa hikâyede olayları okuyucuya aktaran bir “anlatıcı” bulunur. Bu kişi yazar anlatıcı, kahraman veya çoğul anlatıcıdan biri ya da birkaçı olabilir. Anlatıcı ilahî, gözlemci figüran veya tekil bir bakış açısına sahiptir.¹⁶ Hikâyede bir veya birden fazla “olay” yer alır. Bu olayların mantık dahilinde ve belli bir sırayla anlatılmasıyla “olay örgüsü” şekillenir. Hikâyede asıl kahraman, yan karakterler ve tiplerden oluşan bir “şahıs kadrosu” vardır. Hikâyede olaylar belli bir zaman diliminde ve mekânda yaşanır. Hikâye boyunca temel bir “konu” ele alınır. Anlatıcı, olayların en çok karıştığı yerde hikâyeyi sonlandırır. Bu beklenmedik sonla okuyucunun zihninde boşluk oluşur. Okuyucu, bu boşluğu farklı ihtimalleri düşünerek zihninde kendisi tamamlar. Bu yönüyle kısa hikâyede “çözüm” bölümü tam anlamıyla bulunmamaktadır. Hikâyeyi okuyanların zihninde oluşan düşünceler anlatıcının hedeflediği ana fikirdir.

1. BİR ÖYKÜCÜ OLARAK ÜLFET EL-İDLİBÎ

1.1. Suriye Öykücülüğüne Genel Bir Bakış

Kısa hikâye Mısır ve Lübnan kanalıyla Suriye’de yayılmıştır. Kısa hikâyenin Suriye’deki tarihçesine baktığımızda ilk karşılaşmanın diğer ülkelerde olduğu gibi Batı’dan tercüme yoluyla olduğu görülmektedir. 1851’de Circî Cebrâil el-Halebî’nin tercüme ettiği “İki eşli adam / رجل ذو امرأتين” adlı hikâye, tercüme edilen ilk kısa hikâye kabul edilir. Kısa hikâye yazma konusuna ilk girişimde bulunanlar Fransîs el-Marrâş, Rızkullâh Hassûn, Selim el-Bustânî, Ahmed Fâris eş-Şidyâk, Abdullah Nedîm, Nu’mân el-Kusatî ve Şukrî el-‘Aselî gibi yazarlardır. İlk kısa hikâye ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Ahmed Fâris eş-Şidyâk’ın, 1861’de İstanbul’da çıkardığı el-Cevâ’ib gazetesinde yayımlanmış olduğu “es-Sâk ‘alâ’s-Sâk fî-Mâ Huve’l-Faryâk” isimli çalışması, kısa hikâye türünün doğmasına zemin hazırlayan ilk örnek kabul edilmektedir. Selim el-Bustânî’nin 1870 yılında el-Cinân dergisinde tefrika ettiği “el-Hiyâm fî Cinâni’s-Şâm” adlı çalışması, kısa hikâye türünün beğeni toplayan ilk örneği kabul edilmiştir.¹⁷

19. yy.’ın ikinci yarısından itibaren kısa hikâyeye tanışan Suriye’de, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Batı’ya yakın tarzda eserler verilmeye başlanmıştır. Suriye’de kısa hikâye türünde ilk eseri Muhammed en-Neccâr vermiş ve kısa hikâyeciliğin babası kabul edilmiştir.¹⁸ Bu döneme damgasını vuran isimlerden biri de Ali Hulkî’dir. 1931’de yayımladığı “er-Rebi’ ve’l-Harîf” adlı kitabı Suriye’de modern anlamda ilk hikâye koleksiyonu olarak kabul edilmiş ve yazarına modern hikâyenin öncüsü olma özelliği kazandırmıştır.¹⁹

Suriye’de kısa hikâyeye ilgili ilk eserlerin farklılık göstermesindeki nedenleri; hikâyenin Batı’ya ne kadar yakın olduğu ile ilgili farklı görüşlerin bulunması, modern hikâyenin sınırlarının tam olarak çizilmemiş olması ve sürecin uyarılma, yeniden telif

¹⁵ Samancı, “Toplumsalın Baskısında Bireyin Çılgınlığının Edebiyattaki İzdüşümü: Filistinli Öykücü Rîta ‘Üdeh’in ‘Kırmızı Elbise’ (الفسطان الأحمر) İsimli Öyküsünün Tahlili”, 439.

¹⁶ Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2021), 105-115.

¹⁷ Mevlüt Kula, “Modern Suriye Hikâyesine Genel Bir Bakış”, *Doğu Araştırmaları Dergisi* 7 (Ocak 2011), 18.

¹⁸ Murat Göçer, *Ğassan Kenefani ve Öykücülüğü* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 29.

¹⁹ Hüseyin Yazıcı, “Suriye’de Kısa Öykü”, *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası* 19 (Şubat 2011), 123.

etme, tercüme etme, eserlerden alıntılar yaparak gazete ve dergilerde yayımlama ve geleneksel ile moderni sentezleyerek özgün eser verme şeklinde sıralamak mümkündür.²⁰

Kısa hikâyeciliğin Suriye'deki serüveniyle ilgili edebiyatçılar farklı tasnifler yapmışlardır. Nuaym el-Yâfi, Suriye öykücülüğünü el-Fetretü'l-Bidâiyye (başlangıç dönemi) 1930-1936, el-Fetretü'l-İntikâliyye (geçiş dönemi) 1937-1941, el-Fetretü'l-Muhâvele (çabalama dönemi) 1946-1950, el-Fetretü'r-Riyâde ve't-Tekvîn (kuruluş ve biçimlenme dönemi) 1950'den günümüze şeklinde dört döneme ayırmaktadır.²¹

Ana hatlarıyla bu dönemleri incelediğimizde şöyle bir tablo ile karşılaşmaktayız: 1920-1939 arasında çok fazla gazete ve derginin çıkması, bunların sayılarında özel olarak hikâyeye yer ayırmaları Suriye'de hikâyeciliğin ilgi görmesini sağlamıştır. İlk başlarda Fransız işgali nedeniyle, hikâyecilik daha çok Maupassant etkisinde kalmıştır. Aynı şekilde başlarda diğer ülkelerdeki gibi tarihî içerikli ve geçmişe yönelik hikâye türü ön plandadır ancak zamanla realist ve romantik tarzda modern akımlardan etkilenmiştir.²²

Yeni açılan eğitim kurumları da hikâyecilik kültürünü olumlu etkilemiştir. 1930'larda öğrencilerin eğitim için Avrupa'ya gitmeleri, yurt dışında yaşadıkları tecrübeleri yazmaları ve çevirilerin yoğunlaşması gibi yaşanan değişiklikler, edebiyatta da bir yenilik ihtiyacını hissettirmiş ve 1940'lara gelindiğinde daha farklı bir edebiyat ortaya çıkmıştır. Bu değişikliklere örnek olarak tema verilebilir. 1930'larda tema vatan iken, 1940'larda ise milliyetçilik ve Arapçılık temaları hâkimdir. Aynı yıllarda (1940) Filistin sorununun çıkmasıyla sosyal temalar da işlenmiştir.²³

Ülkede 1936'da parlamento kurulmuş, 1937'de Muhammed en-Neccâr'ın modern anlamda ilk hikâye kabul edilen "Fî Kusûri Dımaşk" adlı hikâye kitabını yayınlamasıyla, - "Dımaşk" kelimesi bir bölgeyi değil bugünkü Suriye toprakları kastedilerek- ilk defa siyasi anlamda kullanılmıştır. 1946'da ülke bağımsızlığını kazanmasıyla da bu siyasi terim kullanılmaya devam edilmiştir.²⁴ 1949'da Suriye'de ilk askerî darbe yaşanmış, 1950'lerde siyasi çekişmeler, kültürel ve sosyal sıkıntılar ortaya çıkmış ve tüm bunları dile getirmede araç olarak öykü seçilmiştir. İdeolojik liderlerin de teşvikiyle genç yazarlar öyküyü bu tür çekişmelerde kullanmalarının yanında, o dönemde siyaset kadar basın da öyküyü desteklemiştir.²⁵ Bu durum hikâyenin yaygınlaşmasını sağlasa da teknik ölçülere uygunluğunun göz ardı edilmesine neden olmuştur.

Abdüsselam el-'Uceylî'nin 1948'de yayımladığı "Bintu's-Sâhira" adlı hikâye koleksiyonu Suriye öykü tarihinde hem tarihî hem de sanatsal açıdan önemli bir dönüm noktası kabul edilmiştir.²⁶ 1940'lı ve 1950'li yıllar arasında önemli eserler verildiği için bu nesil kurucu kabul edilmiştir. Onlar yazımdaki üslubu, tekniği ve yöntemi

²⁰ Mevlüt Kula, "Modern Suriye Hikâyesine Genel Bir Bakış", *Doğu Araştırmaları Dergisi* 7 (Ocak 2011), 19.

²¹ İlknur Emekli, *Çağdaş Suriye Romancılığında Halîm Berekât ve Toplumcu Gerçekçi Romanlarının Çözümlemesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 21.

²² Jacob M. Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi: (20. Yüzyıl)*, çev. Bedrettin Ayaç (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1994), 69.

²³ Yazıcı, "Suriye'de Kısa Öykü", 122.

²⁴ Kula, "Modern Suriye Hikâyesine Genel Bir Bakış", 28.

²⁵ Yazıcı, "Suriye'de Kısa Öykü", 130-131.

²⁶ Yazıcı, "Suriye'de Kısa Öykü", 129.

geliştirmeye çalışmış; kısa hikâyeyi basit olay örgüsünden zengin içerikli sanatsal anlatımlı bir öyküye dönüştürmüşlerdir.²⁷

1950'lerde toplumu her anlamda etkileyen devinimlerin yaşanmasıyla beraber pek çok edebî akım ve topluluk ortaya çıkmıştır.²⁸ Bu edebî topluluklardan biri de Marksist düşünceye karşı, Arap milliyetçiliğine bağlı olmasıyla öne çıkan Cem'iyetu'l-'Udebâi'l-'Arab (Arap Edebiyatçılar Cemiyeti)'tir. Topluluğun 1958'de yapılan Suriye genel kurul toplantısında yürütme organına seçilen isimlerden biri de Ülfet el-İdlibî'dir. Bu yıllar, millî bilincin canlandığı, sömürgeciliğe karşı mücadelenin yükseldiği, Filistin meselesine karşı duyarlılığın had safhada olduğu ve Arap birliği idealinin güçlendiği yıllardır.²⁹

1950'li yılların sonundan itibaren ortaya çıkan kurucu kuşağın üslubu diğerlerinden farklılık arz etmektedir. Birinci ve ikinci şahıs anlatımına geçmiş olmaları, zaman kiplerini iç içe geçirmeleri, yoğun kısa cümleler kurmaları, öyküleri bölümlere ayırmaları, öykülerin kısalması, diyalogların ağırlık kazanması bu dönemin belirgin özelliklerindedir. Zekeriya Tâmir, George Sâlim bu dönemin önemli temsilcilerindedir.³⁰

1960'lı yılların sonu ve 1970'li yılların başında öykü sanatını, diğer edebî sanatlar içerisinde önemli bir makama yükselten, Arap Dünyasında "yetmişliler kuşağı" diye isimlendirilen bir nesil gelmiştir. Yetmişli yıllardan itibaren devamlı olarak düzenlenen yarışmalarla hikâyelerde konu çeşitliliği ve üsluplarda yenilik dikkat çekmiştir.

1990'lı yıllara gelindiğinde soğuk savaşın sona ermesi, bazı ideolojilerin giderek etkisini kaybetmesi ve tek kutuplu "yeni bir dünya düzeninin" doğması gibi önemli değişiklikler olmuş ve tüm bunlar edebiyatı da etkilemiştir. Suriye edebiyatında yazar ve hikâye sayısında ciddi bir artış görülmektedir.³¹ Suriye hikâyeciliği günümüzde realizm akımının etkisinde olup modern tekniklerden yararlanarak daha çok sosyal konular üzerinde durmaya çalışmaktadır.³²

1.2. Ülfet el-İdlibî'nin Hayatı.³³

Ülfet el-İdlibî, 15 Kasım 1912'de Suriye'nin köklü mahallelerinden biri olan Salihyye'de dünyaya gelmiştir. Ebû'l-Hayr Ömer Paşa ve Nesibe ed-Dâğıstânî'nin altı çocuğu arasında tek kızdır. İlk olarak kız hazırlık okuluna gitmiş, 1921'de tifoya yakalanması sebebiyle eğitimine ara vermiştir. Bir yıl sonra evlerinin yakınında açılan "el-'Afîf" isimli okula devam etmiştir. 1927'de buradan başarıyla mezun olduktan sonra Dâru'l-Mu'allimât'a kaydolmuştur. 1929 yılında Doktor Hamdi Bey'le evlenmiş ve okulu bırakmıştır. Yasir, Ziyad ve Leyla adlarında üç çocukları vardır.

Dönemin çeşitli kültürel ve edebî cemiyetlerine üye olmuştur. Yaşadığı dönemde ülkesinde yaşanan siyasi olayları yakından takip etmiş, işgalci Fransız güçlerine karşı yapılan ayaklanmalara, özellikle de kadınların olduğu gösterilere katılmıştır. Yaklaşık on

²⁷ Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd El-'Uveyyid'in Sıcak Bir Yaz'ı", 135.

²⁸ Abdulmecîd, "Neş'etu'l-kıssati'l-kasıra fî Suriye ve tehavvulâtuhâ", 41.

²⁹ Kula, "Modern Suriye Hikâyesine Genel Bir Bakış", 26.

³⁰ Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd El-'Uveyyid'in Sıcak Bir Yaz'ı", 135.

³¹ Yazıcı, "Suriye'de Kısa Öykü", 139-140.

³² Yazıcı, "Suriye'de Kısa Öykü", 142.

³³ Elmas Alamaslı, *Modern Suriye Edebiyatı'nda Ülfet El-İdlibî ve Kısas Şâmiyye Adlı Öykü Seçkisinden Seçme Hikâyelerin Teknik İncelenmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 20-21.

yıl Sanat ve Edebiyatı Koruma Yüksek Kurulu'nun nesir komitesinde, kısa bir süre de Suriye Arap Sineması Vakfı'nda etik kontrol komitesinde çalışmıştır. 22 Mart 2007'de Paris'te vefat etmiştir. Şam'da medfundur.

1.2. Ülfet el-İdlibî'nin Edebî Kişiliği ve Eserleri

Edebiyata olan ilgisi çocukluğunda başlamıştır. Babası Ömer Paşa, ona el-Eğâni, el-İkdu'l-Ferîd, el-Emâlî' gibi önemli eserleri küçük yaşta okutmuştur. Kendi ifadesine göre, on iki yaşlarındayken muallakalardan veya Arap edebiyatındaki diğer şiirlerden beyitler ezberlediğinde, babası tarafından ödüllendirilmiştir.³⁴ Dayısı, Suriye'nin ünlü edip ve romancılarından Kazım ed-Dâğıstânî'dir. Dayısının yönlendirmeleriyle genç yaşta Mahmud Teymur, Taha Hüseyin gibi Mısırlı önemli yazarların eserlerini okumuştur. Aynı şekilde bazı önemli ediplerle de onun aracılığıyla tanışmıştır. Arap edebiyatının yanı sıra dünya edebiyatından da kitaplar okumuştur. Maupassant, Tolstoy, Dostoyevski, Rousseau, Balzac takip ettiği yazarlardan bazılarıdır.³⁵

Evlendiği için okulu bıraksa da okumayı bırakmamıştır. 1932'de ilk evladının doğumunun ardından geçirdiği bir hastalık nedeniyle yatağa düşmüştür. Bir yıl devam eden bu süreci günde aralıksız on saat okuma yaparak fırsata dönüştürmüştür. 1940'lardan itibaren çeşitli cemiyetlere üye olması, yazarlığa adım atmasında önemli bir dönüm noktası olmuştur. 1940'ta en-Nedve Cemiyeti'ne üye olmuş ve bu cemiyet sayesinde geniş edebî faaliyetlerde bulunmuştur. Ailesi dışından onun yeteneğini fark eden ilk kişi, Arapça profesörü Edip et-Takî el-Bağdadî'dir. Daru'l Muallimât'ta öğrenci iken açmak istediği edebiyat kulübünü 1942'de "en-Nedvetü's-Sekâfiyyetü'n-Nisâiyye" adıyla açmış ve her salı sabahı burada buluşarak faaliyetlerde bulunmuşlardır. 1945'te ise "Halkatü'z-Zehra el-Edebiyye" derneğine üye olmuştur.³⁶ Üye olduğu diğer dernekler Doha Edebiyat Derneği, Muntedâ Sekîne, Arap Edipler Derneği'dir.³⁷

1947'de "el-Karârul 'Ehîr" isimli ilk hikâyesini yazarak Londra Radyo'sunun düzenlediği yarışmaya göndermiş ve üçüncü olmuştur. Kazandığı bu dereceyle beraber yazma isteği daha da artmıştır. Kısa bir süre sonra yazdığı "ed-Dersu'l-Kâsî" adlı ikinci hikâyesi, Mısır'daki er-Risâle dergisinde yayımlanmıştır. 1953'te ise "Kısas Şâmiyye" adıyla ilk kitabı çıkan yazar, ondan fazla eser vermiştir.³⁸

Ülfet el-İdlibî, Suriye hikâyeciliğinin öncü kadın yazarlarından biridir. Eserlerinde Şam'da günlük yaşam, kadın ve çocuk hakları, sosyal eşitlik gibi temaları sıkça işlemiştir. İçinde yaşadığı toplumun adeta fotoğrafını çekmiş ve bu gerçekliği kurguyla harmanlayarak yazıya dökmüştür. Etkileyici kurguları sebebiyle bilhassa kadın yazarlar arasında önemli bir yeri vardır. Gelenek ve modernite olgularını çift yönlü olarak kaleme alan yazarın eserleri döneme ışık tutması nedeniyle belge niteliği taşır.³⁹

Suriye başta olmak üzere pek çok ülkeden ödül almıştır. Suriye Kültür Bakanlığı 1993'te yazarı onurlandıran taç giyme töreni düzenlemiştir. Ayrıca tören içeriği

³⁴ Tilfiziyyûn Ūrînet, "Ülfet İdlibî: Edebiyyetu'l-Hârati'd-Dımaşkıyyeti Elletî Hamelet Kıyemu't-Tenvîr ve'l-Hurriyye" *Youtube* (5 Mart 2022), 05.00-05.21.

³⁵ Dursun Hazer, "Ülfet el-İdlibî'nin 'Dımaşk ya Besmetu'l-Huzn' Adlı Romanında İşlenen Eski Şam Muhitinde Kadın Olma", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 30 (2010), 60.

³⁶ Alamaslı, *Modern Suriye Edebiyatı'nda Ülfet El-İdlibî ve Kısas Şâmiyye Adlı Öykü Seçkisinden Seçme Hikâyelerin Teknik İncelenmesi*, 22.

³⁷ el-Mısbâh Durûbu'l-Mubdi'în, "Ülfet el-İdlibî" (Erişim 28 Ekim 2022)

³⁸ el-Mısbâh Durûbu'l-Mubdi'în, "Ülfet el-İdlibî" (Erişim 28 Ekim 2022)

³⁹ Bülent Korkmaz, "Suriyeli Yazar Ülfet İdlibî'nin Kadınlar Hamamı", *Fe Dergi* 4/1 (2012), 57.

hakkında bilgi vermek için özel bir sayı çıkartılmıştır. Abdüsselam el-Uceylî, Bedî Hakkı, İsa Fettûh, Emira Dora gibi önemli yazarlar, Ülfet el-İdlibî hakkında yazılar yazmışlardır.⁴⁰ Yazar, edebiyat kulüplerinde ve kültür merkezlerinde pek çok konferans vermiştir. Kadınlarla ilgili konferanslara katılmaya da önem vermiştir. Yerel, bölgesel ve küresel çapta pek çok televizyon ve radyo programına katılmış, röportajlar vermiştir. Eserleri İngilizce, Fransızca, Rusça başta olmak üzere ondan fazla dile çevrilmiştir.⁴¹

Ülfet el-İdlibî tarafından kaleme alınan eserlerden tespit edebildiklerimiz şunlardır:⁴²

Kısa Şâmiyye (Şam Hikâyeleri), 1954.

Vedâ'ân Yâ Dımaşk⁴³ (Elveda Şam), 1963: On yedi kısa hikâyeden oluşmaktadır. İşgalcilere karşı verilen mücadeleler, sosyal adalet, geleneksel kurallardan dolayı kadınların yaşadığı sıkıntılar gibi konular işlenmiştir.⁴⁴

el-Manûlyâ fî Dımaşk ve 'Ehâdîs 'Uhrâ (Şam'da Manolya ve Diğer Konuşmalar), 1964.

Ve Yedhaku's-Şeytân (Ve Şeytan Gülüyor), 1970.

Nazratun ilâ 'Edebinâ eş-Şa'biyy: Elf Leyle ve Leyle ve Sîratu Melik Seyf Bin Zî Yezen (Halk Edebiyatımıza Bakış: Binbir Gece Masalları ve Emîr Seyf Bin Zî Yezen'in Hayatı), 1974.

'Asiyu'd Dem' (Gözyaşlarının İsyanı), 1976.

Kısa Menşûra (Yayımlanmış Hikâyeler), 1976

Dımaşk Yâ Besmete'l-Huzn (Hüznün Gülümseyişi Şam), 1980.

Nefehât Dımaşkıyye (Şam Esintileri), 1990.

Hikâyetu Ceddî (Dedemin Hikâyesi), 1991.

Vedâ'u'l-'Ehibbe (Sevgililerin Vedası), 1992.

Mâ Verâu'l-Eşyâi'l-Cemîle (Güzel Şeylerin Ardında), 1996.

'Âdât ve Tekâlîdu'l-Hârâti'l-Dımaşkıyyeti'l-Kadîme (Eski Şam Mahallelerinin Adetleri ve Gelenekleri), 1996.

2. ÜLFET EL-İDLİBÎ'NİN "وداعا يا دمشق" (ELVEDA EY DIMAŞK) ADLI ÖYKÜSÜNÜN EDEBÎ TAHLİLİ

Ülfet el-İdlibî'nin önemli eserlerinden biri de "Vedâ'ân Yâ Dımaşk" adlı öykü koleksiyonudur.⁴⁵ Koleksiyonda on yedi öykü bulunmaktadır. Bu bölümde kitaba da adını veren "Vedâ'ân Yâ Dımaşk" adlı öykü, muhteva özellikleri, şekil ve metot özellikleri bakımından incelenecektir.

⁴⁰ Alamaslı, *Modern Suriye Edebiyatı'nda Ülfet El-İdlibî ve Kısa Şâmiyye Adlı Öykü Seçkisinden Seçme Hikâyelerin Teknik İncelenmesi*, 23.

⁴¹ el-Mısbâh Durûbu'l-Mubdi'în, "Ülfet el-İdlibî" (Erişim 28 Ekim 2022)

⁴² Arageek, "Men Hiye Ülfet el-İdlibî" (Erişim 28 Ekim 2022) ; el-Mısbâh Durûbu'l-Mubdi'în, "Ülfet el-İdlibî" (Erişim 28 Ekim 2022)

⁴³ Bu kitap Eyüp Tanrıverdi tarafından Türkçeye tercüme edilmiş ve "Elveda Ey Dımaşk" adıyla 2009 yılında Ağaç Yayınevinden çıkmıştır.

⁴⁴ Yazıcı, "Suriye'de Kısa Öykü", 136.

⁴⁵ Ülfet el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dımaşk* (Dımaşk: Dâru Tılâs, 2001).

