



ISSN : 2528-9861
e-ISSN : 2528-987X



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi



*Cumhuriyet
İlahiyat Dergisi*

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
58140 Sivas/Türkiye
ilahiyyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

28-2
Aralık
2024

*Cumhuriyet
İlahiyat Dergisi*
28-2 Aralık | December 2024

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Cilt / Volume: 28 Sayı / Issue: 2 (15 Aralık/December 2024)

Previous Title

Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399

Dergi Eski Adı: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

KAPSAM: Dinî Araştırmalar

İslam Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı

(15 Haziran & 15 Aralık)

BASIM YERİ: Rektörlük Matbaası

Sivas, Türkiye

BASIM TARİHİ: 15 Aralık 2024

YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce & Arapça

SCOPE: Religious Studies

Islamic Studies

PERIOD: Biannually

(15 June & 15 December)

PLACE OF PUBLICATION: Rectorate

Printing House, Sivas, Türkiye

PUBLICATION DATE: December 15,

2024

L. PUBLICATION: Turkish & English &

Arabic

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
Cumhuriyet Theology Journal is an international peer-reviewed academic journal
published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 350 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram),
ve *ISNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 350 words), keywords (at least 5
concepts) and a bibliography prepared with *The ISNAD Citation Style*.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, TÜRKİYE

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140, TÜRKİYE

<mailto:ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr>

Tel: (90 346) 487 12 15 Fax: (90 346) 487 12 18

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative
Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC) olarak lisanslıdır. Dergide yayınlanan
çalışmalarının hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC
BY-NC The legal responsibility of the studies published in the journal belongs to the authors.

YAYINCI/PUBLISHER

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TÜRKİYE

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, 58140, Sivas, TÜRKİYE

SAHİBİ / OWNER

The Owner of the Journal on behalf of Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Bilal Deliser

bilaldeliser@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**Dr. Hamit Demir**

hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

**EDİTÖR YARDIMCILARI / ASSISTANT
EDİTÖR****Arş. Gör. Abdurrahman Poyraz**

apoyraz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. İlknur Bahadır

ilknurbahadir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Merve Yetim

merveyetim@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

ALAN EDİTÖRLERİ / SECTION EDITORS**Dr. Rukiye Gögen**

rukiye-yilmaz58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Education
Sivas, TÜRKİYE

Dr. Maruf Çakır

marufca@hotmail.com
Kütahya Dumlupınar University, Faculty of
Theology
Kütahya, TÜRKİYE

Dr. Sema Korucu Güven

semagüven@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Sena Kaplan

senakaplan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Esmâ Güneş

ekorucu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Gülistan Kızileniş

gaktas@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Bayram Ünce

bayramunce@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek

ofarukozbek@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Naim Yaman

nyaman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Adil Koyuncu

adilkoyuncu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Yakup Esenboğa

yakupesenboga@gmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Abdullah Taşkıran

abdullahtaskiran@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Sema Perk

caglarsema@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Büşra Nur Tutuk

busranurtutuk@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Berra Ergül

berraergul@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Merve Erçoban
merveercoban@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Abdullah Furkan Yaman
furkanyaman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Arş. Gör. Ömer Faruk Ayvaz
omerfarukayvaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

**YABANCI DİL EDİTÖRLERİ / FOREIGN
LANGUAGE EDITORS**

Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz
ofyavuz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Savaş Kocabaş
savaskocabas@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Zuhâl Ağilkaya Şahin
zuh.al.agilkayasahin@medeniyyet.edu.tr
İstanbul Medeniyyet University, Faculty of
Education
İstanbul, TÜRKİYE

Dr. Hakime Reyyan Yaşar
hakimereyyan.yasar@ikc.edu.tr
İzmir Katip Çelebi University, Faculty of
Theology
İzmir, TÜRKİYE

Dr. Abdullah Taha Orhan
abdullahorhan@nehsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty
of Islamic Sciences,
Nevşehir, TÜRKİYE

Dr. Metin Güven
metinguven1416@hotmail.com
Ministry of National Education,
Ankara, TÜRKİYE

Dr. Elif Hilal Karaman
elif.karaman@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology,
İzmir, TÜRKİYE

**İSTATİSTİK EDİTÖRÜ / STATISTICS
EDITOR**

Doç. Dr. Murat Akyıldız
muratakyildiz@anadolu.edu.tr
Anadolu University, Open Education Faculty,
Eskişehir, TÜRKİYE

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan
slgurkan@29mayis.edu.tr
İstanbul 29 Mayıs University, Faculty of
Theology
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Necmettin Gökür
ngokur@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology,
İstanbul, TÜRKİYE

Prof. Dr. Ünal Kılıç
ukilic@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Cemal Ağırman
agirman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Yusuf Doğan
ydogan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Fevzi Yiğit
fevziyigit@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Jon Hoover
Jon.Hoover@nottingham.ac.uk
Nottingham University, School of Humanities,
Dept of Theology,
Nottingham, UNITED KINGDOM

Doç. Dr. Adem Çiftçi
ademciftci28@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet Öncel
mehmet.oncel@izu.edu.tr
İstanbul Sabahaddin Zaim University, Faculty
of Islamic Sciences
İstanbul, TÜRKİYE

Doç. Dr. Nurullah Yazar
yazar@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology,
Ankara, TÜRKİYE

Doç. Dr. Ahmet Çelik
ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. İrfan Kaya
ikaya@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Fatih Ramazan Süer
ramazansuer_58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Dr. Hamit Demir
hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Dr. Abdullah Pakoğlu
apakoglu@gmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Dr. Ayşe Mine Akar
ayseakar@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Dr. Mehmet Yıldız
mehmetyildiz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet Çetin
mehmetcetin@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Doç. Dr. Murat Çelik
mcelik@ybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of
Humanities and Social Sciences,
Ankara, TÜRKİYE

Dr. Rukiye Gögen
rukiye-yilmaz58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Education
Sivas, TÜRKİYE

MİZANPAJ EDİTÖRÜ / LAYOUT EDİTÖR
Elektronik Dergi Ofisi
edo@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University
Sivas, TÜRKİYE

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Alim Yıldız
ayildiz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu
muammer.iskenderoglu@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of
Theology
Rize, TÜRKİYE

Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz
hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Theology
Sivas, TÜRKİYE

Prof. Dr. İbrahim Yılmaz
ibrh.yilmaz@nevsehir.edu.tr
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty
of Theology
Yozgat, TÜRKİYE

Dr. Bakıt Murzarayimov
murzaraim@mail.ru
Manas University, Department of Islamic
Studies
Manas, KYRGYZSTAN

Dr. Abdullah Demir
abdullahdemir@aybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Bayezit University, Faculty of
Theology
Ankara, TÜRKİYE

Dr. Tarık Abdulecelil
info@tarik.me
Ain Shams University, Department of Islamic
Studies
Kahire, EGYPT

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Cumhuriyet Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ESCI: Emerging Sources Citation Index Indexing Start: 01/01/2015 Volume/Issue: 19/1
	Scopus Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1
	EBSCO Humanities International Index Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	EBSCO Humanities Source Ultimate Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	ATLA RDB®: ATLA Religion Database® Indexing Start: 20/05/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	MLA International Bibliography Indexing Start: 14/06/2016 Volume/Issue: 20/1
	ProQuest Central Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ProQuest TÜRKİYE Database Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 01/01/2012 Volume/Issue: 16/1
	CEEOL: Central and Eastern European Online Library Indexing Start: 06/10/2016 Volume/Issue: 20/1
Diğer indeksler için bk. https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid	



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Cilt: 28 / Sayı: 2 (15 Aralık 2024)

Cumhuriyet Theology Journal
Volume: 28 / Issue: 2 (December 15, 2024)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden

From The Editor

Hamit Demir _____

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

İbn Dakikül'İd'in *Şerhu'l-İlmâm bi-Ehâdîsi'l-Ahkâm*'ında Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Hakikat-Mecaz Olgusu

The Phenomenon of Truth-Metaphor as a Method of Understanding Hadiths in Ibn Daqîq al-İd's Work Sharh al-İlmâm bi-Ahâdîth al-Ahkâm

Recep Bilgin _____ 526-546

6 Şubat Depremi Sonrasında Manevi Danışmanlık Hizmetleri: Kırşehir Örneği

Spiritual Counseling Services after the February 6 Earthquake: Kırşehir Example

Suzan Yıldırım _____ 547-570

Mezopotamya Efsanelerinin Tevrat ve Kur'ân Kısalarıyla Benzerliği Üzerine Yeni Bir Değerlendirme: Gilgameş Destanı ve Sargon Efsanesi Örnekleri

A New Look at Similarities Between Mesopotamian Legends and the Biblical and Quranic Stories: The Examples of the Epic of Gilgamesh and the Legend of Great Sargon

Salime Leyla Gürkan _____ 571-591

Kıraat İliminde Râ (ﺭ) Harfi: Son Dönem Osmanlı Kurrâlarından Tedkik-i Mesâhif-i Şerife Meclisi Âzası Burmalı Süleyman Vehbi Efendi'nin Risâle-i Râiyye Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme

The Letter Râ (ﺭ) in the Science of Qirâat: A Study on the Risâla al-Râiyya of Suleyman Vehbi Efendi of Bursa, a member of the Council of Tedkik-i Mesâhif-i Şerife (Investigation of the Noble Manuscripts of the Qur'ân), one of the late Ottoman Qurrâs

Osman Bostan _____ 592-618

Çöküş Söylemi ve Edebi Süreklilik Bağlamında 17. yy. Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatının Öncü İki Siması ve Eserlerinde Ön Plana Çıkan Temalar

In The Context of Decadence Discourse And Literary Continuity Two Pioneering Figures of Ottoman Period Arabic Literature and the Prominent Themes in Their Works

Sultan Şimşek _____ 619-639

İçindekiler

Dini Anlayışın İş Hayatına Etkisine Dair Bir Alan Araştırması

A Field Study on the Effect of Religious Understanding on Work Life

Mehmet Halit Akdemir _____ 640-665

İki Hâşiyenin Serencamı -Hayâlî ve İbn Ebî Şerîf'in Şerhu'l-Akâid Hâşiyeleri

The Fate of Two Hâshiyahs -Khayâlî and Ibn Abî Sharîf's Hâshiyahs on Sharḥ al-'Aḳâ'id-

Hasan Sefa Turan _____ 666-679

İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterliklerine Yönelik Tutumları

Attitudes of Imam Hatip High School Students Towards the Competencies of Vocational Course Teachers

Fatih Çakmak _____ 680-705

Arap Şiirinde Bir Aruz Hususiyeti Olan "Tadvîr"ın Klasik Türk Şiirindeki İzleri

Traces of "Tadvîr", a Distinctive Feature in Arabic Poetry, in Classical Turkish Poetry

Bünyamin Ayçiçeği _____ 706-721

Rûkneddin es-Semerkandî'nin (öl. 701/1301) Risâle fi ḥaḳîḳati'l-'âlemi'l-kebîr ve's-şaghîr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkîk

Rukn al-Dîn al-Samarqandî's (d. 701/1301) Work Titled Risâlat fi ḥaḳîḳat al-'âlam al-kabîr wa al-şaghîr: Review and Textual verification (Tahkîk)

Mustafa Vacid Ağaoğlu _____ 722-745

Uslucülere Göre Hükümde Tefvîz

According To The Jurists Tafwid In Judgement

Sabri Erturhan _____ 746-772

Kur'ân'daki Cennet Tasvirlerinde Kültürel Unsurların Kurucu Etkisi: Nüzul Süreci Bağlamında Bir Okuma

The Founding Influence of Cultural Elements in the Descriptions of Paradise in the Qur'ân: A Reading in the Context of the Process of Revelation

Soner Aksoy _____ 773-796

Avrupa'nın İlk Matbu Eseri Olan Türk Takvimi'nin Mâhiyeti, Dinî ve Siyasi Arka Planı

The Content, Religious and Political Background of the Turkish Calendar: the First Printed Work in Europe

Emrah İstek _____ 797-819

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân'ı Öğretim Sürecinden Pedagojik Yansımalar

"A Journal devoted to Religious Studies in Turkey"

Contents

Pedagogical Reflections on the Teaching Process of the Quran by the Prophet Muhammad (PBUH)
Ahmet Gökdemir – Ramazan Gürel _____ 820-843

Kadın Kur'an Kursu Öğreticilerinin Erkeklik Algılarına Yönelik Yaklaşımları: Diyarbakır Kent Örneği
Female Qur'an Course Instructors' Approaches to Perceptions of Masculinity: Diyarbakır City Example
Mehmet Ozan Ahnas _____ 844-864

Analitik Psikoloji Doğrultusunda Mutasavvıf Şairlerin Şiirlerinde Gölgeler
Shadows the Poems of Sufi Poets Within Analytical Psychology
Emel Nalçacıgil _____ 865-889

Belagat Sanatlarının Fikhî Meselelerin İzahında Kullanımı: 'Abdulganî en-Nâblusî'nin en-Nesîmu'r-rebî'î fi't-tecâzübi'l-bedî'î Adlı Eseri (Tahlil ve Tahkik)
The Use of the Arts of al-Balāgha in Explanation of Fiqhî Issues: 'Abdulghanî al-Nâblusî's Work al-Nasîmu al-rebî'î fi al-tajâzub al-badî'î (An Analysis and A Critical Edition)
Muhammed Emin Görgün _____ 890-913

Dini Tutum, Paranormal İnanç ve Eleştirel Düşünme Eğilimi İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma
The Relations Between Religious Attitudes, Paranormal Beliefs and Critical Thinking Disposition: A Study Among Undergraduate Students
Halit Kalli – Sema Yılmaz _____ 914-934

Hinduizm'de Vahiy: Köken ve Tanrıyla İltisî Bağlamında İslam Vahiyiyle Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme
Revelation In Hinduism: A Comparative Evaluation with Islamic Revelation in the Context of its Origin and Relationship with God
Fatih Güngör _____ 935-955

Kahramanmaraş Depremi Sonrası Travmatik Belirtiler, Dini Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi
The Relationship between Traumatic Symptoms, Religious Coping and Psychological Well-Being after Kahramanmaraş Earthquake
Muharrem Aka _____ 956-977

Klasik Türk Şiirinin 20.Yüzyıldaki Temsilcilerinden Sofuzâde'nin Poetik Gazellerinde Şiire ve Şairliğe Dair Görüşleri
As a Representative of Turkish Classical Poetry in 20th Century Sofuzâde's Views on Poetry and Being Poet in His Poetical Ghazals
Dilek Yılmaz _____ 978-1002

İçindekiler

Kur'ân Diline Ait Bir Üslup Olarak Kulların Fiillerinin Allah'a İsnadı: el-Enfâl Sûresi 17. Âyet

Attribution of the Acts of the Servants to Allah as a Style of Qur'anic Language: Verse 17 of Surah al-Anfâl

Ayşenur Fidan Karateke _____ 1003-1022

DÜZELTME MAKALESİ / CORRECTION ARTICLE

Kur'ân Diline Ait Bir Üslup Olarak Kulların Fiillerinin Allah'a İsnadı: el-Enfâl Sûresi 17. Âyet

The Effect of Childhood on the Formation of Religious Identity: A Psychological Analysis on the Context of Role Theory

Şerife Ericek Maraşlıoğlu - Saffet Kartopu _____ 1023-1044

EDİTÖRDEN

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Yeni Sayı: Cilt 28 Sayı 2

Değerli okuyucular, kıymetli araştırmacılar,

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin 28/2 sayısı ile karşınızdayız. Dergimiz bilimsel kriterlerden, yayın ilkelerinden ve etik değerlerden ödün vermeden yoluna devam etmekte; kendisine hedef olarak belirlediği A sınıfı dergilerin yer aldığı indekslere girme yolunda emin adımlarla ilerlemekte, alanında öncü olma rolünü sürdürmek için yoğun bir gayret göstermektedir. Dergimizin görünürlüğü, makalelerimizin taranırılığı ve atıf sayılarımız her geçen gün artmaktadır. Bu cümleden olmak üzere dergimizdeki makalelerin gösterim ve indirilme sayılarının 1 milyon eşliğini aştığını; atıf ortalamamızın da 1'in üzerine çıktığını gururla paylaşıyoruz.

Her yıl 15 Haziran ve 15 Aralık tarihlerinde, 2 sayı ve 1 İngilizce özel sayı yayınlamayı görev edinmiş olan dergimiz, yeni yayın döneminde de yoğun bir ilgi ve teveccühe mazhar olmuştur. Dergimize gelen her bir makale dergimizin yayın ilkeleri doğrultusunda incelenmiş ve gerekli şartları sağlayan makaleler hakem sürecine dâhil edilmiştir. Değerlendirmeler neticesinde bu makalelerden 22'si bu sayımızda yayınlanırken ayrıca, İngilizce Özel Sayı'mızda (28/3) 5 makale yayınlanmıştır.

Dergimize makale gönderen bütün araştırmacılara, hakemlerimize, üst düzey fedakarlıklarıyla akademik yayıncılığa katkı sunan editöryal ekibimize ve mizanpaj görevini üstlenen üniversitemiz Elektronik Dergi Ofisi'ne teşekkür ediyorum.

Siz değerli okuyucularımızı hürmet ve muhabbetle selamlarım. Yeni sayımızda görüşmek dileğiyle...

Dr. Öğr. Üyesi Hamit Demir

Editör

hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5930-0249>

FROM THE EDITOR

The Latest Issue of Cumhuriyet Theology Journal: Volume 28 Issue 2

Dear Readers and Researchers,

We are pleased to present you with issue 28/2 of the *Cumhuriyet Theology Journal*. Our journal continues its journey without compromising scientific standards, publication principles, or ethical values. It is progressing steadily towards its goal of being indexed in A-class journals and is making significant efforts to maintain its role as a pioneer in its field. The visibility of our journal, the accessibility of our articles, and the number of citations we receive are increasing day by day. In this context, we are proud to share that the total views and downloads of articles in our journal have surpassed the milestone of 1 million, and our citation average has exceeded 1.

Our journal, committed to publishing two issues annually on June 15 and December 15, along with one special English issue, has once again garnered significant interest and appreciation in the new publication period. Every article submitted to our journal has been reviewed following our publication principles, and those meeting the required criteria have undergone the peer-review process. As a result of these evaluations, 22 articles have been published in this issue, along with 5 articles in our English Special Issue (28/3).

I extend my gratitude to all researchers who submitted articles to our journal, to our reviewers, to our editorial team for their exceptional dedication and contributions to academic publishing, and to the Electronic Journal Office of our university for managing the layout tasks.

I greet you, our valued readers, with respect and affection. Hope to see you in our new issue...

Ass. Prof. Hamit Demir

Editor

hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5930-0249>



The Phenomenon of Truth-Metaphor as a Method of Understanding Hadīths in Ibn Daqīq al-ʿĪd's Work *Sharḥ al-İlmām bi-Aḥādīth al-Aḥkām*

Recep Bilgin^{1,*}

¹ Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Theology Department of Hadith, Hatay/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 08/01/2024

Accepted: 22/05/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

The effort to understand and interpret the hadīths correctly began for the first time with the period of the prophet. With the codification of hadīths during the tābīʿūn and atbāʿ al-tābīʿūn periods, the effort to understand the hadīths gained momentum and important studies were carried out on this subject. In the following process, works that deal practically with new interpretation methods on the axis of truth-metaphor on the subject of deriving judgments from the ahādīth al-ahkām and the relationship between wording and meaning, using the data of the fiqh methodology, have been compiled. The most important of these works is Ibn Daqīq al-ʿĪd's Work *Sharḥ al-İlmām bi-Aḥādīth al-Aḥkām*. *Şerḥ al-İlmām* is a work that leaves the previous commentaries behind by increasing the richness of the content and improving the methods used in hadīths commentary literature. In this study, Ibn Daqīq al-ʿĪd's approach in terms of metaphorical expression style in understanding and interpreting the hadīths was discussed. One of the main factors in choosing such a subject is that analytical approaches come to the fore and contribute to the field in the context of truth-metaphor in obtaining judgments in the mentioned work, compared to similar studies. The aim of the study is to reveal how Ibn Daqīq al-ʿĪd interpreted the hadīths on the axis of truth-metaphor in *Şerḥ al-İlmām* and to enable new interpretation opportunities with the findings obtained. The relationship between truth and metaphor, regarding the signification of the meaning of the word, often remains a problem. Identifying the areas where truth and metaphor are used together in the interpretation of hadīth texts and revealing the functional aspect of the truth-metaphor distinction will contribute to the correct understanding and interpretation of hadīths. In the research, first of all, information was given about the importance and value of *Şerḥ al-İlmām* in the field of hadīth and fiqh, and then the definitions of the concepts of truth and metaphor were given. Among the types of metaphors, concepts such as allegory, simile, tashbīh al-mānevī and tashbīh al-sūrī, which are referred to by Ibn Daqīq al-ʿĪd, are included. Finally, the issue of how Ibn Daqīq al-ʿĪd used truth and metaphor as a method was analyzed within the framework of examples. In the research, it was concluded that Ibn Daqīq al-ʿĪd used truth and metaphor as a method by touching on the temporal dimension of truth and metaphor, the role of taḍmīn (implication of meaning) in the distinction between truth and metaphor, the cemʿ (association) of truth and metaphor, the metaphors closest to the truth, and the reasons for choosing between truth and metaphor. Among the functional aspects and benefits of Ibn Daqīq al-ʿĪd's use of truth and metaphor together are issues such as discovering the meanings of the words in the dictionaries, making deep and clear expansions in the meaning of the words, sorting out the confusing meanings, determining the connections that make it necessary to refer to metaphors, and revealing possible meanings with an analytical approach. If Ibn Daqīq al-ʿĪd had had the opportunity to comment on all the hadīths in *al-İlmām*, instead of just 57 hadīths, *Şerḥ al-İlmām* would have been one of the most talked about works today in which hadīths are commented on the basis of truth and metaphor.

Keywords: Hadīth, Truth, Metaphor, Ibn Daqīq al-ʿĪd, *Sharḥ al-İlmām*.

İbn Dakikül'îd'in Şerhu'l-İlmâm bi-Ehâdîsi'l-Ahkâm'ında Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Hakikat-Mecaz Olgusu

Süreç

Geliş: 08/01/2024

Kabul: 22/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Hadislerin doğru anlaşılması ve yorumlanması çabası ilk defa Hz. Peygamber döneminde başlamış, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn döneminde hadislerin tedviniyle birlikte hız kazanmış ve bu hususta önemli çalışmalar yapılmıştır. İlerleyen süreçte fıkıh usulünün verilerini kullanarak ahkâm hadislerinden hüküm çıkarma ve lafız-mâna ilişkisi konusunda hakikat-mecaz ekseninde yeni yorum yöntemleriyle uygulamalı olarak ele alınan eserler telif edilmiştir. Bu eserlerin başında İbn Dakikül'îd'in, *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*'ı gelmektedir. *Şerhu'l-İlmâm* hadis şerh edebiyatında muhteva zenginliğini arttıran ve kullanılan bazı izah yöntemlerini geliştirerek kendisinden önceki şerhleri geride bırakmış bir eserdir. Bu çalışmada İbn Dakikül'îd'in hadisleri anlamada ve yorumlamada mecazi anlatım üslubu babında ortaya koyduğu yaklaşım ele alınmıştır. Böyle bir konunun tercih edilmesindeki ana etmenlerin başında mezkûr eserde hüküm istinbâtında hakikat-mecaz bağlamında benzer şerh çalışmalarına nispetle, analitik yaklaşımların ön plana çıkması ve alana katkı sağlaması gelmektedir. Çalışmanın hedefi, *Şerhu'l-İlmâm*'da hakikat-mecaz ekseninde İbn Dakikül'îd'in hadisleri nasıl yorumladığını ortaya çıkarmak ve elde edilen bulgularla yeni yorum imkânlarına alan açmaktır. Lafzın mânaya delaleti konusunda hakikat ve mecaz arasındaki ilişki ve kesişim noktaları çoğu zaman bir problem olarak durmaktadır. Hadis metinlerinin yorumlanmasında hakikat ve mecazın birlikte kullanım alanlarının tespit edilmesi ve hakikat-mecaz ayırımının işlevsel yönünün ortaya çıkarılması, hadislerin doğru anlaşılmasına ve yorumlanmasına katkı sağlayacaktır. Araştırmada öncelikli olarak *Şerhu'l-İlmâm*'ın hadis ve fıkıh sahasındaki önemi ve değeriyle ilgili bilgi verilmiş, sonra hakikat ve mecaz kavramlarının tanımlarına geçilmiştir. Mecaz türleri arasında sadece İbn Dakikül'îd'in atıf yaptığı istiare, teşbih, teşbihu'l-mânevî ve teşbihu's-sûrî gibi kavramlara yer verilmiştir. Son olarak İbn Dakikül'îd'in hakikat ve mecazı bir yöntem olarak nasıl kullandığı konusu örnekler çerçevesinde tahlil edilmiştir. Araştırmada, İbn Dakikül'îd'in hakikat ve mecazın zamansal boyutuna, hakikat ve mecaz ayırımında tazmînin rolüne, hakikat ve mecazın cem'ine, hakikate en yakın mecazlara ve hakikat-mecaz arasındaki tercih sebeplerine değinerek hakikat ve mecazı bir yöntem olarak kullandığı sonucuna ulaşılmıştır. İbn Dakikül'îd'in hakikat ve mecazı birlikte kullanmasının işlevsel yönleri ve faydaları arasında; lafızların lugatlarda geçtiği anlamları keşfetmek, lafzın anlamında derin ve net açılımlar yapmak, tekellüflü mânaları ayıklamak, mecaza hamledilmeyi gerekli kılan alâkaları/bağları belirlemek, çözümleneci yaklaşımla muhtemel mânaları ortaya çıkarmak gibi hususlar yer almaktadır. Eğer İbn Dakikül'îd, el-İlmâm'da sadece 57 hadisi değil de bütün hadisleri şerh etme imkânı bulmuş olsaydı *Şerhu'l-İlmâm*, hadislerin hakikat ve mecaz temelinde şerh edildiği bugün üzerinde en çok konuşulan eserlerden biri olurdu.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hakikat, Mecaz, İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm.



recep.bilgin@mku.edu.tr



0000-0002-2858-3039

Citation / Atıf: Bilgin, Recep. "İbn Dakikül'îd'in Şerhu'l-İlmâm bi-Ehâdîsi'l-Ahkâm'ında Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Hakikat-Mecaz Olgusu". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (Aralık 2024), 526-546. <https://doi.org/10.18505/cuid.1416710>

Giriş

Hadislerin tedvininden sonra hadis metinlerinin doğru anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik çabalar hızlanmıştır. Fikhü'l-hadîs olarak ifade edebilecek bu alanda fakihler ve müctehidler daha etkin rol almışlar ve müstakil eserler telif etmişlerdir.¹ Ahkâm hadislerinin yorumlanması ve ihtilâfların giderilmesi konusunda ilk ve en önemli eserlerin başında Tahâvî'nin (öl. 321/933) Şerhu Me'âni'l-âşâr'ı gelmektedir. Ancak Tahâvî döneminde fıkıh usulü tam olarak teşekkül etmeyip sistemli hale gelmediği için onun, hadisleri yorumlarken istifade ettiği kural ve prensipler, sonraki dönemlere nispetle daha kısıtlı idi. Örneğin Şerhu Me'âni'l-âşâr'da lafız-mâna ilişkisi açısından hakikat ve mecaz ayırımına göre bir usul gözetilmez. Ayrıca mezkûr eserde, hadislerin yorumlanmasında ve hadislerden hüküm çıkarmada mecazla ilgili değerlendirmelere çok fazla rastlanılmamaktadır. Tahâvî'nin yaşadığı dönemdeki usulle ilgili mevcut müktesebatın, ona bu şekilde bir yorum yapma imkânı tanımadığı söylenebilir.