2.1. Muhteva Özellikleri

Ülfet el-İdlibî'nin "Vedâ'ân Yâ Dımaşk" adlı öyküsünün muhteva tahlili yapılırken önce hikâyenin özeti verilecek ardından hikâyenin zaman ve mekân sınırlılığı, kahraman kadrosu, ana fikri ve problematiği ele alınacaktır.

2.1.1. Özet

Hikâye ana karakter Sadi Bey'le ilgili kısa bir tanıtımla başlar. Mehtaplı bir gecede evinin balkonundaki içki sofrasında eski dostu Fuat'la yaptığı sohbetle devam eder. Sadi Bey üçüncü kadehini yuvarladıktan sonra, arkadaşına kaçmanın yiğitlik olup olmadığını sorar. Arkadaşından aldığı onay mahiyetindeki cevap üzerine, bir zamanlar kendisinin de kaçtığını söyler ve hikâyesini anlatmaya başlar:

Sadi Bey on sekiz yaşlarındaiken ailesiyle beraber el-İmare Mahallesi'nde oturmaktadır. Yan komşuları, babasıyla kadim dostlukları olan Halim Paşalardır. Sadi Bey ile paşanın kızı Seniyye birbirlerini çok sevmektedirler. Buluşup görüşebilecekleri hiçbir fırsatı kaçırmazlar. Toplu ortamlarda uzaktan bakışır, anlaşırlar. İlerleyen zamanlarda üzerlerindeki gözetim arttığı ve yüz yüze görüşmek zorlaştığı için mektuplaşmaya başlarlar. Seniyye Sadi Bey'e yazdığı bir mektupta ailesi taziyeye gittiği için evde kimse olmadığını, akşamdan sonra evlerine gelmesini söyler. İki sevgili evlerinin selamlığında sarılır, hasret giderir, muhabbet eder daha sonra da mecburen ayrılırlar. Seniyye birkaç gün sonra bir mektup daha yazar ve Sadi Bey'e bir talibi çıktığını, babası ona vermeden, gelip kendisini istemesini söyler. Bunları okuyan Sadi Bey annesine koşar, durumu anlatır. O sırada babası da çıkagelir ve olayları öğrenir. Annesi bu işlerin usulünce olması gerektiğini, aceleye gelmeyeceğini söyler. Emekli bir subay olan babası ise gurur yapar ve Halim Paşa'ya gidip kızını ister. Fakat Paşa, iki aile arasındaki sınıf statü farkından dolayı Seniyye'yi vermez. Sadi Bey'in babası bu duruma çok bozulur ve diğer aileyle araları açılır. Sadi Bey yaşananlardan sonra yıkılır ama belli etmemeye çalışır. Olayın mahallede duyulmasının ardından alay konusu olan ve buna artık daha fazla tahammülü kalmayan Sadi Bey buralardan gitmeyi düşünür. Seniyye mektuplarında, giderse onuz yapamayacağını söylese de, Sadi Bey Sao Paulo'ya dayısının yanına çalışmaya gider. Orada işleri yolundadır ve kazancı iyidir. Yeni hayatında pek çok kadınla beraber olsa da, Seniyye'yi unutamaz aksine hatırlar ve özlemi artar. Bir gece artık dayanamadığını fark eder ve yirmi yıl sonra memleketine geri döner. Ülkesinin değiştiğine ve ilerlediğine şahit olur. Seniyye'yle karşılaşmak için can atsa da bunun zor olacağını düşünür. Sadi Bey Seniyye'nin, kocasıyla tanıştırmak için kendisini evine davet etmesine, ilk adımı Seniyye'nin atmasına şaşırır. Seniyye'nin kocası Sadi Bey'e göre zengin bir ahmaktır. Bu ilk davetten sonra Sadi Bey ve Seniyye pek çok defa aynı ortamlarda bulunurlar. Evvelsi gece Seniyye Sadi Bey'i yazlığına davet eder. Seniyye'nin mavi elbisesi, menekşe parfümü Sadi Bey'e yirmi yıl önce evlerindeki son buluşmalarını hatırlatır. Sadi Bey ve Seniyye biraz muhabbet ettikten sonra birbirlerini hâlâ çok sevdiklerini fark ederler. Seniyye sahip olduklarından, eşinden ve iki oğlundan onun için vazgeçeceğini söyler. Seniyye iki oğlunu uyutmaya gidince, Sadi Bey bulunduğu ortamı süzer, düzeni ve huzuru bozmaya hakkının olmadığını düşünerek balkondan atlayarak kaçır. Fuat'a bu gece Şam'da son gecesi olduğunu, kararından caymamak için kendisini çağırdığını söyler. Amerika biletini gösterir, gitme vaktinin geldiğini söyler. Sadi Bey, son defa Şam'a bakar ve "Bir daha görüşmemek üzere!" diyerek veda eder.

2.1.2. Öykünün Zaman ve Mekân Sınırlılığı

Görüldüğü üzere hikâyede bir ana biri yan olmak üzere iki farklı olay vardır. Çerçeve vazifesi gören ilk olay ana karakter Sadi Bey'in evinin balkonundaki içki sofrasında, dostu Fuat'la yaptığı sohbetir. Bu konuşmalar mehtaplı bir gecede başlar ve sabah olmadan sona erer. Bu anlamda kısa hikâyenin zaman sınırlılığına iyi bir örnektir. İkinci olayda ise Sadi Bey yirmi yıl öncesine gider. Gençliğinde âşık olduğu Seniyye adındaki sevgiliyle buluşmalarını, hazin ayrılıklarını, ülkesini bırakıp gidişini anlatır. Yirmi yıllık gurbet hayatına daha fazla dayanamayan Sadi Bey'in memleketine geri dönmesinin ardından, Seniyye'yle buluşmaları ve son görüşmeleri olan evvelsi güne kadarki süreç de kısadır.

Hikâyede olayların cereyan ettiği mekânlara bakıldığında, esas olay olan yakın arkadaşı Fuat'la yaptığı içki sofrasındaki konuşmalar, Sadi Bey'in evinin balkonunda gerçekleşmektedir. Yan olayda kullanılan mekânlar ise şöyledir: Sadi Bey'in ve Seniyye'nin çocukken oturdukları el-İmare Mahallesi'ndeki evlerinin sokağı, Sadi Bey'in evleri, Halim Paşa'nın evi, Rahibe ve Anber Mektebi, haberleşmelerini sağlayan su kanalı, Sadi Bey'in çalışmak için gittiği Brezilya'nın Sao Paulo Eyaleti, Seniyye'nin kocası ve iki oğluyla beraber yaşadığı ez-Zebedânî yazlığı. Hikâyedeki mekânlar gerçek dünyada var olan somut mekânlardır. Dış mekânlar ağırlıktadır.

2.1.3. Öykünün Kahraman Kadrosu

Ana olaydaki kahramanlar Sadi Bey ve içki arkadaşı Fuat'tır. Her iki olayda da olayların etrafında şekillendiği ana kahraman Sadi Bey'dir. Yan olaydaki karakterler; Sadi Bey'in gençken âşık olduğu Seniyye, Sadi Bey'in anne ve babası ve Halim Paşa'dır. Sadece adı geçen figüran kahramanlar: Sadi Bey'in gurbetteki dayısı, Seniyye'nin kocası ve iki çocuğu, paşanın kahyası, seyis, berber, mahallenin ileri gelenleri ve gençleri, Sadi Bey'in Brezilya'da âşık olduğu kadınlardır. Hikâyedeki karakterlerin sayısı ondan fazla olsa da etkileri bakımından diyalogları olan kahramanlar asıl kahramanlardır. Bu yönüyle kısa hikâyenin "az sayıda şahıs kadrosundan oluşma" özelliğine uymaktadır.

Hikâyede kişilerin sunumu ya anlatıcı ya da Sadi Bey tarafından yapılmaktadır. Sadi Bey her iki olayda da kaçmayı düşündüğü için düz bir yapı arz etmektedir. Seniyye ise giyim- kuşam, davranış ve düşünce bakımından yirmi yıl öncesinden farklı olduğu için çok boyutlu bir yapıdadır. Anlatıcının karakterler için seçtiği isimler ve karakterlerin yaşantıları genel olarak uyumludur. Şöyle ki "Sadi" "uğurlu" demektir. Aştan yana yüzü gülmese de Brezilya'da kazançlı ve başarılı bir hayat yaşamıştır. "Gönül" anlamına gelen "Fuat" da arkadaşı Sadi Bey'i kırmadan, yargılamadan dinlemektedir. "Seniyye" "yüce" demektir. Seniyye de babası, Sadi Bey ve kocası tarafından genel olarak el üstünde tutulmuştur.

2.1.4. Öykünün Ana Fikri ve Problematığı

Öykünün teması aşktır. Gençlik aşkına kavuşamadığı için iki defa ülkesini terk etme kararı alan bir adamın hayatını konu edinir. Sanat eserleri okuyuculara edebî bir zevk vermenin yanı sıra gerçek hayatı da bir ayna gibi yansıtma özelliğine sahiptirler. Bu öykünün de satır aralarında yer alan diğer konular şunlardır: Şam'da sosyal hayat, mahalle kültürü, gelenek ve modernite arasında aşk, kadınlar ve aile hayatı. Sadi Bey gelenek ve modernite arasında kalmış, çelişkileri olan biridir. Bir yandan Seniyye'nin açılmasını ilerleme kabul ederken, öte yandan kendisini kocasıyla tanıştırma cesaretini garipsir. Sadi Bey'in ülkesine döndükten sonra Seniyye ile görüşmek için can atmasına rağmen en sonunda evli ve çocuklu bir kadınla görüşmeye devam etmesinin cinayet

olduğuna karar vermesi, O'nun geleneklerine bağlı kalmayı önemseyen bununla beraber modernliğe öyküden bir tarafının da olduğunu göstermektedir.

2.2. Öykünün Şekil ve Metot Özellikleri

2.2.1. Öyküdeki Kelime Tercihleri ve Cümle Yapıları

Hikâyede diyaloglar dahil tüm ifadelerde fasih bir dil kullanılmış, yerel kelimeler tercih edilmemiştir. Çoğunlukla kurallı cümleler kurulsa da bazı bölümlerde duyguyu yansıtmak için eksiltili⁴⁶ ve devrik⁴⁷ cümlelere yer verilmiştir. Haberî cümleler daha fazla olmakla birlikte inşaî cümleler de mevcuttur. "Yavrum!",⁴⁸ "Kardeşim!"⁴⁹ gibi samimi hitap cümleleri vardır. Olaylar anlatılırken fiil cümlelerine ağırlık verilmiştir. Mazi, muzâri, emir⁵⁰, nehiy⁵¹ kipleri bir arada kullanılmıştır. Muzâri fiiller ağırlıkta olsa da Türkçe tercümesinde daha çok mazi formatı tercih edilmiştir. Anlatımda ara cümlelere⁵² ve tezyillere⁵³ yer verilerek itnâb yapılmıştır. Tamlamalar ve vasl yoluyla uzun cümleler kurulmuş ancak bu durum anlaşılabilirliği olumsuz etkilememiştir. Soru⁵⁴ ve ünlem⁵⁵ cümleleri tekdüze sıkıcı bir anlatım olmasını engellemiştir.

2.2.2. Öyküdeki Edebî Üslup ve Anlatım Teknikleri

Anlatıcı şairane bir üslup kullanmıştır. Cümleleri yalın değil süslüdür. Yazar anlatımına çeşitlilik ve derinlik katmak için bazı anlatım tekniklerinden faydalanmıştır.

2.2.2.1. Öyküdeki Edebî Sanatlar

Öyküde en fazla istiare sanatı kullanılmıştır.⁵⁶ Bir örnek verecek olursak:

"وكأن له مخالب تنغرز في قلبي ونيدا ونيدا"⁵⁷

Sadi Bey, içinde duyduğu korkuyu, pençeleri olan bir yırtıcı hayvana benzetmiş ve "Sanki onun kalbime yavaş yavaş batan pençeleri vardı" diyerek meknî istiare yapmıştır.

Teşbih sanatının farklı türlerine de öyküde yer verilmiştir.⁵⁸

"وتتطم آمالي كلها كما يتطم لوح من زجاج شفاف ارتطم بأرض صلبة..."⁵⁹

Sadi Bey Seniyye'yle kavuşamayacaklarını anladığında, "Bütün umutlarım âdeta şeffaf, kristal bir levhanın sert bir yere düşüp de parçalandığı gibi paramparça olmuştu." diyerek teşbih sanatına başvurmuştur.

Öyküde kinayeli bir anlatım tercih edilmiştir.⁶⁰ Akli mecaz⁶¹, mecazımürsel⁶² ve tenasüp⁶³ sanatlarına da yer verilmiştir.

⁴⁶ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dimaşk*, 37, 38, 45, 47.

⁴⁷ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dimaşk*, 34, 36, 46.

⁴⁸ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dimaşk*, 39.

⁴⁹ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dimaşk*, 43, 48.

⁵⁰ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dimaşk*, 34, 45.

⁵¹ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dimaşk*, 37.

⁵² Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dimaşk*, 33, 36, 44.

⁵³ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dimaşk*, 42.

⁵⁴ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dimaşk*, 34, 38, 43, 45, 46, 47, 48.

⁵⁵ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dimaşk*, 36, 37, 38, 42, 43, 46, 48.

⁵⁶ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dimaşk*, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 43, 44, 46, 48.

⁵⁷ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dimaşk*, 39.

⁵⁸ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dimaşk*, 34, 37, 40, 47.

⁵⁹ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dimaşk*, 40.

2.2.2.2. Öykünün Perspektifi

Hikâyede özetle de belirtildiği üzere iki farklı bakış açısı vardır. Bu iki olay iç içe geçirilerek okuyucuya sunulmuştur. Sadi Bey'in Fuat'la yaptığı konuşmalar yazar anlatıcı tarafından anlatılmıştır. Yazar olaylara dahil olmadan, yaşananları izleyerek gözlemlerini paylaşmıştır. "Sadi Bey'in kederlerini kadehlere gömmek istediğinde en yakın arkadaşlarıyla içmeyi tercih etmesi, Fuat'ın kendisini ilgilendirmeyen bir şey hakkında bilgi sahibi olmayı isteyen kimse gibi görünmek korkusuyla sözünü tamamlamasını istememesi" gibi ifadelerden yazarın ilahî bakış açısıyla yazdığını anlaşılmaktadır. Sadi Bey'in yirmi yıl öncesine giderek anlatmaya başladığı olaylar ise ana karakter Sadi Bey tarafından anlatılmıştır. Okuyucular yaşananları sadece Sadi Bey'in ağzından sınırlı bir bakış açısıyla dinleseler de birinci tekil şahıs kullanımı hikâyede daha samimi bir atmosfer oluşturmuş ve etkileyciliği artırmıştır.

2.2.2.3. Öyküdeki Anlatım Teknikleri

Hikâyede anlatma ve gösterme tekniği bir arada kullanılmıştır. Yazar diyaloglara⁶⁴ yer vererek anlatımında doğallık sağlamıştır. Diyaloglarda sahneleme tekniğinden ziyade "dedi" ifadelerini kullanarak gösterme tekniğini dolaylı bir şekilde uygulamıştır. Türkçeye tercümede "dedi" ifadelerinin tamamına yer verilmemiş, akıcılığı sağlamak için farklı tasarruflarda bulunulmuştur. Hikâyede Sadi Bey'in bir iç monoloğu da vardır:

"Düşünmeye ve kendi kendime sormaya başladım:

Benim bu güzelliği bozmam doğru olur mu?

Bu eşsiz tabloyu karalamam...

İki küçük meleğin mutluluğunu mutsuzluğa dönüştürmem...

Bu yuvayı yıkmam doğru olur mu?

*Hayır... Asla böyle bir işe girişmeyeceğim."*⁶⁵

Hikâyede mekânlar ve şahıslar çoğu zaman tasvir edilmiştir. Hikâyenin başında ve sonunda yer alan Sadi Bey ve Fuat hakkındaki tasvirler, yazar anlatıcı tarafından yapılmıştır. Sadi Bey'in hatıralarını anlatmaya başladığı kısımdan itibaren yapılan tasvirler ise, Sadi Bey'e aittir. Sadi Bey, tasvirlerini olaylara gerçeklik katmaktan ziyade, yaşadığı duygunun bir benzerini muhatabının hissedebilmesi için yapmıştır. Bu yönüyle Sadi Bey'in tasvirleri öznelidir. Sadi Bey'in Seniyye ile ilk buluşmalarında Halim Paşaların selamlığını tasvir ettiği kısım şöyledir:

*"Ayın ışıkları bizi sarmalamış, gölgeler etrafımızda dans ediyordu. Fıskiye bize şarkı söylüyor, yasemin bizimle oynuyor, çiçeklerini üzerimize sallıyordu."*⁶⁶

Daha önce de ifade edildiği gibi hikâyede pek çok zaman kipi bir arada kullanılmıştır. Ana olayda Sadi Bey Fuat'a iki defa kaçtığını söyledikten sonra bir

⁶⁰ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dımaşk*, 33, 38, 39, 40, 41, 42, 47.

⁶¹ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dımaşk*, 41. "وكانت رسائلها تزيد في أملي وعذابي."

⁶² Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dımaşk*, 33. "ولما استقرت الكأس الثانية في جوف سعدي بك."

⁶³ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dımaşk*, 33. "فالأمسية ممتعة، والهواء دافئ معطر، والقمر بدر."

⁶⁴ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dımaşk*, 34, 38, 45, 46, 47, 48.

⁶⁵ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dımaşk*, 47, 48.

⁶⁶ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dımaşk*, 37. Diğer tasvirler için bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dımaşk*, 33, 35, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 47, 48.

hatırasını anlatmaya başlar. Geriye dönüş tekniği kullanılarak olayın gerçekleştiği andan yirmi yıl öncesine gidilir. Bu, ana olayı daha iyi anlamamızı, kahramanı daha yakından tanımamızı sağladığı için yapıcı bir geriye dönüştür.

Hikâyede Sadi Bey ve Seniyye'nin kanatlar hakkında yaptığı sohbetin, Seniyye'nin mavi elbisesinin ve menekşe kokusunun ikişer defa tekrar etmesi⁶⁷ leitmotiv tekniğinin kullanıldığını göstermektedir.

SONUÇ

Ülfet el-İdlibî 1947'de yazım hayatına başlamış, 1996 yılına kadar kısa hikâyeye, roman ve inceleme türünde yaklaşık on üç tane eser kaleme almıştır. Suriye'de özellikle kadın yazarlar arasında önemli bir yere sahiptir.

Yazarın eserlerinden biri de "Vedâ'an Ya Dımaşk" (Elveda Ey Dımaşk) isimli on yedi öykünün yer aldığı hikâyeye kitabıdır. Kitaba ismini veren "Vedâ'an Ya Dımaşk" adlı öykü kitapta dördüncü sırada bulunmaktadır. Öykünün teması aşktır. Öykünün konusu, gençken sevdiği kızı unutamayan bir adamın aşkının, ilerleyen yaşlarında hayatına olan etkisidir. Öyküde konu edinen olaylar zinciri sırasıyla şöyledir: Birbirlerini seven iki gencin aşkı, kızın ailesinin evlenmelerine izin vermediği için delikanlının ülkesini terk etmek zorunda kalması, delikanlının gurbette daha fazla yapamayarak yıllar sonra vatanına geri dönmesi, âşıkların yeniden buluşup görüşmeleri sonucunda birbirlerini hâlâ çok sevdiklerini fark etmeleri fakat adamın sevdiği kadını iki çocuğundan ayırmak istememesi ve sevdiği uğruna ikinci defa ülkesini terk etme girişiminde bulunmasıdır. Bu yönüyle öyküdeki ana olay adamın yaşadığı aşk macerası, çerçeve vazifesi gören olay ise gençlik yıllarından o ana kadar yaşadıklarını bir akşam oturmasında arkadaşına anlatmasıdır.

Hikâyede çerçeve olay örgüsünde karakterler Sadi Bey ve arkadaşı Fuat'tır. Ana olay örgüsündeki esas kahramanlar Sadi Bey ve Seniyye; yan karakterler ise Sadi Bey'in anne ve babası, Seniyye'nin babası Halim Paşa, kâhya, mahalle eşrafı, Seniyye'nin kocası ve iki oğludur. Yazar, kahramanları diyaloglar yoluyla konuşturarak onların davranışları, karakterleri, giyim tarzları hakkında bilgi sahibi olmamızı, karakterlere dair tahliller yapmamızı sağlar.

Hikâyede çerçeve olay, Dımaşk'taki kameriyede bir akşam üstü başlayıp sabah olmadan sona ermektedir. Bu bakımdan hikâyeye sınırlı bir zaman ve mekânda geçmektedir. Hikâyedeki ana olay örgüsü ise yirmi yıldan fazla bir süreci anlatmakta; olaylar Dımaşk'ta ve Brezilya'nın Sao Paulo eyaletinde geçmektedir. Bu yönüyle hikâyenin zaman ve mekân sınırlılığının geniş olması dikkat çekmektedir. Bunun nedeni ise öykü içinde öykü anlatılmasıdır.

Hikâyede fasih bir dil kullanılmış ve ammice ifadelere yer verilmemiştir. Hikâyeye daha çok birinci şahsın perspektifinden anlatılmaktadır. Hikâyede geniş bir anlatım olsa da ana olaya odaklanılarak gereksiz ayrıntılardan kaçınılmıştır. Bu yönüyle kısa hikâyeye üslubuna uygundur. Hikâyede akıcılığı ve doğallığı sağlamak için diyaloglara ve iç monoloğa yer verilmiştir. Ayrıca tasvir, geriye dönüş ve leitmotiv tekniği kullanılarak anlatıma çeşitlilik katılmıştır.

"Vedâ'an Ya Dımaşk" adlı hikâyeye Arap toplumunda önemli bir yeri olan Suriye toplumunun tarihi ve sosyal yapısı hakkında bilgiler vermektedir. Bu bilgiler ışığında

⁶⁷ Bk. el-İdlibî, *Vedâ'an Yâ Dımaşk*, 38, 44, 45, 46.

Suriye halkının aile hayatını, Suriye’de yaşanan iç karışıklıkları, Suriye’nin yıllar içerisinde yaşadığı değişimleri daha iyi anlayabilmekteyiz. Ülfet el-İdlibî’nin ve diğer yazarların Suriyeyi konu edinen öyküleri hakkında yapılan tahlil çalışmalarının şu anda gerek mülteci kamplarında gerek de ülkemiz başta olmak üzere dünyanın farklı yerlerinde mülteci konumunda yaşayan Suriyelileri daha doğru tanıyabilmek, buldukları ülkenin halklarıyla yaşadıkları kültürel ve toplumsal farklardan kaynaklanan sorunları çözme noktasında önemli katkıları olduğunu ve bu tarz çalışmaların artması gerektiğini düşünmekteyiz.

EK- “ELVEDA EY DIMAŞK” (وداعا يا دمشق) İSİMLİ ÖYKÜNÜN ÇEVİRİSİ

Sadi Bey -arkadaşlarının tabiriyle- hafif meşrep biridir. Üçüncü kadehini de midesine indirdiğinde normalde sahip olduğu nezih hâli bir hafifliğe dönüşür, uzun süren suskunlukları ancak meclisin sonunda bitecek bir gevezeliğe dönerdi. Kendisi de bu ayıbını bildiği için kederlerini kadehlerin dibine gömmek istediğinde en samimi dostlarıyla içmeyi tercih ederdi. Sırların en gizlilerine doğru ağır ağır ilerlemeye başladığında da bu sırların açığa çıkmamasından böylece emin olabilirdi.

Meclis bu defa Kâsiyûn eteklerinden Şam bahçelerine ve Dımaşk Vadisi’ne bakan evinin balkonundaydı. Sofra arkadaşı, şikayetlerini kendisine anlatmaktan çekinmeyeceği ve gönlünün derinliklerini açabileceği eski bir dostuydu. Özellikle de söz ne kadar uzarsa uzasın güzelce dinlemeye devam edecek türden biriydi.

İki dost oturmuş, geceleyin sohbet ederek içiyorlardı. Kameriye hoştu. Havada güzel kokular, gökyüzündeyse mehtap vardı. Sofra leziz Şam yemekleriyle doluydu. İkinci kadeh Sadi Bey’in midesini bulunca dostuna yöneldi ve ciddi bir şekilde sordu:

“Fuat! Kaçmak bazen mertlik değil midir, ne dersin?”

Fuat dedi ki:

“Bu doğru olabilir, eskiden insanlar şöyle derdi: “Kaçmak, mertliğin üçte ikisidir.”

Sadi Bey:

“Ancak bana göre kaçmak bazen mertliğin tamamıdır. Hatta mertlikten fazlasıdır. İster adını cesaret koy istersen kendini kurban etme. Ben iki defa kaçtım... Ve düşündüğüm gibi kaçışında normal zamanlardaki benden daha cesurdum.” dedi.

Sadi Bey biraz sustu ve kadehini doldurarak düşünceye daldı. Dostu, kendisini ilgilendirmeyen bir şey hakkında bilgi sahibi olmayı isteyen kimse gibi görünmek korkusuyla sözünü tamamlamasını istemedi. Ne var ki Sadi Bey çok geçmeden sözüne kaldığı yerden devam etti ve sakin, derin bir sesle şöyle dedi:

“Bu, yirmi seneden daha uzun bir zaman önceydi. On sekiz yaşında olduğum günlerde el-İmâre Mahallesi’nde oturuyorduk. Evimiz, o zamanlar mahallenin en seçkini olan Halim Paşa’nın evinin yanında bulunuyordu. İnanır mısın, şimdiye kadar pek çok evde oturmama rağmen ben eski Şam evlerimizi hâlâ seviyorum. Ve onları özleyor, diğerlerine tercih ediyorum. Onların eski tarz yapılarında sence de bir demokratiklik yok mu? En azından büyüğü küçüğünü küçümsemeyecek şekilde benzer görünüyorlar. Duvarları birbirine dayalı, suları ortak ve üzeri açık. Ev sakinleri suların temizliğinden daima eminler. Çatıları birbirine bitişik. Dar sokaklara bakan karşılıklı pencereleri sevgiden neredeyse birbirleriyle kucaklaşacak. Sana daima birbirini seven, birbirleriyle dost olan ve birbirine destek olan insanları barındırdığını hatırlatır. Aralarındaki fark ancak karanlık dehlizden geçip el-berrânî (selamlık) adındaki birinci evi adımladıktan

sonra el-cuvvânî (haremlik) adındaki ikinci eve geçince görünür. İşte orada geniş avlusu, yüksek kemerli eyvanların süsleri, şırıldayan fiskiyeli mermer havuzun şıklığıyla evin azameti gözler önüne serilir. Mahalledeki en büyük ev olan komşumuz Halim Paşa'nın evi de aynen böyleydi. Paşanın evindeki selamlık, her akşam mahallenin ileri gelenlerini misafir ederdi. Babamın yeri daima paşanın sağ tarafıydı. Babam onun komşusu, aynı mahallenin çocuğu ve kadim dostuydu. Babam emekli bir subaydı. Pek çok savaş görmüştü. Olaylar hakkında asla bitip tükenmeyen bir dağarcığı vardı. Halim Paşa ve misafirlerine sadece verimli hayal gücünde gerçekleşmiş olan kahramanlık hikâyelerini askerî bir edayla anlatırdı. Onlar da paşanın kahyası Ebu Naim'in dolaştırıp ikram ettiği kahveleri yudumlarırken kendilerinden geçmiş bir şekilde ona kulak kesilirlerdi.

Çoğu zaman ben de bu oturlara babamla beraber katılırdım. Ve yerimi daima - belki paşanın kızı Seniyye'ye göz ucuyla bakabilirim diye- haremlik bölümüne açılan kapının karşısı olarak seçerdim. O da genellikle hizmetçileri atlatır ve haremlik bölümünün kapısına kadar gelir, benim karşısında oturduğum kapıyı birazcık aralar, bana gizlice bakar ya da gece boyunca beni sarhoş edecek bir işaret yapardı.

Seniyye'ye ne kadar da çok âşıktım! Her sabah, onu evden Bab Tûmâ Mahallesi'ndeki Rahibe okuluna götürecek faytonu beklerdim. Seniyye'yle bakışır, gülümserdik. Seniyye'nin faytonunu çeken atların toynaklarının sokak taşları üzerinde çıkardığı sesler benim kulağıma müzik gibi gelirdi. Fayton geçinceye kadar yolda oyalanırdım ve okulum Anber Mektebi'ne çoğu zaman geç kalmış bir şekilde giderdim. Bu nedenle bana sert cezalar verirlerdi. Ben de o cezaları Seniyye'nin uğruna gönül rahatlığıyla kabul ederdim.

Seniyye on dört yaşına ulaştığında senin de bildiğin gibi, o dönemde adet olduğu üzere, akrabaları onun okula gitmesini yasakladılar. Seniyye artık evden sadece annesi veya halasının eşliğinde siyah bir çarşafa bürünerek çıkar oldu. Artık onu nadiren görebiliyordum. Ama âşıklar üzerlerindeki gözetim ne kadar yoğun olursa olsun birbirlerine kavuşacak yollar bulmada daima becerikli olmuşlardır. Bizim de evlerimizin küçük parmaklıkları pencereleri birbirine çok uzak değildi. Birbirimizi çok özlediğimizde bir maceraya atılırdık. Ben kadın gibi görünmek için başıma bir örtü geçirir, pencerenin arkasında dururdum ve birbirimizle işaretleşirdik. Ya da aramızda bizim dışımızdakilerin anlayamayacağı kelimelerle konuşurduk. Belki komşuların karşı pencerelerinden bizi gözetleyen onlarca göz olurdu. Paşanın evinden çıkıp bizim evden geçen su kanalı da bana Seniyye'nin mektuplarını taşırdı. Seniyye'nin benim için belirlediği saatte durur, kanalı gözlerdim ve kanalın üzerinde yüzen her şeyi çeker alırdım. İçi oyulup mektup sıkıştırıldıktan sonra ağzı iyice kapatılmış bir patlıcan, bir şişe veya küçük bir kutu... Yüzebilen, içine su sızdırmayan her şey bana ondan bir mektup getirmek için uygundu.

Bir gün mahallemizde seçkinlerden birinin eşi olan yaşlı bir komşumuz ölmüştü. Dolayısıyla aralarında paşanın da bulunduğu mahallenin erkeklerinin, peş peşe üç gece akşam ve yatsı namazı arasında merhumenin evine gidip ailesiyle beraber taziyeleri kabul etmesi kaçınılmazdı. Çünkü mahalle sakinleri bildiğin gibi tek bir ailenin çocukları gibiydi. İşte bu sırada su kanalı Seniyye'den bana bir mektup getirmişti. Seniyye mektupta şöyle diyordu: "Akşamdan sonra seni selamlıkta bekliyor olacağım. Korkma! Evde benden başka kimse olmayacak. Çünkü herkes komşumuzun taziyesine gidecek."

Ah! O yaseminin altındaki buluşmamızı asla unutmayacağım. Ayın ışıkları bizi sarmalamış, gölgeler etrafımızda dans ediyordu. Fıskiye bize şarkı söylüyor, yasemin

bizimle oynuyor, çiçeklerini üzerimize sallıyordu. Çiçeklerden bazıları Seniyye'nin kömür karası saçlarının üzerine bembeyaz yıldızlar gibi düşüyordu. Seniyye mavi renkli, yumuşak, tatlı bir hisirtisi olan ipekten bir elbise giymişti. Parfümlerden en çok tercih ettiği menekşe kokusu etrafa yayılıyordu. Kara gözlerinde tuhaf bir ışıltı parılıyordu. Yumuşak ve körpe eli elimde heyecandan titriyordu. Kalbim çarpıyor, vücudum ürperiyordu. Hayatımda daha güzelini hiç tatmadığım bir sarhoşluk beni ele geçirmişti. Kollarımla Seniyye'yi sardım. Yumuşak vücudunu göğsüme bastırdım. Kalp atışlarını duyabiliyordum. O anda ona: “Keşke kanatlarımız olsa.” dedim. Bana: “O kanatlarla nereye uçmamızı istersin?” dedi. Ben de: “Ay'a...” diye cevap verdim. Seniyye: “Bu ne güzel olurdu!.. Ama şu anda benimleyken uçuyormuşuz gibi hissetmiyor musun?.. Sanki Ay'a yaklaşmışız.” dedi. Ben daha cevap vermeden nerden geldiğini bilemediğim küçük bir tıkırtı duyduk. Kedi veya ona benzer bir şey olabilirdi. Mutluluğun zirvesindeyken korkuyla göz açıp kapayana kadar kısa bir sürede birbirimizden uzaklaşverdik ve her birimiz diğerrinin tersi yönünde kaçıp gitti. İşte bu, Seniyye'yi son görüşümdü.

Birkaç gün sonra su kanalından bir mektubu daha çıkageldi. Mektupta Seniyye, dün eşraftan birinin kendisini oğluna istediğini, babası bu adama söz vermeden önce benim acele edip onu istetmem gerektiğini söylüyordu.

Alelacele anneme koştum... Sırrımı ona açtım ve durumu babama anlatmasını rica ettim. Annemle konuşurken kalbim titriyor, içimde daha önce benzerini hissetmediğim âdeta pençeleri yavaş yavaş kalbime batan bir korku duyuyordum. Annemin asık yüzünü görünce bu korkum daha da artmıştı. Annem sanki acısını çektiğim kara sevdâyı ve şaşkınlığımı hissetmiş, beni teselli etmeye koyulmuştu: “Yavrurum! Korkarım bizimle dünür olmayı reddedecekler. Çünkü biz onların konumunda ve zenginliğinde değiliz.” diyordu.

O sırada aniden babam yanımıza girdi. Ben ondan utanarak hemen ortadan kayboldum. Annem aramızda geçenleri babama anlattı. Babamın konuyla yakından ilgilendiğini görünce yüreğimde tekrar cılız bir ümit belirmişti. Çünkü babam kendini Halim Paşa'dan aşağı görmüyordu. Zira almış olduğu askerî eğitim ona kibir ve gurur kazandırmıştı. Babam, biraz bekleyip hazırlık yapmak ve öncesinde birilerini gönderip nabız yoklamak isteyen anneme meydan okuyarak derhal gidip paşanın kızını istemekte ısrar etmişti.

Babam paşanın evinden mağlup, gururu kırılmış bir şekilde döndü. Hatta dik duran uzunca boyu biraz eğilmiş gibi geldi bana. Kendisini hiç de hoş olmayan bir üslupla reddeden paşaya dair tüm ümidini kaybetmişti. Konuşmalarından anlaşıldığı kadarıyla Halim Paşa babama net bir şekilde, boyundan büyük işlere el uzatmamasını, iki aile arasındaki belirgin olan bu farkı unutmaması gerektiğini söylemişti. Babam paşadan gördüğü bu ihanetten sonra, bir daha paşayı asla görmeyeceğine, onunla asla konuşmayacağına dair yeminler ediyordu. Bütün umutlarım âdeta şeffaf, kristal bir levhanın sert bir yere düşüp de parçalandığı gibi paramparça olmuştu. Bundan sonra halim nasıl oldu diye bana sormalısın! Cesurdum... Kendimden beklediğimden daha cesurdum gerçekten. Aptal bir ergen gibi acımı yaşamak için evimizin bir köşesine çekilmedim. Beni paramparça etmeye başlayan bu acıyı saklamak için yeteri kadar metanetliydim. Bu yüzden de üzerimde acımın hiçbir emaresi görülüyordu.

Çok geçmeden haber mahallemizde yayılmıştı. Babamla paşa arasında geçenleri işiten Ebu Naim olayı seyise, seyis de berbere anlatmıştı. Berber de onu müşterilerini eğlendirecek heyecanlı bir haber olarak görmüştü. Mahallenin gençlerinin gözlerindeki

alaycı bakışlar gözüme çarpıyordu. Çünkü her biri Seniyye'yi düşlemekteydi ve kendisinin önüne bir başkasının geçmesi onlara ağır gelmişti.

Artık kararlılıkla ve büyük bir azimle, kendimi bildim bileli beni Seniyye'ye bağlayan zincirleri nasıl kıracağımı düşünmeye başlamıştım. Bu zincirleri kırıp onlardan kurtulmak kalbimi paramparça edecek olsa da... Önceleri ondan uzak bir mahallede yaşayamayacağımı düşünürdüm. Şimdiyse ızdırabımdan kaçmak için Şam'dan tamamen kaçmaya karar vermiştim.

Brezilya'nın Sao Paulo eyaletinde yaşayan gurbetçi bir dayım vardı. Çocukları yoktu. Bana ara ara büyük işlerinin idaresinde ona yardımcı olmam için yanına gelmemi ısrarla söylediği mektuplar yazardı. Ailem de orada beni bekleyen kazançlar olduğu için beni dayımın yanına gitmeye teşvik ederlerdi. Ama ben Seniyye için her defasında bunu reddetmiştim.

Gitmeye karar verdiğimin haberi kendisine ulaşınca Seniyye bana mektup üzerine mektup yazmaya başladı. Mektuplarında gitmeyeceğime dair yemin etmemi istiyordu. Çünkü benden uzakta yaşayamayacağını söylüyor, her fırsatta benimle buluşma yollarını arayacağına dair sözler veriyordu. Seniyye'nin mektupları kederimi ve ızdırabımı daha da artırıyordu. Çoğu zaman beni ağlatır ve geceler boyunca uykumu kaçırdı. Buna rağmen ne bir zayıflık ne de bir gevşeklik gösterdim. Ben ömrüm boyunca ona âşık kalacakken, onunla karşılaşmak için yanıp tutuşurken ve ondan bir bakış kapabilmek için pencerelerin ve kapıların ardında hırsızlık yapacak gibi beklerken, Seniyye'nin benden başkasının karısı olması kabul edilebilir miydi ki?

Ben küçüklüğümden beri dolambaçlı yolları sevmem... Öyleyse benim için asıl yiğitlik kaçıp gitmektir. Kaçtım da... Şam'dan yirmi yıl boyunca uzak kaldım.

Şans, Brezilya'da attığım her adımda kazanç ve başarı kapılarını ardına kadar önüme açtı. Ama ben hep saadetimde yerini hiçbir şeyin dolduramadığı bir eksiklik hissediyordum.

Evlenmeyi asla düşünmedim. Pek çok kadınla beraber olmama rağmen Seniyye'nin yanında tattığım gibi bir aşk sarhoşluğunu hiç tatmadım. Çünkü Seniyye'yi hiç unutmamıştım. Aradan onca zaman geçmesine rağmen Seniyye'nin hatırası gönlümde daha da yer etmiş ve kalbimdeki özlemi daha da artmıştı. Zihnimde Seniyye ve Şam bir bütündü. Bunlardan birinin hatırası gözümde canlandığında diğeri de beraberinde belirirdi. Günler geçtikçe özlemim arttı ve sonunda sabrım tükendi.

Bir gece uyku tutmadı, beni vatan hasreti kasıp kavuruyordu. Sabah olur olmaz kazanıp biriktirdiklerimi toplayıp bir zamanlar Seniyye için terk ettiğim vatanıma dönmeye karar vermiştim bile.

Ülkemde gördüğüm ilerleme ve gelişme hayal ettiğimden daha fazla sevindirdi beni, şaşırttı da. Bir de alıştığım ve gurbetteyken özlem duyduğum bazı karelerin kaybolmasına üzüldüm... Derken bir de baktım ki daha dönmemin üzerinden çok geçmeden Seniyye'den gelecek haberleri kolluyordum. Kendimi, yine kendime rağmen, onunla karşılaşmama imkânı verecek bir yol düşünürken buluyordum.

Ama durum zannettiğimden daha kolay oldu. İlk görüşme davetinin Seniyye'den olduğuna inanır mısınız? Şaşıp kalmıştım. Gözlerim gördüklerine inanamıyordu... Gelişmiştik kardeşim... Hem de alışılmışın dışına çıkacak kadar garip ve hızlı bir şekilde gelişmiştik. Yirmi yıl önce terk ettiğim Seniyye sokağa ancak kara çarşafa bürünerek çıkabilirdi ve ailesinden birinin ona eşlik etmesi gerekirdi. Şimdi ise tek başına ve

tamamen açık saçık bir şekilde sokağa çıkıyordu. Yirmi sene önce onunla komşu olması dışında hiçbir bir bağı olmayan benim gibi bir adamı, kocasıyla tanıştırmak için evine davet etmekte bir sakınca görmüyordu.

Bu davet beni hiç beklemediğim bir şekilde çok mutlu etmişti. Davet saatini sabırsızlıkla beklemeye başladım. Fakat Seniyye'nin kapısının önünde durduğumda kendimi tereddüt edip korkarken buldum. Keşke mümkün olsa da dönebilsem istedim o an... Tanıdığım Seniyye'nin değişmiş olmasından korkuyordum. Tüm kalbimle, Seniyye'nin zihnime kazınmış haliyle kalmış olmasını istiyordum. O hali benim için kadını güzelliğin yegâne ölçüsüydü. Ancak içeri girmekten başka da çarem yoktu. Çünkü geleceğime dair söz vermiştim.

Onu otuz beş yaşında, on beş yaşındakinden daha tatlı bir halde görünce ne kadar da şaşırılmışım. Hafif kilo almıştı. Bedeni daha dolgun ve daha hoştu. Bir hüznün dokunuşu yüzünü kaplamaya başlamıştı. Güzelliği daha derin ve çekici görünüyordu.

Bana kısa, göbekli ve yüzünün her bir noktasından aptallık akan kocasını takdim etti. Tanınmış bir ailenin oğlu olması dışında bir özelliği olduğunu sanmıyordum. Başkalarının kendisi için topladığı büyük bir servete konmuştu. Babasının Seniyye için seçtiği adam işte buydu. Seniyye'ye düşen ise ne olursa olsun babasının isteğine boyun eğmek olmuştu. Bir çırpıda bu zavallı kadının yaşadığı dramı tahmin edebilmişim.

İlk görüşmemiz durgundu. İkimiz de bulunduğumuz ortam yüzünden afallamıştık ve kekeleyip durduk. Sonrasında Seniyye'den peş peşe davetler gelmeye devam etti. Ben de aynı şekilde onunla buluşma imkânı verecek fırsatları kollamaya başlamıştım. Onun uğradığı mekânlara ben de gidiyordum. Ancak hiçbirinde baş başa olma imkânı bulamadık. Dünden önceki gece, Seniyye'den ez-Zebedânî yazlığında akşam yemeği için bir davet aldım. Seniyye'nin tüm yazı geçirdiği bu ev, sık ağaçlarla kaplı bir bahçede saklıydı.

Seniyye'nin tam da gelmemi söylediği vakitte oraya vardım, kocası oraya gelmeden az önce... Seniyye bunu kasten mi yapmıştı yoksa eşi tesadüfen mi geldi, bilmiyorum. Balkonda ay ışığında baş başa oturmuştuk. Seniyye mavi renkli, yumuşak, tatlı tatlı hışırdayan ipek bir elbise giymişti. Eskiden kullandığı parfümü menekşe kokusu etrafa yayılıyordu. Ne dersin, yine bunu da son buluşmamızda gördüğüm sahnenin aynısını hatıramda yeniden canlandırmak için kasten mi yapmıştı?

Bana yaklaştı, yumuşak ve dokunaklı bir sesle şöyle dedi:

“Bana Amerika'dan çokça bahsettin ama kendinle ilgili bir şey söylediğini hiç duymadım.” Ona: “Bu senin için önemli mi?” dedim. Seniyye de: “Benim için çok önemli... Zannettiğinden daha çok...” diye cevap verdi. Güldüm ve şöyle dedim: “Ne anlatmamı istiyorsun ki?” Gözlerinin içi gülerek şöyle dedi:

“Orada âşık olduğun kadınlardan bahset bana.” Dedim ki: “Orada sevdiğim her kadında senden bir şey vardı desem inanır mısın? Bir keresinde bir kadını sevmişim. Çünkü gülüşü tıpkı senin tatlı gülüşün gibiydi. Bir diğerinin teni de tıpkı senin gibi hoştu. Büyülü gözlerine gelince... Onları çok aradım ama bir benzerini hiç bulamadım.”

Seniyye derin derin iç çekti... Biraz uzaklara daldı... Sonra şöyle dedi:

“Bu söylediklerin gerçek mi?” Ona: “Yoksa sözümden şüphe mi duyuyorsun?” dedim.

Gözlerine, yüzünü kaplayan hüznün dokunuşunu silip atan o ışıltı tekrar geri gelmişti. Elini bana uzattı. Elini ellerimin arasına aldım. Yirmi yıl önce olduğu gibi hâlâ körpe ve yumuşaktı.

Sonra tatlı ve mahzun sesiyle fısıldadı:

“Kanatlarımızın çıkma zamanı gelmedi mi?”

Seniyye’ye: “Yoksa sen el-İmâre Mahallesi’ndeki evinizin selamlığında son buluşmamızdaki kanatlar hakkında yaptığımız o konuşmamızı hâlâ hatırlıyor musun?” dedim. Seniyye de: “Allah seni bildiği gibi yapsın, yoksa hayatımın en tatlı anlarını unutmamı mı isterdin? Unutmuş olsaydım sana ‘Kanatlarımızın çıkma zamanı gelmedi mi?’ diye sormazdım.” dedi. “İşte o an geldi. Benimle uçmaya ne dersin?” dedim. “Sen istersen dünyanın öbür ucuna kadar...” diye cevap verdi.

Sonra eliyle büyük bahçeyi, kocasını ve iki oğluyla beraber yaşadığı şık villayı gösterip:

“Bütün bu gördüklerinden senin için vazgeçeceğim.” dedi.

Bunları içtenlikle ve meydan okuma ile söylüyordu.

Kollarımı açıp Seniyye’yi kucakladım, göğsüme yasladım, yüzümde yüzümü okşayan nefesini hissettim. Kalbim çarpıyor, bedenim ürperiyordu. Başka bir kadının yanında tatmadığım o sarhoşluğu yeniden yaşıyordum.

Ama küçük bir tıkırtı, mutluluğumuzun zirvesindeyken göz açıp kapayıncaya kadar kısa bir sürede bizi birbirimizden ayırdı. Bu seferki ses, annelerinden uyku öpücüğü almak için beyaz pijamalarıyla tökezleyerek gelen iki küçük melekten gelmişti.

Seniyye ağır ağır kalktı ve “Biraz ortadan kaybolacağım.” dedi.

Küçükler önünde hoplayıp zıplıyor, annelerinin boynundan öpmek için uzanıyorlar... Seniyye de kollarıyla o ikisini şefkatle sarmalıyor... Onlarla oynatarak balkondan çıkıyor.

Bir an duruyorum ve Seniyye gösterişli salonda benden adım adım uzaklaşırken bu harika tabloyu izliyorum. Âdeta iki meleği andıran bu iki erkek çocuğunu çevreleyen genç bir annenin karesi, henüz hiçbir ressamın ortaya koyamadığı eşsiz bir tablo...

Düşünmeye ve kendi kendime sormaya başladım:

“Benim bu güzelliği bozmam doğru olur mu?

Bu eşsiz tabloyu karalamam...

İki küçük meleğin mutluluğunu mutsuzluğa dönüştürmem...

Bu yuvayı yıkmam doğru olur mu?

Hayır... Asla böyle bir işe girişmeyeceğim.”