Şerhu'l-İlmâm bi-eḥâdîsi'l-aḥkâm'da sadece ahkâm hadislerini şerh eden İbn Dakikül'îd (öl. 702/1302), mecaz anlamın daha az olduğu düşünülen ahkâm hadislerinden hüküm çıkarmada bile mecazı çok önemsemiş ve lafızları hakikat-mecaz bağlamında çok yönlü olarak ele almıştır. İbn Dakikül'îd'in, belâgat ilmindeki gelişmeler ekseninde hakikat ve mecaz kavramlarını bir arada kullanarak hadislerin anlaşılmasında ayrı bir çığır açtığını belirtmek abartılı olmayacaktır. Ahkâm hadisleri hakkında İbn Dakikül'îd'den önce İbnü'l-Harrât (öl. 582/1186) el-Aḥkâmü'l-kübrâ'yı ve Cemmâilî (öl. 600/1203) 'Umdetü'l-aḥkâm'ı telif etmiştir. Ancak bu eserlerde mecazla ilgili değiniler yok denecek kadar azdır. İbn Dakikül'îd'den önce ahkâm hadislerinden bağımsız olarak Şerîf er-Radî (öl. 406/1015) Mecâzâtü'n-nebeviyye'sinde yaklaşık 360 hadiste geçen mecazi anlatımlara yer vermiştir.² Alanında ilk olma özelliğiyle bilinen Mecâzâtü'n-nebeviyye, hadislerdeki mecazi anlatımları bir araya getirmesiyle kalmamış ayrıca mecazın türlerine ve anlam inceliklerine de işaret ederek bu sahada yeni bir yöntem de ortaya koymuştur. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki Şerîf er-Radî, hadislerdeki mecazi anlatımlara odaklandığı için sadece mecazi anlatımların belâgat ilmindeki inceliklerine yer vermiştir. Bu eser, değerli olmakla beraber sadece mecaz konusunu ele almasından dolayı, İbn Dakikül'îd'in şerhinde hakikat-mecaz ayırımıyla anlatmak istediği mefhumları ortaya çıkarmaktan uzak bir nitelik arz eder.

Hadislerin doğru anlaşılması, yorumlanması ve hadislerden hükümler çıkarılması açısından önemli bir eser olan Şerhu'l-İlmâm hakkında doğrudan yapılmış bir çalışma tespit edilememiştir. İbn Dakikül'îd'in şerhleri üzerine "İbn Dakîki'l-İd'in Hadis Şerhleri ve Bu Şerhlerdeki Metodu" adıyla bir çalışma yapılmış, ancak bu çalışmada onun hakikat ve mecaz ayırımı bağlamında takip ettiği usule değinilmemiştir.³ Şerhu'l-İlmâm'da hakikat ve mecazın birlikte nasıl kullanıldığı ve bu

¹ Fikhü'l-hadîs hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Zekeriya Güler, "Hadîslerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü", *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (1996), 116-121; Mehmet Görmez, "Fikhü'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 12/547-549.

² Muhammed b. el-Hüseyn eş-Şerîf er-Radî, *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, tsh. Mehdî Huşmend (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001), 27-396.

³ Selahattin Yıldırım, "İbn Dakîki'l-İd'in Hadis Şerhleri ve Bu Şerhlerdeki Metodu", *HADITH 1* (2018), 39-71; Selahattin Yıldırım'ın İbn Dakikül'îd üzerine yaptığı bir diğer çalışma hakkında bk. a.mlf., "İbn Dakîki'l-İd'e Göre Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Siyâkın Rolü", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2016), 97-125.

iki usul vasıtasıyla ne gibi sonuçlara ulaşıldığı konusunda araştırma yapılmasında fayda görülmüştür. Bu makalede İbn Dakikül'îd'in Şerhu'l-İlmâm'da hadisleri anlamada bir yöntem olarak kullandığı hakikat-mecaz konusu ele alınacaktır. Böyle bir konunun tercih edilmesindeki ana etmenlerin başında, mezkûr eserde hakikat-mecaz bağlamında benzer çalışmalara nispetle analitik yorumlama biçimi geliştirilerek hüküm istinbatında bulunulmuş olması gelmektedir. Çalışmanın hedefi, Şerhu'l-İlmâm'da hakikat-mecaz ekseninde İbn Dakikül'îd'in hadisleri nasıl yorumladığını ortaya koymak ve elde edilen bulgularla yeni yorum imkânlarına alan açmaktır. Lafzın mânaya delaleti konusunda hakikat ve mecaz ilişkisi çoğu zaman bir problem olarak durmaktadır. Hadis metinlerinin yorumlanmasında hakikat ve mecazın birlikte kullanım alanlarının tespit edilmesi ve hakikat-mecaz ayırımının işlevsel yönünün ortaya çıkarılması,⁴ hadislerin doğru anlaşılmasına ve yorumlanmasına katkı sağlayacaktır.

Araştırmada öncelikli olarak Şerhu'l-İlmâm'ın hadis ve fıkıh sahasındaki önemi ve değeri hakkında bilgi verilecek ve ardından hakikat ve mecaz kavramlarının tanımlarına geçilecektir. Çalışmanın ana hedefi olmadığı gibi sınırlarını da aşacağı düşüncesiyle mecaz türlerinin tamamı yerine sadece İbn Dakikül'îd'in atfı yaptığı istiare, teşbih, teşbîhu'l-mânevî ve teşbîhu's-sûrî gibi mecaz türleri incelenecektir. Son olarak İbn Dakikül'îd'in mecazı bir yöntem olarak kullandığını gösteren hakikat ve mecazın zamansal boyutu, hakikat ve mecaz ayırımında tazmînin rolü, hakikat ve mecazın cem'i, hakikate en yakın mecazlar, hakikat-mecaz arasında tercih sebepleri ve hakikat-mecaz ayırımının işlevsel yönü gibi hususlar ele alınacaktır.

1. Şerhu'l-İlmâm bi-Ehâdîsi'l-Ahkâm

İbn Dakikül'îd'in ahkâm hadisleri üzerine telif ettiği Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm isimli eseri birçok açıdan kendine has özellikler barındırmaktadır. Eser, Tahâvî'nin Şerhu Me'âni'l-âşâr'ından sonra gelen ahkâm hadisleri üzerine yazılmış ilk ve en değerli şerhlerden biri olma özelliği taşımaktadır. İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449), Ref'u'l-İşr 'an kuğâti Mısr isimli eserinde Kutbüddîn el-Halebî'nin (öl. 735/1335), söz konusu eser hakkında şunları söylediğini nakleder:

“Sahâbe döneminden günümüze hadis hakkında İbn Dakikül'îd gibi kimse söz söylememiştir. Bu meseleyi kavramak isteyen kişinin, İbn Dakikül'îd'in şerhettiği İlmâm'ın bölümlerine bakması gerekir. Bu bölümlerin birinde İbn Dakikül'îd, Berâ b. Âzib'in (öl. 71/690) rivayet ettiği “Resûlullah (s.a.v) bize yedi şeyi emretti, yedi şeyi de yasakladı.” hadisini ele almaktadır. (Açıklamalar) dört yüz farklı anlam inceliğini içermektedir.”⁵

Şerhu'l-İlmâm, Kur'ân ve sünnetten istidlâl ve istinbat konusunda güçlü ve sağlam bir yöntem ortaya koyar. Eser, usule dayalı tespit ve yorumlar hususunda da benzerlerinden farklı özelliğe

⁴ Hadislerde geçen mecazi anlatımlarla ilgili yapılan bazı çalışmalar hakkında bk. Ramazan Kazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri* (Ankara: Nobel Yayın-Dağıtım, 2013); Hüseyin Akyüz, *Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Mecâzın Yeri ve Önemi 'Develer Şeytanlardan Yaratılmıştır' Rivayeti Özelinde* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023); Duran Ekizer, “Hz. Peygamber'in Üslubunda Mecazi Anlatım: Müslim'in el-Câmi'u's-Sahîh'inde Yer Alan İmanla İlgili Bazı Hadisler Özelinde Bir Tahlil”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 203-220.

⁵ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Ref'u'l-İşr 'an kuğâti Mısr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998), 395.

sahiptir. İbn Dakikül'îd nasların anlaşılmasında belâgat, dil, mantık, usul ilimleri ve aklî kaidelerden yararlanmıştı. İbn Hacer, İbn Dakikül'îd'in Şerhu'l-İlmâm'da sair ilimlerdeki özellikle de istinbattaki ilmî genişliğini gösteren harika işler gerçekleştirdiğini belirtmiştir.⁶ İbn Dakikül'îd'in öğrencisi Ca'fer b. Sa'leb el-Üdfüvî (öl. 748/1347), eṭ-Ṭâli'u's-sa'îdü'l-câmi' esmâ'e nücebâ'i's-Şa'îd'inde hocasının yazdığı şerh hakkında şu tespitlere yer verir: "İbn Dakikül'îd İlmâm şerhiyle, içerdiği hükümler, ele aldığı naklî aktarımlar, aklî kaideler, edebî türler, tartışmalı noktalar, mantıksal konular, beyânî incelikler, edebî anlatımlar, gramer konuları, hadis ilimleri ve tarihî anekdotlar gibi konularda bir dizi yenilikler ortaya koymuştur."⁷

İlmâm şerhi, 57 hadisi derinlemesine incelemesi ve fikhü'l-hadîs sahasında benzer hadis şerhlerini takip ettiği yöntemle geride bırakması bakımından da dikkate değer görülmüştür.⁸ Şerh, Kur'ân ve hadislerin anlaşılmasında istidlâl ve istinbat melekesi kazandıran bir yöntemle ele alınması bakımından da fikhü'l-hadîs sahasında örnek bir eser niteliği taşır. Eserin en büyük eksikliği, el-İlmâm'da yer alan 1600 kadar ahkâm hadisinden sadece 57'sinin şerh edilebilmiş olmasıdır.

2. Hakikat ve Mecaz

İbn Dakikül'îd, hadislerin anlaşılması noktasında fıkıh usulünün verilerini kullanarak kendine göre bir yöntem geliştirmiş ve hadisleri bu yöntemle açıklamaya ve yorumlamaya çalışmıştır. Müellifin geliştirdiği ve eserinde siyâk, sebep-i vurûd ve cem'u't-turukla birlikte etkili bir şekilde kullandığı yöntemlerden birisi de hadisleri hakikat-mecaz ayırımı çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutarak yorumlamasıdır. Bu kısımda, müellifin hakikat-mecaz çerçevesinde yer verdiği kavramlar kısaca tanıtılacaktır. Ardından bu iki kavramın birlikte kullanıldığı alanlara ve hakikat-mecaz ayırımının işlevsel yönüne geçilecektir.

2.1. Hakikat

Hakikat sözlükte, "kendi yerinde duran, gerekli olan veya sabit bırakılan şey" anlamına gelmektedir.⁹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413) hakikati, "الشيء الثابت قطعاً و يقيناً" / kesin ve açık bir şekilde yerinde duran şey" ve "كل لفظ يبقى على موضوعه" / vaz' olduğu (bir mânaya delâlet etmek üzere konulduğu) mânada kalan her lafız" olarak tanımlar.¹⁰ Hakikat, devamlı yerinde duran şeyi ifade eden bir isim olarak kullanıldığı için sâbit ve müsbet şeklinde hem ism-i fâil hem de ism-i mef'ûl

⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mi'eti's-şâmine* (Haydarâbâd: Dâru'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972), 5/348.

⁷ Ebü'l-Fazl Kemâlüddîn Ca'fer b. Sa'leb b. Ca'fer el-Üdfüvî, *eṭ-Ṭâli'u's-sa'îdü'l-câmi' esmâ'e nücebâ'i's-Şa'îd*, thk. Sa'ad Muhammed Hasan (Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1966), 575.

⁸ Muhammed Hallûf Abdullah, "Mukaddime", *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-ahkâm*, mlf. İbn Dakikül'îd (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1430/2009), 70.

⁹ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a'zam*, thk. Abdülhamid Hindavî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/472.

¹⁰ Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 90.

mânasında kullanılır.¹¹ Dilcilere göre hakikat, “aslî mânasında kullanılan lafız”dır. Aslî mânasında kullanılan lafzın hakikat olarak isimlendirilmesi, vaz^c olunan mânasının başka bir mânaya taşınmamış olmasındandır. Hakikat terim olarak, “gerçek anlamında kullanılan lafız” şeklinde tanımlanmakta, şer‘î, örfî ve lugavî kısımlara ayrılmaktadır.¹² Hakikat farklı açılardan da tasnif edilmiştir. Ebû Alî İshâk eş-Şâfi (öl. 344/955) hakikati, müte‘azzira (متعذرة), mehcûra (مهجورة) ve müsta‘mele (مستعملة) şeklinde üç kısma ayırır ve ilk ikisinde ittifakla mecaza gidileceğini söyler.¹³ Hatîb el-Kazvîni (öl. 739/1338), aklî hakikat ve aklî mecaz teorisini ortaya atarak hakikat ve mecazı bu teori üzerine inşa ederek ele alır.¹⁴

Dilciler ve usulcüler hakikati bazı lafız değişiklikleriyle birbirinden farklı şekillerde tanımlamışlardır. Ebû Bekir el-Cessâs (öl. 370/981) hakikati, “هي اللفظ المستعمل في موضعه الموضوع له في اللغة”/dilde vaz^c olduğu yerdeki mânasında kullanılan lafız”;¹⁵ İbn Cinnî (öl. 392/1002), “ما أقر في الاستعمال على أصل”/dilde aslî vaz^c üzere kullanımda karar kılınan lafız”;¹⁶ Abdülkâhir b. el-Cürçânî (öl. 471/1078-79), “كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضح وقوعاً لا تستند فيه إلى غيره”/anlamı belirleyen kişinin (dilcinin), tayin ettiği mânanın başka bir anlama isnat edilemeyecek şekilde murat edildiği her lafız”;¹⁷ Muvaffakuddîn İbn Kudâme (öl. 620/1223), “اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي”/vaz^c olduğu aslî mânasında kullanılan lafız”¹⁸ ve Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239), “اللفظ الدال على موضوعه الأصلي”/vaz^c olduğu aslî mânasını gösteren lafız”¹⁹ şeklinde tanımlamışlardır.

Hakikati açıklamak için yapılan tanımlara bakıldığında, tanımlarda müsta‘mel, vaz^c ve aslî kavramlarının öne çıktığı görülür. Lafzın müsta‘mel olması, lafız için belirlenen mânanın sabit olup süreklilik göstermesi ve toplum tarafından bu mânanın bilinir olması anlamına gelir. Lafzın vaz^cı, isti‘malden önce geldiğinden dolayı hakikat için vaz^c, tek başına yeterli değildir, isti‘mal de gerekir. Lafzın vaz^c yönü, lafzın bir mânaya karşılık gelmesi için yapılan tespit ve tayin sürecini ifade eder. Bu süreçte lafzın hangi mânada kullanılacağına karar veren, bir diğer anlatımla vaz^cı belirleyen, vâzı‘dır. Lafzın lugavî anlamını belirleyen vâzı‘ı, dilci olduğu gibi şer‘î anlamını belirleyen vâzı‘ı, şârî‘dir. Lafız-mâna ilişkisinde dilin menşeyini somut olgular belirlediği için lafza karşılık gelen mâna, çoğunlukla somut olgular ekseninde gelişmiştir. Abdülkâhir b. el-Cürçânî’nin tanımında vuku‘ kavramıyla dikkat çekmeye çalıştığı husus, somut olgulara işaret etmesidir.

¹¹ Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu'l-muštalahâti'l-belâgiyye ve te‘avvuruha* (Beyrut: ed-Dâru'l-‘Arabiyyetü'l-Mevsû‘ât, 1427/2006), 2/453.

¹² Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Mîzânü'l-uşûl fi netâ‘ici'l-‘uqûl*, thk. M. Zekî Abdülber (Katar: Metâbi‘u’d-Devhatü'l-Hadîse, 1404/1984), 1/377.

¹³ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâfi, *Uşûlü’ş-Şâfi* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1402/1982), 49.

¹⁴ Hatîb el-Kazvîni eş-Şâfi, *el-İzâh fi ‘ulûmi’l-belâğa*, thk. M. Abdülmün‘im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.), 1/80-104.

¹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fuşûl fi’l-uşûl* (Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve’ş-Şü‘uni’l-İslâmiyye, 1414/1994), 1/46.

¹⁶ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Haşâ‘iş* (b.y.: el-Heyetü'l Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, ts.), 2/444.

¹⁷ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, *Esrârü'l-belâğa*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Matba‘atü'l-Medenî, ts.), 350.

¹⁸ Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi uşûli’l-fıkh ‘alâ mezhebi’l-İmâm Ahmed* (b.y.: Müessesetü'r-Reyyân li’t-Tibâa ve’n-Neşr, 1423/2002), 1/292.

¹⁹ Ebü'l-Feth Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Meşelü’s-sâ‘ir fi edebi’l-kâtib ve’ş-şâ‘ir*, thk. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 1/84.

Hakikatin aslî yönü, sadece lafzın asıl ve temel mânasını değil aynı zamanda lafzın hangi mânaya geleceğine karar verilen ve lafız için tayin edilen mânanın başladığı zaman dilimini (ilk vaz^ı) de ifade eder. Nitekim Cessâs'ın mecazı tanımlarken kullandığı فِي أَصْلِ اللَّغَةِ/dilin aslında ifadesi,²⁰ bu tespiti desteklemektedir. Teknik açıdan aslî mâna; mânası değişmemiş, lugavî açıdan vaz^ı olduğu aslî mânasında kullanılan lafız olarak görülür.²¹ Burada “asıl” kavramıyla, kültürel bir olgu olan dilin kökenine ve geliştiği çevresel şartlara işaret edildiği söylenebilir. Asıl anlam vurgusu, kelimenin anlamını nüzul dönemi öncesine götürmesi bakımından önemli görülmüştür.²² Hakikatin, aslî lugavî mânasının başlangıç noktasını tayin etmek zor olsa da din dilinde şer^ı mânasının başlangıç noktasını nasların meydana geldiği dönemle ilişkilendirmek mümkündür. Ancak şer^ı ve örfî hakikat, ilk vaz^ıın dışında sonradan gelişen hususlar olduğu için aslî mefhumunun dışına çıkabileceği de belirtilebilir.

2.2. Mecaz

Mecaz sözlükte, bir yerden bir yere geçmek, aşmak, geçiş, bir halden başka bir hale intikal etmek, yol kat etmek, kaynak ve yer;²³ terim olarak ise “استعمال اللفظ في غير ما وضع له/lafzın vaz^ı olduğu mânanın dışında kullanılması” şeklinde tanımlanır.²⁴ İbn Dakîkûl'î'd'in şerhinde yapmış olduğu bu tanım, mecazın en yerleşmiş tanımlarından birisidir. Mecazın en kısa tanımlarından birisi Sem^ıânî'nin (öl. 489/1096) yaptığı “اللفظ الذى يجوز به عن موضعه/Konulduğu anlamdan uzaklaşan lafız” şeklindedir.²⁵ Mecaz ayrıca hakikatin zıddı ve tersi olarak da tarif edilmiştir.²⁶

Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl'in (öl. 513/1119) de dikkat çektiği gibi mecazın, hakikatin zıddı olması, hakkın da zıddı olacağı şeklinde anlaşılması, tutarsız bir yaklaşımdır. Çünkü hak, hakikatin dışında bir anlam ifade eder.²⁷ Mecazın hakikatin zıddı şeklinde tanımlanması, belâgat ilminde ifade ettiği anlam itibariyledir. Yoksa hakikatin gerçek, mecazın ise gerçek olmayan bir anlamı ifade etmesi sebebiyle değildir. Eğer lafızla kastedilen mecaz anlam ise bu anlam gerçekte hak ve doğru bir anlamdır. Netice itibariyle hakikat de mecaz da haktır. Belâgatın özünü mecazi anlatımlar, lugatın özünü ise esas anlamlı kelimeler oluşturduğundan, Kur^ıân ve sünnet dilinde her ikisinin de bulunması zorunlu bir gerçekliktir.

²⁰ Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-uşûl*, 1/46.

²¹ Necmettin Çalışkan, *Bilinmeyen Yönleriyle Zemahşerî ve Keşşâf'ta Asıl Anlam Vurgusu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2022), 155.

²² Çalışkan, *Bilinmeyen Yönleriyle Zemahşerî ve Keşşâf'ta Asıl Anlam Vurgusu*, 156.

²³ Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ıayn*, thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhim Sâmerî (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 6/165; Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi'uşûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzak Afîfî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1402/1982), 1/28.

²⁴ İbn Dakîkûl'î Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî, *Şerhu'l-ilmâm bi-ehâdisi'l-ahkâm*, thk. Muhammed Hallûf Abdullah (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1430/2009), 2/368.

²⁵ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem^ıânî, *Qavâtı'u'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1999), 1/227.

²⁶ Ebü İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî, *Dîvânü'l-edeb*, thk. Ahmet Muhtâr Ömer (Kahire: Müessesetü Dâri's-Şuab li's-Sahâfeti ve't-Tıbbâti ve'n-Neşr, 1424/2003), 3/348.

²⁷ Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî, *el-Vâzih fi'uşûli'l-fikh*, Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 4/42.

Mecaz, bir yönüyle ortak iletişim dilinde konulan anlamın dışına çıkmaktır. Cessâs'ın mecazı; “هو المَعْدُولُ بِهِ عَنِ حَقِيقَتِهِ/gerçek anlamından dönülen lafız” şeklinde tanımlaması²⁸ da lafzın iletişim dilindeki gerçek anlamından vazgeçilerek başka bir anlama meyledildiğini ortaya koymaktadır. Hanefî usulcülerden Cessâs'ın hocası Kerhî (öl. 340/952), bir lafzın aynı anda hakikat ve mecaz mânalar için kullanılmasını caiz görmez. Ona göre bu, aynı anda hakikat ve mecaz olmasını gerekli kılar ki bu imkânsızdır. Aynı anda bir lafzın hem vaz^c olunduğu mânada kullanılması hem de ondan ‘udûl edilerek (dönülerek) başka bir mânaya geçilmesi mümkün değildir.²⁹

Bir kelimenin mecaz mânaya hamledilebilmesi için hakikat anlamının kastedilmesine engel olan bir karine ve hakikat mânası ile nakledilecek mânâ arasında bir alâka bulunması gerekir.³⁰ İbn Dakîkul’îd, şerhinde alâkayı “istimale cevaz veren şey”; karineyi de “hamli gerekli kılan şey” olarak tanımlar.³¹ İbn Cinnî, ittisa^c, tevkîd ve teşbih gibi sebeplerden ötürü hakikatten mecaza ‘udûl edildiğini belirtir. Ona göre bu özelliklerin bulunmaması, hakikat mânasını zorunlu kılar.³² Mecaz, hakikati zorunlu kılar ancak hakikat, mecazı zorunlu kılmaz. Mecaz bir yerdeki mânâdan başka bir anlama geçiş olduğu için her mecazın başka bir şeyde bir hakikati vardır. Gazzâlî (öl. 505/1111) her mecazın bir hakikat yönü olduğunu “أَنَّ كُلَّ مَجَازٍ فَلَهُ حَقِيقَةٌ” ifadesiyle dile getirerek mecazın hakikatten tamamen bağımsız olmadığına dikkat çeker.³³ Gazzâlî'nin bu yaklaşımı, hakikatin asıl, mecazın fer^c olduğu genel kabulüne dayanır. Ancak Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) hakikatin asıl, mecazın fer^c olduğu şeklindeki cumhurun görüşünü zayıf bulur.³⁴ Bir lafzın mânasının önceden belirlenmiş olması, o mânanın dışında bir mânaya hamledilmesini gerekli kılmayacağı için, her hakikatin bir mecazının olması gerekmez.³⁵ Burada önemli olan husus, Arap dili ve belâgatında ya da Kur’ân ve sünnet dilinde hangi hakikatlerin mecazının olduğunu tespit etmektir.

Hakikatte olduğu gibi mecaz da türlere ayrılmıştır. Gazzâlî mecazı; istiâre, ziyade ve anlamı bozmayan noksanlık şeklinde üç kısma ayırırken,³⁶ Tilimsânî (öl. 771/1370) de مجاز لغوي/lugavî mecaz, مجاز شرعي/şer’î mecaz ve مجاز عرفي/örfî mecaz şeklinde kısımlara ayırır.³⁷ Örneğin nikâhın ilişkiye (الوطء) hamledilmesi şer’î mecaz; akde hamledilmesi ise şer’î hakikattir. Tilimsânî’ye göre şer’î lafzın, şer’î hakikate hamledilmesi, şer’î mecaza hamledilmesinden evlâdır.³⁸

Mecazın tanımına yer verdikten sonra İbn Dakîkul’îd’in Şerhu’l-İlmâm’da yer verdiği mecaz türlerine kısaca işaret etmek faydalı olacaktır.

²⁸ Cessâs, *el-Fuşûl fi’l-uşûl*, 1/46.

²⁹ Cessâs, *el-Fuşûl fi’l-uşûl*, 1/46.

³⁰ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît fi uşûli’l-fîkh* (b.y.: Dâru’l-Kütübî, 1414/1994), 3/59.

³¹ İbn Dakîkul’îd, *Şerhu’l-İlmâm*, 2/369.

³² İbn Cinnî, *el-Haşâ’iş*, 2/444.

³³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi (b.y.: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1413/1993), 186.

³⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1418/1997), 1/295.

³⁵ İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, 1/501.

³⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 186.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, *Miftâhu’l-vüṣûl ilâ binâ’i’l-fürûc ‘ale’l-uşûl*, thk. Muhammed Ali Ferkûs (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1419/1998), 471-472.

³⁸ Tilimsânî, *Miftâhu’l-vüṣûl*, 475.

2.2.1. İstiare

Sözlük anlamı “ödünç almak” mânasına gelen istiare, ilk defa Câhiz (öl. 255/869) tarafından “وتسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه/bir şeyi, yerine geçebildiğinde bir başka şeyin adıyla adlandırmak” şeklinde tanımlanmıştır.³⁹ “Bugün Hâtim’i gördüm” cümlesinde istiare vardır. Bu cümle ile “Bugün cömert birini gördüm” mânası kastedilmiştir. Hâtim et-Tâî (öl. 578) Câhiliye döneminde cömertliğiyle meşhurdur. Örnekteki hâtim kelimesi, gerçek anlamı yerine cömertlik vasfını simgelediğinden cömertliğin yerine geçmiştir.⁴⁰ İbn Dakîkul’îd mezkûr eserinde doğrudan istiareyi tanımlamasa da yaptığı açıklamada Câhiz’in istiare tanımına benzer bir şekilde “من عادة العرب تسمية الشيء من عادة العرب تسمية الشيء” kendisine yakın/komşu olduğunda, bir şeyi başka bir şeyin adıyla adlandırmak Arap’ın adetindedir” ifadesine yer vererek istiareyi açıklar.⁴¹ İstiare ayrıca “bir kelime veya terkinin, teşbihe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için benzeşme ilgisine ve bir karîneye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılmasıdır.” şeklinde de tarif edilir.⁴² Bazı dilcilere göre benzeşme ilgisine sebebiyle teşbih türü olarak, bazıları tarafından da mecazın bir türü olarak kabul edilir. İstiarede gerçek anlamı ya da sözlük anlamı dışında kullanılan müstear lafız, mecazi anlamı nakledilir. Mecazda olduğu gibi istiarede de iki anlam arasındaki ilgi ve gerçek anlamı kasta engel olan karîne unsuru bulunur. İstiâre’nin, musarraha, mekniyye ve temsîliyye gibi türleri vardır.⁴³

2.2.2. Teşbih

Sözlükte “temsîl, benzetme ve bir duruma benzeme yönünden başka bir durumla ortak olma”⁴⁴ anlamına gelen teşbih terim olarak; “هو الدلالة على اشتراك شيئين في وصف من أوصاف الشيء في نفسه” bir şeyin kendisindeki sıfatlarından birinde, iki şeyin ortak/benzer vasıfta olduğunu gösterme” şeklinde tanımlanır.⁴⁵ Teşbih, çoğunlukla benzeyenin farklı yönlerini örneklerle açıklayıp muhatabı etkilemek için yapılır.⁴⁶ “Kadınlarınız sizin için bir tarladır”⁴⁷ âyeti teşbihe örnektir. İbn Dakîkul’îd şerhinde dokuz yerde teşbih mecazı ifadesine yer vererek teşbihi, mecazın bir türü olarak ele alır.⁴⁸

2.2.3. Teşbîhu’l-Mânevî

Manevî teşbih, benzeyenle benzetilen arasında soyut benzerlik ilişkisinin kurulmasıdır. İbn Dakîkul’îd eserinde mânevî teşbih ve mâna teşbihi kavramlarını kullanır.⁴⁹ Mâna teşbihi, teşbîh-i gayr-i hissî ve aklî/ma’kûl olarak da adlandırılır. Bu teşbih türü, benzeyenle benzetilen arasında soyut benzerliklerin tefrik edilmesinde tercih edilir. İbn Dakîkul’îd bazen المشاهدة المعنوية ifadesini, somut

³⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Beyân ve’t-tebyîn* (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hilâl, 1423/2002), 1/142.

⁴⁰ Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa fi’l-me’ânî ve’l-beyân ve’l-bedî’*, thk. Yusuf Sumeylî (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1431/2010), 267.

⁴¹ İbn Dakîkul’îd, *Şerhu’l-İlmâm*, 4/600.

⁴² İsmail Durmuş, “İstiare”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/315.

⁴³ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 260-275; Durmuş, “İstiare”, 23/315.

⁴⁴ Cürcânî, *Ta’rifât*, 58.

⁴⁵ Cürcânî, *Ta’rifât*, 58; Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 219.

⁴⁶ Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 219-220.

⁴⁷ el-Bakara 2/223.

⁴⁸ İbn Dakîkul’îd, *Şerhu’l-İlmâm*, 1/25, 486, 2/15, 16, 135, 570, 3/370, 386, 430.

⁴⁹ İbn Dakîkul’îd, *Şerhu’l-İlmâm*, 2/16, 3/386.

benzerlikten soyut benzerliklere geçişi anlatmak için kullanır.⁵⁰ “العلم كالحياة/İlim, hayat gibidir; الضلال كالموت/Dalâlet, körlük gibidir; الجهل كالموت/Cehalet, ölüm gibidir” ifadeleri bu tarz teşbihe örnektir. “طبيب السوء كالموت/Kötü doktor, ölüm gibidir” örneğinde, benzeyen somut, benzetilen soyuttur. “العلم كالنور/İlim, nur gibidir” örneğinde ise benzeyen soyut, benzetilen ise somuttur.⁵¹

2.2.4. Teşbîhu's-Sûrî

Sûrî teşbih, benzeyenle benzetilen arasında somut benzerlik ilişkisinin kurulmasıdır. Sûrî teşbih, teşbîh-i hissî ve mahsus teşbih olarak da adlandırılır. İbn Dakîkul'îd “تشييه بالمعنى المحسوس”⁵² ve “بجاز التشبيه”⁵³ ifadesine yer vererek mecazın bir alt dalı olarak gördüğü teşbihin türlerine dikkat çeker ve mâna teşbihine mukabil, benzeyenle benzetilen arasında somut benzerliklerin varlığını açıklar. Müellif, hissî benzerliği mecaz olarak tanımladığı gibi “الاستعارة للمشاهدة الحسية” ifadesine yer vererek böyle bir benzerliğin aynı zamanda istiare olduğunu da söyler.⁵⁴ “أنت كالشمس في الضياء/Sen, aydınlıkta Güneş gibisin; الحد بالورد/Yanak, gül gibidir” ifadeleri, bu tarz teşbihe örnektir. Örnekte geçen benzeyenle benzetilen öğelerin tamamı, somut varlıklardır.⁵⁵

3. Şerhu'l-İlmâm'da Hakikat ve Mecaz

İbn Dakîkul'îd, ahkâm hadisleri üzerine yazdığı Şerhu'l-İlmâm isimli eserinde hadislerin doğru anlaşılmasında ve hüküm istinbatında hakikat ve mecazı birlikte analiz etmiş, derin mânalar ve sonuçlar ortaya koymuştur. İbn Dakîkul'îd'in hadislerin anlaşılmasında bir yöntem olarak kullandığı hakikat ve mecaz farkındalığı, diğer hadislerin anlaşılmasına ayrı bir kapı aralayacaktır. Bu bölümde İbn Dakîkul'îd'in hakikat ve mecazı birlikte analiz ederek nasıl kullandığı ve ne gibi sonuçlar elde ettiği hususu başlıklar altında incelenecektir. İlgili başlıklar, İbn Dakîkul'îd'in konuları ele alış biçimine ve hakikat-mecaz ilişkisinin anlamsal boyutlarını belirgin bir şekilde ortaya çıkarma amacına yönelik bir dilbilimsel analiz çerçevesinde tespit edilmiştir.

3.1. Hakikat ve Mecazın Zamansal Boyutu

Hakikat ve mecazın zamansal boyutu sarf açısından; bir kökten türeyen lafızlara verilen isimlerin zamanını ve hangisinin hakikat, hangisinin mecaz mânaya geldiğini ifade eder.⁵⁶ İbn Dakîkul'îd eserinin “Bâbü'l-âniye/Kaplar Konusu” başlığı altında Berâ b. Âzib'in rivayet ettiği “Resûlullah (s.a.v) yedi şeyi emretti, yedi şeyi de yasakladı.”⁵⁷ hadisini tahlil ettiği yerde beşinci vecihte 402 mânaya ve konuya temas eder. 129. faydada hadiste geçen “وَنَصْرَ الْمَظْلُومِ/mazluma yardım etmek” ifadesini tahlil ederken, hakikat ve mecazın sarf ilmindeki kullanımlarına değinir.

⁵⁰ İbn Dakîkul'îd, Şerhu'l-İlmâm, 1/315.

⁵¹ Hâşimî, Cevâhiru'l-belâğa, 222.

⁵² İbn Dakîkul'îd, Şerhu'l-İlmâm, 3/386.

⁵³ İbn Dakîkul'îd, Şerhu'l-İlmâm, 2/16.

⁵⁴ İbn Dakîkul'îd, Şerhu'l-İlmâm, 1/315.

⁵⁵ Hâşimî, Cevâhiru'l-belâğa, 221.

⁵⁶ Hâşimî, Cevâhiru'l-belâğa, 255.

⁵⁷ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, el-Câmi'u's-şâhîh, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Kitâbü'l-Libâs”, 2.

Mazlumun, zulümden iştikak ettiğini açıkladıktan sonra mâzi, hâl ve istikbâlin, müştak bir lafzın isimlendirilme zamanına göre belirleneceğini söyler. Bu bağlamda, müştak bir ismin türediği fiildeki özelliği, şimdiki zamanda devam ediyorsa hakikat; gelecekte gerçekleşecekse mecaz, geçmişte gerçekleşmiş olması halinde ise hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu hususunun tartışıldığını ve mecaz olması gerektiği yorumunun tercih edildiğini söyler.⁵⁸

İbn Dakikül'îd bu açıklamalar çerçevesinde, zulme karşı yardımın bazen zulmün meydana gelmeden önce yapıldığını, zulüm gerçekleşmeden önce kişinin gerçek anlamda mazlum olmadığı dolayısıyla da bir kimseden zulmü bertaraf etmenin gerçek anlamda bir yardım olmayacağı yönünde tartışmalı sorular ortaya atar. Daha sonra bu sorulara, müştak lafızların zamansal boyutuna değinerek ve müştakın mahkûmün bih ve müteallaku'l-hüküm şeklinde ikiye ayrıldığını ifade ederek cevap verir. "Zeyd müşriktir ya da hırsızdır ya da zânîdir" sözleri, mahkûmün bihtir. Kim bu özellikleri geçmiş, şimdiki ve gelecekte alırsa ya da kim bu sıfatlarla muttasıf olursa, onlar hükümlerin müteallaklarıdır. Hadisteki örnekte de mazlum, hükümün müteallakı, yani yardımın vücûbiyetinin bağlandığı noktadır, mahkûmün bih değildir. Mazlum olma vasfından önce mazluma yardım etme vücûbiyeti hükümünün doğması, önceki mazluma yardım etme emrinin bir sonucudur. Bu da mecaz yoluyla gerçekleşen bir hükümdür.⁵⁹ Bu tespit, İbn Dakikül'îd'in daha önceki mazlumun varlığını henüz mazlum olmayan birine yardım etmenin vücûbiyeti için delil olarak gördüğü, bu delilin de lafzı mânaya hamletmek için bir gerekçe olarak kullandığı sonucu ortaya çıkmaktadır. İbn Dakikül'îd, yukarıda aktardığı açıklamaların, bazı ilimlerden elde edilmiş ince ve pek bilinmeyen bir nakil oluşu bilgisine de yer verir.⁶⁰ Yaptığımız araştırmalara göre İbn Dakikül'îd'in yorumlarında zikrettiği bazı nakillerin Karâfi'nin usul şerhinde geçtiği görülmüştür.⁶¹

3.2. Hakikat ve Mecaz Ayırımında Tazmînin Rolü

Bedîî sanatlardan sayılan tazmîn; bir fiilin, başka bir fiil, bir ismin başka bir isim ve bir edatın başka bir edatın anlamını kapsayacak/içerecek şekilde kullanılması anlamına gelir.⁶² İbn Dakikül'îd, hadislerin anlaşılmasında ve hadislerden hüküm çıkarmada sadece lafız-anlam ilişkisine göre hakikat ve mecaz tespiti yapmakla kalmaz aynı zamanda harf-i cerlerin (edatların) kullanımına göre de hakikat-mecaz ayırımına gider. Harf-i cerlerin hakikat ve mecaz ayırımındaki ilişkisine geçmeden önce, harf-i cerler hakkında Kûfe ve Basra ekollerinin görüşlerine yer verir, hakikat ve mecazı bu görüşler ekseninde değerlendirir.⁶³ "Bâbü'l-âniye/Kaplar Konusu" başlığı altında ikinci hadis olarak Huzeyfe b. Yemân'ın rivayet ettiği şu hadisi tahlil eder:

لا تلبسوا الحريرَ، ولا اللدياجَ، ولا تشربوا في آنية الذهبِ والفضةِ، ولا تأكلوا في صحافِها، فإنها لهم في الدنيا، ولكم في الآخرة

⁵⁸ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2/155.

⁵⁹ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2/155.

⁶⁰ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2/155.

⁶¹ İbn Dakikül'îd'le Karâfi'nin yaptığı tespitlerdeki benzerlikleri mukayese etmek için bk. Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısrî el-Karâfi, *Şerhu Tenkihî'l-fuşûl* (Beyrut: Şeriketü't-Tibâa, 1393/1973), 49-50; İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2/153-155.

⁶² İsmail Durmuş, "Tazmin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/204.

⁶³ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2/369.

etmek, literal anlama uygun olmakla birlikte İslâm'ın lüks ve aşırılığa gitmeme konusundaki tavsiyesi açısından doğru olmadığını belirtmekte fayda vardır.

İbn Dakikül'îd'in yukarıdaki değerlendirmelerine bakıldığında, onun tazmîne ve buna dayalı olarak da harf-i cerlerin (edatların) kullanımına göre hakikat-mecaz ayırımına gittiği ve buna bağlı olarak hadislerden hüküm çıkardığı görülür.

3.3. Hakikat ve Mecazın Cem'i

İbn Dakikül'îd'in hadisleri yorumlayıp şerh ederken değindiği önemli konulardan birisi de hakikat ve mecazın cem'i meselesidir. Hakikat ve mecazın cem'i, her ikisinin bir lafızda birleşmesidir. İbn Dakikül'îd "Tahâret" bölümünde onuncu hadis olarak Enes b. Mâlik'in şu rivayetini nakletmektedir:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ - رضي الله عنه - قَالَ: جَاءَ أَعْرَابِيٌّ فَبَالَ فِي طَائِفَةِ الْمَسْجِدِ، فَزَجَرَهُ النَّاسُ، فَنَهَاهُمْ النَّبِيُّ - صلى الله عليه وسلم -، فَلَمَّا قَضَى بَوْلَهُ، أَمَرَ النَّبِيُّ - صلى الله عليه وسلم - بِذُنُوبٍ مِنْ مَاءٍ، فَأَهْرَيْقَ عَلَيْهِ. لَفْظُ رِوَايَةِ الْبُخَارِيِّ، وَهُوَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ

"Enes b. Mâlik'ten (r.a) rivayet edildiğine göre: "Bir bedevî gelip, mescidin köşesine idrarını yaptı. İnsanlar onu engellemeye çalıştılar, Nebî -sallallahu aleyhi ve sellem- onların bunu yapmalarına (engellemelerine) izin vermedi. Bedevî küçük abdestini bitirdiğinde, Nebî -sallallahu aleyhi ve sellem- büyük bir kova ile su dökülmesini emretti ve üzerine su döküldü." (Lafız Buhârî rivayetine aittir, (hadis) müttefekun aleyhtir).⁶⁹

İbn Dakikül'îd hadisi açıklarken şu ifadelerle yer verir:

"Lafzın hem hakikat hem de mecaz mânada kullanımını görmek isteyen, rivayette geçen "صَبَا" ifadesi örnek olabilir. Bunun mânası şudur: Emir sîgası, kovanın dökülmesine yöneliktir. Necaseti giderecek miktar, vaciptir. Necâsetin giderilmesine bu miktardan fazlası vacip değildir. Bu sebeple emir sîgasının lafız hakikat mânasında kullanıldığının kabul edilmesi, vücûbdur. Buna ilave edilen miktar ise müstehaptır. Emir sîgasının mendup mânasında kullanıldığını kabul etmek, mecazdır. Burada emir sîgası hem hakikat hem de mecaz mânada kullanılmıştır. Bu sonuç, kovadaki suyun vacip miktardan fazla olmasına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır."⁷⁰

İbn Dakikül'îd'in yaptığı bu açıklamalara bakıldığında onun hakikat ve mecazı cem' ederek hadisi yorumladığı görülür.

İbn Dakikül'îd'in mezkûr hadis özelinde yaptığı bu tespit, yaptığımız taramalara göre daha önce başka bir âlim tarafından yapılmamıştır. Onun hadisleri yorumlarken ve hadislerden hüküm çıkarırken lafızlarla ilgili, dilin inceliklerini kullanarak hakikat ve mecaz bağlamında tespitler yapması, hadisin yorumuna ilişkin yeni açılımları da beraberinde getirmektedir. İbn Dakikül'îd'in hakikat ve mecazın bir lafızda birleşmesine ilişkin yaptığı mezkûr çıkarım, ilk olarak kendisinden hemen sonraki asırda yaşayan Tâceddîn es-Sübkî (öl. 771/1370) tarafından alıntılanarak el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc'da yerini almıştır.⁷¹

⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Vuđū", 58.

⁷⁰ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 1/535.

⁷¹ Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkafî Tâcüdî es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî - Nureddin Abdülcebbâr Sağîrî (Dubâi: Dâru'l-Bühûs, 1424/2004), 3/683.

3.4. Hakikate En Yakın Mecaz

İbn Dakikül'îd'in hakikat ve mecazı kullanırken zikrettiği ifadelerden birisi “أقرب المجازات إلى Hakikate en yakın mecazlar” tabiridir. Her ne kadar Seyfeddin el-Âmidî'nin (öl. 631/1233) el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm'ında “أقرب المجازات الشبيهة به/lafza benzeyen en yakın mecazlar”⁷² tabiri geçse de “hakikate en yakın mecazlar” ifadesi ilk olarak İbn Dakikül'îd'in şerhinde geçmektedir. İbn Dakikül'îd bu ifadeyi, “Abdestin Sıfatı, Farzları ve Sünnetleri” bahsinde Müslim'den rivayet edilen bir hadisi şerh ederken kullanır. Müslim'den rivayet edilen ilgili hadis şu şekildedir:

عَنْ عَقِبَةَ بْنِ عَامِرٍ قَالَ: كَانَتْ عَلَيْنَا رِعَايَةُ الْإِبِلِ فَجَاءَتْ نَوْبِي فَرَوَحْتَهَا بَعْشِي، فَأَدْرَكْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَائِمًا يُحَدِّثُ النَّاسَ، فَأَدْرَكْتُ مِنْ قَوْلِهِ: مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَتَوَضَّأُ فَيُحَسِّنُ وَضُوءَهُ، ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ مَقْبِلَ عَلَيْهِمَا بَقْلَيْهِ وَوَجْهَهُ إِلَّا وَجِبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ، قَالَ: فَقُلْتُ: مَا أَحْجَدُ هَذِهِ، فَإِذَا قَائِلٌ بَيْنَ يَدَيَّ يَقُولُ: الَّتِي قَبْلَهَا أَحْجَدُ، فَنَظَرْتُ فَإِذَا عَمْرٌ قَالَ: إِنِّي قَدْ رَأَيْتُكَ جَنَّتْ أَنْفًا، قَالَ: مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ يَتَوَضَّأُ فَيَبْلُغُ - أَوْ فَيَسْبِغُ - الْوَضُوءَ، ثُمَّ يَقُولُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ إِلَّا فَتَحَتْ لَهُ أَبْوَابَ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةِ يَدْخُلُ مِنْ أَيِّهَا شَاءَ

Ukbe b. Âmir (r.a) şöyle dedi: “Üzerimde develeri gütmeye sorumluluğu vardı. Gütmeye sırası bana gelmişti. Günün sonunda develeri otlağa ben çıkarıyordum. O sırada, Resûlullah'ın (s.a.v) yanına geldim, ayakta halka hitap ediyordu. Söylediklerinden şu sözlere yetiştim: Güzelce abdest alıp, sonra iki rekât namaz kılan ve namaza bütün kalbi ve benliği ile yönelen hiç kimse yoktur ki kendisine cennet vâcib olmasın! Ben de bunun üzerine, ‘Bu ne güzel!’ dedim. Önümde duran birisi: ‘Az önce söylediği daha da güzeldi!’ dedi. Ben de bu kim diye baktım. Meğer Ömer b. el-Hattâb'mış. O, sözüne devam etti: ‘Seni gördüm, daha yeni geldin. Sen gelmezden önce şöyle demişti: ‘Sizden kim abdestini alır veya bunu en güzel şekilde yapar, sonra da: ‘Şehâdet ederim ki Allah'tan başka hak ilah yoktur ve yine şehadet ederim ki Muhammed Allah'ın kulu ve resûlüdür’ derse, kendisine cennetin sekiz kapısı da açılır; hangisinden isterse oradan cennete girer.”⁷³

İbn Dakikül'îd bu hadisi naklettikten sonra hadiste geçen lafızları açıkladığı altıncı vecihte geçen “مَقْبِلٌ عَلَيْهِمَا بَقْلَيْهِ وَوَجْهَهُ” ifadesi hakkında mecaz türlerine işaret eder. İbarede geçen, kalp, vech, ikbâl ve ‘alâ lafızlarının kullanımının mecaz olduğunu ve tüm bu kullanımların tek mânayı gösterdiğini, bu mânanın da ihlaslı olmak, dünyevî işlerle meşgul olmamak ve tüm benliğini iki rekâtın dışındaki şeylerden uzak tutmak olduğunu söyler. Hadiste geçen ikbâli mecaz mânada yorumlayan İbn Dakikül'îd, bu kelimeyle hasrın ifade edildiğini açıklar. Ona göre ikbâl zihni, dünyevî işlerle meşgul olmaktan uzak tutmak ve maksuda yönelmektir. İbn Dakikül'îd yüzü, niyet; kalbi ise içine aldığı devâ'î (الدَّوَاعِي)، ‘avâzim (العَوَازِمُ) ve havâ (الْحَوَاطِرُ) tır şeklinde yorumlar. O, kalbi bir şeyi yerinin ismiyle adlandırmak için bu şekildeki mecaz mânanın hakikate en yakın mecazlar olduğunu belirtir. Kalp konusunda zikredilen bu anlamların, lafızların hakikatine göre yorumlandığı takdirde, bir anlam genişlemesinin olmayacağı açıklamasını yapar. Ona göre anlam genişlemesi (ta‘addüd) gerektiren şeylerin istimali (kullanımı), bu örnekte olduğu gibi hakikat, anlamın hilafına olur. İbn Dakikül'îd “أقبل زيدٌ على عمرو/Zeyd, Amr'a geldi” dediğinde bunun hakikat olduğunu, ancak Zeyd'in, Amr'a önem ve değer verdiğini ifade etme sadedinde mecaza da hamledilebileceğini belirtir ve buradaki gelişin, teşbih olduğunu söyler.⁷⁴

⁷² Âmidî, *el-İhkâm*, 3/18.

⁷³ Müslim, “Tahâret”, 17.

⁷⁴ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 5/161.

İbn Dakikül'îd'in yukarıda yaptığı yorumlara bakıldığında onun, "hakikate en yakın mecazlar" şeklinde getirdiği tanımlamanın, hakikatin ifade ettiği lafzın kapsamı içerisinde bulunan anlamlar için yapıldığı söylenebilir. Lafız-anlam ilişkisinde mecaz mâna, bazen gerçek anlamın dışında aralarında mahal ilişkisi olmadan soyut mânalar ifade edebilir. Hakikate en yakın mecazlarda ise mecaz mâna, lafız-anlam ilişkisi bakımından hakikatin hemen yanı başındadır. Hakikat ve mecazın cem'inde "صَبَّوْا عَلَيْهِ ذُنُوبًا مِنْ مَاءٍ" hadisi örneğinde hakikat, mecazla cem' edilmiştir, başka bir deyişle bir kova suyun dökülmesi mecazı ifade ediyor ve zaruri miktar hakikati temsil ediyordu. Hakikate en yakın mecazlarda ise hakikat, mecazın değil mecaz hakikatin şümulünde bir görünüm arz etmektedir. Nitekim, şerhinin bir yerinde "بأن الحقيقة لما زالت تعين أقرب المجازات، وأقربها إلى الحقيقة ما يقتضيه" /Hakikat ortadan kalktığında, en yakın mecazlar öncelikli hale gelir, hakikate en yakın mecazlar, umumun gerektirdikleridir." ifadesine yer vererek hakikatle mecaz arasındaki dilsel bağlantıya dikkat çeker.⁷⁵ İbn Dakikül'îd hakikate en yakın mecazlarla ilgili olarak şu kaideye yer verir: "Hakikat imkânsız olduğunda ve mecaz mânalar çoğaldığında, mecazlardan bazıları da hakikate yakın olduğunda, haml yakın mâna üzerine gerçekleşir."⁷⁶ İbn Dakikül'îd'in zikrettiği bu kurala göre "hakikate en yakın mecazlar" ifadesinin, birden fazla mecazın olması durumunda hangisinin tercih edilmesi gerektiğini gösteren bir yaklaşım olduğu anlaşılmaktadır.

3.5. Hakikat-Mecaz Arasında Tercih Sebepleri

İbn Dakikül'îd, hadiste geçen lafzın mânasında iki ihtimalin ortaya çıkması durumunda hakikat ve mecaz mânadan birini tercih etmeye götüren sebeplere değinir. Bu sebepleri zikretmeden önce, incelediği hadise ve ilgili bölüm hakkında yaptığı tahlillere yer vermek uygun olacaktır. İbn Dakikül'îd, Misvâk Bâbı başlığı altında yedinci hadis olarak Ebû Hüreyre'den rivayet edilen şu hadisi nakleder:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: كُلُّ عَمَلٍ ابْنِ آدَمَ لَهُ إِلاَّ الصَّيَامَ، فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ وَالصَّيَامُ جَنَّةٌ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ صَوْمِ أَحَدِكُمْ، فَلَا يَرَفْتُ يَوْمَهُ، وَلَا يَسْتَحِبُّ فَإِنْ سَابَهُ أَحَدٌ، أَوْ قَاتَلَهُ فَلْيُقِلِّ: إِنِّي أَمْرٌ صَائِمٌ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ، أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ رِيحِ الْمَسْكِ، وَلِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ يَفْرَحُهُمَا؛ إِذَا أَفْطَرَ فَرِحَ بِفِطْرِهِ، وَإِذَا لَقِيَ رَبَّهُ فَرِحَ بِصَوْمِهِ

"Resûlullah (s.a.v) şöyle dedi: Aziz ve celîl olan Allah şöyle buyurdu: 'İnsanın her ameli kendisi içindir, oruç hariç. Çünkü o benim içindir, mükâfatını da ben vereceğim.' Oruç kalkandır. Biriniz oruç tuttuğu gün kötü söz söylemesin ve kavga etmesin. Şayet biri kendisine söver ya da çatarsa: 'Ben oruçluyum' desin. Muhammed'in canı kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki oruçlunun ağız kokusu, Allah katında misk kokusundan daha güzeldir. Oruçlunun rahatlayacağı iki sevinç anı vardır: Birisi, iftar ettiği zaman iftariyle sevindiği an, diğeri de Rabbine kavuştuğunda orucunun sevabıyla sevindiği andır."⁷⁷

İbn Dakikül'îd, hadiste "وَالصَّيَامُ جَنَّةٌ" ifadesinde geçen cünnenin örtünme mânasına geldiğini belirtir ve cisimlerde bu mânanın hakikat, oruçta ise mecaz olduğunu söyler. Orucun kalkan olmasının zâhirî anlamının kişiden kötü sözleri, masiyetleri ve benzeri şeyleri engellemek olduğunu açıklar ve zikri geçen cümlelerin "oruç bir kalkan olsun" şeklinde emir mânasında haberî cümle olma

⁷⁵ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 1/152.