Oturduğum balkonda bahçeye giden bir merdiven vardı. Hızlıca basamaklarından atladım ve kaçtım. Sonra Sadi Bey sohbet arkadaşına gözlerini dikerek şöyle dedi: “Biliyor musun, bu gece seni niçin davet ettim?”

Sonra elini cebine attı ve cebinden Amerika’ya bir bilet çıkardı. Ona doğru bileti sallayarak şöyle dedi:

“Seni, bu gece birlikte sabahlayalım diye çağırdım. Bu benim, uçak saati gelene kadar Dımaşk'ta geçireceğim son gecem. İşte vakit de geldi. Kardeşim, kendi kendime kavgaya tutuşmaktan korktum. Onunla aynı şehirde olduğumuz sürece onu reddedememekten korktum. Çeşitli münasebetler ve tesadüfler bizi hep bir araya getirecekti... Onun sevgisi kalbime geri dönmüştü ve eskisinden daha da şiddetliydi. Ya cinayet olduğuna inandığım bir işe girecek ya da bir daha dönmek üzere Dımaşk'ı terk edecektim. Tıpkı yirmi yıl önce Seniyye uğruna Dımaşk'ı terk ettiğim gibi...”

Sonra üşene üşene yerinden kalktı... Gözlerini Dımaşk'ın istirahatete çekildiği geniş düzlüklere dikmiş, ısrarla bu manzarayı seyrediyordu. Sanki son kez bu manzaranın tadını çıkarıyordu. Dudakları acıyla mırıldanarak şöyle dedi:

“Elveda Dımaşk! Bir daha görüşmemek üzere!”

KAYNAKÇA

- Abdulmecîd, Ğassân Hamîd. “Neş’etu’l-kıssati’l-kasîra fi Suriye ve tehavvulâtuhâ”. *Mecelletu Cîl ed-Dirâsâtu’l-Edebiyye ve’l-Fikriyye* 49 (2019), 39-47.
- Alamashlı, Elmas. *Modern Suriye Edebiyatı’nda Ülfet El-İdlibî ve Kısas Şâmiyye Adlı Öykü Seçkisinden Seçme Hikâyelerin Teknik İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Arageek. “Men Hiye Ülfet el-İdlibî” 28 Ekim 2022. <https://www.arageek.com/bio/ulfat-idlibi>
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 17. Baskı., 2021.
- Emekli, İlknur. *Çağdaş Suriye Romancılığında Halîm Berekât ve Toplumcu Gerçekçi Romanlarının Çözümlemesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Göçer, Murat. *Ğassan Kenefânî ve Öykücülüğü*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Hâfız, Sabrî. “Modern Arap Kısa Öyküsü I”. çev. Azmi Yüksel. *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 77-96.
- Harmancı, Mehmet. “Kargaşadan Kavramsala Kısa Öykü”. *Konya Öykü Günleri 1 (Öykü Sempozyumu Bildirileri)*. ed. Mehmet Harmancı. 31-34. Konya: Türkiye Yazarlar Birliği Konya Şubesi, 1. Baskı., 2004.
- Hazer, Dursun. “Ülfet el-İdlibî'nin ‘Dımaşk ya Besmetu’l-Huzn’ Adlı Romanında İşlenen Eski Şam Muhitinde Kadın Olma”. *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 30 (2010), 59-86.
- el-İdlibî, Ülfet. *Vedâ’an Yâ Dımaşk*. Dımaşk: Dâru Tılâs, 3. Baskı., 2001.
- Korkmaz, Bülent. “Suriyeli Yazar Ülfet İdlibî'nin Kadınlar Hamamı”. *Fe Dergi* 4/1 (2012), 54-63.
- Kula, Mevlüt. “Modern Suriye Hikâyesine Genel Bir Bakış”. *Doğu Araştırmaları Dergisi* 7 (Ocak 2011), 17-48.
- Landau, Jacob M. *Modern Arap Edebiyatı Tarihi: (20. Yüzyıl)*. çev. Bedrettin Aytaç. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1994.
- el-Mısbâh Durûbu’l-Mubdi’in, “Ülfet el-İdlibî” 28 Ekim 2022. http://mdorooba.blogspot.com/2016/01/blog-post_56.html
- Necm, Muhammed Yusuf. *Fennu’l-kıssa*. Beyrut: Dâru’s-Sekâfe, 5. Baskı., 1966.
- Samancı, Yusuf Sami. “Toplumsalın Baskısında Bireyin Çılgınlığının Edebiyattaki İzdüşümü: Filistinli Öykücü Rîtâ ‘Üdeh’in ‘Kırmızı Elbise’ (الفتان الأحمر) İsimli Öyküsünün Tahlili”. *Toplum-Birey İkiliminde Ortak Değerler ve Farklılıklar*. ed. Muhiddin Okumuşlar - Osman Zahid Çifçi. 435-447. Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2020.
- Tasa, Muhammet. “Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşid El-‘Uveyyid’in Sıcak Bir Yaz’ı”. *Marife* 6/2 (2006), 133-150.
- Tilfizyûn Ürînet. “Ülfet İdlibî: Edebiyyetu’l-Hârati’d-Dımaşkıyyeti Elletî Hamelet Kıyemu’t-Tenvîr ve’l-Hurriyye” *Youtube*. 5 Mart 2022. <https://youtu.be/hk91s7RIaLQ-el-Yâfi,Nuaym.et-Tatavvuru’l-fennî li şekli’l-kıssati’l kasîra fi’l edebi’s-Şamiyyi’l-hadîs Suriye Lübnan Ürdün Filistin>. Dımaşk: Menşûrâtu İttihâdî’l-Kuttâbî’l-‘Arabî, 1982.
- Yazıcı, Hüseyin. “Hikâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 04 Ekim 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hikaye>
- Yazıcı, Hüseyin. “Suriye’de Kısa Öykü”. *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası* 19 (Şubat 2011), 119-142.
- Yıldız, Musa. “Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü: Muhammed Teymûr’un Fî’l Kitâr’ı”. *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2002), 45-57.
- Yüksel, Hatice Gülru. “Anlatsal Metinler ve Kısa Öykü”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/1 (Haziran 2007), 153-174.

Kur'an Ayetleri ve Tarihî Nakiller Bağlamında Hz. Yahya'nın Akıbeti

Abdulsalam YOUSSEF¹ 

1. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye.

DrAbdusselam99@gmail.com (Sorumlu Yazar/Corresponding Author)

Maşallah TURAN² 

2. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye.

masallahturan25@gmail.com

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 11.10.2022

Kabul: 08.12.2022

Yayın: 31.12.2022

Anahtar Kelimeler:

Rivayet,

Rey,

Katl,

Mevt,

Yahya'nın Akıbeti.

Tefsir, âlimlerimizin üzerinde önemle durdukları, belirli unsurlara ve araçlara gereksinim duyan bir ilimdir. Tefsirle ilgili bir veri, bize sahih bir şekilde ulaştığında ki -buna rivayet tefsiri denir-, onu almamız konusunda görüş birliği mevcuttur. Bu tarz bir tefsir, en güzel tefsir yollarından biri olarak itibar görür. Şayet bir konu hakkında sağlam bir rivayete sahip değilsek, o zaman içtihat veya akıl yürütme yoluna başvururuz. Bunun kabul gören en temel unsuru ise tüm bölümleri, kolları, kaideleri ve ilkeleri ile dildir. Biz de dilin imkânları sayesinde ayette kastedilen anlamı açığa çıkarmaya çalışırız. Ancak bu noktada son derece ilmi ve reel bir sorunla karşı karşıyayız. Şayet tarihî rivayetler ile Kur'an ayetleri arasında bir çelişki buluyorsak, acaba böyle bir durumda hangisini esas almalıyız? Aradaki çelişkiyi nasıl gidermeliyiz ve neye göre bir tercihte bulunmalıyız? Çalışmamız, bu tarz bir problemi, Yahya Peygamberin akıbeti bağlamında ele almaktadır. Zira Kur'an ayetleri Hz. Yahya'nın akıbetiyle ilgili "ölüm" ifadesini kullanırken, rivayetler onun acımasızca "katledildiği"nden bahsetmektedir. Rivayetlere göre o normal bir şekilde eceliyle ölmemiştir. İşte bu makale, Yahya Peygamberle ilgisi bulunan bütün ayetleri bir arada sunmak suretiyle konuyu ele almaktadır. Konu hakkındaki bütün ayetler, gerek lafzıyla gerekse bağlamıyla Hz. Yahya'nın normal bir şekilde eceliyle ölmesinden bahsetmektedir. Ayrıca onun hayat hikâyesiyle, teyzesinin oğlu olan ve öldürülmediği Kur'an'da net bir şekilde açıklanan Hz. İsa'nın hayat hikâyesi arasında enteresan benzerlikler de mevcuttur. Çalışmada betimleme, tahlil, tümevarım ve eleştiri yöntemleri kullanılacaktır.

The End Of Prophet Yahya In The Context Of The Verses Of The Qur'an And Historical Transmissions

Article Info

Abstract

Article History

Received: 11.10.2022

Accepted: 08.12.2022

Published: 31.12.2022

Keywords:

Narration,

Reasoning,

Murder,

Death,

Yahya's End.

Tafsir is a science that needs certain elements and tools mentioned by our scholars. When the tafsir reaches us in a sound way, -which is called a narration commentary-, there is a consensus that we should take it. This type of tafsir is regarded as one of the most beautiful ways of tafsir. If we do not have a solid narrative about a subject, then we resort to ijihad or reasoning. The accepted element of this is the language with all its sections, branches, rules and principles. In this way, we try to reveal the meaning of the verse. However, at this point, we are faced with an extremely scientific and real problem. If we find a contradiction between historical narrations and Qur'anic verses, which one should we take as a basis in such a case? How will we eliminate the contradiction and how will we make a choice? Our study deals with such a problem in the context of the end of the Prophet Yahya. Because while the verses of the Qur'an use the expression "death" regarding his end, the narrations mention that he was "slaughtered" ruthlessly. According to rumors, he did not die of natural causes in a normal way. This article deals with the subject by presenting all the verses that mention the Prophet Yahya together. All the verses on the subject, both literally and in context, refer to the death of Prophet Yahya in a normal way. In addition, there are interesting similarities between his life story and the life story of Prophet Jesus, who was the son of his aunt and was not killed, which is clearly explained in the Qur'an. Methods of description, analysis, induction and criticism will be used in the study.

نهایة النبی یحیی بین دلالة القرآن والروایات التاريخية

المعلومات المادة	الملخص
تاریخ المادة	التفسیر علم یتحتاج إلى عناصر وأدوات معينة ذكرها علماءنا، ومما هو محل إجماع أن التفسیر إذا وصلنا عن طریق صحیح، وهو المسمى بالمأثور، فإننا نأخذ به، ويُعدّ عندنا من أحسن طرق التفسیر. وإن لم نقف على التفسیر المأثور الصحیح، فإننا نلجأ إلى الاجتهاد في ذلك، أو ما يسمى بالرأي، وأداته المعروفة هي اللغة بكل أقسامها وفروعها، بقوانينها وسننها، ونحاول استجلاء المقصود من الآية. لكننا نقف أمام إشكالية علمية حقيقية إذا وجدنا تعارضا بين المأثور من الروایات وبين دلالة اللفظ القرآني، بأيهما نأخذ، وكيف نعالج هذا التعارض ومن ثمّ كيف نرجح؟ هذا ما يتناوله البحث من خلال نهایة نبي الله یحیی عليه السلام؛ فالقرآن الکریم يذكر في حقه الموت، والروایات تقول إنه قُتل قتلاً، وليس موتاً طبيعياً. يحاول البحث أن يعالج هذا الموضوع من خلال جمع الآيات التي تتحدث عن یحیی عليه السلام، والتي تؤكد بمجموعها أنه مات موتاً طبيعياً، من خلال دلالة اللفظ وسياق تلك الآيات، فضلاً عن التشابه العجيب بين قصته وقصة ابن خالته عیسی عليه السلام، الذي لم يُقتل، وذلك من خلال اتباع منهجٍ وصفي تحلیلي استقرائي نقدي.
الاستلام: 11.10.2022	
القبول: 08.12.2022	
النشر: 31.12.2022	
الكلمات المفتاحية	
المأثور،	
الرأي،	
الموت،	
القتل،	
نهایة یحیی.	

Atıf/Citation: Youssef, Abdulsalam-Turan, Maşallah. "Kur'an Ayetleri ve Tarihi Nakiller Bağlamında Hz. Yahya'nın Akıbeti". *akif* 52/2 (2022), 129-141.

DOI: <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2022.26>



"This article is licensed under a *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License* (CC BY-NC 4.0)"

مقدمة

من المتفق عليه بين علمائنا أن التفسير المأثور من أحسن الطرق للوصول إلى مراد الله سبحانه، والمقصود هنا تفسير القرآن بالقرآن وبالروايات الصحيحة، المرفوعة منها والموقوفة، وكذلك المقطوعة-، فإن لم نجد عدنا إلى لغة القرآن من خلال قواعدها وسننها، مع مراعاة بقية الأدوات والآليات في سبيل الوصول إلى معنى الآية والتي تندرج تحت عنوان التفسير بالرأي، مع مراعاة بقية علوم القرآن. وقد تتفق الروايات المأثورة الصحيحة مع مدلول اللفظ القرآني وهنا نقف على أصح تفسير للآية. وتبقى الإشكالية عندنا إذا ما أفادت دلالة الآية معنى معيناً ووجدت روايات لا تتفق مع الدلالة القرآنية، بل تخالفها، ولا تراعيها، فبأيهما نأخذ؟ وما المنهج السليم في اتباعه للخروج بنتيجة صحيحة مقبولة؟

هذا البحث يعالج هذه النقطة من خلال قصة نبي الله يحيى عليه السلام، فجمهور المفسرين يذكرون أن نهايته كانت القتل، لكننا لا نجد في القرآن الكريم نصاً يذكر أنه قُتل، بل يذكر في حقه الموت، وشتان بين القتل والموت، فضلاً عن التشابه العجيب بين قصته وقصة عيسى عليهما السلام- الذي اتفق اليهود والنصارى على أنه قُتل!! . فعلاّم اعتمد المفسرون في القول بأن يحيى قُتل؟ وما دلالات الآيات التي تتحدث عنه؟ هذا هو محور الدراسة، والتي أدرتها من خلال مقدمة وأربعة مباحث، الأول: في حياة النبي يحيى عليه السلام من خلال (ولادته، وصباه، وخصائصه، ونبوته). الثاني: عن نهايته من خلال الروايات بالمأثور. الثالث: عن نهايته وفق دلالة اللفظ القرآني. الرابع: المقارنة بين قصته وقصة عيسى عليه السلام.¹

1. من النبي يحيى عليه السلام؟

هو نبي الله يحيى بن نبي الله زكريا بن حنا ويقال: زكريا بن دان، بن مسلم بن صدوق بن محمان بن داود بن سليمان بن مسلم بن صديقة بن برحية بن ناخور بن بهفانيا بن حاش بن أي بن خثعم بن سليمان بن داود.² وقد بُعث إلى بني إسرائيل. بشر الله سبحانه وتعالى به أباه زكريا وسماه باسم يحيى. وقد اختلف العلماء في سبب التسمية، فقال ابن عباس: لأن الله تعالى أحيا به عمر أمه، وقال قتادة: لأن الله أحيا قلبه بالإيمان والنبوّة، وقال الفضيل: لأن الله أحياها بالطاعة.³ خصه الله سبحانه بخصائص عظيمة، وأولها أنه اصطفاها واختاره نبياً إلى بني إسرائيل. فضلاً عن خصائص تميز بها منذ صغره، وهي: أنه سيد وحضور وأوتي الحكم أو الحكمة.

وقد ورد اسم يحيى عليه السلام خمس مرات في كتاب الله سبحانه، وهذه المواضع هي:

قوله تعالى: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ * فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ * قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾.⁴

وقوله: ﴿وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾.⁵

1 - انظر في فكرة البحث: جزار، بسام. حقيقة قتل يحيى عليه السلام. (مقطع فيديو، نشر في 22/07/2010).

2 - ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. البداية والنهاية. مح. عبدالله عبدالمحسن التركي. (دار هجر للطباعة ط1، 1997م) 294/2.

3- النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب. نهاية الإرب في فنون الأدب. مح. مفيد قمحية وآخرون. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1،

1424هـ/2004م)، 14/156

- سورة آل عمران: 39، 40/3.

- سورة الأنعام: 84، 85/7.

وقوله: ﴿ ذَكَرَ رَحْمَتَ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا * إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا * قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا * وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا * يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا * قَالَ رَبِّ أُنَى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا * قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّئْ وَقَدْ خَلَقْنَاكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا * قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا * فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا * ﴿ يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا * وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا * وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا * وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا * ﴿ 6. وقوله: ﴿ وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ * ﴿ 7. والموضع الذي جاءت فيه قصته بشكل أطول هو سورة مريم. كانت ولادة يحيى معجزة لأبيه زكريا عليهما السلام، حيث بلغ الكبر هو وزوجه، ولم يكن يرجو ذرية في ذلك الوقت، حسب العرف الطبيعي لسن المرأة، ولكنه عندما رأى مريم عليها السلام وقد رزقت الفواكه في غير أوانها، سألها عن السبب قائلاً: ﴿ قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ * ﴿ 8. وههنا توجهه زكريا إلى المولى سبحانه وتعالى أن يرزقه بولد يرثه من بعده، فدعا قائلاً ﴿ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ * فَتَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُونًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ ... ﴿ 9.

1.1 بعثته

يُبعث الأنبياء والرسل عادةً في عمر الأربعين، وهو أوان النضج والاكتمال العقلي والنفسي والجسمي... إلا ما جاء في حق يحيى وعيسى عليهما السلام، فظاهر الأدلة القرآنية تذكر أهما بُعثا وهما صغيران. وهو الذي ذهب إليه جمهور المفسرين، يقول الرازي - عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا * ﴿ 10... والثالث: أنه النبوة؛ فإن الله تعالى أحكم عقله في صباه وأوحى إليه، وذلك لأن الله تعالى بعث يحيى وعيسى عليهما السلام وهما صبيان لا كما بعث موسى ومحمدا عليهما السلام، وقد بلغا الأشد... ثم رجح فيما ذهب إليه بقوله " والأقرب حمله على النبوة لوجهين؛ الأول: أن الله تعالى ذكر في هذه الآية صفات شرفه ومنقبته، ومعلوم أن النبوة أشرف صفات الإنسان فذكرهما في معرض المدح أولى من ذكر غيرها، فوجب أن تكون نبوته المذكورة في هذه الآية، ولا لفظ يصلح للدلالة على النبوة إلا هذه اللفظة... " 11 ثم يعلل ابن عاشور ذلك بقوله: " ولعل الله لما أراد أن يكون شهيداً في مقتل عمره باكره بالنبوءة " 12.

6- سورة مريم: 19/2-15

7 - سورة الأنبياء: 21/89-90

8 - سورة آل عمران: 37/3.

9- سورة آل عمران: 38/3-39.

10- سورة مريم: 19/42.

11 - الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين. مفاتيح الغيب. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ) 516/21.

وانظر: ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي. تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد. (تونس: الدار التونسية للنشر، د. ط، 1984)، 76/16.

12 - التحرير والتنوير، 76/16

والحق أن قصة يحيى عليه السلام جاءت مقتضبة في القرآن الكريم، مكتفية بذكر بعض صفاته، بعد أن ذكر أنه استجابة لدعاء أبيه زكريا. وتحرنا بعض المصادر كذلك عن بعض أعماله من قيامه بمهام الدعوة إلى الله، وكان صبيا زكيا أحكم الله عقله، عاشقا للعبادة عاكفا في محراب العلم، محصيا لمسائل التوراة - قبل تحريفه - مستجليا لغوامضها، محيطاً بأسرارها، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، لا يخشى في قول الحق، ويعتمد الناس في نهر الأردن، ليتخلصوا من الخطايا، وقد أخذ النصارى عنه تلك الطريقة في التعميد وسموه يوحنا المعمدان¹³. ولم تذكر الكتب المعتمدة المدة التي عاشها نبي الله يحيى عليه السلام على وجه التحديد.

2. نهاية النبي يحيى عليه السلام

تكاد تجمع كتب التفاسير والتاريخ على أن نهاية يحيى عليه السلام كان القتل، وبعضهم يذهب إلى أنه نُشر في رأسه بالمنشار - كما سيأتي قريباً- وعمدته في هذا تلك الروايات الكثيرة التي وردت عند بعض السلف، مما ذكره شيخ المفسرين الطبري وغيره من أصحاب المصنفات الحديثية. وجلُّ هذه الروايات عن أهل الكتاب. ولعل أصحها ما جاء عند ابن أبي شيبة - في مصنفه - عن عروة بن الزبير قال: (ما قتل يحيى بن زكريا إلا في امرأة بغية قالت لصاحبها لا أرضى عنك حتى تأتيني برأسه، فأتاها برأسه في طست). وكذلك ما رواه الحاكم النيسابوري موقوفاً عن عبدالله بن الزبير قال: (قُتل يحيى بن زكريا في زانية كانت جارية)¹⁴. وجاء تفصيل الخبر أكثر عند ابن كثير حيث ذكر: أن ملكاً من ملوك ذلك الزمان أراد الزواج بإحدى محارمه، أو من لا يحل له تزويجها، فنهاه يحيى عن ذلك، فبقي في نفسها منه، فلما كان بينها وبين الملك ما يجب منها، استوهبت منه دم يحيى، فوهبه لها فبعثت إليه من قتله. والله أعلم¹⁵ وأما السيوطي فقد ذكر عدة روايات في هذا المقام، فأورد عن ابن عساکر عن الحسين بن علي عليهما السلام قال: (كَانَ مَلِكٌ مَاتَ وَتَرَكَ امْرَأَتَهُ وَأَبْنَتَهُ فَوَرِثَ مَلِكُهُ أَخُوهُ فَأَرَادَ أَنْ يَتَزَوَّجَ امْرَأَةَ أَخِيهِ فَاسْتَشَارَ يَحْيَى بْنَ زَكْرِيَّا فِي ذَلِكَ وَكَانَتِ الْمُلُوكُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ يَعْلَمُونَ بِأَمْرِ الْأَنْبِيَاءِ فَقَالَ لَهُ: لَا تَتَزَوَّجَهَا فَإِنَّهَا بَغِياءُ فَبَلَغَ الْمَرْأَةَ ذَلِكَ فَقَالَتْ: لِيُقْتَلَ يَحْيَى أَوْ لِيُخْرَجَ مِنْ مَمْلَكَةِ، فَعَمِدَتْ إِلَى ابْنَتِهَا فَصَيَّغَتْهَا ثُمَّ قَالَتْ اذْهَبِي إِلَى عَمِّكَ عِنْدَ الْمَلَأِ فَإِنَّهُ إِذَا رَأَى سَيِّدِعُوكَ وَيَجْلِسُكَ فِي حِجْرِهِ وَيَقُولُ: سَلِينِي مَا شِئْتُ فَإِنَّكَ لَنْ تَسْأَلِنِي شَيْئًا إِلَّا أُعْطِيْتِكَ فَإِذَا قَالَ لَكَ فَقُولِي: لَا أَسْأَلُكَ شَيْئًا إِلَّا رَأْسَ يَحْيَى، وَكَانَتِ الْمُلُوكُ إِذَا تَكَلَّمُوا أَحَدَهُمْ بِشَيْءٍ عَلَى رُؤُوسِ الْمَلَأِ ثُمَّ لَمْ يَمُضْ لَهُ نَزْعٌ مِنْ مَمْلَكَةِ، فَفَعَلَتْ ذَلِكَ فَجَعَلَ يَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ قَتْلِهِ يَحْيَى وَجَعَلَ يَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ حُرُوجِهِ مِنْ مَمْلَكَةِ، فَاخْتَارَ مَلِكُهُ، فَقَتَلَهُ فَسَاخَتْ بِأَمْعَانِ الْأَرْضِ قَالَ ابْنُ جَدْعَانَ: فَحَدَّثْتُ بِهَذَا الْحَدِيثِ ابْنَ الْمَسِيْبِ فَقَالَ: أَمَا أُخْبِرُكَ كَيْفَ كَانَ قَتْلُ زَكْرِيَّا قَتْلًا، قَالَ: إِنْ زَكْرِيَّا حَيْثُ قَتَلَ ابْنَهُ انْطَلَقَ هَارِبًا مِنْهُمْ وَاتَّبَعُوهُ حَتَّى أَتَى عَلَى شَجْرَةٍ ذَاتِ سَاقٍ فَدَعَا إِلَيْهَا فَانْطَوَتْ عَلَيْهِ وَبَقِيَتْ مِنْ ثَوْبِهِ هَدْبَةٌ تَلْعَبُهَا الرِّيحُ فَانْطَلَقُوا إِلَى الشَّجْرَةِ فَلَمْ يَجِدُوا أَثْرَهُ عِنْدَهَا فَنَظَرُوا تِلْكَ الْهَدْبَةَ فَدَعَا الْمُنْشَارَ فَقَطَعُوا الشَّجْرَةَ فَقَطَعُوهُ فِيهَا". وأورد السيوطي عن ابن عباس قال: "أوحى الله إلى محمد صلى الله عليه وسلم إنِّي قَتَلْتُ يَحْيَى بْنَ زَكْرِيَّا سَبْعِينَ أَلْفًا وَإِنِّي قَاتَلْتُ بِابْنِ ابْنَتِكَ سَبْعِينَ أَلْفًا وَسَبْعِينَ أَلْفًا"¹⁶.