⁷⁶ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 2/384.

⁷⁷ Müslim, "Sıyâm", 163.

ihtimalinden söz eder.⁷⁸ İbn Dakikül'îd, kalkan ifadesi haber olarak kabul edildiğinde, cünnenin talebe delaleti, delâlet-i iltizâmiyye; emir mânasında kabul edildiğinde, cünnenin talebe delâleti, delâlet-i mutâbıkıyye olur açıklamasını yapar. Cünne habere hamledildiğinde, cünnenin cehenneme karşı kalkan olma mânası ihtimali vardır. Bu ihtimal, bazı rivayetlerde “جَنَّةٌ مِنَ النَّارِ” ve “جَنَّةٌ مَا لَمْ يَخْرُقْهَا” gelmesinden dolayıdır. Bu durumda takdir, “Orucun mâni^c olduğu günahlarla kalkan delinmedikçe, cehenneme karşı engelleyici bir kalkandır.” şeklinde olur. Bu anlam takdirinde, o zaman kalkan, delinmesiyle kalkan olmaz. Bu anlam takdirine göre ifade emir mânasına hamledildiğinde “Onu delmedikçe, oruç kalkan olsun” gibi emri ortadan kaldıran bir anlam takdirine gidilmiş olur. İbn Dakikül'îd bu şekildeki tahlillere yer verdikten sonra “جَنَّةٌ مِنَ النَّارِ” ifadesinin, cehenneme girmekten engellemek ve âhirette “ذبيح الموت/ölümü öldürmek” kabilinden bir mânaya geldiğini söyler. Ölümü öldürmek mânasına hamledildiğinde, cünne lafzının hakikat olarak isimlendirilmesi caiz olur. Çünkü bu durumda cünne, insanın idrakinde iki şeyi birbirinden ayıran perde olarak görünür. İbn Dakikül'îd hakikat anlamı için, mutlaka cisimlerin hâricî özelliklerinin olması gerekmeyeceğini belirterek, “lafzın zihnî mânalar için mi yoksa hâricî mânalar için mi vaz^c bulunduğu?” gibi usûlî tartışmalara atıf yapar.⁷⁹

İbn Dakikül'îd, eğer cünne cehenneme girmeme ve cehennemden uzak olma mânasında mecaz kabul edilirse bu mecazın, mecaz-ı mülâzeme olacağını ifade eder. Çünkü perdenin/kalkanın özelliği, iki şeyin birbirine girmesini engellemektir. Perdenin zikredilmesi, engellemeyi zorunlu kılar.⁸⁰ Orucun kalkan olmasının bir başka mânasının da yemeye ve içmeye bağlı isteklerin, zayıflatmak ve yok etmek suretiyle kırılması olduğunu söyler. Bu durumda oruç, nefis ile şehvetler arasında engelleyici bir kalkan görevi görür. Bu yorum, hadisin lafzının zâhirî mânasıdır ve cünne lafzının geçtiği cümlenin, haberî olmasına hamledilmesine yöneliktir.⁸¹

İbn Dakikül'îd وَالصَّيَامُ جَنَّةٌ ifadesi hakkında başlangıçta belirttiği haberiyye ve emir mânası şeklindeki iki ihtimale ve yukarıdaki yorumlara yer verdikten sonra hangi ihtimalin tercih edilmesi gerektiği üzerinde durur. Tercih koşullarından birinin hakikatin, mecaza tercihi olduğunu ve bu tercihin cünnenin haber kılınmasında mevcut olduğunu söyler. Bunun sebebinin de cünne lafzının, gerçekte haber için vaz^c olduğunu belirtir. Ayrıca bu tercihi, daha önce zikredilen جَنَّةٌ مِنَ النَّارِ ve جَنَّةٌ مَا لَمْ يَخْرُقْهَا rivayetlerinin desteklediğini dile getirir. Daha sonra lafzın mânadan önce ve mânadan sonra gelmiş olmasına göre yapılan istidlalin tercihleri değiştireceği üzerinde durur ve lafzın mânadan önce ve mânadan sonra gelmesinin bazı durumlarda mecazın, hakikate tercihinin gerektireceğini anlatır.⁸²

İbn Dakikül'îd âyetlerden örnek vererek mânanın önceki ve sonraki lafızlar arasındaki bağlantısına göre tercih edileceğini بالترجيح بالسابق ve بالترجيح باللاحق ibareleriyle aktarır. Bu bağlamda Tîn sûresinin birinci âyetinde (وَالزَّيْتُونَ وَالزَّيْتُونَ) geçen tîn ve zeytin, gerçek anlamda meyve ve meyve ağacı mânasına gelirken ikinci âyette geçen وَطُورٍ سِينِينَ hakikat mânasını mecaza taşıyarak ayetteki tîn ve

⁷⁸ İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm, 3/197.

⁷⁹ İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm, 3/198-199.

⁸⁰ İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm, 3/200.

⁸¹ İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm, 3/200.

⁸² İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm, 3/202.

zeytinin, mecaza hamledilerek bunların bulunduğu iki dağ mânasına geleceğini ve aslında Cenâb-ı Hakk'ın, Hz. İsa'nın sığındığı Dimaşk Dağı'na ve peygamberlerin makamının bulunduğu Beyt-i Makdis'e yemin ettiğini söyler.⁸³ İbn Dakikül'îd bu açıklamalardan sonra “إذا ثبت أن الترجيح قد يكون بسابق” “ليكن حنة، ولا تفعلوا ما يخالفه مما” ifadesinin, “ولا لاح” şeklinde bir tercih kuralı yaklaşımını öne sürerek ^{حنة والصيام حنة} ifadesinin, “ولا يلقى به” şeklinde emir mânasının murat edilmiş olabileceğinin uygun düştüğünü belirtir.⁸⁴ Bu açıklamalarda da görüleceği üzere İbn Dakikül'îd, hadisleri yorumlarken mânalar arasındaki tercih sebeplerine işaret etmekte ve böylece hakikat ve mecazın bu tercihlerdeki etkisini ve önemini açıklığa kavuşturmuştur. İbn Dakikül'îd burada aynı zamanda hakikat ve mecaz düalitesi üzerinden aslında ihbârî-inşâî cümleler arasındaki geçişkenliğe değinmekte ve ihbârî cümlelerin zımında inşâ barındırdığını telmih etmiş olmaktadır.

3.6. Hakikat-Mecaz Ayırımının İşlevsel Yönü

İbn Dakikül'îd hakikat ve mecazı birlikte mukayeseli ve analitik bir tarzda kullanarak lafzın mânaya delaletinden daha önce hiç düşünülmemeyen yeni mânalar ortaya çıkarmak için gayret sarf etmiştir. O, fıkıh usulünde; “vaz' olunduğu mânada kullanımı itibariyle lafızlar” taksiminde yer alan hakikat ve mecazı, ahkâm şerhinde etkili ve işlevsel olarak kullanmıştır.

Daha önceki başlıklarda İbn Dakikül'îd'in hakikat ve mecazı ele alış biçimlerine yer verilmişti. Bu başlıkta ise şârihin hakikat ve mecaz ayırımına gitmesinin sebepleri, etkileri, faydaları ve sonuçları üzerinde durulacaktır.

İbn Dakikül'îd hadisleri yorumlarken mecazın anlam genişlemesi bakımından bünyesinde barındırdığı imkânlardan faydalanmıştır. Buna göre hakikat alanı, lafızların lugatlarda geçtiği anlamları keşfetmek bakımından veriler sunarken, mecaz ise lafzın anlamında derin ve daha net açılımlar meydana getirmekte ve böylece problemin anlaşılıp çözülmesine katkı sunma konusunda farklı bir alan açmaktadır. Bu bağlamda İbn Dakikül'îd, kelime tahlillerinde zaman zaman Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) Esâsü'l-belâğa'sında geçen mecaz anlamlara atıf yapar.⁸⁵ Ardından kelimenin hakikat mânasını da dikkate alarak birlikte muhtemel mânalarını açıklar. İbn Ömer'den rivayet edilen “أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن القزع” “Resûlullah (s.a.v) başın bir kısmını tıraş edip bir kısmının (perçem olarak) bırakılmasını yasakladı.”⁸⁶ hadisinde geçen ^{القزع} kelimesinin hakikat mânasının parçalı ve öbek öbek bulutlar için kullanıldığını söyler. Ardından bu kelimenin, hadiste saçın bir kısmını kesip bir kısmını bırakmayı ifade etmek için kullanılmasının mecaz olduğunu Zemahşerî'ye atıf yaparak açıklar. Bu mecazın teşbih mecazı olduğunu da belirtir.⁸⁷ İbn Dakikül'îd'in bu açıklamasından, bulutların perçem, bulutlar arasındaki boşlukların ise kazıtılan ya da kesilen yerler olduğu anlaşılmaktadır. Bulutsuz, açık alanın saçtaki kazıtılan yerleri (tahlîk) ifade

⁸³ İlgili rivayet hakkında bk. Ebû Ca'fer İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Şur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-Hicra, 1422/2001), 24/503.

⁸⁴ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 3/202- 203.

⁸⁵ İbn Dakikül'îd, Zemahşerî'ye yapmış olduğu atıflar hakkında bk. İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 3/176, 177, 351, 370, 380, 384, 386, 430, 433, 4/137, 406.

⁸⁶ Buhârî, “Libâs”, 72; Müslim, “Libâs”, 31.

⁸⁷ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 3/370.

etmesi, hakikat ve mecaz mânânın birlikte ele alınmasıyla ortaya çıkan bir anlamdır. Yalnızca bulutun dikkate alınıp bulut dışındaki açık alanın göz önünde bulundurulmaması, kısaltma (taksîr) mânasını da akla getireceği için bu sefer, saçın bazı kısımlarını kısaltıp diğer kısımlarını uzun bırakmanın câizliği tartışmasını ortaya çıkarmakta ve lafzı müşterek anlamlı yapmaktadır. Saçın bir kısmını tıraş edip diğer kısımlarını uzatma mânasının âm bir mâna olduğunu belirten İbn Dakikül'îd, birkaç yeri kazıtıp birkaç yerde saç bırakmanın nehyedildiği hususunda bir tartışmanın olmadığı bilgisine yer verir. Ayrıca tek bir bölgenin kazıtılıp kalan yerde saç bırakma üzerinde ihtilâfın yaşandığını söyler.⁸⁸ Zemehşerî'nin hadisteki *çaza* kelimesini mecaz olarak tanımlaması, saçı farklı yerlerden kesmek mânasına geldiğini ifade etmek içindir.⁸⁹

Hakikat ve mecaz ayırımının işlevsel yönlerinden birisi de tekellüflü mânaları (zorlama yorumları) ve alâkaları/bağları ortaya çıkarmaktır. İbn Dakikül'îd, hadisleri açıklarken zaman zaman tekellüflü mânalara ve alâkalara dikkat çeker, tekellüflü mânalardan vazgeçtiğini⁹⁰ ve mânânın lafza intibakının tekellüfsüz olması gerektiğini ifade eder.⁹¹ Ebû Hüreyre'den rivayet edilen *“أَنْتُمْ الْغُرُّ الْمُحَجَّلُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ إِسْبَاغِ الْوُضُوءِ، فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ فَلْيُطِلْ غَرَّتَهُ وَتَحَجِّجْهُ*”⁹² “Sizler, abdesti tam olarak almanızdan dolayı kıyamet günü yüzleriniz ve ayaklarınız nurlu bir halde geleceksiniz. Dolayısıyla kim yapabiliyorsa, yüzündeki ve ayaklarındaki beyazlık ve nuru artırsın.”⁹² hadisinde geçen kavramları açıklarken özellikle *الْغُرُّ الْمُحَجَّلُونَ* ifadesi üzerinde durur. Daha sonra *el-gürretü* (الغُرَّة) kelimesini, atın alnında bulunan dirhemden büyük beyazlık olarak tanımlar.⁹³ Bu tanımın hakikat anlamı olduğunu belirtir ve gürrenin *يوم أغر محجل*/Pırl pırl bir gün ve *يوم أغر*/Ak ve aydınlık bir gün şeklinde gün hakkında mecaz anlamda kullanıldığı açıklamasını yapar.⁹⁴

İbn Dakikül'îd, hakikat anlamının mecaza hamledilmesindeki alâkanın şöhret ve ortaya çıkış olabileceğini belirtir. Çünkü, alnı beyaz at bu nakışıyla şöhret bulur. Malın, atın ve kölenin gürresi, mecaz anlamda hayırlısı demektir. Dolayısıyla mecazdaki alâkanın, hayırlılık ve üstünlük anlamında da olması mümkündür.⁹⁵ İbn Dakikül'îd, mecaz anlamların dışında gürrenin gerçek anlamına (atın alnındaki beyazlığa) bağlanmasıyla ilgili yapılan yorumlarda tekellüflü olduğunu belirtir ve hakikat anlamına bağlanan mânalardan vazgeçtiğini söyler. Hadiste geçen gurre ve taḥcîlin uzatılması (itâle) lafzından dolayı da ayrıca hakikat mânasına hamledilmesinin uzak olduğunu nakleder. Taḥcîli atın ön ve arka ayaklarındaki beyazlık olarak tanımlayan İbn Dakikül'îd, müminlerin kıyamet günü gürrenin muḥaccelîn olmasının hem gerçek anlamda “abdest uzuvlarındaki beyazlık”a hem de teşbih mecazı olarak abdest uzuvlarındaki nura hamledilebileceğini söyler. Kendisi mecaz anlamı tercih eder ve gurre ve taḥcîlin uzatılmasını, lafzın gerçek anlamına hamlederek hangi azaların nereye kadar yıkanacağı hakkındaki fakihlerin

⁸⁸ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 3/377.

⁸⁹ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 3/380.

⁹⁰ İbn Dakikül'îd'in tekellüflü mânalara işaret ettiği bazı örnekler hakkında bk. İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 1/82, 3/65, 170, 323, 370, 387, 584, 4/291, 471.

⁹¹ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 3/170.

⁹² Müslim, “Ṭahâret”, 34.

⁹³ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 4/289.

⁹⁴ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 289-290.

⁹⁵ İbn Dakikül'îd, *Şerhu'l-İlmâm*, 4/290.

görüşlerine de yer verir.⁹⁶ İbn Dakikül'îd'in nakline göre Kādî İyâz (öl. 544/1149) itâleyi yüzdeki nurun artırılması mânasında ele almış ve her namaz için abdest alma mânasına hamletmiştir.⁹⁷ İbn Dakikül'îd'in gurreye vermiş olduğu hayırlılık ve üstünlük çerçevesinde gurran muhacclîn ifadesi birlikte değerlendirildiğinde, abdestlerini namazlarıyla taçlandıran müminlerin, en meşhur ve değerli kişiler olarak, Allah'ın huzuruna çıkacakları gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Nurun artırılması teşviki, kişinin abdest ve namazla kedisini daha değerli hale getirmesi için yarış atları gibi bir yarış halinde olması anlamında da yorumlanabilir.

İbn Dakikül'îd, bir lafzın hakikat mânasından alınarak mecaz mânaya hamledilmesinin sebepleri arasında yer alan alâkanın/bağlantının zayıfladığında mecazdan uzaklaşılacağını, güçlendiğinde ise mecaza yakınlaşılacağını belirtir.⁹⁸ Gerekece olarak ise uzaklığın, zihnin hakikatten mecaza geçişini zorlaştıracağını, yakınlığın ise kolaylaştıracağını söyler. İbn Dakikül'îd'in ilkesel olarak koyduğu bu kurala göre hakikat ve mecaz ayırımında kesin çizgiler yerine anlamsal ilişkilerin daha önemli olduğu vurgulanmaktadır. İbn Dakikül'îd hakikat-mecaz ayırımında anlamsal ilişkilere değinerek "eğer alâkayı uzak bulduysan, bu mecazın zayıflığını gerektirir"⁹⁹ şeklinde bir yaklaşım sergileyerek, mecaz mânaların tercih edilmesinde alâkanın güçlü olması gerektiğinin de altını çizer.

Sonuç

İbn Dakikül'îd hem fıkıhçı hem de muhaddis kimliğiyle ön plana çıkmış bir âlimdir. Uzmanlık sahası ahkâm hadisleri olan İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm bi-eḥâdîsi'l-ahkâm isimli eseriyle, hadis şerhindeki etkinliğini ve orijinallliğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda Şerhu'l-İlmâm, içerdiği hükümler, ele aldığı naklî aktarımlar, aklî kaideler, edebî türler, tartışmalı noktalar, mantıksal konular, beyan ilminin incelikleri, edebî anlatımlar, gramer konuları, hadis ilimleri ve tarihî nükteler gibi konularda bir dizi yenilikler getirmiştir. Şerhu'l-İlmâm, hadislerin anlaşılmasında istidlâl ve istinbat melekesi kazandıran bir yöntemle ele alınması bakımından şerhu'l-hadîs ve fikhü'l-hadîs sahasında örnek bir eser niteliği taşır. İbn Dakikül'îd'in Şerhu'l-İlmâm'da fikhü'l-hadîs sahasına getirdiği yeniliklerin başında, onun hakikat ve mecaz bağlamında usûl-i fıkıhtan yararlanarak ortaya koyduğu metodu gelmektedir.

Hakikat, vaz^c olduğu aslî mânasında kullanılan lafız olarak tanımlanır. Hakikatin tanımında yer alan müsta'melin, belirlenen mânanın sabit olup süreklilik göstermesi ve herkes tarafından bu mânanın biliniyor olması; vaz^c'ın, lafzın bir mânaya karşılık gelmesi için yapılan tespiti ve tayini; aslî mânasının, mânası değişmemiş, lugavî açıdan vaz^c olduğu aslî (ilk) mânasında kullanılan lafız olduğu tespit edilmiştir. İbn Dakikül'îd şerhinde, hakikat tanımına yer vermemekle birlikte mecazı, "استعمال اللفظ في غير ما وضع له"/lafzın vaz^c olduğu mânanın dışında kullanılması" şeklinde tanımlar. İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm'da satır aralarında lafzın hakikat mânasından alınarak mecaz mânaya hamledilmesi gerekçeleri arasında yer alan alâkayı, istimale cevaz veren şey; karineyi de hamli

⁹⁶ İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm, 4/302.

⁹⁷ İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm, 4/302.

⁹⁸ İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm, 3/218.

⁹⁹ İbn Dakikül'îd, Şerhu'l-İlmâm, 3/219.

gerekli kılan şey şeklinde tanımlamıştır. Hakikat-mecaz bağlamında Şerhu'l-İlmâm'da mecaz türleri arasında istiare, teşbih, teşbîhu'l-mânevî ve teşbîhu's-sûrî gibi kavramları kullanmıştır.

İbn Dakîkul'îd Şerhu'l-İlmâm'da, hadisleri yorumlama ve onlardan hüküm çıkarmada, hakikat ve mecazın zamansal boyutuna, tazmînin rolüne, cem'ine, hakikate en yakın mecazlara ve hakikat-mecaz arasında tercih sebeplerine değinerek yorum cihetine gitmiştir. Hakikat imkânsız olduğunda ve mecaz mânalar çoğaldığında, mecazlardan bazıları da hakikate yakın olduğunda, hamlin yakın mâna üzerine gerçekleşeceği yaklaşımına göre hadisleri yorumlamıştır. Hadisleri yorumlarken lafzın mânadan önce ve mânadan sonra gelmiş olmasına göre yapılan istidlalin tercihleri değiştireceği üzerinde durmuş ve lafzın mânadan önce ve mânadan sonra gelmesinin bazı durumlarda mecazın hakikate tercihinin gerektireceğini söylemiştir.

İbn Dakîkul'îd'in hakikat ve mecazı birlikte kullanmasının işlevsel yönleri ve faydaları arasında; lafızların lugatlarda geçtiği anlamları keşfetmesi, lafzın anlamında derin ve net açılımlar yapması, tekellüflü mânaları ayıklaması, mecaza hamledilmeyi gerekli kılan alâkaları/bağları belirlemesi ve çözümleneci yaklaşımla muhtemel mânaları ortaya çıkarması zikredilebilir. İbn Dakîkul'îd, bazen hakikat mânasında kullanılmış olduğu düşünülen bir lafızdan mecaz anlam, bazen de mecaz mânada kullanılmış olduğu düşünülen bir lafızdan da hakikat anlam çıkarmış ve hadisleri geniş perspektiften derinlikli bir anlayışla yorumlamıştır. Özellikle hakikat ve mecaz arasındaki geçişleri tahlil ederken, lafızları okurların yorum kabiliyetlerinin gelişmesine katkı sunacak bir tarzda ele almıştır. Eğer İbn Dakîkul'îd, 57 kadar hadisi değil de el-İlmâm'da yer alan tüm hadisleri şerh etme fırsatı bulsaydı, bugün hadislerin hakikat ve mecaz eksenli şerh edildiği en çok konuşulan eserlerin başında Şerhu'l-İlmâm'ın gelebileceği söylenebilirdi.

Kaynakça

- Abdullah, Muhammed Hallûf. "Mukaddime". *Şerhu'l-İlmâm bi-ehâdîsi'l-aḥkâm*. mlf. İbn Dakîkul'îd. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1430/2009.
- Akyüz, Hüseyin. *Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Mecâzın Yeri ve Önemi 'Develer Şeytanlardan Yaratılmıştır' Rivayeti Özelinde*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *el-İḥkâm fi uşûli'l-aḥkâm*. thk. Abdürrezzak Affî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1402/1982.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâḥih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1423/2002.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuṣûl fi'l-uşûl*. Küveyt: Vizâratü'l-Evḳâf ve's-Şü'ûni'l-İslâmiyye, 1414/1994.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Esrâri'l-belâga*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kahire: Matba'atü'l-Medenî, ts.
- Çalışkan, Necmettin. *Bilinmeyen Yönleriyle Zemaşerî ve Keşşâfta Asıl Anlam Vurgusu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2022.
- Durmuş, İsmail. "İstiare". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/315-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. "Tazmin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/204-206. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ekizer, Duran. "Hz. Peygamber'in Üslubunda Mecazi Anlatım: Müslim'in el-Câmi'u's-Sahîh'inde Yer Alan İmanla İlgili Bazı Hadisler Özelinde Bir Tahlil". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 203-220.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Maḥşûl*. thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.

- Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm. *Dîvânü'l-edeb*. thk. Ahmet Muhtâr Ömer. Kahire: Müessesetü Dâri's-Şu'abi li's-Sahâfeti ve't-Tibâati ve'n-Neşr, 1424/2003.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-âyn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhîm Sâmer râî. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Müstaşfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Görmez, Mehmet. "Fikhü'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/547-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Güler, Zekeriya. "Hadîslerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü". *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (1996), 113-132.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî*. thk. Yusuf Sumeylî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Haşâ'îş*. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, ts.
- İbn Dakikül'îd, Ebû'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî. *Şerhu'l-İlmâm bi-eḥâdîsi'l-aḥkâm*. thk. Muhammed Hallûf Abdullah. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1430/2009.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Refu'l-işr 'an kuḍâti Mısr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1418/1998.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-kâmine fi'â'yânî'l-mi'eti's-sâmine*. Haydarâbâd: Dâru'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâîlî. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi'uşûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. b.y.: Müessesetü'r-Reyyân li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1423/2002.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-aḫam*. thk. Abdülhamid Hindavî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meşlü's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Havfi - Bedevî Tabâne. Kahire: Dâru Nahdati Mısr, ts.
- Karâfi, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *Şerhu Tenkîhi'l-fuṣûl*. Beyrut: Şeriketü't-Tibâa, 1393/1973.
- Kazan, Ramazan. *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri*. Ankara: Nobel Yayın-Dağıtım, 2013.
- Kazvîni, Hatîb eş-Şâfiî. *el-İzâḥ fi'ulûmi'l-belâğa*. thk. M. Abdülmün'im Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-muştalahâti'l-belâgiyye ve tetavvuruḥâ*. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyyetü'l-Mevsû'ât, 1427/2006.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhiḥ*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Ḳavâṭi'u'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Hasan Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1999.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-uşûl fi netâ'ici'l-uḫûl*. thk. M. Zekî Abdülber. Katar: Metâbi'u'd-Devhatü'l-Hadîse, 1404/1984.
- Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkafi. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*. thk. Ahmed Cemal ez-Zemzemî - Nureddin Abdülcebbâr Saḡîrî. Dubâi: Dâru'l-Bühûs, 1424/2004.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Mirḳâtü's-şu'ûd ilâ Süneni Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1433/2012.
- Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Uşûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402/1982.
- Şerîf er-Radî, Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*. tsh. Mehdî Huşmend. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr. *Câmiü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hicra, 1422/2001.
- Tilimsânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Miftâhu'l-vüṣûl ilâ binâ'i'l-fürûc 'ale'l-uşûl*. thk. Muhammed Ali Ferkûs. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1419/1998.
- Üdfüvî, Ebû'l-Fazl Kemâlüddîn Ca'fer b. Sa'leb b. Ca'fer. *et-Tâli'u's-sa'îdü'l-câmi' esmâ'e nücebâ'i's-Şa'îd*. thk. Sa'd Muhammed Hasan. Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1966.
- Yıldırım, Selahattin. "İbn Dakîki'l-İd'e Göre Hadislerin Doğru Anlaşılmasında Siyâkın Rolü". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2016), 97-125.
- Yıldırım, Selahattin. "İbn Dakîki'l-İd'in Hadis Şerhleri ve Bu Şerhlerdeki Metodu". *HADITH* 1 (2018), 39-71. <https://doi.org/10.5281/zenodo.2560678>
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir. *el-Baḡrû'l-muḥîṭ fi'uşûli'l-fıkh*. b.y.: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994.



Spiritual Counseling Services after the February 6 Earthquake: Kırşehir Example

Suzan Yıldırım^{1,A,*}

¹ Spiritual Counseling Services after the February 6 Earthquake: Kırşehir Example, Kırşehir/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/07/2024

Accepted: 05/11/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

A major earthquake occurred in Türkiye on February 6, 2023, covering 11 provinces and districts. In this earthquake, all public institutions and Non-Governmental Organizations (NGOs) mobilized to support the region. Some public institutions and organizations undertook the task of removing debris, providing medical attention to the injured, supplying and setting up tents, meeting needs for food and accommodation, etc. Some also provided pastoral (spiritual) support to reduce the traumatic effects of the earthquake. The employees of the Provincial and District Mufti Offices, the central organization and the Religious Foundation's employees, who are affiliated with the Presidency of Religious Affairs (PRA), a public institution, also served in the field. The fact that PRA staffs served as spiritual counselors in the earthquake zone was criticized by some groups at the time. This study aimed to determine in detail what the PRA's staff serve as spiritual counseling do in the field and to evaluate the conformity of what is done with the principles of the spiritual counseling profession, based on the literature. I conducted a case study which is a qualitative research design. The study group comprised religious officials working in Kırşehir provincial and district mufti offices. In selecting participants, I used the purposeful sampling method and the criterion sampling technique. The preferred criterion was to serve in Kırşehir provincial and district mufti offices and to work in the field as a spiritual advisor after the earthquake. Descriptive analysis was applied to the data obtained from the questions asked through semi-structured interviews conducted with the participants. Interview questions were created by the researcher in accordance with the research purpose and based on the literature review. The findings provided the following classified information: Psychological/spiritual counseling: During the visits, holding the earthquake victims' hands, hugging them, emotional companionship, caressing the children's heads, etc. By giving a feeling of *closeness*, they enabled the earthquake victims to talk freely. Due to the structure of the region, they went to all the villages without any sectarian discrimination, helped the victims in the area, and expressed *sympathy* by saying "You are our brothers/sisters, we came for you, you are not alone, we share your pain, get well soon." Religious/spiritual counseling: washing the corpse, shrouding it, performing funeral prayers, activities such as the time prayers and Friday prayers, reading the Quran, preaching, and religious conversation were carried out in the tent mosque. The officers regularly visited tent cities, containers, and villages where the earthquake victims lived, checked with them how they were doing, and conducted religious ceremonies by the request of the earthquake survivors. Support service: The first officers to arrive were distributing food/water, setting up tents, and AFAD rescue operations. Other services: To support the development of the economy in the region, the officers did shopping from the earthquake affected tradesmen, provided dowries to engaged people, and supplied books to the university students.

Keywords: Psychology of Religion, Spiritual/Psychological Counseling, Pastoral Counseling, Earthquake, PRA Staff

6 Şubat Depremi Sonrasında Manevi Danışmanlık Hizmetleri: Kırşehir Örneği

Süreç

Geliş: 15/07/2024

Kabul: 28/11/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Ülkemizde 6 Şubat 2023 tarihinde 11 il ve ilçelerini kapsayan büyük bir deprem yaşanmıştır. Bu depremde bütün kamu kurumları ve Sivil Toplum Kuruluşları (STK) bölgeye destek olmak için seferber olmuştur. Bazı kamu kurum ve kuruluşları enkaz kaldırma, yaralılara tıbbi müdahale, çadır temini, kurulması, iâşe ve ibate vb. ihtiyaçların karşılanması için görev yaparken, bazıları da yaşanan depremin travmatik etkilerini azaltmaya yönelik manevi destek hizmetleri yürütmüşlerdir. Bir kamu kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı'na (DİB) bağlı il ve ilçe Müftülükleri personeli, merkez teşkilatı ve Diyanet Vakfı çalışanları da sahada görev yapmıştır. DİB personelinin deprem bölgesinde manevi danışman olarak hizmet vermesi, o tarihlerde, bazı kesimler tarafından eleştirilmiştir. DİB personelinin alanda yaptıklarının incelenmesi bu çalışmanın konusudur. Çalışmanın amacı manevi danışman olarak hizmet veren DİB personelinin alanda neler yaptıklarını detaylarıyla belirlemek ve yapılanların manevi danışmanlık mesleğinin ilkelerine uygunluğunu literatür esas alınarak değerlendirmektir. Araştırma nitel araştırma desenlerinden, durum çalışmasıyla (Case Study) yapılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu Kırşehir il ve ilçe müftülüklerinde çalışan din görevlileri oluşturmaktadır. Bu çalışma grubunun seçiminde amaçlı örneklem yöntemi kullanılarak ölçüt örneklem tekniği ile veri toplanmıştır. Burada tercih edilen ölçüt, Kırşehir il ve ilçe Müftülüklerinde görev yapmak ve depremde manevi danışman olarak, alanda çalışmış olmak şeklinde belirlenmiştir. Katılımcılarla yarı yapılandırılmış görüşmeler yoluyla sorulan sorulardan elde edilen verilere, betimsel analiz uygulanmıştır. Mülakat soruları araştırma amacına uygun olarak ve literatür taraması esas alınarak araştırmacı tarafından oluşturulmuştur. Bu araştırma sonucunda elde edilen bulgular, DİB tarafından manevi danışmanlara düzenlenecek eğitim programlarının düzenlenmesinde veri oluşturması yönüyle önemlidir. Araştırma sonunda bulgular şöyle sınıflandırılmıştır: Psikolojik/manevi danışmanlık: Ziyaretlerde depremzedelerin ellerinin tutulması, kucaklama, duygusal refakat, çocukların başlarının okşanması vs. yakınlık hissi verilerek depremzedelerin rahatça konuşmalarına imkân oluşturmuşlardır. Bölgenin yapısından dolayı mezhepsel ayırım yapmadan bütün köylere gidip "Siz bizim kardeşimizsiniz, sizin için geldik, yalnız değilsiniz, acınızı paylaşıyoruz, geçmiş olsun" ifadeleri ile duygudaşlık hissi verilmiş ve yardım götürülmüştür. Dinî/manevi danışmanlık: Cenaze yıkamak, kefenlemek, cenaze namazı kıldırmak, çadır mescidinde vakit ve Cuma namazı kıldırmak, Kur'an okumak, dua ve sohbet etmek gibi faaliyetler yapılmıştır. Depremzedelerin yaşadıkları evler, çadır kentler, konteynerler ve köyler düzenli ziyaret edilerek hal ve hatırlarının sorulup, vatandaşın isteği üzerine dini törenler yapılmıştır. Destek hizmeti: Özellikle ilk giden görevliler yemek/su dağıtma, çadır kurma ve AFAD çalışmalarında kurtarma işlemine katılmışlardır. Diğer hizmetler: Depremzede esnafın kalkınması ve ekonomik destek için, esnaftan alış-veriş yapmışlar, nişanlı kızlara çeyiz ve üniversite öğrencilerine kitap yardımıyla bulunmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Psikolojik /Manevi Danışmanlık, Dini danışmanlık, Deprem, DİB Personeli



suzan.yildirim@ahievran.edu.tr



0000-0003-4703-8965

Citation / Atıf: Yıldırım, Suzan. "6 Şubat Depremi Sonrasında Manevi Danışmanlık Hizmetleri: Kırşehir Örneği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (Aralık 2024), 547-570. <https://doi.org/10.18505/cuid.1516398>

Giriş

Tarih boyunca şamanlar, papazlar, rahipler, din adamları bireylerin hayatında fiziksel ve manevi ızdırapların dindirilmesi için dini/manevi dokunuşlarla aktif rol aldığı kaynaklarda geçmektedir.¹ Batı’da dini/manevi danışmanlık 1970’lerden sonra büyük ilgi görmeye başlamış *pastoral danışmanlık* (pastoral counseling) kavramı kullanılmıştır. Bu kavram Amerikan Psikoloji Derneği’nin (American Psychological Association-APA) sözlüğünde “pastoral danışmanlık, ilahiyat ve davranış bilimlerinden elde edilen içgörü ve ilkelerle insanlara yardımcı olmak için kullanılan bir danışmanlık veya psikoterapi biçimi”² olarak tanımlanmıştır. Koç’un Schlauch’tan (1985), yaptığı alıntıda manevî-(psikolojik) danışmanlık “dinsel terimler kullanılarak, psiko-sosyo-teolojik ve etik çerçevede beden/body-zihin/mind-ruh/spirit üçgeninde bir bütün olarak verilen yardım aktiviteleridir” şeklinde açıklanmıştır.³ Manevi danışmanlık zor durumda kalan, yaşadığı durumu anlamlandırmaya çalışan bireylerin yaşadıklarının anlamını bulma, tarumar olan hayatının kontrolünü kazanma süreçlerinin dini/manevi referanslarla desteklenmesidir⁴ veya iyileşmeyi, gelişmeyi gerçekleştirmek amacıyla manevi kaynakları ve psikolojik argümanları kullanan psikolojik danışmanlığın kendine özgü bir formudur. Manevi danışmanlık yeterli teolojik eğitim almış ruh sağlığı uzmanları veya psikolojik eğitim almış din adamları tarafından verilen bir hizmettir.⁵ Ayrıca ulusal meslek standartları tebliğinde manevi danışmanlık şöyle tanımlanmaktadır:

“Manevi danışmanlık, danışanların inanç dünyalarının hayatlarına olan etkilerini bilmelerine yardımcı olma sürecini; danışanların din veya maneviyatla ilişkilendirdiği sorunlarıyla başa çıkmalarında bütüncül bir yaklaşımla modern danışma teknikleri ile dinî ve manevi yöntemleri birlikte kullanan; problemi konusunda danışanların hedeflerine ulaşmalarını sağlamak amacıyla yapılan danışmanlık hizmetidir.”⁶

Yukarıdaki tanımlarda açıklandığı gibi manevi danışmanlık; kişilerin yaşamlarında karşılaştıkları bir takım olumsuz koşullarda özellikle din ve maneviyatla ilişkilendirilen konularda, problemin üstesinden gelebilmede bireylere, modern psikolojik danışma teknikleriyle birlikte dini ve manevi yöntemler kullanılarak yapılan danışmanlık işidir. Bireyler, bazen daha hafif sorunlarla karşılaşabildikleri gibi bazen de bizzat kendi hayatı üzerinde hiçbir dahlinin olmadığı kaza, doğal afet, ölüm gibi durumlar veya farklı pek çok güçlüklerle karşılaşmakta, 6 Şubat depreminde olduğu gibi yıkıcı olaylar yaşayabilmektedirler. Bireylerin bu gibi olaylarla başa çıkmasında dini

¹ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Yayınları, 2007), 46; Froma Walsh, *Spiritual Resources in Family Therapy* (New York: Guilford Press, 2009), 31; Mustafa Koç, “Manevi (Psikolojik) Danışmanlık ile İlgili Batı’da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma I”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Haziran 2012), 208; Luis Rojas Marcos, *Konuşmanın İyileştirici Gücü*, çev. Deniz Oral (İstanbul: Yakamoz Yayınları, 2019), 114.

² Patricia D. Mathis, *APA Dictionary of Psychology*, ed. Gary R. VandenBos (Washington: American Psychological Association., 2007), “Pastoral Counseling”, 768.

³ Koç, “Manevi (Psikolojik) Danışmanlık ile İlgili Batı’da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma I”, 202.

⁴ Naci Kula, “Manevi Danışmanlıkta Kullanılan Bazı Dini Kavramların Anlam Alanı ve Fonksiyonelliği”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 1/45.

⁵ Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 300’ü* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 294.

⁶ Ulusal Meslek Standartlarına Dair Tebliğ (UMSDT), *Resmi Gazete* 2019/18 (25 Ekim 2019), Kanun No. 30929.

referansları kullanarak dua etme,⁷ Kur'an okuma, ibadete yönelme şeklinde bir tutum içinde olması, olumsuz duygu durumuna karşı kalkan vazifesi gördüğü gibi ruh sağlığı üzerinde de olumlu etkisi olmaktadır.⁸ İstenmeyen yaşam olayları karşısında kişilerin dini bağlılığından gelen sabır, ruh sağlığı açısından oldukça mühimdir ve ruhsal dengenin korunmasında önemli bir etkidir.⁹

Türkiye, 6 Şubat 2023 tarihinde Pazarcık merkezli 7,7 büyüklüğünde ve Elbistan merkezli 7,6 büyüklüğünde peş peşe iki büyük deprem yaşamıştır. Bu depremler başta Kahramanmaraş olmak üzere, 11 il ve ilçelerini ağır bir şekilde etkilemiştir. Ülkenin doğu ve güney bölgesinde geniş bir alanı etkileyen depremden sonra yaraların sarılmasında STK'lar ve bütün kamu kurumları özverili bir çalışma yürütmüşlerdir. Bazı kamu kurumları enkaz kaldırma, yaralılara tıbbi müdahale, çadır temini ve kurulması gibi ihtiyaçların karşılanması için görev yaparken, bazı STK ve kamu kurumları da iâşe temininden sonra depremin travmatik etkilerini azaltmaya yönelik psikolojik/manevi destek hizmetleri içerisinde yer almışlardır. DİB görevlileri de dahil olmak üzere deprem bölgesinde alan uzmanı olmayan kişilerin gönüllü olarak manevi danışmanlık hizmeti yürütmesi, o tarihlerde bir meslek örgütü tarafından:

“...bölgede etkilenen, ruh sağlığı açısından ‘incinebilir grup’ olarak tanımlanan çok sayıda çocuk, genç, engelli ve yaşlı bulunmaktadır. Psikoloji ve psikopatoloji bilgisi olmayan kişiler tarafından bireysel ihtiyaç gözetilmeden verilecek desteğin bireyin yanlış değerlendirilmesine, kriz durumunda yaşanan ruhsal zorlanmanın artmasına neden olacağı aşikardır...”¹⁰

Şeklinde dile getirilmiştir. Ancak dile getirilen ifadenin doğruluk derecesi, alanda çalışan kişilerin yaptıkları hizmetleri önyargısız görmekle mümkün olacaktır. Aynı açıklamanın “... psikoloji ve psikopatoloji alanında yetkin olmayan hatta zarar verici olma olasılığı yüksek olan müdahalelere neden olacağından,”¹¹ şeklindeki ifade, olağanüstü durumdan dolayı bölgeye gönüllü olarak giden, orada insani duygularla her işe koşan manevi alanda çalışanların, depremedelere yardımcı olamayacakları, daha sonraki dönemlerde depremi yaşayanların bu iletişimden dolayı ruhsal zorlanma yaşayacaklarının ifade edilmiş olması, DİB tarafından görevlendirilen, manevi danışmanların neler yaptıklarının detaylıca incelenmesini gerektirmektedir.

DİB'in açıklamalarından yola çıkılarak bölgeye gönderilen görevlilerin vereceği *manevi destek* kavramının ne olduğunun bilinmemesine vurgu yapılması ve manevi danışmanların bizzat kendilerinden neler yaptıklarının öğrenilmesinin gerekli olduğu söylenebilir.

DİB'in personeli hapishaneler, hastaneler, çocukevleri, kadın sığınma merkezleri, huzurevleri, öğrenci yurtları ve gençlik merkezlerinde, engellilere ve bağımlılara yönelik olarak manevi danışman olarak aktif görev yapmaktadırlar. Buralarda yapılan hizmetler akademik çalışmalarla inceleme konusu olmuştur.¹² Ancak deprem gibi afet ve olağanüstü zamanlarda yapılan manevi

⁷ Michael Argyle, *Din ve Psikoloji*, çev. Hatice Büşra Gök (İstanbul: İz Yayıncılık, 2022), 237-238.

⁸ Balcı Arvas, Fatma, *Psikoloji Din ve Mutluluk* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 201.

⁹ Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, 46-62.

¹⁰ Türkiye Psikiyatri Derneği (TPD), “YÖK'ün ‘manevi rehberlik’ yapabilecek gönüllü çağrısına ilişkin açıklama” (Erişim 07 Ekim 2023).

¹¹ TPD, “YÖK'ün ‘manevi rehberlik’ yapabilecek gönüllü çağrısına ilişkin açıklama”.

¹² Habil Şentürk, “Hastanelerde Manevi Danışmanlık Hizmetleri İhtiyacı Üzerine Pilot Bir Araştırma: SDÜ Hastanesi Örneği”, *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2020), 373-396; Mustafa Koç, “Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Öğrenci Yurtları ve Gençlik Merkezlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik

danışmanlık ile ilgili olarak *Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Krize Müdahale Yaklaşımları*¹³ ve *6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerinde Din Hizmetleri: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bağlamında Bir Saha Araştırması*¹⁴ isimli iki makale tespit edilebilmiştir. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Krize Müdahale Yaklaşımları* başlıklı makalede; krizde manevi danışmanlık yapılırken, Kutsal varlık tasavvuru çerçevesinde oluşturulan, kriz durumunda dini başa çıkma yöntemlerinden Tanrı ile birey arasındaki ilişki araştırılmıştır. Kriz terapileri klinik psikoloji, manevi danışmanlık ve rehberlik literatürü açısından incelenmiş, çalışma tarama yöntemine dayanan kuramsal bir makaledir. Olumlu Tanrı düşüncesinin kişinin yaşamsal krizlerini anlamlandırmasında, sorunla başa çıkmasında ana unsur olduğunun değerlendirildiği bir çalışmadır.

6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerinde Din Hizmetleri: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bağlamında Bir Saha Araştırması, isimli makalenin verileri depremden bir ay sonra bir hafta içinde toplanan gözlem ve görüşmelere dayalı olarak yapılmıştır. DİB görevlilerinin akut dönemde kendilerine özgü bir manevi danışmanlık hizmeti gerçekleştirdiği, MDR danışan/danışman formatından ziyade hâl hatır sorma, dua etme, Kur'an okuma şeklinde gerçekleştiği, gençlere ulaşımın sınırlı kaldığı, DİB çalışmalarının sadece din eğitime indirgenemeyeceği sonucuna ulaşılmıştır.¹⁵ Bu çalışmanın ince ve diğerleri tarafından yapılan araştırmadan farkı, araştırmamızın katılımcılarını Kırşehir merkez ve ilçelerinde görev yapan 19 din görevlisi oluşturmaktadır. İnce ve diğerlerinin araştırmalarında katılımcıların sayısından ve görevlilerin hangi ilden bölgeye ulaştıklarından söz edilmediği gibi alanda çalışan görevlilerin bireysel olarak demografik özellikleri de bilinmemektedir. Oysaki katılımcı görevlilerinin nitelikleri ayrıca deprem öncesinde ve depremde görev yerine gitmeden önce aldıkları eğitimler illere göre farklılaşabilmektedir. Bunun yanında, İnce ve diğerlerinin araştırmaları depremden bir ay sonra ve bir hafta içinde toplanan yani kısa bir dönemi kapsayan gözleme ve görüşmelere dayalı yapılmış olmasına rağmen, bizim çalışmamız uzun bir dönemi kapsamaktadır. Depremın ikinci gününden itibaren alanda aktif faaliyet gösteren ve deprem bölgesine bir, iki hatta üç defa giden katılımcıların her gittiklerinde neler yaptıklarıyla ilgili doğrudan ifadeler, çalışmamız içinde yer almaktadır.

Deprem ile ilgili araştırmalardan; birincisi kuramsal, ikincisi sınırlı bir zamanda geniş bir alanı kapsayan, detaylı bilgi içermeyen bir alan araştırmasıdır. Bir bölgeye yoğunlaşarak afetin ilk zamanlarından itibaren DİB görevlilerinin neler yaptıklarının ve nasıl yaptıklarının bilinmesine ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaçtan hareketle, araştırmamızın temel problemini, *6 Şubat depreminde dini/manevi psikolojik danışma kapsamında DİB görevlilerinin faaliyetleri nelerdir?* Sorusu oluşturmaktadır. Bu temel problemde aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

Hizmetleri (2013-2021): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi”, *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 3 (2021), 135-201.

¹³ Zeynep Karlık - Naci Kula, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Krize Müdahale Yaklaşımları”, *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 5 (Haziran 2022), 99-128.

¹⁴ Abdullah İnce vd., “6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerinde Din Hizmetleri: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bağlamında Bir Saha Araştırması”, *Eskiyeni* 50 (Eylül 2023), 683-704.

¹⁵ İnce vd., “6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerinde Din Hizmetleri”, 684.

1. 6 Şubat depreminde manevi danışman olarak görevlendirilen Kırşehir İl Müftülüğü personeli alanda neler yapmışlardır?
2. Bölgeye giden müftülük personelinin afet konusunda bilgi, beceri yeterlik durumları nedir? Diğer kamu kurumlarıyla iş birliği içinde çalışmaları nasıldır? Manevi danışmanlık dışında ne gibi hizmetler yapmışlardır?
3. Bölgede aktif olarak görev yapan din görevlilerinin yaptığı çalışmalar psikolojik/manevi danışmanlık ilkelerine uygun mudur?

Bu araştırma her geçen gün hizmet çeşitliliği artan¹⁶ DİB'in manevi danışman olarak özellikle afet zamanlarında görevlendireceği personelinin yetiştirilmesine/eğitilmesine veri oluşturarak, katkı sunması yönüyle önemli olduğu düşünülmektedir. DİB bünyesinde istihdam edilen manevi danışmanların 6 Şubat depremi örnekliliği üzerinden yapılan uygulamaların tespiti, yaşanan sorunların belirlenmesiyle beraber görevlilerin hizmetinde daha etkin olması için modern psikolojik temelli eğitim ihtiyaçlarının ortaya konulması açısından da önemlidir.

1. Yöntem

Bu bölümde araştırmanın modeli, katılımcılar, veri toplama araçları ve verilerin analiziyle ilgili bilgilere yer verilmiştir.

1.1. Etik Kurul

Alan araştırmasına dayanan bu çalışma için, Ahi Evran Üniversitesi Etik Kurulundan 07.09.2023 tarih ve 2023/08/05 kararıyla onay verilmiştir. Yarı yapılandırılmış anket uygulanan ve depremde manevi danışman olarak görev yapan katılımcıların bağlı bulunduğu kurumdan da 07.08.2023 tarih ve E-30462588-100-4034390 sayıyla izin alınmıştır.

1.2. Araştırma Modeli

Bu araştırma nitel araştırma desenlerinden durum çalışmasıyla (Case Study) yapılmıştır. Durum çalışması bir kişi, olay veya kurumu derinlemesine, boylamsal inceleyen özgün çalışmalardır.¹⁷ Durum çalışması özel bir durumun belirlenmesiyle başlar, gerçek yaşamın, güncel bağlam ya da ortamın içindeki bir durumun araştırılmasını gerektirmektedir. Araştırılacak bu durum bir birey, küçük bir grup, bir kuruluş veya bir ortaklık gibi somut bir varlık da olabilir.¹⁸ 6 Şubat depremi 11 il ve ilçelerini kapsayan büyük bir alanda meydana geldiğinden kamu kurumları ve STK'lar bölgeye maddi, manevi destek olmak üzere seferber olmuşlardır. Manevi danışman olarak hizmet veren tüm ekiplerin içinden, küçük bir grup olan Kırşehir müftülük personeli ve manevi danışman olarak bölgede faaliyet gösteren grup, tek bir durum çalışması olarak ele alınıp incelenecektir. Tek durum çalışmasında, araştırmacı bir konu veya soruna odaklanır sonra bu durumu örneklendirmek için sınırlı bir durumu seçer.¹⁹ Bu çalışmadaki sınırlı durum din görevlilerinin deprem bölgesindeki yaptıkları uygulamalardır.

¹⁶ Diyanet Haber (DİB Haber), "Diyanet, Manevi Danışmanlık Hizmetini Hacca Taşdı" (Erişim 12 Haziran 2024).

¹⁷ W. John Creswell, *Araştırma Deseni*, çev. Demir Selçuk Beşir (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017), 187; Turan Paker, "Durum Çalışması", *Nitel Araştırma*, ed. Fatma Nevra Seggie - Yasemin Bayyurt (Ankara: Anı Yayınları, 2017), 119.

¹⁸ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 98.

¹⁹ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 98.

1.3. Araştırmanın Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubunu Kırşehir il ve ilçe müftülüklerinde görev yapan din görevlileri oluşturmaktadır. Çalışma grubunun belirlenmesinde amaçlı örneklem yönteminin ölçüt örneklem tekniği kullanılmıştır. Zengin bilgiye sahip olduğu düşünülen durumların derinlemesine çalışılmasına olanak veren amaçlı örnekleme yönteminin içinden, ölçüt örneklem yöntemiyle veriler elde edilmiştir.²⁰ Burada tercih edilen ölçüt, Kırşehir İl ve İlçe Müftülükler’inde görev yapmak ve deprem alanında çalışmış olmak, şeklinde belirlenmiştir. Araştırmacı tarafından Kırşehir İl Müftülüğü’nden bölgeye giden personelin isim ve iletişim bilgileri listesi alınmıştır. Bu listedeki 20 kişiden 19 tanesiyle mülakat yapılmıştır. Bir görevli görüşmeye olumlu cevap vermemiştir. Bu örneklemden alınan katılımcı özellikleri Ek 1’deki tabloda yer almaktadır.

Katılımcıların yaşları 25 ile 62 ve DİB’deki hizmet süreleri ise 2 ile 35 yıl arasında yer almaktadır. Görüşmeye katılanların yarısı kadın yarısı erkektir. Katılımcılar içerisinde il ve ilçe müftüsü, imam hatip, Kur’an kursu öğretmeni, müezzin kayyım ve vaiz olmak üzere farklı kadrodan müftülük personeli bulunmaktadır.

Kendileriyle görüşme yapılan katılımcılardan 4 tanesi görevlendirme yoluyla gittiğini, diğer katılımcılar ise öncelikle gönüllü olarak görevlendirilmeyi talep ettiklerini belirtmişlerdir. Katılımcılardan K10 deprem bölgesinde, depremi yaşayan bir görevli iken, K4 ve K7 bölgeye üç defa gönüllü gitmiş, K8, K13, K16 ve K17 iki defa gönüllü gitmiş ve diğer katılımcılar sadece bir defa gitmişlerdir. K7 ve K13 depremin ikinci günü bölgeye gidip on gün kadar kalırken, K4, K11, K12 depremin birinci haftası içinde bölgeye gitmişler, beş gün kalıp dönmüşlerdir. Diğer katılımcılar depremden bir ay sonra, iki ay sonra ve üç ay sonra gittiklerini açıklamışlardır.

1.4. Veri Toplama Araçları

Durum çalışmasında yaygın olarak kullanılan veri toplama kaynaklarından biri yapılandırılmamış görüşmeler şeklinde isimlendirilen açık uçlu görüşmelerdir.²¹ Bu çalışmada nitel veri toplama tekniklerinden insanlar ve yaşamları hakkında detaylı görüşmeler yapmayı amaçlayan, derinlemesine görüşme tekniği²² esas alınarak açık uçlu görüşme soruları kullanılarak veriler toplanmıştır. Görüşme soruları literatür taramasına dayalı, araştırma amacından hareketle araştırmacı tarafından oluşturulmuştur. Görüşmeler, il ve ilçe müftüleriyle makamlarında, diğer din görevlileriyle köy ve şehir camilerinde, Kur’an kurslarında yapılmıştır. 3 katılımcıyla görüşme ise araştırmacının görev yaptığı fakülte odasında gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler 40-120 dakikalık bir zaman aralığında yapılmıştır. Görüşme öncesi katılımcılara elde edilen bilgilerin araştırma amacının dışında ve isimlerinin kullanılmayacağı konusunda bilgi verilerek, bağlı oldukları kurumun resmi izin belgesi gösterilerek rahat konuşmaları sağlanmaya çalışılmıştır. Veri kaybını önlemek için katılımcılardan izin alınarak ses kaydı yapılmıştır.

²⁰ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 118.

²¹ Robert K. Yin, *Durum Çalışması Araştırması Uygulamaları*, çev. İlhan Günbay (Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2017), 12.

²² Sibel Akme Mehmet Şekerler, “Derinlemesine Görüşme”, *Nitel Araştırma*, ed. Fatma Nevra Seggie - Yasemin Bayyurt (Ankara: Anı Yayınları, 2017), 186.