ومع اعتمادهم على الروايات السابقة، اعتمد العلماء أيضاً على القرآن الكريم، وقد سبق أن جمعهم قد ذكروا قتل يحيى عند الآيتين في سورتي البقرة عند قوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا

13 - انظر: الزحيلي، وهبة بن مصطفى. التفسير الوسيط. (دمشق: دار الفكر المعاصر، ط2، 1418هـ) ص1464

14 - الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه الضبي الطهماني، المستدرک علی الصحیحین. مح. مصطفى عبد القادر آل. عطا. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط، 1414هـ/1990م)، كتاب التفسير، سورة عمران، 2:318، وصححه و وافقه الذهبي.

15 - ابن كثير. البداية والنهاية، 3/ 53.

16 - السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الإتيان في علوم القرآن. مح. محمد أبو الفضل إبراهيم (الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط1394، هـ/1974)، 492/5.

وَكَانُوا يَعْتَدُونَ¹⁷ وآل عمران عند قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِعَيْرِ حَقِّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾¹⁸ وكان اسم يحيى من أهم الأسماء التي ترد عندهم، بل ذكره بعضهم مع أبيه زكريا؛ أي أن كليهما قُتلا في نفس الوقت، يقول الطبري: "يعني بذلك أنهم كانوا يقتلون رسل الله الذين كانوا يُرسلون إليهم بالنهي عما يأتون من معاصي الله... نحو زكريا وابنه يحيى وما أشبههما من انبياء الله".¹⁹ وتبعه في ذلك الزمخشري، والرازي، والبيضاوي وغيرهم.. يقول الرازي: "...المسألة الثانية: رُوي عن أبي عبيدة بن الجراح أنه قال: قلت يا رسول الله أيُّ الناس أشدَّ عذاباً يوم القيامة؟ قال: رجلٌ قتلَ نبياً أو رجلاً أمرَ بالمعروفِ ونهى عن المنكرِ، وقرأ هذه الآية ثم قال: يا أبا عبيدة قتلتَ بنو إسرائيل ثلاثةً وأربعين نبياً من أول النهار في ساعة واحدة، فقام مائة رجلٍ وأثنى عشر رجلاً من عبادة بني إسرائيل، فقتلوا من أمرهم بالمعروفِ ونهوا عن المنكرِ فقتلوا جميعاً من آخر النهار في ذلك اليوم فهم الذين ذكرهم الله تعالى، وأيضاً القوم قتلوا يحيى بن زكريا، وزعموا أنهم قتلوا عيسى بن مريم فعلى قولهم ثبت أنهم كانوا يقتلون الأنبياء.²⁰ ويقول البيضاوي: "... وقتلهم الأنبياء فأنهم قتلوا شعيباً وزكريا ويحيى وغيرهم بغير الحق عندهم، إذ لم يروا منهم ما يعتقدون به جواز قتلهم، وإنما حملهم على ذلك اتباع الهوى وحب الدنيا كما أشار إليه بقوله: ﴿ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ أي: جرهم العصيان والتماذي والاعتداء فيه إلى الكفر بالآيات، وقتل النبيين²¹ ويقول ابن عاشور الذي استشهد بهذه الروايات عن يحيى عليه السلام إنه "لم تذكر قصة قتله في القرآن إلا إجمالاً"²² هذه هي نهاية نبي الله يحيى عليه السلام كما وردت في أكثر المصادر الإسلامية، من تفسيرية وحديثية وتاريخية، وهي مما أخذها المسلمون عن أهل الكتاب، أو ما اصطلاح عليه اسم (الروايات الإسرائيلية). وأما ذكره في القرآن الكريم فلم يأت صريحاً، وابن عاشور الذي قال إن ذكر قتله جاء إجمالاً كان يقصد تلك الآيات التي تتحدث عن بني إسرائيل لقتلهم أنبياءهم - كما سبق - ، ولم يقصد تعيين اسم يحيى عليه السلام. وأمام هذا الكم الكبير من الروايات التي استشهد بها المفسرون لا يغدو الأمر سهلاً على باحث مثلي - لم يؤت سعة من العلم - أن يخالف إجماعهم هذا - أو شبه إجماع - ولا أن يخرق اتفاقهم، لكنها الدلالة القرآنية التي أوقفني، وجعلتني أعيد النظر في المسألة، وهي أسئلة واستفسارات كثيرة تحتاج إلى إجابات على أقل تقدير. وهي دعوة مني للإخوة الباحثين ليعيدوا النظر في الآيات التي ذكرت قصة نبي الله يحيى عليه السلام. لذا سنقف - في مبحثنا التالي - على النصوص القرآنية لنرى دلالات تلك الألفاظ من خلال منطوقها وسياقاتها.

3. نهاية النبي يحيى عليه السلام من خلال دلالات الألفاظ القرآنية

من خلال عرض المواضيع التي جاء فيها ذكر يحيى عليه السلام وجمعها وترتيبها ترتيباً تاريخياً - من ولادة يحيى إلى نهايته - يسهل علينا معالجة قصته عليه السلام، وفق سياق معين، يبدأ بكيفية ولادته، من حيث هو دعوة أبيه زكريا، ووارثه، ثم الوقوف

17 - سورة البقرة: 61/4.

18 - سورة آل عمران: 21/3.

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الأملّي. جامع البيان في تأويل القرآن. مح: أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000

19

(م) 284/6

20 - الرازي، مفاتيح الغيب، 7/176

- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. مح. محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار

21

إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ، 84/1

22 - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 78/16

على خصائصه وصفاته، وأولها أن الله سبحانه سماه بهذا الاسم - يحيى - وأمره بالقيام بواجب الدعوة والتبليغ بقوة، وإلى أن قرر في حقه بأن السلام كائن عليه يوم ولادته ويوم يموت - وليس يُقتل - ويوم يُبعث حيا. ثم ما القواسم المشتركة بين قصته عليه السلام وقصة ابن خالته عيسى عليه السلام؟

1.3 دعاء زكريا عليه السلام

قص القرآن الكريم علينا قصة زكريا الذي لم يؤت ذريةً، وقد بلغ من الكبر عتياً، هو - وزوجه، لكنه بعدما رأى من مريم ما رأى توجه إلى مولاه سبحانه أن يرزقه ولداً يرثه. وهذا أول الأدلة التي سنقف عندها ملياً؛ فبعض الروايات تذكر أن الزمن بين مقتل زكريا ويحيى كان قصيراً، وبعضها تقول بقتلهما معا - كما مر معنا. والسؤال هنا: كيف يكون القتل من نصيب زكريا ويحيى في آن واحد، أو بفارق زمني قصير، ويكون في نفس الوقت استجابة من الله سبحانه وتعالى لدعاء زكريا، ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ﴾؟ هل تحققت دعوة زكريا في وراثة ابنه له من خلال تأخره - يحيى - عنه على وجه الأرض لبضعة أيام؟ إذاً الروايات التي تقول بقتلهما معا أو بقتلهما بفارق قليل تتعارض والسياق العام في القصة، والغاية من تحقيق دعاء زكريا. ونُخرج بنتيجة تقول: إن الفارق الزمني بين موت زكريا ونهاية ابنه يحيى كانت طويلة للغاية، فهو الذي ورث أباه في التبليغ والدعوة بين الناس.

2.3 دلالة الاسم - يحيى -

أخبرنا الله عز وجل أنه هو الذي منح اسم يحيى للولد الذي رُزق به زكريا، وإذا علمنا أن اسم يحيى اختيار إلهي فإنه ينبغي علينا الوقوف على معناه؛ فلا يطلق ربنا سبحانه اسماً دون أن يكون له دلالات ومعانٍ قد تظهر لنا وقد لا تظهر، أو تظهر بعضها. وتختلف تسمية الله عز وجل عن تسمية البشر، فقد يسمي أحدهم ابنه صالحاً لكنه عندما كبر لم يكن صالحاً، وقد يسمي أحدهم ابنته فاتنة لكنها عندما كبرت لم تكن كذلك... والسبب أن البشر لا يعلمون الغيب، فهم يسمون على أمل ورجاء أن يكون أولادهم على درجة من الصلاح والقنوت... لكننا أمام اسم من اختيار رب العالمين، الذي يعلم الغيب، ويعلم مستقبل المسمى بهذا الاسم، فهو (يحيى) سواء من العبرية أو من العربية، فالقرآن ينعته بـ (يحيى) من الحياة - وهذا المعنى مترجم بدقة عن اللغة الأم-؛ لأنه ترجمة رب العالمين. ثم إنه اسم لم يسبق إليه ابن زكريا، وهذا أيضاً فيه من المعاني والدلالات ما قد يغيب عنا، لكنه يقدم لنا دليلاً بأنه يحيى، وهذا لا يتفق والقول بأنه قُتل على يد الملك.

3.3 الفرق بين القتل والموت

أخبرنا الله سبحانه عن يحيى بأنه يعيش في سلام وهو الأمان، من يوم ولادته وإلى يوم بعثه، مروراً بيوم وفاته ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾²³. والكلام من الله سبحانه، فهو الذي يقرر أن يحيى مشمول بالسلام في الحالات الثلاث. إذاً القرآن يؤكد بأنه (يموت) ولم يقل (يُقتل)، والدليل أنهما ليسا بنفس المعنى هو ما جاء في القرآن الكريم من التفريق بين الحالتين، وفي مواطن كثيرة، يقول سبحانه و تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتْتَمَّ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ لَئِنْ مِتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ﴾²⁴. هنا نجد ان الله فرق بين القتل والموت، وفي مواضع ثلاثة. ويقول أيضاً ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ ...﴾²⁵. ويقول أيضاً ﴿قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفَرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوْ الْقَتْلِ وَإِذَا لَا تُمْتَعُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾²⁶. وقوله

23 - سورة مريم: 15/19.

24 - سورة آل عمران: 156-158/3.

25 - سورة آل عمران: 144/3.

تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا...﴾²⁷، فهذه ست مواضع وفيها يفرق القرآن الكريم بين الموت والقتل، وهذا يعني المغايرة بينهما. وسوف نقف الآن على بعض التفسيرات لهاتين الكلمتين، لنرى كيف فرق المفسرون بين معنييهما، ولم يقل أحد منهم أحما بنفس المعنى. يقول الماتريدي - عند قوله تعالى: ﴿وَلَيُنْزِلَنَّ اللَّهُ لَكُمْ الْوَيْسُ أَوْ قَتَلْتُمْ لِإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ﴾²⁸ أي: إن متم على فراشكم، أو قتلتم في سبيل الله - فإليه تحشرون، فمعناه - والله أعلم - أي: إن لم تقدرُوا على أن لم تحشروا إليه، كيف تقدرُونَ ألا ينزل على فراشكم بكم الموت، وإن أقمتم في بيوتكم؟! والله أعلم.²⁹ ويقول الراغب الأصفهاني في الموضوع نفسه: "كأنه قيل: إن حصل ما لا بد منه بوجه وهو الموت حتف الأنف، أو ما هو عارض، وعندكم أنه قد يكون منه خلاص، وهو القتل، فالحشر لا محالة حاصل."³⁰

ويقول الرازي - عند قوله تعالى ﴿... إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ...﴾ "المسألة السابعة: قَالَ الْوَاحِدِيُّ: فِي الْآيَةِ مَحْدُوفٌ يَدُلُّ عَلَيْهِ الْكَلَامُ، وَالتَّقْدِيرُ: إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ فَمَاتُوا أَوْ كَانُوا غُزًى فُقُتِلُوا، لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا، فَقَوْلُهُ: مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا يَدُلُّ عَلَى مَوْتِهِمْ وَقَتْلِهِمْ"³¹ ويقول الشعراوي: "... إن القضية الإيمانية هي ﴿وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ أي هو الذي يَهَبُ الحياة وهو الذي يهب الموت، فلا الضرب في الأرض ولا الخروج في سبيل الله هو السبب في الموت، ولذلك يقول خالد بن الوليد - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: لقد شهدت مائة زحف أو زهاءها وما في جسدي موضع شبر إلا وفيه ضربة سيف أو طعنة رمح، وهأنذا أموت على فراشي كما يموت البعير - أي حتف أنفه - فلا نامت أعين الجبناء"³²

ويفرق الشعراوي بين الموت والقتل - عند قوله تعالى ﴿إِنِّي متوفيك ورافعك إلي...﴾³³ قائلاً: "كلاهما يلتقي في أنه سلب للحياة، وكلمة (سلب الحياة) قد تكون مرة بنقض البنية، كضرب واحد لآخر على حجمته فيقتله، هذا لون من سلب الحياة، ولكن بنقض البنية. أما الموت فلا يكون بنقض البنية، إنما يأخذ الله الروح، وتبقى البنية كما هي، ولذلك فرق الله في قرآنه الحكيم بين (موت) و(قتل) وإن اتحدا معا في إزهاق الحياة. ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انقلبتم...﴾³⁴ إن الموت والقتل يؤدي كل منهما إلى انتهاء الحياة، لكن القتل ينهي الحياة بنقض البنية، ولذلك يقدر بعض البشر على البشر فيقتلون بعضهم بعضاً. لكن لا أحد يستطيع أن يقول: (أنا أريد أن يموت فلان)، فالموت هو ما يجريه الله على عباده من سلب للحياة بنزع الروح. إن البشر يقدرُونَ على البنية بالقتل، والبنية ليست هي التي تنزع الروح، ولكن الروح تحل في المادة فتحيا، وعندما ينزعها الله من المادة تموت وترم أي تصير رمة. إذن، فالقتل إنما هو إخلال بالمواصفات الخاصة التي أرادها الله

26 - سورة الأحزاب: 16/33.

27- سورة الحج: 58/22.

28- سورة آل عمران: 58/3.

- الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود أبو منصور. تفسير تأويلات أهل السنة. مح. مجدي باسلوم، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426 هـ/ 29

2005 م)، 514/2.

30 - الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن مفضل. مقدمة جامع التفسير. مح. أحمد فرحات، (الكويت: دار الدعوة، ط1، 94/3.

31 - الرازي، مفاتيح الغيب، 401/9.

32- الرازي: مفاتيح الغيب، 1833/3.

33- سورة آل عمران: 156/3.

34- سورة آل عمران: 144/3.

لوجود الروح في المادة، كسلامة المخ أو القلب. فإذا اختل شيء من هذه المواصفات الخاصة الأساسية فالروح تقول: (أنا لا أسكن هنا)... إذن، فالروح لا تحل إلا في بنية لها مواصفات خاصة، والقتل وسيلة أساسية لهدم البنية؛ وإذها ب الحياة، لكن الموت هو إزهاق الحياة بغير هدم البنية، ولا يقدر على ذلك إلا الله سبحانه وتعالى. ولكن خلق الله يقدر على البنية، لأنها مادة ولذلك يستطيعون تخريبها" ³⁵ فإذا علمنا أن الله يقول في حق يحيى ﴿ ويوم يموت ﴾ فإنه يقصد الموت لا القتل، وعندئذ يبطل القول بأن يحيى قُتل.

4. أوجه التشابه بين قصتي يحيى وعيسى عليهما السلام

لعله من الأهمية بمكان أن نقف عند قصة نبي الله يحيى وعيسى عليهما السلام، لا سيما وأن ذكرهما جاء تبعاً في القرآن الكريم، وذلك من خلال:

1.4 صلة القرى

فيحيى وعيسى هم أولاد خالة؛ حيث تزوج عمران بن ماثا - والد مريم - بحنة بنت فاقوذ، وتزوج زكريا بن إذن بأختها إليصابات. وينتهي نسبهما إلى سليمان بن داود عليهم السلام ³⁶ ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ ³⁷ والقرآن الكريم قص علينا قصتيهما من خلال ترتيب عجيب، حيث بدأ الحديث عن امرأة عمران وحملها بمريم، ثم انتقل إلى بيان معجزة الحمل بيحيى، ليعود مرة أخرى ويكمل الحديث عن مريم وحملها بعيسى - كلمة الله -.

2.4 ولادتهما معجزة

ويتجلى وجه التشابه بين القصتين في أن عيسى وُلد من غير أب - وهذا غير ممكن في عرف الناس وقوانينهم - وأن يحيى وُلد بعد أن بلغ والده من العمر عتياً - وهذا أيضاً غير ممكن في عرف الناس وقوانينهم -، ليؤكد القرآن الكريم على أن الحالتين من عند الله، و ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ ³⁸.

3.4 الحكم في الصغر

يقول الله سبحانه عن يحيى: ﴿ يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا ﴾ [مريم: 12]، وذلك عيسى يدافع عن أمه، فيثبت لنفسه النبوة وهو في المهد، فيقول: { إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا } ³⁹ ولسنا هنا في وارد التحقيق في المقصود بالحكم، أهو النبوة - كما ذهب إليه بعض العلماء -، أو إرهابات النبوة - كما ذهب إليه الجمهور - لكننا أمام حالة معجزة تتجلى في كلام الصغيرين، وصدور ما لا يصدر من أمثالهما في الصغر.

4.4 ترك الزواج

وهذا أيضاً مما اشترك فيه الاثنان؛ فيحيى عليه السلام رجل حصور؛ لا يأتي النساء، لا لعدم قدرة - كما ذهب إليه البعض -، بل تعففاً وزهداً عن الدنيا وملذاتها، ﴿ وسيدا وحصورا ﴾ والأمر نفسه عن عيسى عليه السلام؛ فالروايات تقول إنه لم يتزوج؛ لكثرة أسفاره وتنقلاته، التي يصعب معها الاقتران بامرأة.

³⁵ - الشعراوي، محمد متولي. الخواطر. (القاهرة: مطابع أخبار اليوم، د. س.)، 1501/3.

³⁶ - ابن كثير، إسماعيل بن عمر أبو الفداء، (ت 774هـ)، نح: سامي محمد سلامة (دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 2، 420هـ / 1999م)، 33/2.

³⁷ - سورة آل عمران: 33-34.

³⁸ - سورة يس: 82/36.

³⁹ - سورة مريم: 30/19.

5.4 التسمية

سبق بيان أن الله سبحانه وتعالى سمى ولد زكريا بهذا الاسم - يحيى -، وكذلك عيسى؛ فقد بشرت الملائكة مريم بهذا الاسم ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ...﴾⁴⁰ فالاسمان من اختيار رب العالمين، ولهذا دلالتة التي لا تخفى على بصائر ذوي التمييز.

6.4 عموم الصفات

التعبير عن البشارة بالاثنتين بالكلمة، وإسنادها في كليهما لله: ذكرت الآيات - بعد التبشير - صفات كل من يحيى وعيسى، وكانت خمساً لكل منهما، فعن يحيى: ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾، وعن عيسى ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ * وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾. فيحیی مصدق بكلمة من الله، وسيد، وحصور، ونبي، ومن الصالحين، وعيسى كلمة الله، وجيه في الدنيا والآخرة، ومن المقربين، ويكلم الناس في المهدي وكهلاً، ومن الصالحين.

اشترك يحيى وعيسى في كثير من الصفات: ولا أعني فقط الصفات التي ذكرتها في النقطة السابقة والتي جاءت عند التبشير، فكان كل من يحيى وعيسى نبياً من الصالحين، في منأى عن التجبر، هذا بار بوالديه، والآخر بار بوالده، وأخيراً كان كل منهما آمناً في مواطن الخوف.

7.4 التشابه في مراحل الحياة والبعث بعد الموت (السلام)

ذكر القرآن الكريم ثلاث مراحل رئيسة لحياة الاثنتين، تتجلى في لحظة الولادة، وعند الممات، ويوم البعث والنشور، فقد قال على لسان عيسى عليه السلام عندما واجه قومه من بني إسرائيل: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾⁴¹ وقال عن يحيى - والكلام من الله سبحانه مباشرة - وليس على لسان يحيى - ﴿وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ ويورد السيوطي ههنا لطيفة تقول: "إن عيسى ويحيى التقياء، فقال يحيى لعيسى: استغفر لي؛ أنت خير مني، فقال له عيسى: بل أنت خير مني؛ سلم الله عليك، وسلمت على نفسي، فعرف والله فضلها. " لكن ابن عاشور عنده تفسير آخر حيث يقول: "... بأن السلام على عيسى جاء معرفاً باللام الدالة على الجنس، مبالغة في تعلق السلام به، حتى كان جنس السلام بأجمعه عليه، وهذا مؤذن بتفضيله على يحيى، إذ قيل في شأنه ﴿وسلام عليه﴾ وذلك هو الفرق بين المعرف بلام الجنس وبين النكرة."⁴²

وإذا وقفنا عند هذه المراحل أو المحطات الثلاث سنخرج بنتيجة مهمة للغاية، وهي: أن الولادة قد تمت وذلك من خلال نطقهما، والحديث عن الولادة بصيغة الماضي، فعن عيسى قوله ﴿يوم ولدت﴾ وعن يحيى ﴿يوم وُلِدْتُ﴾ إذن الولادة قد تمت وجاء الاثنان إلى هذه الدنيا بأمان وسلام، لم يمسهما سوء أو عيب أو نقص. وأما يوم القيامة فهو آتٍ لا محالة، لكنه لم يكن موجوداً حين صغرهما، ولذلك جاء الحديث عن هذا اليوم بصيغة المستقبل، فعلى لسان عيسى ﴿و يوم أبعث حياً﴾ و عن يحيى ﴿و يوم يبعث حياً﴾. وهذا محل اتفاق بين الجميع، لا يحتمل الاختلاف. ولأن المفسرين، وفي مقدمتهم الطبري - اعتمدوا تلك الروايات الإسرائيلية وذهبوا إلى أنه قُتل، فقد أولوا ﴿يوم يموت﴾ بما بعد الموت، وهو عالم البرزخ! يقول الطبري: "وقوله ﴿وسلام﴾

⁴⁰ - سورة آل عمران: 45/3.

⁴¹ - سورة مريم: 33/19.

⁴² - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 77/16.

عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ﴿٤٣﴾ يقول: وأمان من الله يوم ولد، من أن يناله الشيطان من السوء، بما ينال به بني آدم، وذلك أنه زوي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "كُلُّ بَنِي آدَمَ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَهُ ذَنْبٌ إِلَّا مَا كَانَ مِنْ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا... وقوله (وَيَوْمَ يَمُوتُ) يقول: وأمان من الله تعالى ذكره له من فتّان القبر، ومن هول المطلع ﴿٤٣﴾ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ﴿٤٣﴾ يقول: وأمان له من عذاب الله يوم القيامة، يوم الفزع الأكبر، من أن يروعه شيء، أو أن يفزعه ما يفزع الخلق" ⁴³ فهو - رحمه الله - يعرف مدلول السلام، الذي يتعارض والقتل، ولما لم يكن عنده بد من استحضار تلك الإسرائيليات، وما جاء فيها من تصوير تلك النهاية المؤلمة ليحيى عليه السلام، فسّر يوم موته - الزمان - بموضع قبره - المكان -!! أما الإمام الماتريدي فمع أنه يقر بالاختلاف بين الموت والقتل إلا أنه يعيد الأمرين إلى معنى واحد لسبب وحيد هو الرواية فحسب، حيث يقول: "في قوله: ﴿٤٣﴾ وَيَوْمَ يَمُوتُ ﴿٤٣﴾ دلالة أن الموت والقتل سواء، وإن كان في الحقيقة مختلفًا؛ لأنه ذكر في القصة أن يحيى قتل، ثم ذكر الموت، فدل أنهما واحد، فهذا يرد على المعتزلة، حيث قالوا: إن المقتول ميت قبل أجله، وفيه أن قوله: ﴿٤٣﴾ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ ﴿٤٤﴾ إنما نمانا أن نسميهم أمواتًا في جهة ليس في الجهات كلها، حيث سمى يحيى: ميتًا، وهو كان شهيدًا على ما ذكر أنه قتل... ⁴⁵ وذهب ابن عطية إلى أن المقصود بالسلام هنا التحية، قائلًا: "والأظهر عندي أنها التحية المتعارفة فهي أشرف وأنبه من الأمان لأن الأمان متحصل له بنفي العصيان وهي أقل درجاته وإنما الشرف في أن سلم الله عليه وحياه في المواطن التي الإنسان فيها في غاية الضعف والحاجة وقلة الحيلة والفقر إلى الله وعظيم الهول" ⁴⁶ وأما الرازي فقد ذكر عدة أقوال في معنى السلام، حيث ذهب في القول الأول إلى مشايعة الطبري، ثم ذكر قولًا للقاضي وهو يفسر السلام قائلًا: "...الْمَسْأَلَةُ الثَّلَاثَةُ: قَالَ الْقَاضِي: السَّلَامُ عِبَارَةٌ عَمَّا يَحْضُلُ بِهِ الْأَمَانُ وَمِنْهُ السَّلَامَةُ فِي التَّعَمُّ وَرَوَالِ الْأَقَاتِ فَكَأَنَّهُ سَأَلَ رَبَّهُ وَطَلَبَ مِنْهُ مَا أَخْبَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ فَعَلَهُ بِيَحْيَى، وَلَا بُدَّ فِي الْأَنْبِيَاءِ مِنْ أَنْ يَكُونُوا مُسْتَجَابِي الدَّعْوَةِ وَأَعْظَمَ أَحْوَالِ الْإِنْسَانِ اِحْتِيَاجًا إِلَى السَّلَامَةِ هِيَ هَذِهِ الْأَحْوَالِ الثَّلَاثَةُ وَهِيَ يَوْمُ الْوِلَادَةِ وَيَوْمُ الْمَوْتِ وَيَوْمُ الْبَعْثِ... ⁴⁷ وهل القول بقتله، وقطع رأسه يستقيم مع الأمان؟! ولقد رأينا من خلال عرض أقوال أشهر المفسرين أن الجميع يؤمن بأن يحيى عليه السلام قد قُتِلَ، والدليل تلك الروايات الإسرائيلية، وقد عمدوا في سبيل الوقوف عند تلك الروايات إلى أن يفسروا الموت ب: ما بعد الموت، وب: من يلتقي بهم يحيى في عالم البرزخ، وهو تفسير بعيد عن دلالة اللفظ، كما أرى، والله أعلم.

ولنعد مرة أخرى إلى نهايتهما عليهما السلام؛ فعيسى عليه السلام يقول ﴿٤٤﴾ وَيَوْمَ أَمُوتُ ﴿٤٤﴾ ولم يقل (ويوم أُصَلب) أو (ويوم أقتل) بل (أموت)، ولذلك كذب القرآن الكريم زعم اليهود والنصارى أن عيسى صُلب ثم قام من بين الأموات ﴿٤٤﴾ وما قتلوه وما صلبوه... وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه ﴿٤٨﴾ [النساء: 157] فمعتقدنا في عيسى عليه السلام أن الله نجاه من القتل والصلب. وأما موته؛ فالمسلمون بمختلف مذاهبهم على أن عيسى عليه السلام حيٌّ لم يمت، وسوف يأتيه الموت في آخر الزمان، قبل يوم القيامة، وذلك من خلال دلالة الآيات القرآنية - غير القطعية-، ودلالة الأحاديث الصحيحة. فإذا عدنا الآن إلى قصة

⁴³- الطبري، جامع البيان 161/18

⁴⁴- سورة البقرة: 154/2.

⁴⁵ - تأويلات أهل السنة، سورة مريم 225/7

- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. مح: عبد السلام عبد الشافي محمد. (بيروت: دار الكتب العلمية،

46

ط1، 1422هـ) 8/4.

⁴⁷ - الرازي، مفاتيح الغيب، 21/536.

⁴⁸ - سورة النساء: 157/4.

يجب عليه السلام- بعد اطلاعنا على قصة عيسى عليه السلام- سهل علينا الإيمان بأن يجيب عليه السلام لم يقتل بيد قومه، لأن القتل مناف للسلام، فالقتل يعني الخوف والهلع والمكابدة والجزع وهدم للبنية وخلل في الأعضاء، وكل هذا يتنافى مع مفهوم السلام الذي يعني الأمن والأمان والطمأنينة. ومعلوم أن القصة تروى لمحمد صلى الله عليه وسلم، والقصة تقول ﴿ويوم يموت﴾، فهل هذا يعني أن يجيب عليه السلام أيضا رُفِع إلى السماء؟ أي أنه إلى الآن حي؟ هذا ما لا نستطيع الجزم به أو القول فيه على وجه اليقين، لكننا أمام حالتين تتجلى فيهما معجزات الله سبحانه في مختلف المراحل. ولا ننس الحديث الطويل الذي يقول فيه إن محمدا رأى ليلة أسري به التقى بعيسى ويحيى في السماء الثانية، وهذا دليل آخر على تشابههما في مجمل الصفات والمراحل والمواقف والمصير.

الخاتمة

بعد هذه الجولة المباركة في رحاب آيات القرآن الكريم والعيش في ظلالها في قصة النبي يحيى عليه السلام يظهر لي - والله

أعلم -.

- 1 - أن الروايات التي ورد ذكرها في كتب التراث الإسلامي من تفاسير ومصنفات حديثة وكذلك كتب التاريخ، كلها قد جاءت عن طريق أهل الكتاب - اليهود والنصارى - أو ما اصطلح على تسميته بـ الروايات الإسرائيلية.
- 2 - أن الصحيح من تلك الروايات قليلة جداً مقارنة بغير الصحيح.
- 3 - أن المقصود من الصحة هنا صحة السند.
- 4 - أن القرآن الكريم من خلال الآيات التي ورد فيها ذكر يحيى عليه السلام واضحة في عدم وجود ذكرٍ للقتل.
- 5 - أن قصة يحيى تشبه كثيراً قصة عيسى عليهما السلام، من خلال ولادتهما، واسميهما، وصفاتهما الأخرى.
- 6 - أن هذا التشابه يعد من القرائن القوية في أن نهاية يحيى أيضاً مشابحة لنهاية عيسى، وهو انتفاء القتل عنهما، وذكر الموت الطبيعي في حقهما.
- 7 - أن الأدلة صحيحة في أن عيسى حيٌّ، وأن العقل والشرع لا يمنعان أن يكون يحيى أيضاً حياً، لكن من غير تأكيدٍ أو جزمٍ.

المصادر والمراجع

- أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، د.س.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي. تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد. تونس: الدار التونسية للنشر، د. ط، م1984.
- ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. مح. عبد السلام عبد الشافي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. البداية والنهاية. مح. عبدالله عبدالمحسن التركي. الرياض: دار هجر للطباعة، د. ط، 1997.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. مح. محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418 هـ.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين. مفاتيح الغيب. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط3، 1420 هـ.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن. بيروت: دار المعرفة، د. ط، د.س.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن مفضل. مقدمة جامع التفسير. مح. أحمد فرحات. الكويت: دار الدعوة، ط1، 1405هـ/1984م.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج. دمشق: دار الفكر المعاصر، ط2، 1418 هـ.
- الزنجشيري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407 هـ.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الإتقان في علوم القرآن. مح. محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، 1394 هـ/1974م.

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الآملي. جامع البيان في تأويل القرآن. مع أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ / 2000م.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود. تأويلات أهل السنة. مع. مجدي باسلوم. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1426 هـ / 2005 م.
- المواردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي. النكت والعيون. مع. السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، د.س .
- الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه الضبي الطهماني. المستدرک علی الصحیحین. مع. مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1990م.
- النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب. نهاية الإرب في فنون الأدب. بيروت: دار الكتب العلمية. مع. مفيد قميحة وآخرون. ط1/1424هـ/2004م.

KAYNAKÇA

- Beydavî, Nâsiruddîn Ebu Said Abdullah İbn Ömer b. Muhammed eş-Şirazî. *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*. Tahkik: Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Ebu Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmadî. *İrşâdu'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, tsz.
- Hâkim en-Nisabûrî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Hamdeveyh ed-Dabî et-Tehmânî. *el-Müstedrek ala's-Sahîheyn*. Tahkik: Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tahir et-Tûnusî. *Tahrîru'l-Ma'na's-Sedîd ve Tenvîru'l-Ma'na'l-Cedîd min Tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atiyye el-Endelusî, Ebu Muhammed Abdulhak b. Ğâlib. *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Tahkik: Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Kesîr, Ebu'l Fîdâ İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Tahrîr: Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâr-u Hicr, 1997.
- Maturidi, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ebu Mansur. *Tefsîru'l-Maturidi / Te'vilat-u Ehli's-Sünne*. Tahkik: Mecdî Bâslûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Basrî el-Bağdadî. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. Tahkik: Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tsz.
- Nuveyrî, Şihabuddin Ahmed b. Abdilvehhab. *Nihayetu'l-İreb fî Funûni'l-Edeb*. Tahkik: Müfid Kamîha ve dğr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Râğib el-İsfehanî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî Ğâribi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, tsz.
- Râğib el-İsfehanî, el-Hüseyn b. Muhammed b. Mufaddal. *Mukaddimetu Câmi'i't-Tefsîr*. Tahîk: Ahmet Ferhat, Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1405/1984.
- Râzî, Ebu Abdillâh b. Muhammed b. Hasan b. Hüseyn. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Suyutî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*. Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Amme li'l-Kitab, 1394/1974.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr el-Âmilî Ebu Ca'fer. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'an*. Tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an Haķa'ik-i Ğavâmidi't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Eķâvîl fî Vücûhi't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-Munîr fî'l-Aķide ve's-Şerî'a ve'l-Menhec*. Dımeşk/Şam: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 1418.

Modern Din Bilimleri Kavramı¹

Edward CAIRD

Çeviren

Osman Zahid ÇİFÇİ 

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami ilimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Konya, Türkiye.
zahid.cifci@selcuk.edu.tr

Makale Bilgileri

Öz

Makale Geçmişi

Geliş: 09.09.2022

Kabul: 14.12.2022

Yayın: 31.12.2022

Anahtar

Kelimeler:

Din Felsefesi,
Edward Caird,
Din Bilimleri,
Tekamül,
Teizm.

Bu çalışma 1835-1908 yılları arasında yaşamış olan İskoç filozof Edward Caird'in Gifford konferanslarında vermiş olduğu derslerin açılış konuşmasıdır. Önemli bir din felsefecisi olan Caird, İngiliz idealizminin kurucu figürlerinden birisidir. Glasgow üniversitesinde eğitim almış ve aynı üniversitede hocalık yapmıştır. John Watson'ın hocalığını da yapmış olan Caird, düşünce ve kültürün evrimi konularında eserler yazmıştır. Bu konuşmasında din bilimleri kavramsallaşması henüz yaygınlaşmamışken neden böyle bir alana ve kavrama ihtiyaç duyulduğunu tartışmaktadır. Kimileri tarafından din insanlığın gelip geçici bir hevesi olarak görülse de insanlık tarihi boyunca var olmuştur. Çünkü insanın nihai sorularının cevabını içermektedir. O nedenle hangi bakış açısıyla bakarsak bakalım din ve dini ilimler araştırılmaya ve bilimsel olarak ele alınmaya değerdir. Zira insanlık tarihiyle ilgili tüm araştırmalarımızın altında yatan varsayımlar olan temel birlik ve insanın yapısal tekâmülü hakkındaki modern fikirler Caird'e göre bizi kaçınılmaz olarak, kendisini tüm bu çeşitli biçimlerde maskeleyen tek yaşam ilkesini aramaya zorlamaktadır. Bu arayışta din bilimleri alanı insanlığa yardımcı olacaktır.

The Modern Conception of the Science of Religion

Article Info

Abstract

Article History

Received: 09.09.2022

Accepted: 14.12.2022

Published:
31.12.2022

Keywords:

Philosophy of
Religion,
Edward Caird,
Religious Sciences,
Evolution,
Theism.

This study is the inaugural lecture of the Scottish philosopher Edward Caird, who lived between 1835 and 1908, at the Gifford Lectures. Caird, an important philosopher of religion, is one of the founding figures of British idealism. He was educated at the University of Glasgow and taught at the same university. Caird, who also taught John Watson, wrote on the evolution of thought and culture. In this talk, he discusses why there is a need for such a field and concept when the conceptualization of religious sciences has not yet become widespread. Although religion is seen by some as a passing fad of humanity, it has existed throughout human history. Because it contains the answers to the ultimate questions of human beings. Therefore, no matter from which point of view we look at it, religion and religious sciences are worthy of being researched and handled scientifically. For modern ideas about fundamental unity and human structural evolution, which are the assumptions underlying all our investigations of human history, inevitably force us, according to Caird, to search for the one principle of life that masks itself in all these various forms. In this search, the field of religious sciences will help humanity.

Atıf/Citation: Çifçi, Osman Zahid. "Modern Din Bilimleri Kavramı". *akif* 52/2 (2022), 142-151.

DOI: <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2022.27>



"This article is licensed under a *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License* (CC BY-NC 4.0)"

¹ Edward Caird, "The Modern Conception of the Science of Religion", *International Journal of Ethics* 1/4 (1891), 389-403. Gifford Kursuna Giriş Dersi, St. Andrews, 1890-91. VOL. I.-No. 4-26.

Dini ilimler, bilimlerin hem en eskilerinden hem de en yenilerinden biridir. En eskilerden biridir: zira felsefe dinin çocuğudur ve felsefenin ilk girişimleri, dini bilinç için bir tür *mantık (rationale)* bulma çabasıdır. Diğer yandan, en yenilerden biridir ve bunun iki tür nedeni vardır. Birincisi, bilimin olayları açıklaması için gereken veriler modern zamanlara kadar tamamen erişilebilir değildi; ikincisi, daha önceden erişilebilir hale gelmiş olsalar bile olayları açıklamak için gereken fikirler ve ilkeler henüz keşfedilmemişti veya en azından evrensel anlamda bir kabul görmemişlerdi. Zira, insanın düşünce dünyasının gelişiminde, fikirlerin her zaman gerçeklere (olgulara) ve olguların da fikirlere dönüştüğü ikili bir süreç vardır; daha doğrusu bu ikili, tıpkı insanın entelektüel hayatına sürekli olarak dokunan bir kumaş ve onun ipliği gibi tek bir sürecin iki ayrı faktördür. Günümüze kadar ihmal edilemeyen ve hatta dikkate alınmayan insan ile dünya ilişkisini veya insanların yaşam ilişkilerini araştırmaya iten ciddi merak ise insan ruhunun gelişiminin ve bu gelişimin beraberinde getirdiği yeni fikirlerin yarı bilinçsiz eyleminin bir sonucudur. Diğer yandan, bu yeni fikirler, onların daha belirgin biçimde fark edilmeleri ile sadece gerçeklere olan ilginin artmasına neden olmamış, aynı zamanda onlara açıklamalar getirmemizi sağlamıştır. Bu yaklaşım, artan bilgiyi nesnel malzeme birikiminden başka bir şey olarak görmeyen sahte ampirizmden ve Athena gibi beynimizde ruhun dünya ile birleşmesi (evliliği) olmadan gerçeğin doğduğunu kabul eden dar *a priori* felsefeden kaçınan entelektüel ilerlememizin bir görüşüdür. Şüphesiz, tüm bilgimiz deneyimle ve deneyim vasıtasıyla gelir; dışa doğru bakmaksızın içe doğru bakmak insan zekasına hiçbir zaman meyve vermeyen bir süreçtir. *Nihil intellectu quod non prius in sensu* (Hissiyatta olmayan bir şey fikriyatta olamaz). Diğer yandan, deneyimin bizi tanıştırdığı dünya zihnimize yabancı bir şey değildir, bu yüzden *onu* anlamaya çalışırken *kendimizi* olayın akışına bırakmamız gerekir. Görünenin aksine (yani zihnin dünyaya yabancı olmasının aksine), o (zihin) büyüdüğü ve sahibi olduğu (yani hükmettiği, kavramayı başardığı) dünyayı anlama çabasıdadır. Akıl sorgulamadıkça dünya ona cevap veremez ve soruların doğası ise her adımda kişinin ulaştığı gelişme düzeyi tarafından belirlenir. Bu nedenle, sırf bir dönemki hayatında gerçeklerin ilerlemesi için gereken besleyici kaynağın var olması, ileriki bir dönemde ana ilgi alanı haline gelecek olan gerçeklere karşı bir zamanlar tamamen kör kalmasının nedeni olabilir. Bu noktada, kişi kendinin daha önce hiç sormadığı bir soruyu sormak zorunda hisseder ve bir cevap bulmak için hevesle gerekçe arar; aynı dürtü, aynı zamanda, gerçekleri anlaşılır kılacak fikirleri daha açık bir bilince ulaştırır. Böylece, bilimin en ampirik sürecinde bile, kendi doğasına yabancı bir dışsal gerçeğin sadece zihnimize yerleşmesini değil, ayrıca doğasından kaynaklanan ve bu nedenle sonunda büyüyen bir bilince yol açan dürtülerin de tatminini sağlarız. Eğer aksi olsaydı, bu gerçekten garip olurdu. Bedenlerimize (mesela) ancak vücudun doğası gereği özümseyebilecek şeyleri alabiliriz – sadece vücudun kendini inşa etmek için olgunlaşmış yapılarında kullanabilecekleri şeyleri. Benzer şekilde, aklımız ihtiyaç duyduğu herhangi bir şeyi arzu etmeksizin alsaydı; yani, *aklımız* her türden nesneyi barındıran bir yapı olsaydı, bu garip olurdu. Gerçekten de akıl *evrensel* bir iştaha sahip ve her türlü bilgiyi özümseyebildiği için bedenden bir noktada farklıdır; çünkü bir anlamda ona yabancı

hiçbir şey yoktur. Ancak bunu ancak kendi tarzında ve zamanı geldiğinde yapabilir. Kendi sorularına cevap üretmeyen ve dahi kendi gelişimine katkı sunmayan her türlü bir bilgiyi reddeder, hatta dışarı püskürtür.

O halde, din bilimine yönelik yeni modern dünyanın ilgisini uyandıran, tüm zamanlarda ve her yerde dinlerin tarihi ile ilgili gerçekleri araştırmak için yapılan ısrarlı girişimlerin sebebi nedir? Gözümüzü, doğrudan doğruya kendi dini hayatımızla ilişkili olan Eski ve Yeni Ahit Kutsal Kitaplarının – yazınsal kültürümüzle direk bağlantılı olan klasik mitolojinin – ötesine çevirmemize neden olan şey ve bilim insanlarımıza tüm kültürlerin kutsal kitaplarını inceleme ve tüm mitolojilerin anahtarlarını arama görevini yüklememizin nedeni nedir? Eskiden çocuklara ve yaşlı kadınlara bırakılan folkloru, keskin bir bilimsel merak nesnesi haline getiren ve dikkatli gözlemciler ordusunun, vahşilerin en kaba batıl inançlarını, evrenin yapısı ve onu yöneten güçler hakkındaki en sapkın hayallerini bu kadar azimle kaydetmesini sağlayan şey nedir? Halk bilgisi (folklor) çocuksu (sade) olmaktan vazgeçmedi; içinde gerçek hayal gücünün bazı unsurlarını taşıyor olsa da insanlar bunları bilerek/isteyerek yok olmaya terk etmeyeceklerdir ve doğanın şiirsel bir idealleştirilmesine dair bazı ipuçları taşısalar da sonsuz gibi duran kum yığınları içinde bu altın taneleri gibi duran (bilgileri) aramak için vakit harcamayacaklardır. Hiçbir şey, vahşilerin batıl inançlarının çoğundan daha kaba ve iğrenç olamaz ve hiçbir şey, onların doğal ve manevi dünyasının oluşumuna ilişkin fikirlerinin çoğundan daha saçma ve mantıksız olamaz. Hiçbir uygar varlık ne ahlaki rehberlik ne de entelektüel ışık için böyle bir kaynağa yönelmez. Bu nedenle, araştırmacıların bu konuda ilgi alanına giren şey, sormak zorunda oldukları yeni bir soru üzerindeki ilgileri olmalıdır; yani, doğrulamaya çalışılan bazı ilkelerin tanımını/örneğini daha doğru elde etmeye verilen değer olmalıdır. Elbette, bu yeni araştırma dalında, araştırma dürtüsü hisseden herkesin yaptığı şeyin tam olarak bilincinde olduklarını düşünmüyorum. Zamanın ruhu, araştırmacıları yönlendirirken onlara amacını iletmediği birçok hizmetçi de görevlendirmiştir. Yüzlerce insan yeni bir arzunun baskısını ve yeni bir merakın dürtüsünü hissetmekte; ne istediğini ya da neden zihnini bir köydeki skandal ya da bir günlük gazetenin reklamı kadar hatırlanması gereken önceki çağlardaki entelektüel çerçevede hantal görünecek olan gerçeklerle zihnini doldurmaya çalıştığını kendine açıkça sormaktadır. Ancak insanları bu şekilde iştihaklandıran şey yazım hatalarından dolayı değerli kabul edilen kitapları toplama zevki gibi anlamsız bir dürtü değildir. Bu, insan ruhunun, geçmişteki gelişimiyle uyanmış olan ve daha da gelişmesi için doyuma ulaşması gereken manevi bir ihtiyaç, entelektüel ve hatta pratik bir arzudur. Yine de kuşkusuz sadece zamanın ruhuna uymakla kalmayıp, bunun ne anlama geldiğini aramak, bu tür araştırmaların bizde uyandırdığı ilgiyi kavramaya çalışmak ve bulduğumuz cevapların bize sağlayacağı katkıyı tahmin etmek de bizim için önemlidir. Bu nedenle, eğer bunu başarabilirsek, böyle bir cevaptan sonra çabalarımıza yöntem geliştirme ve yön verme eğiliminde olacağız. Böylelikle bir dereceye kadar bizi hiçbir şeye ulaştırmayan yollara sapmaktan, belirli bir şeye çok fazla veya çok az önem vermekten uzaklaşacağız.