1.5. Veri Analizi

Elde edilen veriler araştırma sorularına uygun olarak betimsel analiz yoluyla değerlendirilmiştir. Manevi danışman olarak görev yapan din görevlilerine katılımcı olarak, K1, K2, ... K19, şeklinde kodlar verilmiştir. Kod katılımcıların isimlerinin alfabetik sıralanmasına göre oluşturulmuştur. Araştırmanın geçerliğini sağlamak açısından din görevlilerinin manevi danışman olarak alanda yaptıkları çalışmaların etkililiğiyle ilgili olarak dile getirdikleri görüşler, açık uçlu sorulara verilen cevaplar hiçbir değişiklik yapılmadan aynen alıntılar şeklinde ilgili bölümde verilmiştir.²³ Katılımcı açıklamaları tırnak içinde verilmiş olup, dip notta katılımcı kodu ve görüşme günü belirtilmiştir. Bazı katılımcı görüşleri uzun olduğu için kısaltılarak anlam olarak ifade edilmiştir.

2. Bulgular

Bu bölümde manevi danışman olarak, 6 Şubat depreminde hizmet eden din görevlilerinin yaptıkları çalışmalarla ilgili bulgular yer almaktadır. Psikolojik/Manevi danışmanlık bağlamında yapılanlar ve manevi danışmanlık dışında destek hizmeti kapsamında yapılanlar, şeklinde iki temel başlık altında ele alınmıştır.

2.1. Psikolojik/Manevi Danışmanlık Bağlamında Yapılanlar

Bu başlıkta, depremezedelere yönelik olarak psikolojik/manevi danışmanlık kapsamında çocuklara, gençlere, farklı mezhep ve inanç sahibi kişilere yapılan danışmanlıklar ele alınmıştır. Katılımcılara ilk sorulan soru deprem bölgesine ne zaman, nasıl gittikleri olmuştur. Katılımcılardan:

“Deprem olduğunu öğrenir öğrenmez müftülük personeli olduğumu, devlet memuru olduğumu unuttum, hemen çoluk çocuğumu topladım, ne varsa arabaya yükledim yola koyuldum sonra Petlas yolunda kardan tipiden dolayı giden arabalara yol verilmediğini söylediler, geri döndük. Müftülükle göndereceklerini söylediler, haber bekledik. Müftülük ilk başta gönüllü istiyordu, önce gönüllü vaizlerimiz gitmiş, arkasından ilk gönüllü giden biz olduk.”²⁴,

“Deprem olduğu anlarda yaptığımız şey eşimle gönüllü gitmek için kurumu aradık, ‘gitmek istiyoruz?’ diye, onlarda ‘haber bekliyoruz’ dediler, henüz görevlendirmeler başlamamıştı. Depremden tam bir hafta sonra, biz ayın on üçünde oradaydık. Henüz resmi görevlendirmeler tam başlamamıştı. İlk bizimle başladı yazışmalar daha ilk günden bizim kurumdan arkadaşlar, hiçbir resmi yazı beklemeden, oralara gittiler.”²⁵

Şeklindeki açıklamalarından, deprem haberini öğrenen bazı din görevlileri hiç resmi yazı/görevlendirme beklemeden tamamen insanî duygularla hareket ederek bölgeye kendi imkanlarıyla yardıma giderken, bazı görevlilerin de kurumdan bölgeye gitmek için resmi yazı verilmesini talep ettikleri, anlaşılmaktadır. Deprem büyüklüğü ve şok etkisiyle kurumun resmi izninin ancak bir hafta içinde olduğu K12’nin söyleminden anlaşılmaktadır. Burada kurumlar arası bir koordinasyon eksikliği olduğu söylenebilir. Acil durumlarda resmi izin ve yazışmaların ivedilikle halledilmesi önemlidir. Her ne kadar resmi görevlendirilme izinleri bir hafta sonra gerçekleşse de bölgeye ikinci gün giden görevliler, şifahi izin ile deprem alanına intikal ettiklerini açıklamışlardır.²⁶

²³ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 270.

²⁴ K17, Kişisel Görüşme, 19 Ekim 2023.

²⁵ K12, Kişisel Görüşme, 17 Ekim 2023.

²⁶ K7, Kişisel Görüşme, 8 Ekim 2023; K13, Kişisel Görüşme, 7 Ekim, 2023.

Deprem bölgesine görevli giden kişilere yöneltilen ve çalışmanın açık uçlu sorularından birisi, bölgeye gider gitmez neler yaptıklarının öğrenilmesi idi. Bu soruya:

“Biz... köylere gittik, çünkü bu köylere yardım ulaşmadığını, ihtiyaç olduğunu söylediler. Gidince önce ‘geçmiş olsun’ diyorduk, ihtiyaçlarını soruyorduk veya ‘yapabileceğimiz bir şey var mı, sizin için ne yapabiliriz’, onlar kendilerinin anlatıp ve bizim dinlememizi istiyorlardı. Anlatınca rahatlıyorlardı biz de en çok bunu yaptık.”²⁷ Şeklinde cevap verirken aynı soruyu K1, K14 ve K8’de benzer şekilde cevaplamışlardır. “Bazıları çok konuşmak, anlatmak istedi, onları sadece dinledik, sadece dinlemenin de yettiğini orada fark ettik”,²⁸ K18’in “sadece dinlemenin de yettiğini orada fark ettik” şeklindeki açıklaması, hiçbir şey söylemeden depremi yaşamış kişilerin yanında bulunarak onları etkin bir şekilde dinlemenin, onlara faydasının fark edilmesi ve bunun dile getirilmesi önemlidir. Çünkü alan uzmanlarının eserlerinde geçen “birey merkezli veya insancıl yaklaşımda travma yaşayan kimseleri koşulsuz kabul, empati ve içtenlik, travmayı yaşayan bireyin kendini ifade etmesine olanak tanınması güvene dayalı ilişkinin oluşmasına zemin hazırlar”,²⁹ şeklindeki ifadelerden özellikle bireyin kendini ifade etmesine olanak tanınması, depremzedelerin manevi danışmanlara güvenmesini sağlarken, manevi danışmanların da bir takım yöntemleri yaşayarak öğrenmelerinde etkili olduğu söylenebilir. K5, hastaneye gidip oradaki kişileri, sakat kalanları, bütün ailesini kaybedip tek başına kalan yaralıları ziyaret ederek, onlarla görüştüğünü ve onları dinlediğini dile getirirken aynı şeyi K4, K6, K7, K11’de mezarlıkta yaptıklarını ifade etmişlerdir. Görevlilerin depremzedelere *geçmiş olsun* demeleri ve içtenlikle yanlarında durmaları, ihtiyaçlarını sormaları, yaşadığını anlatmak isteyen depremzedelerin, açılıp konuşmalarına neden olmuştur. Katılımcılardan:

“Çok büyük bir stadyum vardı, depremzedelerin olduğu yerden başlayalım dedik, o yüzden direkt depremzedelerin bulunduğu yere gittik. Selam verdik, ilk söylediğimiz şey ‘biz Kırşehir müftülüğünden geliyoruz, bütün şehrin, selamlarını, muhabbetlerini yanımızda getirdik, siz burada yalnız değilsiniz, biz de sizinle beraberiz’ dedik.”³⁰ Şeklindeki konuşma ile depremzedelere verilen mesaj oldukça önemlidir. Çünkü hayatın dramatik anlarında, *birinin yanında olmak* son derece mühimdir, konuşma imkânı olmasa ya da çok az şey söylene bile o kişiyi, teselli etmede kıymetli bir durumdur.³¹

“Tek tek çadırları gezdiğimizde şunu gördük, bazı insanların psikolojisi gidip de ya ben şunu birisine anlatayım diyemiyor, ayağına gelen birisi olduğundan onu kendine yakın görüyor, bu benim için, benim derdimi dinlemek için gelmiş, diyor ondan sonra anlatıyor, bu yüzden biz çadırları gezip insanları dinledik”³²

Pastoral psikolojik danışma kapsamında din adamları sadece dini mekanlarda o mekâna düzenli gelen insanlara ve sorunlarına hizmet veren insanlar değil, aynı zamanda sıkıntısı olan çeşitli

²⁷ K15, Kişisel Görüşme, 26 Ekim 2023.

²⁸ K18, Kişisel Görüşme, 18 Ekim 2023.

²⁹ İdil Aksöz Efe - Onur Özmen, “Kayıp, Yas ve Yas Danışmanlığı”, *Travma Psikolojisi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2021), 161; Oğuz Karamustafalıoğlu - Gül Eryılmaz, “Travma ve Tetikleyici Etkenle İlişkili Bozukluklar”, *Temel ve Klinik Psikiyatri*, ed. Oğuz Karamustafalıoğlu (Ankara: Güneş Tıp Kitabevleri, 2018), 440.

³⁰ K12, Kişisel Görüşme, 17 Ekim, 2023.

³¹ Gerard Egan, *Psikolojik Danışma Becerileri*, çev. Özlem Yüksel (İstanbul: Kaknüs Psikoloji Yayınları, 2010), 121.

³² K17, Kişisel Görüşme, 19 Ekim 2023.

sorunları bulunan veya travma yaşayan bireylere de hizmet veren kişilerdir.³³ Manevi danışman olarak görevlendirilen kişiler, depremzedelerin DİB çadırına gelmesini beklemeden kendileri tek tek depremzedelerin yaşadığı çadırları, köyleri gezmişlerdir.

Bir katılımcı bu durumu şöyle açıklamıştır:

“İlk gittiğimde cenaze yıkamak üzere hazırlıklı gittim ama bize ‘siz manevi danışmanlık yapın’ denildi. Bizde stadyuma kurulmuş çadırları tek tek gezdik. ‘Selamın aleyküm nasılsınız, iyi misiniz, geçmiş olsun’ diyorduk, o sana konuşmak istiyor, derdini dökmek istiyor, birilerine boşalmak istiyor, saatlerce otur dinle, biz de bunu yaptık, sadece dinledik.”³⁴

Psikolojik terapide *ilgi ile dinleme* terapötik becerinin çok önemli bir parçasıdır³⁵ ve travma yaşayan bireyler için oldukça önemlidir. Depremzedelere selam verilip, yanlarına oturup onların saatlerce ve sadece dinlenilmesi travma yaşayan bireylerin benlik değerini onarmaya ve duygusal olarak boşalmalarına³⁶ neden olan bir uygulamadır. Katılımcıların depremzedelerin acısını paylaşmak amaçlı onları dinlerken bu arada psikolojik terapide önemli olan *ilgi ile dinleme* kuralını uyguladığı anlaşılmaktadır. Bir diğer katılımcı:

“Ben cenaze işlerine karışmadım diyorum ama oradayız, adamın bir tanesi geldi ‘hocam bizim bir cenazemiz var, şuna yardımcı olur musun? defnini yapabilir miyiz?’ dedi, gece saat dokuzda yaşlı bir kadını enkazdan çıkartmışlar onun defin işlemlerini yaptık. Öbür taraftan enkaz yerlerini geziyorduk, enkazın başında bekleyenler var, herkes birazcık olsun derdinin dinlenmesini istiyor, yani sen manevi uzman olmuşsun, danışman olmuşsun olmamışsın önemli değil, sadece onlar anlatsın sen dinle, dinleyecek birini arıyorlar”.³⁷

Katılımcının açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla cenaze işleminden sonra enkaz başında bekleyen depremzedelerin anlattıklarının duyarlı ve dikkatli bir şekilde dinlenilmesi, devam etmiştir. Travma konusunda alan uzmanlarının eserlerinde ifade ettikleri gibi depremzedelerin psikolojik duygusal tepkileri sadece dinleme³⁸ yapılarak yardımcı olunmaya çalışılmıştır.

Katılımcının: “Teselli zor, ne teselli edeceksin ağlıyorsun. Ben bir köye gittim depremzedenin ailesinden 71 kişi ölmüş, işte 80 yaşında bir başına kalmış. Camide sohbet ettik, başladı hüngür hüngür ağlamaya, ben de onunla ağladım. O bana ben ona sarılıp, ağlaştık.”³⁹ açıklaması, duyguların sözlü olmayan diğer iletişim türleriyle daha güçlü canlandırılabilirdiği, yüz ifadesi ses tonu veya beden duruşunun kelimelerden çok daha fazla anlam ifade ettiğini ve dini ritüellerin sözlü olmayan pek çok sinyalden faydalandığını göstermektedir. Örneğin eli diğer kişinin eli üzerine koymak, sıkıca tutmak, iyileştirmede sözden daha güçlüdür⁴⁰ burada görevli, depremzedeye sarılmış ve birlikte ağlamışlardır. K3: “Onları dinlerken gözyaşlarına hâkim olamıyorsun, o ağlayarak anlatıyor,

³³ Robert L Gibson - Marianne H Mitchell, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*, çev. Süleyman Doğan (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 112.

³⁴ K4, Kişisel Görüşme, 4 Aralık 2023.

³⁵ Louis Cozolino, *Terapist Olmak*, çev. Esra Kurtuluş (İstanbul: Psikoterapi Enstitüsü Yayınları, 2017), 19.

³⁶ Enver Sarı, *Psikolojik Danışma ve Psikoterapi* (Ankara: Vize Yayıncılık, 2017), 82.

³⁷ K13, Kişisel Görüşme, 7 Ekim, 2023.

³⁸ James N Butcher vd., *Anormal Psikoloji*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Psikoloji Yayınları, 2013), 322; Yener Özen, *Travmatik Ben* (İstanbul: Çınaraltı Yayıncılık, 2018), 78.

³⁹ K10, Kişisel Görüşme, 15 Ocak 2024.

⁴⁰ Argyle, *Din ve Psikoloji*, 128.

sen ağlayarak dinliyorsun,”⁴¹ derken; K5, K6, K11, K18 ve K19’un da aynı minvalde açıklama yapmaları *duygudaşlığı* göstermesi açısından etkili bir davranış örneğidir. Yüz ve beden iyi bir iletişim aracıdır. Kimi zaman yüz ifadeleri, beden davranışları, göz hareketleri vs. sözcüklerden çok daha fazlasını iletir.⁴² K16’nın:

“Normalde kurumların çadırlarını en arkaya sanki resmi daireler gibi sıra sıra yapmışlar. Bizimki vatandaşın arasındaydı ve biz vatandaşların çadırlarını tek tek gezip ‘geçmiş olsun’ dedik. Ayrıca çadırda belediyenin taziye evi vardı, taziye çadırına katıldık, orada dua ettik, mevlit yaptık, sohbet ettik.”⁴³

Açıklamasına arkadaşları da (K1, K2, K5, K7, K8, K9, K13,) çadırları tek tek gezdiklerini, çadırlarda Kur'an okuduklarını, dua ettiklerini söylemişlerdir. Katılımcılardan biri: “Mayıs ayında son ekipte gittim, Diyanet görevlisi olduğumu ifade ettim, onların da ‘hocam birlikte bir dua edelim, birlikte Kur'an'ı Kerim okuyalım, bize Kur'an'ı Kerim okur musunuz,’ talepleri oldu,”⁴⁴ şeklinde açıklama yaparken bir başkası, “Biz bilemiyoruz okumayı, siz okuyun”, diyenlere “Kur'an okuduk,”⁴⁵ açıklamasıyla, dinsel başa çıkma türlerinden olan *beraber başa çıkma* olarak ifade edilen ve din görevlisinden destek alınması, dini başa çıkmada başarılı yöntem olarak⁴⁶ bilinmektedir. Aynı zamanda katılımcı ifadelerinden Kur'an'ı Kerim okuma ve dua etme gibi dini başa çıkma⁴⁷ metodunun, uygulandığı anlaşılmaktadır.

Bir katılımcı: “Çadırkent'in çoğunluğunu gezerek ‘geçmiş olsun’ dedik. Kur'an öğrenmek isteyenler oldu, onlara Kur'an öğretmeye başladık”,⁴⁸ açıklamasını yaparken, K18, K19 isteyenlere Kur'an dersi verdiklerini söylemişlerdir. Geceleri dahi bu uygulamaya devam ettiklerini ve “Geceleri kadınları çadırda topladık, ‘Kur'an öğretin’ diyenler oldu ve öğretmeye başladık”⁴⁹ açıklamaları, manevi danışmanların depremzedelerin talebi üzerine Kur'an öğrenmek isteyenlere ders verdiklerini göstermektedir. Bibliyoterapinin amacı kişiye psikolojik yardım sağlama tekniğidir bu çeşitli konularda yazılmış kitaplardan; masal, hikâye, roman olabileceği gibi⁵⁰ Kutsal kitap da olur. Birçok danışan için psikolojik/dini danışma, danışanların geçmişlerinden veya dini ortamda çalışan psikolojik danışmana güven duymalarından dolayı iletişimde büyük kolaylık sağlar.⁵¹ Nitekim depremzedeler manevi danışmanlara karşı besledikleri olumlu duygu durumundan dolayı, kendilerine Kur'an öğretmelerini istemişlerdir.

⁴¹ K3, Kişisel Görüşme, 31 Ekim 2023.

⁴² Egan, *Psikolojik Danışma Becerileri*, 122.

⁴³ K16, Kişisel Görüşme, 31 Ekim 2023.

⁴⁴ K6, Kişisel Görüşme, 1 Kasım 2023.

⁴⁵ K18, Kişisel Görüşme, 18 Ekim 2023.

⁴⁶ Argyle, *Din ve Psikoloji*, 213.

⁴⁷ Ali Ayten, Tanrı'ya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko Sosyal Bir Araştırma (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 42; Ali Ulvi Mehmedoğlu, İnanç Psikolojisine Giriş (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 77.

⁴⁸ K8, Kişisel Görüşme, 5 Aralık 2023.

⁴⁹ K4, Kişisel Görüşme, 4 Aralık 2023.

⁵⁰ Birol Alver, “Bireyi Tanıma Teknikleri”, *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*, ed. Cengiz Şahin (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2019), 223; Halil Ekşi - M. Şerif Keskinöğlü, “Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma Teknikleri”, *Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma*, ed. Halil Ekşi (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 241.

⁵¹ Sherry Cormier - Harold Hackney, *Psikolojik Danışma Stratejiler ve Müdahaleler*, çev. Süleyman Doğan (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018), 9.

Katılımcılardan, K10 aynı zamanda bir depremzededir. Kendisi deprem gecesini uyanık olduğunu, depreme yakalandığında 10 dakikada dışarı çıktığını ancak dışarının kar, kış, yağmur, soğuk olduğundan, arabasına sığındığını yan tarafta tamamen yıkılan apartmanlara yardım için çıkıp 1, 2 dakikada sırlıklam olup, yardım yapamadan tekrar arabaya döndüğünü ifade ederek şöyle devam etmiştir:

“Ortalık ana baba günüydü, herkes kendi derdine düşmüş insanlar feryat figan etrafta koşturuyordu. Manzara böyleyken hemen idari ve mülki amirlerle irtibata geçtim. Durumu ilettim. Sonra karargâh olarak kullanılan yere intikal ettim, tüm amirler vardı. Orada devamlı 24 saat toplantı yapıyorsunuz, insanlar feryat ederken nasıl uyuyacaksınız. Orada siz bir ihmalde bulunsanız belki birçok can yanacak. Bölgeyi bilen olarak daima iş başında idim ve devamlı koşturuyordum. İlk 3 ay boyunca hiç oradan ayrılmadım ve 9 ay kaldım.”⁵²

Açıklamasını yapmıştır. Katılımcı hem depremi yaşamış hem de 3 ay boyunca alanı terk etmeden devamlı bir koşturmaya içinde çalışmaya devam etmiştir. Kendisine depremzede olduğu, psikolojik/manevi bir desteğe ihtiyacı olup olmadığı ve depremzedelere yardım için nasıl koşturduğu sorulunca:

“Orada çok enteresan bir şey var, yani siz verdikçe size güç veriliyor. Cenabı hak veriyor, bana öyle geliyor. O gücü siz insanda görüyorsunuz, insanda yedek güçler var. Yani ‘bittim’ dediğiniz zaman, ‘yettim’ diyen bir güç var insanda. Siz kendiniz inanıyorsunuz ki artık siz yardım etmelisiniz, koşmalısınız, çalışmalısınız, siz vereceksiniz.”⁵³ Şeklindeki ifadeler, Levine ve Frederick’in birlikte kaleme aldıkları *Waking the Tiger* (Kaplanı uyandırmak)⁵⁴ çalışmasındaki travma yaşayan kişide oluşan enerjinin boşaltılması ile travmanın iyileştiğini dile getirdiği savını destekler mahiyettedir.⁵⁵ K10 kendisindeki güçle yorulmak bilmeden koşturduğunu ve bu gücün bütün insanlarda olabileceğini dile getirmiştir.

Bölgeye manevi danışman olarak ikinci gün giden görevliden son dönemde yani üç ay sonra giden görevlilere kadar hemen hepsinin öncelikle yaptıkları, depremzedeleri dinlemekten oluşan bir faaliyettir. Depremi ikinci günü ve bir hafta sonra gidenlerin, depremzedeleri dinlemeyle birlikte arama- kurtarma işi yaptıkları, depremzedelere erzak dağıttıkları ve cenaze defin işlemleri içerisinde yer aldıkları katılımcı ifadelerinden anlaşılmaktadır. Depremi üzerinden on beş gün ya da bir ay sonrasında depremzedelerin talepleri doğrultusunda dua, mevlit, Kur’an okuma ritüelleri yapılmaya başlanmıştır. Yukardaki katılımcı ifadeleri incelendiğinde, bölgede aktif hizmet yapan din görevlilerinin manevi danışmanlık uygulamalarının her ne kadar eksik yönleri bulunsa da alan uzmanlarının eserlerinde yer alan bilimsel psikolojik bilgilere⁵⁶ göre uygun olduğu söylenebilir.

⁵² K10, Kişisel Görüşme, 15 Ocak 2024.

⁵³ K10, Kişisel Görüşme, 15 Ocak 2024.

⁵⁴ A. Peter Levine - Anna Frederick, *Kaplanı Uyandırmak (Travmayı İyileştirmek)*, çev. Zeynep Yalçın Kaya (İstanbul: Butik Yayıncılık, 1997).

⁵⁵ Levine - Frederick, *Kaplanı Uyandırmak (Travmayı İyileştirmek)*, 27-69.

⁵⁶ Egan, *Psikolojik Danışma Becerileri*; Karamustafaloğlu - Eryılmaz, “Travma ve Tetikleyici Etkenle İlişkili Bozukluklar”; Selda Celen Demirtaş, “Travmaya Duyarlı Psikolojik Danışma: Doğası, Süreci, İlke ve Teknikleri”, *Travma Psikolojisi*, ed. Özgür Erdur Baker vd. (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2021), 413-441; Argyle, *Din ve Psikoloji*.

2.1.1. Çocuklar İçin Yapılanlar

DİB'in çocuklara yönelik çalışmalarının başında 4-6 yaş Kur'an Kursu hizmetleri aklı gelmektedir. Deprem bölgesindeki hizmetlerde ise dört yaş üstü ve ilköğretim çağındaki çocuklara yönelik çalışmaların neler olduğu konusu açıklanmaya çalışılacaktır. Görevlilere çocuklara yönelik yapılan çalışmaların neler olduğu sorulduğunda; "Biz gittiğimizde çocuklar için Diyanet'in 4-6 yaş çadırı açılmamıştı ama Gençlik Sporun çadırı vardı ve onlar, çocuklara yönelik çadır kentler kurmuşlar, biz de bunların arasına karıştık çocuklarımızın başını ve sırtını okşadık, kucağımıza aldık, onlarla oyun oynamaya çalıştık,"⁵⁷ şeklinde açıklama yaparken, K4, K8, ve K19 kendilerine verilen görevin karışık olduğunu ve her şeyi yaptıklarını yeri geldikçe çocuklarla ilgilenip ve değerler eğitimi üzerinden, oyunlar oynatarak ilgilendiklerini dile getirmişlerdir. DİB personeli alana gider gitmez 4-6 yaş çocukları için henüz çadır kurulmamış bile olsa oradaki başka kurumların aktivitelerine katılarak çocuklarla oyun oynamışlar ve eğlendirmeye çalışmışlardır. Bir diğer katılımcı:

"Gittiğimizde DİB'in 4-6 yaş çadırı yoktu, Kırşehir'den hazırlıklı gittik. Çocuklar için bir sürü etkinlik, hikayeler, lazım olacak her şeyi götürdük. Askerlerin yardımıyla bize yeni 4-6 yaş çadırı kuruldu. İçinin mefruşatını tamamladık ve çocukların söylediği ilahinin sesini açtık, İslam'ın şartı beştir gibi, öyle başladık. Videolarımız ve resimlerimiz vardı, sesi duyan çocuklar teker teker gelmeye başladı. Çocuklara boyama yaptırdım, sıkıldılar kutu kutu pense oynadık, sıkıldılar masal anlattım, sıkıldılar kalktım onlarla can oynadım, sıkıldılar çocuklara piyes oynattık yani çocuklarla beraber her bir şeyi yaptık."⁵⁸

Şeklindeki açıklamasıyla, çocukları devamlı fiziksel bir aktivite içinde tutmaya çalıştığı görülmektedir. Psikoloji alanındaki uzmanların eserleri incelendiğinde, fiziksel aktivitelerin başarılı terapi tekniği⁵⁹ olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca depresi yaşayan çocuklar için *oyun terapisi* önemli bir etkinliktir. Günümüzde oyun terapisinde çok farklı yaklaşımlar kullanılmaktadır. Bunlardan bir tanesi, *çocuk merkezli oyun terapisidir*.⁶⁰ K17'nin açıklamalarına göre çocuklar merkeze alınarak oyunun şekli, içeriği, uygulanışı değiştirilerek, depremzede çocuklarla çeşitli etkinlikler yapılmıştır. K9, K15 ise, Kırşehir il müftüsünün koordinesiyle 4-6 yaş Kur'an Kursu çocukları için Hacivat-Karagöz oyunu getirtilerek, çocukların eğlendiği aktiviteler yapıldığını açıklamışlardır. Din görevlileri DİB'in 4-6 yaş çadırı kurulmadan önce başka kurumların çadırlarındaki etkinliklere katıldıklarını ve DİB'in çadırı kurulduktan sonra da kendi çadırlarında oyun, eğlence, müzik (ilahi) ve değerler eğitimi kapsamında çeşitli faaliyetler yaptıklarını ifade etmişlerdir.

Katılımcıların yukarıdaki ifadeleri incelendiğinde çocuklarla yapılan birtakım aktivitelerin, çocukların gelişim özelliklerine uygun olduğu söylenebilir.⁶¹

⁵⁷ K12, Kişisel Görüşme, 17 Ekim, 2023.

⁵⁸ K17, Kişisel Görüşme, 19 Ekim 2023.

⁵⁹ Nilüfer Koçtürk, "Çocukluk Dönemi Uyum ve Davranış Sorunları ve Bozuklukları", *Çocuk Psikolojisi*, ed. Nilüfer Ş. Özabacı (Ankara: Nobel Yayınları, 2021), 215.

⁶⁰ Kevin Crowley, *Çocuk Gelişimi Pratik Bir Başlangıç*, çev. Şehnaz Ceylan (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 239.

⁶¹ Mazlum Çöpür, *Çocuk Ruh Sağlığı* (Ankara: Nobel Yayınları, 2019); Crowley, *Çocuk Gelişimi Pratik Bir Başlangıç*; Koçtürk, "Çocukluk Dönemi Uyum ve Davranış Sorunları ve Bozuklukları".

2.1.2. Gençler İçin Yapılanlar

Deprem bölgesinde ikamet eden farklı yaş gruplarından biri de gençlerdir. Gençlerin istek ve ihtiyaçları da farklıdır. Manevi danışman olan DİB görevlilerine, depremde gençlere yönelik neler yapıldığı sorulduğunda:

"Ben gençleri çok severim sürekli gençlerle kaldığım için ikinci gittiğimde gençlerle bir haftalık arkadaşlığımız oldu, onlarla futbol oynadım, voleybol oynadım. Hepimizin birbirimizde numaralarımız var, grubumuz var. Aradan 90 gün geçti üçüncü gittiğimde bir haftalık arkadaşlığımıza rağmen sanki hac arkadaşı gibi hissettik."⁶²

Psikolojik danışma ilişkisinde, ilişkinin gelişimini etkileyen koşullardan doğru empati, olumlu bakış, samimiyet ve uyum terapi sürecinde temel şartlar olarak adlandırılır,⁶³ görevlinin gençlere sevgisini hissettirmesi, onlarla spor oyunları oynaması ve telefonla grup oluşturup daha sonraki günlerde de ilişkilerinin devam etmesi, psikolojik danışma ilişkisinde olumlu bakış, samimiyet ve uyum gibi koşulların sağlandığını göstermektedir.

Bir diğer katılımcı:

"... liseli öğrencilerle iletişim kurmam kolay oldu, benim yaşım gençlere yakın olduğu için. İlk önce su aldım yanlarına gittim, ağlıyorlardı "su ister misiniz? Dedim ve suyla başladım konuşmaya, benim onlar için burada olduğumu ve gönüllü olarak geldiğimi ifade ettim, sonra öğrenci grupları yanımda oluşmaya başladı. Onlarla okuldan, kaçınıcı sınıf olduklarından vesaire sohbe başladık, ilk önce depremden hiç konuşulmadı, sonrasında deprem konusuna kendileri geldiler, onların konuşmaya ihtiyacı vardı, konuştular konuştular sonra 'hocam birlikte dua edelim, birlikte Kur'an okuyalım' ve benden Kur'an okur musunuz?', şeklinde dönüşleri oldu."⁶⁴

Travmaya maruz kalmış bireylerin güven ve kontrol duygusunu yeniden kazanması oldukça önemlidir. Güven duygusunun kazanılmasında kendileriyle iletişime geçen manevi danışmanların kullandıkları dil mühimdir. Travma yaşayan bireyin travma tepkilerini tetikleyecek kelimelerin kullanılmamasına özen gösterilmeli⁶⁵ ki, K6'nın bu hassasiyete dikkat ederek gençlere yaklaştığı görülmektedir. K6'nın *konuştular konuştular* şeklindeki açıklaması travmatik olayın başkalarına sürekli anlatılması ile mağdur anlamsızlığını gidermeye, benlik değerini onarmaya ve duygusal boşalma sağlamaya çalışmaktadır,⁶⁶ duygusal olarak boşalma sağlanırken bu arada gençlerin *birlikte dua edelim, Kur'an okuyalım ya da bize Kur'an oku*, demeleri, yas döneminde kültürel, dini ve geleneksel olarak yapılan ritüellerin yas sürecinin yaşanmasında olumlu katkısı olduğunu⁶⁷ göstermesi açısından önemlidir.

K13, Kırşehir'de izcilik federasyonu il temsilcisi ve masa tenisi antrenörü olduğunu bölgeye ikinci gittiğinde de gençlerle özel ilgilendiğini, onlarla futbol, voleybol vs. oynadıklarını söylemiştir. K17, kendilerinden üniversite sınavına girecek gençlerin kitapları enkaz altında kaldığı için üniversiteye

⁶² K7, Kişisel Görüşme, 8 Ekim 2023.

⁶³ Cormier - Hackney, Psikolojik Danışma Stratejiler ve Müdahaleler, 55.

⁶⁴ K6, Kişisel Görüşme, 1 Kasım 2023.

⁶⁵ Celen Demirtaş, "Travmaya Duyarlı Psikolojik Danışma: Doğası, Süreci, İlke ve Teknikleri", 424.

⁶⁶ Sarı, Psikolojik Danışma ve Psikoterapi, 82.

⁶⁷ Abdülkadir Çevik - Rifat Serav İlhan, "Yas: Gelişim Süreci ve Kayıplar Sonucu Yaşanan Acılar ve Tedaviler", *Temel ve Klinik Psikiyatri*, ed. K Oğuz Karamustafaloğlu (İstanbul: Güneş Tıp Kitabevleri, 2018), 450.

hazırlık kitabı temin etme konusunda yardım istediklerini ve onların isteklerinin karşılandığını açıkladıktan sonra nişanlı olup düğünü yakın olan ve çeyizi enkaz altında kalan genç kızlara, görevli arkadaşlarıyla organize olarak, çeyizin bir bölümünü temin ederek, sürpriz yaptıklarını ilave etmiştir. K8, üzerlerine giydikleri mavi yeleklerden, kendilerinin tanındığını ve çadır alanlarına girdiklerinde bilhassa genç kızların ve hanımların yanlarına gelerek kendilerinden kadın iç çamaşırı ve kadın bağı gibi özel eşyalar istediklerini belirtip, bir genç kızın: “biz bu malzemeleri başkalarından istemeye utanıyoruz” sözünü nakletmiştir. Bu, manevi danışman olarak hizmet eden görevlilere, depremzedelerin güvenini yansıtan bir açıklamadır. Görevliler giydikleri mavi renkli yeleklerle çalışmalarından dolayı ilerleyen günlerde depremzedeler tarafından kendilerine *mavi melekler* (K2, K6, K7, K13, K18, K19), şeklinde hitap edildiğini ifade etmişlerdir.

Bir başka katılımcı:

“... genç kızlarla toplantı yaptım çünkü okul yok ve onlar boşlar. Buradan hazırlıklı gitmiştik, minik hediyeler oraya götürmüştük, bunları paketledim, önce bu hediyeleri dağıtarak başladım, sonra dedim ki ‘bugün ben geldim yarın misafirlik sırası sizde’, ertesi gün, ‘bugün siz benim misafirimsiniz’ dedim. Ben ilk tanışma oyunumuzda, ‘ben bir hikâye başlayacağım, benim başladığım hikâyeyi siz devam ettireceksiniz,’ dedim, hikâyeyi onlara devam ettirerek oyun oynadık.”⁶⁸

K3, *yönlendirilmemiş oyun terapisi*⁶⁹ ile gençlerle sıcak ve samimi bir bağlantı oluşturmuştur. Manevi danışmanlar gençlerle ilgilenmişlerdir. İlk günlerde gençleri dinlemişler, gençlerin talebi üzerine Kur’an okuyup dua etmişlerdir, daha sonraki günlerde ise oyun oynama, sohbet etme, sorulara cevap verme, şeklinde iletişim kurmuşlardır.

DİB personelinin manevi danışmanlık alanındaki hizmetinde gençlere ulaşmakta zorlandığı, ulaşımın sınırlı düzeyde kaldığı⁷⁰ şeklindeki çalışmanın aksine, bu çalışmada manevi danışmanların gençlerle oluşturdukları bağın daha sonraki dönemlerde devam ettiği hatta evlenen gencin daveti üzerine K7 deprem bölgesine nikaha, K17, K8, K4 nişana gittiklerini, K19, K3 ise hala oradaki gençlerle WhatsApp üzerinden görüştiklerini ifade etmişlerdir. Bu katılımcıların yaptığı çalışmalar DİB’in manevi danışmanlık hizmeti kapsamında değil, tamamen kendiliğinden gelişen sevgi temelli faaliyetlerdir.

2.1.3. Farklı İnanç ve Mezheplere Sahip İnsanların Yaşadığı Bölgelerde Yapılanlar

6 Şubat depreminin geniş bir alanda vuku bulmasından dolayı farklı inanç ve mezhebe mensup insanların yaşadığı bölgeler de etkilenmiştir. Yaraların sarılması için, DİB tarafından bölgeye manevi danışmanların gönderilmesi bir kısım insanları rahatsız etmiş ve bunu “Manevi danışmanları insanlar talep ediyor mu? Şu anda bunun zamanı mı? Üstelik o coğrafyada Sünnilerin yanı sıra Alevlerin, Hıristiyanların da yaşadığı veya inanmayan bireylerin de olduğu düşünülürse, yapılan şey aslında din vesilesiyle toplumun yatıştırılma çabası”⁷¹ açıklamasıyla, dile getirmişlerdir. Çalışma sorularından biri de Alevi köylerine manevi danışmanların gidip gitmediği, gittiler ise ne yaptıkları konusuydu. Soruya verilen cevaplar:

⁶⁸ K3, Kişisel Görüşme, 31 Ekim 2023.

⁶⁹ Crowley, *Çocuk Gelişimi Pratik Bir Başlangıç*, 239.

⁷⁰ İnce vd., “6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerinde Din Hizmetleri”, 703.

⁷¹ Özgür Duygu Durgun, “Ruhlar da Enkaz Altında: Diyanet’in Danışmanı Değil, Uzmanlar Tedavi Eder”, *Gazete DuvaR* (22 Şubat 2023).

“Alevi yerleşim yerine girerken bizi güvenlik birimleri durdurdu, kimliklerimizi verdik kontrol ettiler, güvenlik bize ‘sizin burada ne işiniz var’ dedi, biz ‘ziyaret edeceğiz, hediyeler getirdik, onları vereceğiz’ dedik. Sonra ‘tamam’ dediler, Köye vardık bir meydanda toplanmışlar işte küçük çaplı konserler veriliyordu, rock müzik tarzı, bizi yeleklerle görünce şaşırdılar, geride durdular, onların orada mahalle muhtarları mıdır, başkanları mıdır, dedeleri midir tam bilmiyorum, ona merhaba ettik. Şu da önemli, bir memur edasıyla merhaba dersin, bu işler olmaz, tutup sarılacaksın, geçmiş olsun diyeceksin. Biz de öyle yaptık, o sarılmadan sonra biraz daha rahatladılar, çocuklar halka halinde oyun oynuyorlardı aralarına girdik, çocuklarla müzik eşliğinde bizde oynadık, yanımızda götürdüğümüz hediyeleri dağıttık, ilk başta tedirgindiler sonra yavaş yavaş hepsi geldiler, hepsine ilettik hediyelerimizi ve bir ay sonra ilk defa bir ekip gitmiş o köye, biz ilk giden ekipmişiz.”⁷²

Görüldüğü gibi manevi danışman olarak alana giden din görevlisi, psikolojik danışma ilke ve tekniklerinden olan koşulsuz kabul ve saygıya temel olabilecek davranışsal öğelerden olan beden dilinde ki açıklık, sadelik, içtenlik, gerekli biçimde yakınlık, sıcaklık duygusunun yansıtılması ayrıca incelikli ve nazik şekilde dokunma,⁷³ ilkesi içerisinde gösterdikleri duruş ile depremzede bireylerin güvenini kazanarak onların da dışlanmadan kendilerine yakınlık gösterilmesine neden olmuş ve iletişim kurmuşlardır. Bir katılımcı: “Biz oraya acılı insanların acılarını hafifletmeye gittik. Orada ırk, mezhep ayrımı olur mu? Çadırkentteki çocuklara oyuncaklar götürdük onu da izin alarak verdik, aileleri memnun oldu, çocuklara hediye vermemize”⁷⁴ şeklinde yanıtlamıştır. Bölgeye giden bir diğeri:

“İnsanların orada morale ihtiyacı vardı yani psikolojik desteğe ihtiyaçları vardı. Onların yanında olduğumuzu hissettirmemiz gerekiyordu. ... bölgesine gittiğimizde yanımızda götürdüğümüz malzemeleri verdik. İlk çadır kente girince, bizi çocuklar karşıladı, zaten doğrudan bize geldiler elimizdeki oyuncak ve yiyecekleri ikram ettik. Gittiğimizde herhangi bir sıkıntı yaşamadık, Kur’an Kursu öğreticisi bayan hocalarımız, bayanlarla ilgilendi. Biz orada erkeklerle muhabbet ettik ‘kendilerinin yalnız olmadığını, ne ihtiyaç olursa maddi veya manevi her şekilde destek olabileceğimizi söyledik,’⁷⁵ şeklinde açıklama yapmıştır. Yüz ve beden iyi bir iletişim aracıdır. Kimi zaman yüz ifadeleri, beden davranışları, göz hareketleri vs. sözcüklerden çok daha fazlasını iletir.⁷⁶ K15 ve ekibi hal, hareket, tavır ve samimi duruşlarıyla insanî bir davranış sergilediklerini ve aralarında kaynaşma olduğunu, aktarmışlardır.

2.2. Manevi Danışmanlık Dışında Destek Hizmeti Kapsamında Yapılanlar

Anayasa ve kanunlarda her kurumun ve kuruluşun hizmet sahası bellidir. Ancak afet durumlarında aciliyet ve gönüllülük kapsamında kurum görevlileri birbirlerinin alanına giren aktivitelerde bulunabilmektedirler. DİB personelinin deprem bölgesinde dini/manevi danışmanlık dışında neler yaptıkları sorulduğunda bazıları her gün çadır kentleri düzenli ziyaret ettiklerini *bir şeye ihtiyacınız var mı?* Diye sorduklarını, neye gereksinimleri varsa isteklerin merkeze iletilerek,

⁷² K9, Kişisel Görüşme, 9 Ekim 2023.

⁷³ Gürsen Topses - Nergüz Bulut Serin, *Psikolojik Danışma İlke ve Teknikleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 36.

⁷⁴ K2, Kişisel Görüşme, 11 Kasım 2023.

⁷⁵ K15, Kişisel Görüşme, 26 Ekim 2023.

⁷⁶ Egan, *Psikolojik Danışma Becerileri*, 122.

oradaki görevliler tarafından ihtiyacı olan kişilerin taleplerinin karşılandığını ifade ettiler. “... orada kurumların çadırları vardı ve isteği olan varsa bize gelsin yerine tek tek gezip not alabilirlerdi ama biz tam tersini yaptık, çadır çadır gezdik ve ihtiyaçları merkeze ilettik, hasta ve yaşlıları çadır hastanesine götürdük.”⁷⁷ K13, bizzat malzemeleri alıp kendilerinin götürüp ihtiyaç sahiplerine verdiklerini açıkladıktan sonra çadır kurduğunu, çorba dağıttığını söylemiştir. Kızılay’ın kıyafet ve battaniye çadırının yeni kurulmaya başladığında orada eşyaların sınıflandırılmasında, depremzedelere ulaştırılmasında çalıştıklarını ifade eden başka bir katılımcı:

“Bazı yerlerin yiyecek sıkıntısı vardı ulaşımda sıkıntı yaşadıkları için, yemeğin merkezinin dağıtıldığı yer bir yerde, ulaştırılacak yer de en az 20-30 km ötede. Biz insanları ziyaret ederken, bazıları ‘hocam bize yemek gelmiyor, siz bu noktada bize yardımcı olur musunuz?’ ‘Tabii ki’ dedik, eşimle beraber gidip, o yemek kazanlarını alıp, götürdük, insanlara kendimiz dağıttık.”⁷⁸

K11’de aynı minvalde açıklama yapmıştır. Manevi danışmanların, afetlerde psikososyal müdahaleler kapsamında *bilgi merkezi oluşturma*⁷⁹ çalışmalarına katkı sağladıkları bu açıklamalardan anlaşılmaktadır. K15: “Sırf esnafa destek olmak için geçimlerini sağlayabilsinler ve kalkınsınlar diye, çadır kentten yemek yememeye çalıştık, ihtiyacımız olmamasına rağmen esnaftan alış-veriş yaptık,”⁸⁰ şeklinde açıklamıştır. K5 ve K19’da aynı cevabı vermiştir. Bir diğeri: “Biz sadece çorba dağıtmak için 2. Gün, bölgeye ulaştık, varır varmaz kazanları kurduk, enkazda çalışanlara ve bekleyenlere çorba vermeye başladık. Arabalarla gelen yardımlar bizim çadırı görünce, getirdikleri eşyaları oraya indirmeye başladı; bu sefer biz onlarla uğraşmaya ve vatandaşa onları dağıtmaya çalıştık. Arkadaşlarla onları ayırıp ihtiyaç sahiplerine hemen ulaştırmaya uğraşıyorduk. Her şeyi sıralayıp kim ne istiyorsa hepsini tıkr tıkr verdik. O günlerde hava çok soğuktu. Üzerimizdeki yeleklerden dolayı enkazdan cenazesi çıkanlar, yanımıza gelip ‘hocam şu cenazemi defnetmeme yardım et’ diyordu. Bu seferde cenaze işlemlerini yapıyorduk. Enkaz kaldırma işlemlerinde de çalıştım, o gün ben 3 tane can kurtardım.”⁸¹

Cevabıyla, manevi danışman olarak gönderilen görevlilerin, içinde buldukları duruma göre etkinlik gösterip depremzedelere faydalı olacak her faaliyette yer aldıkları anlaşılmaktadır. Her ne kadar yukarıda sayılanlar manevi danışmanlık kapsamında olmasa bile görevlilerin depremzedelerle kaynaşma ve daha sonraki yapacakları danışmanlık hizmetlerinde bir ön kabul oluşmasında etkili olacağı söylenebilir.

2.2.1. Diğer Kurumlarla İş Birliği Halinde Yapılan Çalışmalar

Afet ve acil durumlarda, kurumların iş birliği içerisinde eş güdümlü çalışması, birbirine destek vermesi oldukça önemlidir. İnsani yardım çalışmalarında kurumların birbirleriyle personel ve araç/gereç konusunda iş birliği, afetzedelere daha hızlı ulaşılması ve hizmet sunulmasında kolaylaştırıcı etkilerdendir. 6 Şubat depreminde DİB personelinin diğer kamu kurumlarıyla birlikte çalışmaları, birbirlerine destek sağlayacak aktivite içinde yer alıp/almadıkları da araştırma

⁷⁷ K1, Kişisel Görüşme, 8 Aralık 2023.

⁷⁸ K12, Kişisel Görüşme, 17 Ekim 2023.

⁷⁹ Begüm Serim Yıldız vd., “Afetler ve Travma”, *Travma Psikolojisi*, ed. Özgür Erdur Baker vd. (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2021), 400; Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı (ASPB), “Afet ve Acil Durumlarda Psikososyal Destek Hizmetleri” (Erişim 11 Mayıs 2024).

⁸⁰ K15, Kişisel Görüşme, 26 Ekim 2023.

⁸¹ K13, Kişisel Görüşme, 7 Ekim 2023.

sorularındandır. Bu konudaki soruya bir katılımcı: “Birbirimizden destek de almadık. Birbirimize köstek de olmadık. Herkes kendi işlerini yaptılar”⁸² şeklinde cevap verirken; bir diğeri: “Ben halk eğitiminin dikiş kursuyla, iğne oyası kursu yapan hocalarıyla tanıştım, kendi çadırıma gelmeden önce onlara uğruyordum ‘hocam ne güzel buraya gelen hanımları bu şekilde meşgul ediyorsunuz, siz yönlendirin çıkınca da bana gelsinler’ diyordum, bazıları iyi karşılıyordu bazısı hiç umursamıyordu çok fazla iş birliği yoktu.”⁸³

Şeklindeki açıklama ile K3’ün cevapları birbirini destekler şekildedir. Ancak aynı soruya K2: “Evet, Gençlik ve Sporun malzemelerini yerleştirmelerinde ve yardım kolilerini hazırlarken yardımcı olduk.” Derken, K4, K8 ve K15’te sık sık depremzede çadırlarını ziyaret ettiklerinde, diğer kamu kurumlarına ait çadırlara da giderek, öğretmenlerle, polislerle, askerlerle manevi konularda sohbet ettiklerini ifade etmişlerdir. Katılımcılardan biri:

“İlk günlerde depremzedeler şoktaydı, çadırlar yeni kuruluyordu, biz de askerin desteği ile orada hemen bir mescit kurduk, içine halılar serdik, yanımızda Kur'an'ı Kerim, tespihler, dua kitapları götürmüştük, onları çadırın içine koyduk, orası insanların bir araya gelme yeri oldu. Bu süreçte güvenlik güçleri bize çok destek oldular.”⁸⁴

Başka bir katılımcı:

“Diğer kurumların bizden şöyle bir talebi oldu, başka kurumlara ait psikologlar direk mescidimize geldi hem çocuklarla hem de bayanlarla ilgili olarak ‘hocam biz şu konularda hizmet veriyoruz, yardımcı oluyoruz ama bu insanların manevi bir şeylere de ihtiyaçları var, bu noktada bize yardımcı olur musunuz? Bazılarının mescitten haberi olmuyor, burası yüzlerce binlerce kişinin olduğu bir yer, bize manen destek verir misiniz?’ dediler. Bizde ‘tabi ki yardımcı oluruz, seve seve destek oluruz’ dedik. Böylece onlarla irtibata geçtik. Hemen Kur'an'ı Kerim okuma, sohbet, özel bire-bir depremzedeleri dinlemeye başladık.”⁸⁵

Din, insanlarda ortaya çıkan stresli durumlarla baş edebilmesinde vasıta olarak, travmatik olayların ve stresin etkilerini hafifletebilmektedir.⁸⁶ Bunun bilincinde olan psikologlar da doğal olarak manevi danışmanlardan yardım talep etmişlerdir. Katılımcı:

“Bizim gittiğimiz bölgeye bizimle ilk defa 4-6 yaş çadırı kuruldu ama içinde gerekli mefruşat yoktu. Masa sandalye gibi ben yakınımızda bulunan MEB çadırına ve Kızılay çadırına gittim onlardan masa, sandalye istedim. Hemen verdiler. Hatta ‘ihtiyacınız olunca tekrar gelin alın’ dediler.”⁸⁷

K12 ise bölgeye ilk gittikleri zaman Diyanet’e ait 4-6 yaş çocuklarına yönelik çadır açılmadığı için, Gençlik Sporun çadırında, çadırdaki görevli liderle birlikte hareket ederek, çocuklarla oyunlar oynadıklarını ifade etmiştir. Katılımcıların verdiği cevaplardan anlaşıldığı kadarıyla manevi danışman olarak alanda hizmet eden görevlilerin yeri geldikçe ve duruma göre diğer kurumlarla iş birliği içinde çalıştıkları anlaşılmaktadır.

⁸² K1, Kişisel Görüşme, 8 Aralık 2023.

⁸³ K3, Kişisel Görüşme, 31 Ekim 2023.

⁸⁴ K11, Kişisel Görüşme, 23 Ekim 2023.

⁸⁵ K12, Kişisel Görüşme, 17 Ekim 2023.

⁸⁶ Zafer Cirhinlioğlu vd., *Dindarlık Ruh Sağlığı ve Modernite* (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 93.

⁸⁷ K17, Kişisel Görüşme, 19 Ekim 2023.

3. Din Görevlilerinin Manevi Danışmanlık Eğitim Durumları

Depremde görevlendirilen kişilerin manevi danışman olarak eğitim alıp-almadıkları araştırma sorularındandır. Katılımcıların tamamı din eğitimi aldıklarını ama profesyonel olarak psikolojik temelli bir eğitim almadıklarını ifade etmişlerdir. Buna rağmen kendilerine DİB veya İl Müftülükleri tarafından seminer bazında eğitimler verildiğini ve deprem bölgesine gitmeden önce yazılı dokümanların ulaştırıldığını ifade etmişlerdir. Ancak bu soruya bireysel bazda katılımcılardan bazıları ilahiyat eğitiminde aldıkları ders içeriklerinin kısmen konuyla ilgili olduğunu söylemiştir (K10, K14, K16). K6 manevi danışmanlık konusunda tezsiz yüksek lisans yaptığını, K13 manevi danışmanlık eğitimi olmadığını, kendisinin izcilik eğitimi aldığını dile getirmiştir. K2, K4, K8, K11, K12, K18 depremden önce DİB/Müftülükten seminer aldıklarını, K3, K8, K11, K17 depremden sonra DİB/Müftülük tarafından online seminere katıldıklarını ve K5, K7, K9, K13, K15 ve K19 ise kendilerine PDF şeklinde yapılması gereken bilgileri içeren dokümanlar verildiğini söylemişlerdir.

Katılımcıların hepsi profesyonel olarak modern psikolojik içerikli manevi danışmanlık eğitimi almaları konusunda hemfikirdirler. K11, Diyanet'in manevi danışman olacak personelini hedef kitlenin durumuna göre sadece belli bir alanda yetiştirmesi; K12, K5 ve K14 DİB tarafından yazılı metinler verildiğini fakat yazının unutulduğunu staj şeklinde uygulamalı bir eğitimin daha faydalı olacağına dikkat çekmişlerdir. K5, AFAD eğitiminin de önemine vurgu yapmıştır. K12, manevi danışmanlık noktasında insanın yapısının, şahsiyetinin, karakterinin dikkate alınması gerektiğini, DİB camiasında çalışıyor olmanın, manevi danışmanlık yapabileceği anlamına gelmediğini kişisel özelliklerin göz ardı edilmemesinin altını çizmiştir.

Katılımcıların ifadelerinden hepsi, manevi danışmanlık alanında profesyonel eğitim almalarının gerekliliğine vurgu yaparken, alanda uzmanlaşmayı ve uygulamalı bir eğitimin önemine dikkat çekmişlerdir. Bu eğitimler verilirken bireylerin kişilik özelliklerinin de göz önünde bulundurulmasının önemini ifade etmişlerdir.

Tartışma ve Sonuç

Ülkemizde Kahramanmaraş merkezli 6 Şubat depreminde DİB personelinin manevi danışmanlık bağlamında yaptığı hizmetleri, alan araştırması olarak, derinlemesine belirlemeye yönelik yapılan bu çalışma sonucunda şunlar söylenebilir. Depremin ikinci günü gidenler sadece destek hizmeti yapmayı düşünürken, “geçmiş olsun” sözü ile samimi ve içten bir şekilde depremzedelerin yanlarında bulunmaları ortama dahil olup ilgi ile ve etkin bir şekilde depremleri dinleme faaliyetleri son giden ekipteki personele kadar devam etmiştir. “Siz yalnız değilsiniz, biz sizinle beraberiz, sizin için geldik” ifadeleri ile travmatik zamanda birinin yanında olma ve depremzedelerle tokalaşma, sarılma, elini tutma, sırtını sıvazlama, onlarla birlikte ağlama *yakınlık hissi* ve *duygudaşlığı* göstermesi açısından önemlidir. Alan uzmanlarının eserleri incelendiğinde yapılanların modern psikoloji tekniklerine uygun olduğu söylenebilir. “Biz Kur’an okumayı bilmiyoruz, siz okuyun, birlikte dua edelim” şeklinde depremzedelerin taleplerinin karşılanması manevi danışmanlıkta *beraber başa çıkma* ve Kur’an öğrenmek isteyenlere olumlu cevap verilerek, öğretilmesi *bibliyoterapi* yönteminin uygulanmasını gösterirken, katılımcıların her gittikleri

çadırlarda dua etmesi, Kur'an okuması vs. ritüelleri dini/manevi danışma tekniklerinin uygulandığını göstermektedir. Doğru empati kurularak gençlerle spor yapılması, çocukların oyunlarla aktif faaliyet içerisinde tutulması, gençlik ve çocuk psikolojisine uygun davranışlar olduğu söylenebilir.