Bu soruya tam bir cevap bulmak için çalışmaların biraz daha ilerlemesini beklemek gerecektir. Ancak bu arada, genellikle bariz olarak ortada duran bir veya iki noktaya temas etmeliyiz. Her şeyden önce, *insanlığın birliği* fikrinin son yüzyılda ortaya çıkan bir dogmadan ibaret olmadığı; ama tüm uygar insanların neredeyse içgüdüsel bir ön-kabul haline getirdiği ve aynı zamanda, bir bakıma onu bir hakikat olarak gören Hıristiyan milletler arasında bile kendisine yüklenen engelleyici teolojik çekincelerden ve bağlayıcı hükümlerden özgür kılındığı görülmektedir. Daha önce hiç bilinmediği şekli ile şimdi biliyoruz ki, insan türü hiçbir şeye benzemiyor, yani insanlar arasındaki ayrımların, onları birleştiren öz-bilincin temel gerçeğiyle karşılaştırıldığında bu farklılıkların hiçbir şey ifade etmediğini biliyoruz. Eski toplumlar, doğal akrabalık ilkesi üzerine ve dolayısı ile aileden aileye, rütbeden rütbeye ve kasttan kasta değişmez kurallar yolu ile kabilesel ya da ulusal ayrıcalıklar taşıyan bir ahkam üzerine inşa edilmişti. Bununla birlikte, kişilerin eşitlik, adalet ve bireysel haklarına ilişkin katı anlayışıyla Roma İmparatorluğu'nun yapay birliği, Yunan ile barbar, Yahudi ile Yahudi olmayan, aristokrat ve avam, efendi ile köle arasındaki bu yapay ayrım duvarlarını çok *olumsuz* yönde yıktı. Yine Hıristiyanlık, tüm insanların sahip olduğu kabul edilen manevi bir dostluk bağıyla insanları *olumlu* bir şekilde birbirine bağlamaya çalıştı. Bu doktrin, eşitleme gücünü, tüm bu tür ayrımları anlamsız olarak gören bir idealizmin aşırılığında saklasa da ve bu nedenle onların varlığını sürdürmesine izin verse de; *yine de* onları, birkaç yılda (kısa bir sürede) sona erecek dünyevi konumun izafi farklılıkları kategorisine indirgeyip kilisenin düzenine göre bu farklılıkları göz ardı ederek ulaştığı tüm uluslara, her bir ruhun sonsuz derecede değerli olduğu ve bu dünyada bir insanı diğerinden ayıran veya onu diğerinden üstün kılan şeylerin görece önemsiz şeyler olduğu, uzun vadede tüm mutlak üstünlük iddialarının ortadan kalkması gerektiğini ifade eden bilinci insanlara yaydı. İnsanın içinde yapmak ya da olmak için sahip olduğu en iyi şeyin herkes için ortak olan şeyden (iyilikten) kaynaklandığı inancı ve bu nedenle en yüksek iyinin herkese açık olduğu düşüncesi tüm ayrıcalık sistemleri için bir sorun oluşturmuş, tüm ulusal ayrıcalıklı olanlar için eşit derecede tehlike uyandırmıştır. İnsanlık yavaş ilerlemektedir; aslında, öncüller ile sonuç arasında ve bir fikrin dini hayatta filizlenmesi ve dönüştürücü bir toplumsal ilke olarak tezahür etmesi arasında her zaman uzun bir yol vardır; evrensel anlamında ise ilkeler açıkça kabul görmeden bilinçsizce uzun süre toplumda varlığını sürdürebilir. Nihayetinde, ilahi ruhun insandaki tezahürü olan seküler gelişme sürecinde bin yıllık süre bir gün gibi olsa da günler ve yıllar bir şekilde sona erer. Meyve oluşumun ardından tohuma dönüşme kaçınılmaz bir zorunluluk haline gelir. Bu düşünce mantığının önümüzde duran vaka ile de uyumlu olduğunu görmek zor değildir. İlk dönem Hıristiyanlığın hiper-idealizmi, sosyal hayatta kölelik adaletini ve devlet despotizmini sorgulamayı reddetti. Bu idealizm, otoritenin nasıl kurulduğunu veya onun nasıl kullanıldığını sorgulamadan onun (otoritenin) tanrının bir emri, takdiri olduğunu ilan etti. Ortaçağ Kilisesi, manevi (uhrevi) ve dünyevi düzen arasındaki ayrımı eleştirmek yerine çileciliğe (riyazet) vurgu yapmaya meyletti, ancak çok geçmeden kendisini kaçınılmaz bir mantıkla, ikincisinin güçlerinin birincinin yüksek çıkarlarına müdahale etmeyecek şekilde kullanılması gerektiği konusunda

ısrarcı olmak zorunda buldu. Ancak bu yaklaşım kaçınılmaz olarak Hildebrand'ın ortaya attığı; dünyanın Kiliseye tabi kılınması talebine dönüştü. Reformlar, zorluğun üstesinden gelmek için daha iyi bir çözümü beraberinde getirdi, zira dünya ile Kilise arasındaki ayrımın bir dış düzen ayırımından başka bir şey olmadığı, ilahi ilkenin gerçekleştirilebileceği, ruhban sınıfın yaşamında olduğu kadar laiklerin yaşamında da Kilise'de olduğu kadar devlette de bu ilkelerin olması gerektiği düşüncesine yol açtı. Bu şekilde ilahi ilkenin insanda gerçekleşmesinin teolojik sınırı yıkıldı. Hıristiyan kozmopolitliğinin yeni şarabı, eski ruhani ve dünyevi ayrıcalık şişelerinden fişkırdı. Kilisedeki rahiplerin ve yönetimdeki kraliyet veya soylu bir sınıfın kutsal hakları, insanlığın ilahi hakkı için bir kenara bırakıldı. Böylelikle insanlarda bütün ırksal ve toplumsal ayrımlardan daha derin, tüm kültür ve hatta din ayrımlarından daha derin bir birlik (birleşme) fikri, ilk kez canlılık kazandı. Her zaman olduğu gibi, bu gerçeğin ilk tarifi son derece tek taraflıydı. Geçen yüzyılın kozmopolitliği, insanların eşitliğine ilişkin soyut iddiayı, medeniyetin kendisinin bizzat ahlaki bir dezavantaj olduğu ve insanlığın hakiki sesinin yalnızca doğal insandan, yani 'soylu vahşiden' duyulması gerektiği paradoksuna taşıdı. Ancak, insan doğasının tekliğini, içinde gerçekleştirildiği veya gerçekleştirilebileceği tüm alternatif biçimlerin olumsuzlanması olarak ele alan bir teorinin irrasyonel sonuçları, insanın entelektüel ve ahlaki yaşamı için muazzam bir kazancı bizden uzaklaştırmamalıdır. Bizi doğrudan ilgilendirdiği üzere konuya önceki açıdan baktığımızda, Yeni Dünya'nın keşfinden bu yana insanoğlunun artan iletişimi, zihinleri her zamankinden daha fazla ve ısrarla baskılayan bir sorunun entelektüel anahtarını sunduğunu görüyoruz. Tanrı'nın, yeryüzündeki tüm milletleri tek bir kandan yarattığı inancı – insan doğasının en derin ve en önemli düşüncesi olan: insanlar aslında eşittir – ilk kez tarih boyunca hiç olmadığı kadar, bilim alanına taşındı. İnsan hayatında her bakımdan önemli olan bu bakış açısı klasik modellerin yegâne insani kavramlar olarak görülmesine neden olan yazınsal önyargıları, seçkin insanların ve ilk Hıristiyan kilisesinin tarihini yegâne tarih olarak kutsayan dini önyargıları hemen yok etti. Her şeyden öte, farklı zamanlarda ve dünyanın farklı yörelerinde karşımıza çıkan, neredeyse sonsuz çeşitlilikteki kültürel, yazınsal, sosyal ve dinsel formları ortak insanlık noktasından ele alarak nasıl açıklayabileceğimiz sorunu bilime yöneltti. İnsani olmayan herhangi bir şeyi yabancı olarak değerlendirmeden; ilgili her gerçekliği anlama adına bir araya getirme, genel karakterlerini gözleme, hatta bir arada yaşama ve miras yasalarını keşfetme anlamında değil, kendimizi onların içine atmak anlamında, mevcut ruh hallerini, büyüdükleri düşünce-duygu sürecini ve geliştirdikleri sonuçların kendi hayatımız ve düşüncemizle bağlantısını çözmek bakımından her formu anlayabilmeliyiz. Başka bir deyişle, bu ilke, diğer insan yaşamlarının ortaya çıkardığı bilimsel sorunu, onları yeniden yaşayana kadar, hareketlerini canlı imgelerde yeniden üretene ve bilinçaltını tekrarlama becerisine sahip olana kadar çözmediğimiz bilincine varmamızı sağlar. Antik ve modern uluslardaki en önemsiz örf, adet, mit ve doktrin konularındaki en küçük noktaları dahi bizi araştırmaya yönlendiren, gerçeklerin açgözlü ve salt olgulardan nasıl doğduğunu açıklayan ilkeye nüfuz etmeye hevesli antropologlarımızı harekete geçiren şey tüm biçimleriyle insan hayatının canlı bir

resmini, hala bir *mantık* çerçevesinde oluşturmaya yönelik olan bu arzuyu ortaya koymaktadır. Sadece insanların birliğine ve insanlığın ruhunun kimliğine her zaman ve her yerde inanmak istemiyoruz; onu görmek, onu müşahade etmek istiyoruz. Hem *hissedip* hem *düşünemedikçe* hem hayal gücü hem de mantıkla nasıl olduğunu anlamadıkça her koşul altında kendimizin bu tür düşünme ve yaşam formuna nasıl dönüşebildiğimizin farkına varamadıkça bu kavramları mevcut bir hak olarak göremeyiz. Gerçekleri fark etme ve yeniden canlandırma – geçmişi günümüz yaşamı haline getirmek, oysa onu o dönemde yaşayanların sahip olduğu içsel anlamı şimdiki zamandakilerin asla anlamayacağını kavramakla beraber – dürtüsü işte budur; modern bilimsel ruhu karakterize eden, onu sıradan ve dışsal bir meraktan tamamen farklı kılan da budur. Böyle bir dürtünün, herhangi bir ampirik bilgi birikimiyle bizi asla tatmin etmeyeceği açıktır. Bu ise bize insan ruhunun tüm bu biçimsel farklılığı ile kendini gösterdiği sürecin doğasına dair gözlemlediğimiz şeyin, ya da hakikaten hem görsel hem de sezgisel gerçek bir takdirin dışındaki şeylerin hala dışında bırakılmaktadır; yine de bunlar aracılığıyla her şey sürekli olarak daha eksiksiz bir anlayışa ve daha derin bir kavrayışa ilerlemektedir.

Tüm söylenenler beni nihayetinde şunu belirtmeye yöneltiyor; bu bölümde bilimin yol gösterici ilkesini sağlayan şey sadece insanların birliğine ilişkin yalın fikri değil aynı zamanda bu birliğin kendisini *organik bir gelişme sürecinde gösterdiği* fikri işaret ediyor. Bu ise birincisi belirli toplumlarda ve ikincisi bir bütün olarak insanlığın yaşamında gerçekleşmektedir. Hıristiyanlık döneminin başlangıcından itibaren giderek zemin kazanan bu fikir ancak günümüzde ilk kez bir bilimsel enstrüman olarak etkin bir şekil almıştır. Erken Yunan felsefesinde sunulmuş ve antik dünyanın en gözde fikri, orijinal birlikten doğuş ve ona geri dönüşün bir değişim döngüsüdür. Ya da şöyle söylenebilir; farklılaşma ve bütünleşme (entegrasyon) bir arada olmaz, ancak birbirini takip eder. Bu fikir Aristoteles tarafından bile benimsenmiş görünüyor. Romalıların yüzyıllar boyunca dünya imparatorluğu kurmak için seferler üzerine seferler düzenleyerek sürekli savaşması, Livy'nin bir dışa doğru büyüme süreci kavramını geliştirdiği izlenimi yarattı; bununla birlikte, içsel bir çürümenin de o döneme eşlik ettiği görünüyordu; zira vatanseverliğin ve disiplinin kazandığı güç ve zenginlik, onun görüşüne göre, sonunda onları doğuran erdemler için ölümcül şeyler haline dönüştüğünü kanıtladı. Yahudiler arasında söylenen kehanet – sadece keyfi bir söz değil, iç görüye dayalı bir öngörü olduğu sürece – şöyledir: gelecekte daha fazla iyi ve kötünün hasat edilmesi için mutlaka olgunlaşması gereken şey şimdiki zamandaki iyi ve kötü tohumlarının ayırt edilmesidir; bu anlamda, kehanet sadece ileriye doğru okunan bir fenomendir. İsa Mesih kendi ahlak doktrininden potansiyel olarak veya özünde yasada bulunanların yerine getirilmesi gereken tohumlar olarak bahsettiğinde ve aynı zamanda bu doktrin bir gün bir hardal tohumundan tüm ağaçların en büyüğünün oluşacağını temsil ettiğinde; yine toprağa düşerek çoğalacak (ölüp-çoğalacak) buğday ve mısır danelerinden söz ederken, gelişme fikrine daha önce hiç olmadığı kadar, hatta belki de yakın zamana kadar ifade edilenlerden daha açık bir yorumlama getirmiştir. Bu düşünce döneminde Aziz Paul tarafından benimsenmiş, ancak daha az düşündürücü

olmakla birlikte daha azametli bir biçimde, Yahudilerin tüm tarihinin İncil'in yeni çağı için uzun bir yasal hazırlık olarak görüldüğü, büyük bir ilahi dünya dramı kisvesi altında yeniden sunulmuştur; aynı fikir, Aziz Augustine'nin "Tanrının Şehri"nde, sadece aynı dramın başka bir eyleminin, evrensel Kilise'nin faaliyetlerine barışçıl bir alan sağlamak için evrensel bir imparatorluğun kademeli olarak inşa edildiği Romalıların tarihinde bazı eklentiler ile karşımıza çıkmaktadır. Ancak bireylerin, ulusların ve insanlığın farklı yaşam evreleri arasındaki gelişme dediğimiz bu bağın daha derin ve daha az gösterişli bir ifadesi için çok daha sonrasını beklememiz gerekmektedir. Vico'nun sezgisel dehası, modern dönemin başlangıcında fikrin önemini fark etmiş olsa da insanlık ve dünya tarihinin anahtarı olan bu değerinin tam olarak algılanması, geçen yüzyılın sonu ve bu yüzyılın başına rastlamaktadır. Lessing, Kant ve Herder tarafından, Goethe, Schelling ve birçok seçkin bilim adamına ilerleme ilkesinin biyolojiye taşınması için itici güç sağlanmıştır; Hegel ise onu felsefesinin önde gelen bir fikri haline getirmiş, ilkeyi daha önce hiç olmadığı kadar derin bir analize tabi tutmuş ve mükemmel bir sezgi ve kavrayış ile insanın politik, sanatsal, dini ve felsefi tarihine uyarlamıştır. Sonrasında, Fransa'da Lamarck ve Comte, İngiltere'de Darwin ve Spencer, Almanya'da Von Hartmann ve Wundt, fikrin çeşitli yönlerine ışık tutmak ve farklı alanlara uygulamak için çaba sarf eden yazarlar olarak ön plana çıkmışlardır. Eğer kendilerini doğrudan illüstrasyona adamamış iseler, günümüzün neredeyse tüm büyük spekülatif ya da bilimsel yazarlarının düşüncesinin ilerleme ilkesi tarafından şekillendiğini ve yönlendirildiğini söylemek abartı olmayacaktır.

Onun yardımıyla ve yalnızca onun yardımıyla, daha önce sözünü ettiğimiz diğer fikir - insanlığın birliği fikri - tamamen akla yatkın ve tarihin gerçekleri ile uyumlu olarak uygulanabilir hale getirilebilir. Diğer bir deyişle, amacımız açısından insanlığın birliği yalnızca tüm milletler ve ülkelerdeki çeşitli tezahürlerde insan doğasının kimliğine sahip olmakla kalmayıp, aynı zamanda *bir arada varoluşlarında* bu tezahürlerin hayatın farklı evreleri olarak birbirine bağlanabileceği ve bu evrelerin *birbirini izleyen* ve tekâmülünün gerekli aşamaları olduklarından bahsedilebilir. Bu seviyeden daha aşağısı olmamakla birlikte, bu husus ilerleme kavramının çağımız bilimin en büyük parolası olarak önümüze koyduğu bir idealdir. Aslında bu yaklaşım, çağımızda insanın bu birlik ilkesinden vazgeçemeyeceğini göstermektedir. Zira, eğer yalnızca ve yalnızca kendimizi bu ilkenin ruhuna bıraktığımızda, onu yeniden yaşadığımızda insanlık tarihine ışık tutabileceğimiz doğruysa, halihazırdaki kendimiz ile daha eski ve daha basit bir kültürdeki insanlar arasındaki boşluğu sadece tekâmül anlayışı ile doldurabiliriz. Bu fikrin yardımı olmadan görüşlerimizi yeterince esnetemeyiz. Dil ve gelenekteki farklılıklar aracılığıyla ortak bir doğanın kimliğini tanımamız gerçekten de bizim için nispeten kolaydır; bizi bu konuda modern Almanlar veya Fransızlar gibi uluslardan ayıran şey, bütün olarak duran, aynı uygarlık düzeyinde olan ve kendimizle zamanın genel ruhunda aynı olanı benimsememizdir. Daha fazla çaba sarf ederek, kendi hayat tarzımızda hala belirgin olarak varlığını sürdüren eski kültürel yaşantılara geri dönebiliriz. Kendimizi Roma ya da Atina vatandaşı yapabiliriz, çünkü edebiyatta ve felsefede, siyasette ve hukukta Roma ve Atina hâlâ bizimle; kolayca ayırt

edilebilen farklılıkları içimizde yaşıyor. Dinimiz hala Yahudi kökünü o kadar çok koruyor ki, İsrail peygamberlerinin ve İncil ilahileri yazanların ruhunu geniş ölçüde hissetmemiz o kadar da zor değil. Ancak görüşümüzü genişletmek ve aynı canlı sempatiyi -yalnızca gerçek bilginin doğabileceği sempatiyi- eski Hindistan ve Mısır'a, Babil'in, Meksika'nın ve Peru'nun ilkel uygarlıklarına yaymak zorunda kaldığımızda -daha da ötesi, insanlık fikrimize tamamen uygarlaşmamış ırkların yaşamlarını dahil etmek, dinin ve ahlakın ilk belirsiz başlangıçlarını fark etmek, hatta dilin oluşumunda bilinçsiz aklın şafağını yeniden üretmek zorunda kaldığımızda- çizgi kırılma noktasına kadar gerilmiş gibi görünür. Şayet insan yaşamının en eski kalıntılarına derin bir ilgi uyandıran ve bunların ortaya çıkarılması için anahtar görevi gören tekâmül fikrinin yardımı olmasaydı, bu anlayış kırılırdı. Aslında bu fikir, şimdiye kadar bilime sunulmuş ve farklılık yerine özdeşliği geri getirmenin en güçlü aracıdır. Onsuz, bilim tarihinin gerçeklerinin doğru bir şekilde anlaşılmasını beklemek mümkün değildir; zira insanın kendisi, karmaşıklık ve zorluklar bakımından diğer tüm bilimlerin karmaşıklıklarını ve zorluklarını içeren ve onları aşan bir problemdir.

Toparlamak gerekirse, genellikle antropoloji adı altında ele alınan ve en önemlilerinden birisi olan din bilimlerine dair çalışmalar, daha önce görülmemiş oranda önem kazanmış ve ilgi uyandırmıştır. Ancak bunun nedeni sadece dünya medeniyetleri ve tarihleri hakkındaki bilgimizin artmış olması, bunun için gerekli materyalin bizlere sağlanmış olması değil aynı zamanda beşeri aklın da ilerlemiş olması ve bu tür araştırmalara bizi odaklayan, bu çalışmaları yürütürken bize rehberlik eden belirli fikirlerin de eşzamanlı olarak ortaya çıkmış olmasıdır. Belirli fikirlerden kasıt, insanlığın birliği, insanlık ailesinin farklı kesitleri arasındaki ve insan ruhunun seküler gelişimindeki farklı aşamalar arasındaki hayata ilişkin organik bağlantıların varlığıdır; ki tüm uluslardaki çeşitli kültür formları bu fikirden yararlanmaktadırlar. Bu fikirleri dogmalar olarak öne sürmüyoruz - zira hem analizlerinde hem de doğrulamalarında, henüz haklarında net bir şey söylemek zor - ama günümüzde bilimin uğraşması gereken sorunların ve insan ruhunun kendi gelişmesiyle cevaplaması gereken soruların varlığına işaret ediyoruz. Bu zorunluluk, insan ruhunun kendi sorununu ancak derinleşen (engin) bir dünya anlayışı ile çözebileceği gerçeğinde yatmaktadır. Özellikle antropoloji alanında bu doğrudur. Zira bireyin içsel yaşamı, diğer insanlar ve nesnelere ile olan ilişkilerinin genişliği ve derinliği ile doğru orantılıdır ve manevi bir varlık olarak kendinin ne olduğunun bilincine varabilmesi, ancak insanlığın entelektüel yaşamının ve ahlaki hayatının büyüdüğü ve geliştiği uzun seküler süreçte bireysel yaşam anlayışını kavraması ile mümkündür. Bu nedenle, insanların en yüksek pratik ve spekülasyon çıkarları, ırkın tüm tarihine yeni bir ilgi ve anlam kazandıran bilimin yeni uzantısıyla bağlantılıdır.

Şimdi, bu ifadelerin dinler tarihi açısından özel bir konumu vardır. Henüz, dini tanımlamaya ya da onun özellikleri hakkında herhangi bir kesin açıklama yapmaya girişmeden önce, bir insanın dininin, onun evrene karşı nihai tutumunu, hayatın genel anlamını, varlık nedenini ve amacını ifade etmesi gerektiğini söylemekle yetinebiliriz. Parçalardan bütüne nasıl ve ne kadar ulaştığı, dünyaya ve kendine dair karmaşık

bilincini nasıl ve ne kadar uyum içerisinde topladığı, tüm kazanımlarından ve deneyimlerinden kendisine nihai bir dönüşümü nasıl ve ne şekilde çıkardığı gibi hususları kişi içsel yaşamının herhangi bir dışavurumundan (anlatımından) ziyade din ile ifade etmektedir. Din her ne olursa olsun, şüphesiz, insanın ruhsal deneyiminin en yüksek seviyeye ulaştığı; eğer varsa, insanın tüm doğal ve manevi ortamına karşı kesin bir tavır aldığı alandır. Kısacası din, tüm diğer nesnel ve varlıklarla olan ilişkisinde kendi bilincinin en yüksek biçimidir; bu nedenle insanın yalın halini ve kısa bir timsalini görmek istiyorsak, onu ya burada (dinde) aramalıyız, ya da başka hiçbir yerde aramamalıyız. Ancak tam da bu nedenle, dinler tarihinin ortaya koyduğu problem şudur: insan hayatının diğer tüm yönlerinde varlığını keşfettiğimiz zorlukların yoğunlaşmış bir biçimini burada buluyoruz. Fiziksel, ahlaki ve entelektüel bir varlık olarak insanın hayatında bir hukuk ve düzen ilkesi bulmayı güçleştiren tüm karmaşıklık ve çeşitlilik, tüm tenakuz ve çelişkiler, din tarihinde en uç formlarına ulaşmaktadır. Bu nedenle, (genel) din tanımını tüm dinler için ortak bir nitelik üzerine oturtmaya çalışanlar başarılı bir sonuç elde edememişlerdir; zira insan, dini yaşamında, en yüksek ilhamdan en alt batıl inançlara kadar tüm muhtemel bilinç hallerinin bir yelpazesini sergilemektedir. Bu nedenle, örnekleyecek olursak, terör dinleri ve sevgi dinleri, umut dinleri ve umutsuzluk dinleri, tanrılara, özünde insanın çabalarına yardım edebilecek veya onları engelleyebilecek varlıklar olarak tapınıldığı görülen dinler, bu tür amaçlar için mutlak teslim çağırarak dinler ve hatta yaşamı sonsuzluk ile birleştiren farklı birçok din bulunmaktadır. Dinin asli unsuru olarak adlandırılan şey her ne ise onu olumsuzlamak kolay görünmüyor. Bu nedenle Kant bize 'ahiret inancı olmadan hiçbir dinin var olamayacağını' söyler. Ancak, sadece en bariz gerçeklerden yola çıkarsak, çoğu dinin bir parçasını oluşturan Yahudiliğin - fakat hiçbir şekilde belirgin veya önemli bir parçası olmadığı birçok inanç (din) da vardır - başlangıcında ahiret inancı yoktu. Klasik antik çağ dinleri gibi büyük ölçüde yerel ya da ulusal çapta hayatın içindeki ve merkezindeki din anlayışına göre ölümsüzlük, ailenin ya da devletin ölümsüzlüğüydü. Diğer yandan, Mısırlılarda olduğu gibi öbür dünya veya ahiret kaygılarının mevcut yaşadığımız dünyadaki çıkarları tamamen gölgede bıraktığı inanışına sahip milletler de olmuştur. Mısırlılar, bölgedeki halkın meskenlerini önemsizleştirecek kadar ihtişamlı ve devasa mezarlar arasında yaşıyorlardı ve mitolojilerinin en belirgin özellikleri, insanın ölümünü ve dirilişini simgeleyen tipler olarak kışın ve yazın doğanın ölümünü ve dirilişini temsil etmesiydi. Yine dinin *doğaya* karşı tutumuna bakıldığında, 'parlak nesnelere', göklerin ve yerin, güneş ve ayın, fırtına ve rüzgarların - ki bunlar en belirgin tanrılar olduğunu Vedic ilahilerinde anlatılır -, yaratılanın yaratana (Tanrı'ya) karışmasından öğrenen ve doğayı Tanrı'nın tezahür ettiği yer olarak değil, onun elinde bir silah olarak gören Yahudi dinine kadar, yada son olarak, tüm nesnel dünyayı (doğa dahil) bir yanılısma - ki bu onun en yüksek amacıdır - olarak gören Budist dinine adanmanın insanı özgürleştireceği hali ile din, tasavvur edilebilecek her aşamadan geçmiştir. Yine, *insanın kendisi* ve tanrısal varlıkla bağlantısına ilişkin dini görüş, din tarihi boyunca bir dizi benzeşen ve sürekli değişen bir süreçten geçmiştir. Yunanistan'da olduğu gibi, bazen o (tanrı) formunu dindar olan ölümlü birine aktarılabilen bir varlıktır

ve onlar her şeyden önce ailenin veya devletin yaşamını yöneten güçler olarak kabul edilir. Bazen de insan, tanrılarını mümkün olduğu kadar kendinden uzakta arar ve tanrısallığı insanlıktan çok bitkilerde, hayvanlarda, hemen hemen her şeyde ve her yerde bulurlar. Hatta, antropologlar, insanların akrabalığını ancak yakınlaşma için *zoomorfik (hayvana benzer) veya fitomorfik (bitkiye benzer)* bir tanrı figürüne veya totemin izine ulaştıklarında bunlara kutsal bir bağa atfedip, bir uygarlık durumuna dair sağlam kanıtlar bulduklarını düşünürler. Yine, tapınanların dinsel duygularından bağımsız olarak, Tanrı'nın nesnel gerçekliğine tapanların dini duygularından ayrı olarak inanması tüm dinler için esastır ve hatta bazı dinlerde onunla hiçbir içsel ilişkinin mümkün olmadığı ve tamamen dışsal bir güç olarak ele alındığı görülmektedir. Yine de daha önceki Hinduizm'in tüm nesnel tanrılarının inkârı ile ya da bunların büyük dışsal varoluş yanılması içinde bölümlere indirgemesiyle başlayan ve sonunda ilahi olanı sadece sınırlı zihnin kendini olumsuzlama sürecinde ve bunun sonucu olarak ulaşıldığı varsayılan *Nirvana'da*, yani yalnızca benlikte bulan en az bir büyük din – Buda'nın dini – olduğunu biliyoruz. Son olarak, tek bir dinin sınırları içinde dahi tüm bu formlara benzer şeyler buluruz. Çünkü Hıristiyanlık, tarihi boyunca, çoktanrıcılık ve tektanrıcılığın, panteizm ve ikiciliğin karşıt biçimlerini anımsatan evrelerden geçmiştir. Onu bir zamanlar, doğayı inkâr ederek kendi kendini yok etmenin eşiğine getiren çileci manastır ahlakıyla, başka bir zaman ise doğal arzuları ve duyguları idealize eden bir ahlakla veya Tanrı'yı doğada bulan bir şiirle iç içe geçmiş bir halde buluyoruz. Bu tür çeşitlemeler o kadar fazladır ki, kimileri bunların altında bir ahenk olmadığını ya da dinlerin birbirini takip etmesinin, akıl ve deneyim alanının dışında olan bir bölgede insanın dik kafalı hayallerinden başka bir şey olmadığını söylese ve inkâr etmeye meyletse, bu çok da hoş bir şey olmaz. Böyle olsa dahi, dinlerin değişkenliği sorunu, insanlık tarihinin genel sorununun bir parçasını oluşturmaktadır. Din, insanlığın bir çılgınlığı, eninde sonunda yok olmaya mahkûm olan yanıltıcı bir bilinç biçimi olsa bile, içinde keşfetmek istediğimiz bir düzen olmalı. Rasyonel nesnel varlıklarının aklın genel gelişiminin dışında kaldığını varsayamayız. Ateizm ya da agnostisizm bile insan yaşamının nihai problemine karşı kesin bir tutumu içerir ve eğer insan için mümkün olan en yüksek tutum bu ise bunun ulaşılabilecek nihai bir mefhum veya tüm gelişme sürecinin özetlendiği nihai mefhumun unsurlarından biri olduğunu göstermelidir. Zira insanlık tarihiyle ilgili tüm araştırmalarımızın altında yatan varsayımlar olan temel birlik ve insanın yapısal tekâmülü hakkındaki modern fikirler, bizi kaçınılmaz olarak, kendisini tüm bu çeşitli biçimlerde maskeleyen tek yaşam ilkesini aramaya zorlamakta ve bunların hepsi aracılığı ile kendini tam olarak gerçekleştirilmeye çabalamaktadır.

**Recep KOYUNCU, Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ -Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılması Bağlamında-
İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022, 275 s.,
ISBN: 978-605-7089-98-4**

Emine ASLAN 

Araştırma Görevlisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kilis, Türkiye.
amineaslanx@gmail.com

Geliş / Received: 14.11.2022 **Kabul / Accepted:** 24.12.2022 **Yayın / Published:** 31.12.2022

Atıf/Citation: Aslan, Emine. "Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ -Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılması Bağlamında-". *akif* 52/2 (2022), 152-156.

DOI: <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2022.28>



"This article is licensed under a *Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License* (CC BY-NC 4.0)"

Kaynağı bizzat Kur'ân-ı Kerim'in kendisi olan vakf ve ibtidâ, kırâat ve tecvîd ilimlerinin en önemli alt dallarından biri olarak görülmektedir. Makâsıd-ı ilâhînin doğru bir şekilde anlaşılması ve içerdiği i'câzın açığa çıkması; Kur'ân-ı Kerim kırâati esnasında nerede nasıl durulacağını ve nereden nasıl okunmaya başlanacağını bilmeye imkân sağlayan bu ilimle mümkündür. Vakf ve ibtidâ kurallarına uyulmadığı, diğer bir ifadeyle gelişigüzel vakfedilip yine belli bir kaideye bağlı kalmaksızın ibtidâ edildiği takdirde ortaya çıkması muhtemel anlam değişimi ve bozulmalarına kapı aralanmış olur. Dolayısıyla bu ilmin Kur'ân'ın mânasıyla doğrudan ilişkili olduğu ve bir bakıma onun muhafazasını üstlendiği söylenebilir.

Hz. Peygamber ve sahâbenin söz ve uygulamalarında da bu konunun ehemmiyetine işaret eden pek çok delil mevcuttur. Nitekim bir rivâyette Ümmü Seleme, Hz. Peygamber'in Kur'ân tilâvetini her âyetten sonra vakfetmek suretiyle icrâ ettiğini söylemiş; Hz. 'Ali de Müzzemmil Sûresi 4. âyette geçen "tertîl" kelimesini "*Harflerin tecvîde uygun olarak okunması ve vakf yapılacak yerlerin bilinmesidir.*" şeklinde izah etmiştir. Ayrıca telif ettiği eseriyle alanın önde gelen şahsiyetlerinden biri olarak anılan İbnü'l-Enbârî'nin Kur'ân'ın en iyi şekilde okunmasını vakf ve ibtidâ ilminin bilinmesine bağlaması, bu ilmin önemi ve gerekliliğine işaret etmektedir. Diğer yandan konuyla alakalı ilk te'lifin hicrî ikinci asır gibi erken bir döneme tekâbül etmesi ve kırâat ilmi ile meşgul olan birçok âlimin de bu sahada eser vermiş olmaları, vakf ve ibtidâ ilminin önemini teyit eden diğer hususlardır.

Kur'ân âyetleri; vahyin gelişine paralel olarak yazıya geçirilmesi, Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti döneminde cemedilmesi ve cemedilen mushafın Hz. Osman döneminde istinsâh edilmesini müteakip birçok aşama kaydetmiştir. Süreç içerisinde takip edilen

aşamalardan biri de “secâvend” adı verilen sembollerle âyetlerin durak (vakf) ve başlangıç (ibtidâ) yerlerinin gösterilmesidir. Kur’ân âyetlerinin nüzûlünden itibaren teorik bir boyutta seyreden vakf ve ibtidâ ilminin, söz konusu remizlerin mushaflarda yerini almasıyla pratik boyuta intikâl ettiğini söylemek mümkündür. İşte bu husus, tanıtımını üstlendiğimiz eserin -adından da anlaşılacağı üzere- ana konusunu oluşturmaktadır. Bu noktada şu hususun ifade edilmesi gerekir ki müellifin “teorik boyut” ifadesi, vakf ve ibtidâ ilminin pratik boyutta mevcut olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Aksi takdirde Kur’ân’ın tilâveti mümkün olmaz. Burada kastedilen; vakf ve ibtidâ ilmine dair birikimin -uygulamada da var olmakla birlikte- eserlerde bilgiler manzumesi olarak yer alması; durma ve başlama yerlerine işaret etmesi üzere oluşturulan sistematığın (sembollerin) henüz mushaflarda görülmemesidir.

Tanıtımını yapacağımız bu eser, “*Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ -Kur’ân-ı Kerim’in Anlaşılması Bağlamında-*” başlığıyla kırâat ilmine dair kıymetli çalışmaları bulunan Recep Koyuncu tarafından doktora tezi olarak kaleme alınmıştır. Vakf ve ibtidâ ilmini Kur’ân-ı Kerim’in anlaşılması bağlamında kapsamlı bir şekilde ele alan çalışma, bir giriş ve üç ana bölüm olmak üzere toplam iki yüz yetmiş beş sayfadan müteşekkildir.

Eserin giriş kısmında çalışmanın konusu, amaç ve önemi, kapsam ve sınırı ile yöntem ve kaynaklarına müstakil başlıklar altında yer verilmiş; genel bir çerçeve çizilmek suretiyle okuyucunun zihni hazırlanmıştır. Çalışmanın konusu; vakf işaretlerinin tarihi süreç içerisindeki oluşumu ve bu bağlamda ortaya konulan tasniflerin durumu olarak belirlenmiş; Kur’ân’ın ifade ettiği mânaları anlamak ve hüküm istinbâtında bulunabilmenin ancak bu ilmi bilmekle mümkün olabileceğinin altı çizilmiştir (s. 16-17). Ayrıca çalışmanın; vakf işaretlerinin mushaf üzerinde konumlandırılması, tarihi süreçte ortaya çıkan çeşitli tasniflerin mukayese ve değerlendirmesi, söz konusu ilmin Kur’ân’ın ifade ettiği mânalar üzerindeki etkisi olmak üzere üç boyutu hâiz olduğu ifade edilmiştir (s. 18).

Meseleyi bir bütün halinde ele alma gayesi taşıdığını belirten müellif, bu sebeple tek bir eser ile sınırlı kalmaktan kaçındığını; tetkik ve değerlendirmelerini, alanda herkes tarafından referans kabul edilen üç önemli âlimin eserleri üzerinde gerçekleştirdiğini belirtmiştir (s. 18-19). Bu isimler ve eserleri sırasıyla şu şekildedir: İbnü’l-Enbârî (ö. 271/885): *İzâhu’l-Vakf*; Ebü ‘Amr ed-Dânî (ö. 444/1053): *el-Müktefâ*; Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî (ö. 560/1165): *İlelu’l-Vukûf*. Müellifin her biri ayrı asırlarda te’lif edilmiş bu eserleri örneklem olarak seçmesi, vakf ve ibtidâ ilminin geçirdiği değişim ve kaydettiği gelişmeleri müşâhede etmek açısından önem arz etmektedir. Diğer yandan konunun muhatap kitle tarafından daha iyi anlaşılmasını temin etmek amacıyla meselenin pratik yönünü ortaya koymayı amaçladığını dile getiren müellif; tab’ı farklı bölgelerde tamamlanmış ve farklı vakf işaretleri içeren toplam altı mushaftan istifade ettiğini ifade etmiştir (s. 20). Bu mushaflardan ikisi Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından mealli olarak hazırlanmış

olup ülkemizde basılmıştır. Bununla birlikte müellif, bu altı mushafın incelenme ve mukâyesesi sonucu elde ettiği verilere de eserinde yer vermiştir (s. 42).

Müellif, giriş bölümünü müteakip “Tarihi Süreç ve Kavramsal Çerçeve” olarak isimlendirdiği birinci bölümde “tarihi süreç” bağlamında öncelikle Kur'ân âyetlerinin nüzûlü, cemedilmek suretiyle mushaf haline getirilmesi, istinsâh edilerek emsâra gönderilmesi süreçlerine değinmiştir. Ardından harekeleme ve noktalama (i'câm); mushafın cüz', hizb, ta'sir, tahmis gibi bölümlere ayrılması ve vakfa yahut adem-i vakfa delâlet eden birtakım sembollerin mushaflarda yerini alması gibi mushaf üzerinde gerçekleştirilen birtakım faaliyetleri mevzubahis etmiştir. Ayrıca bu izâfelere duyulan ihtiyacın sebeplerine yer vermeyi de ihmal etmemiştir. Diğer yandan müellif, vakf yerlerinin tespit edilerek mushaflarda belirtilmesi amelîyesinin safahâtı hususunda araştırmanın da esasını teşkil eden önemli noktalara temas etmiştir. Ona göre bu çalışmalarda ana ilke “âyetlerin ifade ettiği mânaların doğru anlaşılması” olmalı; bunun için sarf ve nahiv kaideleri gözetilmeli; vakf işaretlerinin, tefsir rivayetleri ve kırâat vecihlerine uygun bir biçimde konumlandırılmasına özen gösterilmelidir (s. 23-40).

Müellif birinci bölümün devamında ise “ilahî kelâmın kendine özgü okuma ve seslendirme ilkelerinin incelendiği ilim dalı” şeklinde tarif ettiği tecvîd ilminin kavramsal çerçevesini sunmuş (c-v-d); konusunu belirlemiş ve gerekliliğini somut deliller ile tespit etmiştir. Bununla birlikte vakf ve ibtidâ meselesi ile irtibâtı bulunduğunu hatta bu ilmin merkezinde yer aldığını ifade ettiği “terfîl” lafzını müstakil bir başlık altında ele almıştır. Bunun sonucunda Kur'ân'ı terfîl üzere okumanın, durulacak ve geçilecek yerleri bilmeyi de gerektirdiğini ifade eden efrâdını câmi bir tanım ortaya koymuştur (s. 43-54).

Vakf ve ibtidâ terimlerinin sözlük ve ıstılahî anlamlarına detaylıca yer veren müellif, her vakf yapılan yerde bir ibtidânın bulunmasından hareketle vakf yerleri için gösterilen özenin ibtidâ edilecek yerler için de gösterilmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. Yine bu ilimle bağlantılı olduğunu belirttiği “fâsıla” kavramını da vakf ve ibtidâ lafızları ile ilişkisi bağlamında konu edinmiştir (s. 55-65). Müellifin ana kavramların yanında onlarla irtibâtlı olan terimlere de yer verip aradaki benzeşen ve farklılaşan noktaları ortaya koyması, konunun idrâki ve akılda kalıcı olması bakımından son derece önemlidir.

Müellif vakf ve ibtidânın kaynağı, önemi; bu alanda yapılan ilmî çalışmalar ve vakfedilecek yerlere ilişkin kriterleri ele almış; belirlediği vakf çeşitlerini tasnif ve tahlile tabi tutarak okuyucunun idrâkine sunmuştur. Bu ilmin çıkış noktasını Kur'ân-ı Kerîm'in zâtına isnad etmiş ve vakf-ibtidâ kurallarını, aruz veznine göre yazılmış bir şiir için vazgeçilmez olan vezin kaidelerine benzeterek konunun ehemmiyetine dikkat çekmiştir. Alana dair müstakil olarak yapılan çalışmaları geçmişten günümüze kadar kronolojik bir şekilde ele alan müellif, söz konusu çalışmalar ile ilgili kısa açıklamalarda bulunmuştur. Ayrıca “Vakf Yapılacak Yerlere İlişkin Kural ve Kaideler” başlığı altında, İbnü'l-Enbârî'nin belirlediği vakf yapılmaması gereken durumları içeren otuz dört maddeden oluşan

listeye yer vermiştir (s. 65-86). Bu durumların tamamının nahiv ilminin verilerine dayanarak tespit edildiği ve mânanın tamamlanmamış olması illetini taşıdığı göze çarpmaktadır.

Müellif; Kur'ân kırâati esnasında vakfedilecek yerlerin tespiti, söz konusu yerlere ilişkin vakf çeşitlerinin belirlenmesi ve isimlendirilmesi noktasında ulemanın birbirinden farklı birtakım yöntemler takip ettiklerini belirtmiştir (s. 84). Binaenaleyh bu çalışmaların ictihâdi bir çabanın ürünü olup tahlil, tenkit ve tecdîde açık olduğunu kastetmek suretiyle çalışmada planladığı yeni tasnife zemin hazırladığını söylemek mümkündür.

Müellif, "İbnü'l-Enbârî, ed-Dânî, es-Secâvendî ve Vakf İbtidâ'ya Dair Çalışmaları" başlığıyla kaleme aldığı ikinci bölümde, başlıkta adı geçen üç önemli ismin hayatları, ilmi şahsiyetleri ve eserlerine kısaca yer vermiştir. Akabinde bu âlimlerin alana dair şöhret bulan eserlerini incelemeye tabi tutmuş; oluşturdukları tasnifleri ve bu tasnifleri ortaya koyarken takip ettikleri metotları eleştirel bir bakış açısıyla hem müstakil hem de mukayeseli bir şekilde ele almıştır. Söz konusu tasnif ve taksimleri şemalar halinde okuyucuya sunması ve anlatımını her adımda âyet örnekleriyle desteklemesi, meselelerin okuyucu tarafından idrâkini kolaylaştırmıştır. Diğer yandan "Yapılan Tasniflerin Kritiği" başlığı altında dikkati câlip tespitleri, delilleriyle birlikte ayrıntılı olarak zikreden müellif, âlimlerin açıklama ve uygulamalarında çelişkili gördüğü durumları da ayrıca belirtmiştir (s. 103-162).

Süreç içerisinde vakf çeşitlerinin sayısında yaşanan artışın pratiğe olumsuz yansımalarının bulunduğunu dile getiren müellif bölümün devamında, kavramsal yapıyı yeniden inşâ etmeye yönelik bir tasnif denemesi ortaya koymuştur. Oluşturduğu tasnifi bölüm sonunda tablo halinde okuyucuya sunmuş; "mânanın oluşması" ve "ibtidânın keyfiyeti" olmak üzere iki kriteri esas aldığı ifade etmiştir (s. 163-167).

Çalışmanın temelinde, secâvendlerin sadeleştirilerek fonksiyonel ve tutarlı bir hale getirilmesi fikrinin yattığı görülmektedir. Nitekim müellifin, geçmiş birikimi göz ardı etmeksizin ed-Dânî'nin sistematiği ile es-Secâvendî'nin remizlerini sentezlemek suretiyle tevârüs edilen müktesebât üzerinde bir düzenlemede bulunduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu ameliye, literatürde karşılaşılan ve müellifin "taksim kargaşası" olarak nitelendirdiği mevcut durumu iyileştirmek adına önemli bir adımdır.

Müellif, "Vakf ve İbtidâ'nın Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılmasındaki Rolü" adını verdiği çalışmanın üçüncü ve son bölümünde vakf ve ibtidânın mâna ile olan irtibatı bağlamında öncelikle vakf işaretlerinin noktalama işaretleriyle -işlevsel olarak- benzerliklerine dikkat çekmiştir. Meselenin pratik sonuçlarını âyetler üzerinden detaylıca ele almış; âyetlerin ifade ettiği mânaların meâllere yansımaları hususunda bazı önerilerde bulunmuştur. Devamında ise vakf ve ibtidâ ilminin kırâat, tefsir, fıkıh, nahiv, kelâm gibi ilim dalları ile irtibatını yine âyet örnekleriyle izâh etmiştir. Müellifin açıklama ve değerlendirmelerinde belirleyici unsurun nahiv kaideleri olduğu göze çarpmaktadır.

Nitekim o da nahiv dışındaki ilimlerin etkisinin dolaylı olarak gerçekleştiğini destekler mahiyette ifadelerde bulunmuştur. Bununla birlikte müellif, es-Secâvendî'nin vakf-ı memnû'u; kellâ, belâ, ne'am edatlarının vakfı gibi önemli gördüğü bazı meseleleri müstakil başlıklar altında incelemiştir (s. 171-256). Bunlar, hakîkaten üzerinde müstakil olarak durmaya değecek hususlardır.

Müellifin bu çalışmada, mevcut birikimden istifade etmek suretiyle gerçekleştirdiği tasnif önerisini zikretmekle yetinip ilâve bir açıklamada bulunmadığı görülmektedir. Kanaatimizce, çalışmanın en önemli ve özgün noktasını oluşturan bu meselenin ayrıntılarına yer verilmesi ve her bir vakf sembolünün müstakil başlıklar altında ele alınıp eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulması yerinde olacaktır. Diğer yandan unutulmamalıdır ki bu hususta ortaya konulan her çalışma bir içtihat ürünü olup tartışmaya ve geliştirmeye açıktır.

Netice itibariyle bu çalışma, sahip olduğu zengin içerik ve müellifin akıcı üslûbu ile genelde ilgililerin, özelde ise alana dair çalışmalar yürüten tüm araştırmacıların istifade edebileceği nitelikte bir eserdir. Ayrıca müellifin tarafımızca isabetli görülen tespit ve önerileri, Kur'ân âyetlerinin hem tilâveti hem de meâlen yazıya aktarımı noktasında geçmişten itibaren karşı karşıya kalınan problemlere ışık tutması yönüyle son derece önem taşımaktadır.