Kısaca bu çalışmada manevi danışman olarak alana giden görevlilerin faaliyetleri, katılımcı ifadelerinin analizi sonucunda; Psikolojik/manevi hizmet, din hizmeti, destek ve diğer hizmetler şeklinde sınıflandırılmıştır.

Psikolojik/manevi danışmanlık: İlk günlerden itibaren çadırlarda kalanlar her gün ziyaret edilip onlara *siz bizim kardeşimizsiniz, sizin için geldik, yalnız değilsiniz, acınızı paylaşıyoruz, geçmiş olsun vs.* ifadeleriyle *duygudaşlık* hissi vermişler ve depremzedeleri dinlemişlerdir. Sonraki günlerde yine her gün çadır, konteynerler düzenli ziyaret edilip, depremzedeleri dinleme devam etmiştir. Bu ziyaretlerde depremzedelerin ellerinin tutulması, kucaklama, duygusal refakat, çocukların başlarının okşanması vs. tensel temasla *yakınlık* hissi verilerek, depremzedelerin rahatça konuşmalarına imkân oluşturmuşlardır. Bölgenin yapısından dolayı mezhepsel ayırım yapmadan bütün köylere gidip hem yardım götürülmüş hem *geçmiş olsun, biz kardeşiz, yalnız değilsiniz, acınızı paylaşıyoruz, bir şeye ihtiyacınız var mı ilgili mercilere iletelim* gibi sözlerle manevi destek olmuşlardır. Çocuklarla ilgilenilip oyunlar oynanmış ve gençlerle spor aktiviteleri yapılmıştır.

Din danışmanlık: Cenaze yıkamak, kefenlemek, cenaze namazı kıldırmak, çadır mescitte vakit ve Cuma namazı kıldırmak, Belediye çadırında Mevlit ve Kur'an okumak, dua ve sohbet etmek gibi faaliyetler yapılmıştır. Depremzedelerin yaşadıkları çadır kentler, konteynerler, köyler düzenli ziyaret edilerek hal ve hatırlarının sorulması, vatandaşın isteği üzerine dini törenler yapılmıştır. Talep eden depremzedelere Kur'an okuması öğretilmiş, her gün akşam Diyanet çadırında program düzenlenmiş, insanların ibadete yönelik çeşitli sorularına cevap vermişlerdir.

Destek hizmeti: İlk giden görevliler AFAD çalışmalarında kurtarma işlemine katılmıştır. Tır ile eşya götürmüşlerdir. Çorba yapıp çorba dağıtmışlar, çadırkentler kurulurken çadırların kurulmasına yardım etmişler, çadır kentlerin bulunduğu bölgelerde su ve yemek dağıtmak hizmetlerini yapmışlardır. Hasta ve yaşlı kimselere destek olmuşlardır. Dağ köyllerine gidilerek yardım götürülmüş ve köylünün ihtiyacı olan şeyler tespit edilerek psikososyal destek merkezine bilgi sağlanmıştır. Diğer kurumlarla birbirlerine destek olacak şekilde çalışılmıştır.

Diğer hizmetler: Depremzede esnafın kalkınması, ekonomik destek için, yemek vakitlerinde esnaf lokantasından ihtiyacın karşılanması, gereksinim olmadığı halde alış-veriş yapılması, çeyizi enkaz altında kalan depremzede kıza çeyiz alıp, nişanında sürpriz yapılması, evlenen delikanlının 6 ay sonra nikahına katılım sağlanması, depremzedelerle WhatsApp üzerinden bazı gençler, kadınlarla görüşülerek Cuma mesajları gönderilmesi hala irtibatlarının devam ettiğini göstermektedir.

Deprem bölgesine manevi danışman olarak giden personelin, psikolojik terapi yöntemlerini bilme ve kullanma konusunda tam olarak yeterlikleri olmasa da deprem bölgesinde neler yaptıklarıyla ilgili sorulara yönelik olarak, katılımcıların verdiği cevaplar, afet durumlarında dini başa çıkmanın nasıl olacağı konusunda yaptıkları rehberlik, bu konudaki bilinç düzeylerinin iddia edildiği gibi yetersiz hatta zararlı olmadığını ortaya koymaktadır. Görevlilerin kapsayıcı yaklaşımları ve gösterdikleri samimiyetle mezhep ve dinsel farklılık bulunan depremzede

bireylerin güvenini kazanarak onların da kendilerine yakınlık göstermesine neden olduğu anlaşılmaktadır. Manevi danışmanlığın dışında; giysi, yemek, su, battaniye dağıtımı ile Kızılay'a, ilk günlerde enkazda çalışarak AFAD'a, DİB'in 4-6 yaş çadırından önce Aile ve Sosyal Bakanlığı ile MEB ya da Gençlik ve Sporun çadırlarında gençler ile ilgilenerek ve çocuklarla oyun oynayarak, dahası ilgili kurumların taleplerine olumlu cevap vererek iş birliği içinde uyumlu çalıştıkları anlaşılmaktadır.

Deprem öncesinde ve depremden sonra personel bölgeye intikal etmeden önce online eğitimler ve konu ile ilgili PDF verilmiş olsa da bunların yeterli olmadığı yine katılımcıların ifadelerinden anlaşılmaktadır. Görevlilerin hemen hepsi manevi danışmanlık sahasında profesyonel eğitim almak istediklerini hatta hedef kitlenin durumuna göre alanda uzmanlaşmaya ve uygulamalı eğitimin gerekliliğine vurgu yapmışlardır. Görevlilerin her ne kadar psikolojik/manevi danışmanlık konusunda profesyonel eğitim almasalar da acil ve geniş bir alanı kapsayan afet durumunda, manevi danışmanlık ile ilgili önemli tecrübeler kazandıkları ve konuyla ilgili bilgi ve beceri eksiklerinin farkına vararak kendilerini geliştirme yönünde bir bilinç oluşturdukları söylenebilir.

Bu sonuçlardan hareketle aşağıdaki öneriler getirilebilir:

1. Bölgede görev yapanların tecrübeleri, DİB tarafından manevi danışmanlara düzenlenecek eğitim programlarının oluşturulmasında ihtiyaç analizi bağlamında kullanılabilir.
2. Manevi danışmanlıkta gençler, çocuklar, kadınlar, yaşlılar, mahkumlar, afetzedeler, hastalar, göçmenler, bağımlılar vs. farklı yeterlikler gerektiren hedef kitlelerdir. Dolayısıyla DİB teşkilatında manevi danışmanlıkta bu alanların her birinde uzmanlaşacak şekilde eğitim verilmeli ve görevlendirmeler kişilik özellikleri dikkate alınarak bu eğitimlere uygun olarak yapılmalıdır.
3. İlgi duyan öğrenciler için bütün ilahiyat fakültesi ders kataloglarına seçmeli olarak psikolojik temelli manevi danışmanlıkla ilgili dersler konulabilir.
4. DİB'in 2022 yılında oluşturduğu Diyanet Akademisindeki hizmet öncesi eğitimlerde psikolojik/manevi danışmanlık ile ilgili programlara yer verilebilir. Ayrıca görevlilerin psikolojik/manevi danışmanlık konusunda lisans üstü eğitim almaları teşvik edebilir.
5. Bu araştırma Kırşehir örneği ile sınırlıdır. Araştırma sonuçlarının genellenebilmesi için diğer illerde depremde görev yapan manevi danışmanlarla benzer araştırmalar yapılarak, sonuçların ilgili kurumlara (DİB, YÖK, İlahiyat Fakülteleri) ulaştırılması konuyla alakalı tespit edilen eksiklerin giderilmesinde etkili olabilir.

Kaynakça

- Akmehmet Şekerler, Sibel. “Derinlemesine Görüşme”. *Nitel Araştırma*. ed. Fatma Nevra Seggie - Yasemin Bayyurt. 186-201. Ankara: Anı Yayınları, 2017.
- Aksöz Efe, İdil - Özmen, Onur. “Kayıp, Yas ve Yas Danışmanlığı”. *Travma Psikolojisi*. 143-177. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2021.
- Alver, Birol. “Bireyi Tanıma Teknikleri”. *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*. ed. Cengiz Şahin. 213-263. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Argyle, Michael. *Din ve Psikoloji*. çev. Hatice Büşra Gök. İstanbul: İz Yayıncılık, 2022.
- ASPB, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. “Afet ve Acil Durumlarda Psikososyal Destek Hizmetleri”. Erişim 11 Mayıs 2024. <https://www.aile.gov.tr/uploads/athgm/uploads/pages/goc-afet-ve-acil-durumlarda-psikososyal-destek/afet-ve-aci-l-durumlarda-psi-kososal-destek.pdf>.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2021.
- Balcı Arvas, Fatma. *Psikoloji Din ve Mutluluk*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Butcher, James N vd. *Anormal Psikoloji*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Psikoloji Yayınları, 2013.
- Celen Demirtaş, Selda. “Travmaya Duyarlı Psikolojik Danışma: Doğası, Süreci, İlke ve Teknikleri”. *Travma Psikolojisi*. ed. Özgür Erdur Baker vd. 413-441. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2021.
- Cirhinlioğlu, Zafer vd. *Dindarlık Ruh Sağlığı ve Modernite*. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Cormier, Sherry - Hackney, Harold. *Psikolojik Danışma Stratejiler ve Müdahaleler*. çev. Süleyman Doğan. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Cozolino, Louis. *Terapist Olmak*. çev. Esra Kurtuluş. İstanbul: Psikoterapi Enstitüsü Yayınları, 2017.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 4. Basım, 2018.
- Creswell, W. John. *Araştırma Deseni*. çev. Demir Selçuk Beşir. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Crowley, Kevin. *Çocuk Gelişimi Pratik Bir Başlangıç*. çev. Şehnaz Ceylan. Ankara: Nobel Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Çevik, Abdülkadir - İlhan, Rifat Serav. “Yas: Gelişim Süreci ve Kayıplar Sonucu Yaşanan Acılar ve Tedaviler”. *Temel ve Klinik Psikiyatri*. ed. K Oğuz Karamustafalıoğlu. 441-451. İstanbul: Güneş Tıp Kitabevleri, 2018.
- Çöpür, Mazlum. *Çocuk Ruh Sağlığı*. Ankara: Nobel Yayınları, 2019.
- DİB Haber, Diyanet Haber. “Diyanet, Manevi Danışmanlık Hizmetini Hacca Taşdı”. Erişim 12 Haziran 2024. <https://www.diyanehaber.com.tr/diyanet-manevi-danismanlik-hizmetini-hacca-tasidi>.
- Durgun, Özgür Duygu. “Ruhlar da Enkaz Altında: Diyanet'in Danışmanı Değil, Uzmanlar Tedavi Eder”. *Gazete Duvar* (22 Şubat 2023). <https://www.gazeteduvar.com.tr/ruhlar-da-enkaz-altinda-diyanetin-danismani-degil-uzmanlar-tedavi-eder-haber-1604803>.
- Egan, Gerard. *Psikolojik Danışma Becerileri*. çev. Özlem Yüksel. İstanbul: Kaknüs Psikoloji Yayınları, 2010.
- Ekşi, Halil - Keskinöğlü, M. Şerif. “Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma Teknikleri”. *Manevi Yönelimli Psikolojik Danışma*. ed. Halil Ekşi. 219-254. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Gibson, Robert L - Mitchell, Marianne H. *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*. çev. Süleyman Doğan. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- İnce, Abdullah vd. “6 Şubat Kahramanmaraş Depremlerinde Din Hizmetleri: Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Bağlamında Bir Saha Araştırması”. *Eskiyeni* 50 (Eylül 2023), 683-704. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1286299>.
- Karamustafalıoğlu, Oğuz - Eryılmaz, Gül. “Travma ve Tetikleyici Etkenle İlişkili Bozukluklar”. *Temel ve Klinik Psikiyatri*. ed. Oğuz Karamustafalıoğlu. 433-440. Ankara: Güneş Tıp Kitabevleri, 2018.

- Karlık, Zeynep - Kula, Naci. "Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Krize Müdahale Yaklaşımları". *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 5 (Haziran 2022), 99-128. <https://doi.org/10.56432/tmdrd.1094333>.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 300'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Koç, Mustafa. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Öğrenci Yurtları ve Gençlik Merkezlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (2013-2021): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi". *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 3 (2021), 135-201.
- Koç, Mustafa. "Manevi (Psikolojik) Danışmanlık ile İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma I". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (Haziran 2012), 201-237.
- Koçtürk, Nilüfer. "Çocukluk Dönemi Uyum ve Davranış Sorunları ve Bozuklukları". *Çocuk Psikolojisi*. ed. Nilüfer Ş. Özabacı. 192-235. Ankara: Nobel Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Kula, Naci. "Manevi Danışmanlıkta Kullanılan Bazı Dini Kavramların Anlam Alanı ve Fonksiyonelliği". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd. 1/45-61. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
- Levine, A. Peter - Frederick, Anna. *Kaplanı Uyandırmak (Travmayı İyileştirmek)*. çev. Zeynep Yalçın Kaya. İstanbul: Butik Yayıncılık, 1997.
- Marcos, Luis Rojas. *Konuşmanın İyileştirici Gücü*. çev. Deniz Oral. İstanbul: Yakamoz Yayınları, 2019.
- Mathis, Patricia D. *APA Dictionary of Psychology*. ed. Gary R. VandenBos. Washington: American Psychological Association., 2007.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *İnanç Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.
- Özen, Yener. *Travmatik Ben*. İstanbul: Çınaraltı Yayıncılık, 2018.
- Paker, Turan. "Durum Çalışması". *Nitel Araştırma*. ed. Fatma Nevra Seggie - Yasemin Bayyurt. 119-134. Ankara: Anı Yayınları, 2017.
- Sarı, Enver. *Psikolojik Danışma ve Psikoterapi*. Ankara: Vize Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- Serim Yıldız, Begüm vd. "Afetler ve Travma". *Travma Psikolojisi*. ed. Özgür Erdur Baker vd. 377-412. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2021.
- Şentürk, Habil. "Hastanelerde Manevi Danışmanlık Hizmetleri İhtiyacı Üzerine Pilot Bir Araştırma: SDÜ Hastanesi Örneği". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2020), 373-396.
- Topses, Gürsen - Bulut Serin, Nergüz. *Psikolojik Danışma İlke ve Teknikleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2. Basım, 2016.
- TPD, Türkiye Psikiyatri Derneği. "YÖK'ün 'manevi rehberlik' yapabilecek gönüllü çağrısına ilişkin açıklama". Erişim 07 Ekim 2023. <https://psikiyatri.org.tr/3711/yokun-quot-manevi-rehberlik-quot-yapabilecek-gonullu-cagrisina-iliskin-acikla>.
- Walsh, Froma. *Spiritual Resources in Family Therapy*. New York: Guilford Press, 2nd ed., 2009.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Yayınları, 2007.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Basım, 2018.
- Yin, Robert K. *Durum Çalışması Araştırması Uygulamaları*. çev. İlhan Günbay. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2017.
- UMSDT, Ulusal Meslek Standartlarına Dair Tebliğ (Kanun No. 30929). *Resmi Gazete* 2019/18 (25 Ekim 2019). Erişim 15 Ağustos 2024. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2019/10/20191025M1-2.htm>.

Ek-1 Tablo: Katılımcı Özellikleri

Kod	Görev	Mesleki Kıdem	Cinsiyet	Manevi Danışmanlık Eğitim Durumu	Bölgeye Gidiş Şekli	Bölgeye Gitme Sayısı	Bölgeye Zamanı	Gidiş
K1	İH	16	Erkek	PDF verildi	Gönüllü	1	Bir ay sonra	
K2	KKÖ	16	Kadın	Depremden önce 2 defa DİB/Müft. Seminer aldı	Gönüllü	1	Bir ay sonra	
K3	KKÖ	18	Kadın	Depremden sonra DİB/Müft. Online seminer aldı	Görevli	1	Üç ay sonra	
K4	KKÖ	12	Kadın	Depremden önce DİB/Müft. Seminer aldı	Hepsi gönüllü	3	Bir hafta sonra / Bir ay sonra/ İki ay sonra	
K5	KKÖ	12	Kadın	PDF verildi.	Görevli	1	Üç ay sonra	
K6	İH	2	Erkek	Tezsiz yüksek lisans yapıyor	Gönüllü	1	Üç ay sonra	
K7	İH	2	Erkek	PDF verildi	Hepsi gönüllü	3	İkinci gün / Bir ay sonra/ Üç ay sonra	
K8	KKÖ	12	Kadın	Depremden sonra DİB/Müft. Online seminer aldı. PDF verildi	Gönüllü	2	Bir ay sonra/ İki ay sonra	
K9	İH	15	Erkek	PDF verildi	Gönüllü	1	Bir ay sonra	
K10	MÜFTÜ	35	Erkek	Üniversitede aldığı ders içerikleri	Gönüllü	Hep oradaydı	Hep oradaydı	
K11	VAİZ	9	Kadın	Depremden önce DİB/Müft. Seminer aldı	Gönüllü	1	Bir hafta sonra	
K12	VAİZ	16	Kadın	Depremden önce DİB/Müft. 2 defa eğitim aldı	Gönüllü	1	Bir hafta sonra	
K13	MK	22	Erkek	İzcilik eğitimi var. PDF verildi	Hepsi gönüllü	2	İkinci gün / Bir ay sonra	
K14	MÜFTÜ	18	Erkek	Üniversitede aldığı ders içerikleri	Gönüllü	1	Bir ay sonra	
K15	İH	5	Erkek	PDF verildi	Gönüllü	1	Bir ay sonra	
K16	MÜFTÜ	30	Erkek	Üniversitede aldığı ders içerikleri	Gönüllü	2	Beş gün sonra/Bir ay sonra	
K17	KKÖ	12	Kadın	Depremden sonra DİB/Müft. Online seminer aldı.	Gönüllü	2	Bir ay sonra/ İki ay sonra	
K18	KKÖ	15	Kadın	Depremden önce DİB/Müft. Online seminer aldı. PDF verildi	Görevli	1	Üç ay sonra	
K19	KKÖ	12	Kadın	PDF verildi	Görevli	1	Üç ay sonra	



A New Look at Similarities Between Mesopotamian Legends and Biblical and Quranic Stories: The Examples of the Epic of Gilgamesh and the Legend of Great Sargon

Salime Leyla Gürkan^{1,a,*}

¹ Istanbul 29 May University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Istanbul, Turkey

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 12/02/2024

Accepted: 10/10/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

This article is an improved version of an unpublished paper presented at the First Turkish Congress on the History of Religions (September 29-30, 2023).

ABSTRACT

In the second half of the 19th century some important archaeological discoveries were made in the ancient Near East where a collection of clay tablets containing legends from the Sumerian, Akkadian, Babylonian and Assyrian traditions, most importantly the Epic of Gilgamesh, were unearthed. Upon these discoveries, it became evident to the Western world that the biblical stories bear a significant resemblance with the Mesopotamian legends and over the last two centuries various studies have been published on this subject. Main arguments of these works are unconditionally accepted by some Turkish scholars as well, since the former have implications on the Qur'an, which shares common stories with the Bible, such as the creation and the flood, albeit with certain differences. The widespread opinion in the Western academia today is that not only the Qur'anic stories, which have been long considered to be borrowed from the Bible, but also the biblical stories themselves are not original narratives. Instead, they were mainly created and composed out of Mesopotamian legends. According to this view, the tradition preceding in date is always seen as the lending one, and the tradition emerging later in history as the borrowing one. Under this idea of a unilateral chain of lending and borrowing does lie a perspective that might be described as a chronological and theological/ideological conditioning. On this background the main purpose of this paper is to highlight some interesting points about the obvious similarities between Mesopotamian legends and biblical stories, which are not quite mentioned in the existing studies, and to display that there is not always unilateral influence between the texts, but sometimes interaction takes place. To that end, the paper discusses the points of similarities as well as differences between the related texts using three sets of stories: (1) the biblical narrative of Jacob-Esau and the Mesopotamian account of Gilgamesh-Enkidu, (2) the biblical and Assyrian narratives of a baby hero thrown in a river within a basket to be miraculously rescued, and (3) parallel flood stories. In this context, the Qur'anic stories also play a significant part. Thus, the second purpose of the paper is to make evaluations, through the narratives of the baby in the basket and the flood story, whether the interaction that seems quite likely and even certain in the case of the Bible does also apply to the Qur'an, and whether the resemblance between the narratives can always be explained in terms of borrowing.

Keywords: Religious Studies, Mesopotamian Legends, Biblical Stories, Pentateuch, Qur'an, the Epic of Gilgamesh, the Legend of Sargon, Jacob and Esau, Moses, the Flood of Noah.

Mezopotamya Efsanelerinin Tevrat ve Kur'ân Kıssalarıyla Benzerliği Üzerine Yeni Bir Değerlendirme: Gilgamiş Destanı ve Sargon Efsanesi Örnekleri*

Süreç

Geliş: 12/02/2024

Kabul: 10/10/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.


Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.


Bu makale I. Türkiye Dinler Tarihi Kongresi'nde (29-30 Eylül 2023) sunulan, basılmamış tebliğ metninin geliştirilmiş halidir.

Öz

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Eski Yakın Doğu coğrafyasında önemli arkeolojik keşiflerin yapılması ve başta Gilgamiş Destanı olmak üzere Sümer, Akad, Babil ve Asur geleneklerine ait çeşitli efsaneleri içeren tabletlerin gün yüzüne çıkarılmasıyla birlikte Mezopotamya efsanelerinin Tevrat hikayeleri ile benzerliği Batı akademisinde bilinir hale gelmiştir. Tevrat hikayeleri ile Mezopotamya efsaneleri arasındaki benzerlik konusunda Batı'da son iki asırda önemli çalışmalar ortaya konmuş ve bunların bir kısmı farklı ölçülerde Türkçe literatüre de aktarılmıştır. Zira Mezopotamya efsaneleri ile bariz benzerlik taşıyan söz konusu Tevrat hikayelerinin önemli bir kısmı, özellikle yaratılış ve Nuh tufanı anlatıları, peygamber kıssaları bağlamında Kur'ân'da da az veya çok farklı yer almaktadır. 20. yüzyıl başlarından itibaren Batı'da ortaya konan çalışmalarda yaygın görüş, tıpkı Tevrat'tan ödünç alındığı kabul edilen Kur'ân kıssaları gibi Tevrat kıssalarının da orijinal anlatılar olmadığı, Mezopotamya efsanelerinden etkilenecek oluşturulduğu yönündedir. Zincirleme bir ödünç alma trafiği doğrultusunda daha önce tarih sahnesine çıkan geleneğin daima ödünç veren unsur, daha sonra tarih sahnesine çıkan geleneğin ise daima ödünç alan unsur kabul edildiği bu tek yönlü bakış açısının gerisinde, kronolojik ve kimi zaman da teolojik veya ideolojik olarak nitelendirilebileceğimiz bir şartlanmanın yer aldığı görülmektedir. Bu arka plan ekseninde bu makalenin temel amacı Mezopotamya efsaneleri ile Tevrat kıssaları arasındaki bariz benzerlikle alakalı olarak mevcut çalışmalarda değinilmemiş bazı hususlara işaret etmek, aynı zamanda söz konusu metinler arasında her zaman tek yönlü değil kimi zaman karşılıklı etkinin olabileceğini belli örnekler üzerinden ortaya koymaktır. Bu bağlamda makalede Tevrat metni, Gilgamiş Destanı ve Büyük Sargon efsaneleri üzerinden, Gilgamiş-Enkidu ve Yakup-Esav çiftleri ile ilgili anlatılar, sepete konup nehre bırakılan ve mucizevi biçimde ölümden kurtularak bir kahraman haline gelen bebek anlatıları ve paralel tufan anlatıları inceleme konusu yapılmaktadır. Bu kapsamda konunun Kur'ân kıssaları ile bağlantısı da önem taşımaktadır. Makalenin bir diğer amacı da, suya bırakılan bebek ve tufan anlatıları üzerinden, Tevrat için muhtemel ve hatta kimi zaman kesin görünen etkileşimin Kur'ân kıssaları için de geçerli olup olmadığına, anlatılar arasındaki benzerliğin her zaman etki üzerinden açıklanıp açıklanamayacağına dair değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Mezopotamya Efsaneleri, Tevrat, Kur'ân, Kıssa, Gilgamiş Destanı, Sargon Efsanesi, Yakup ve Esav, Musa, Nuh Tufanı.

^a  slgurkan@29mayis.edu.tr

 0000-0003-1975-1894

Citation / Atıf: Gürkan, Salime Leyla. "Mezopotamya Efsanelerinin Tevrat ve Kur'ân Kıssalarıyla Benzerliği Üzerine Yeni Bir Değerlendirme: Gilgamiş Destanı ve Sargon Efsanesi Örnekleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (Aralık 2024), 571-591. <https://doi.org/10.18505/cuid.1435894>

* Bu makale I. Türkiye Dinler Tarihi Kongresi'nde (29-30 Eylül 2023, Ankara) tarafımdan sunulan, basılmamış tebliğ metninin geliştirilmiş halidir.

Giriş

Yahudi geleneğinde “agada” şeklinde isimlendirilen hikayeler yani kıssalar, Tevrat (Tora) başta olmak üzere Tanah’ın, Hıristiyanların adlandırmasıyla Eski Ahit’in farklı kitaplarında ve bölümlerinde yer almaktadır. Özelde Tevrat, genelde Tanah (Eski Ahit) metinlerindeki peygamber hikayelerinin önemli bir kısmı Kur’ân’da da az veya çok farkla yer almakta, bunun da ötesinde –gayet tabii bir durum olarak yoğun bir İsrailiyat malzeme içeren– tefsir literatürü üzerinden Müslüman okurlar için de bilindik hikayelere karşılık gelmektedir. Benzerliğin bir diğer boyutunu ise Mezopotamya efsaneleri oluşturmaktadır. Sümer, Akad, Babil ve Asur geleneklerine ait çeşitli efsaneler ile bilhassa Tevrat’ta yer alan kıssalar arasındaki bariz benzerliği görmek için Tekvin (Yaratılış) kitabında yer alan kıssalara göz atmak yeterlidir. Batı’da çok sayıda çalışmaya konu olduğu üzere, Yahvist yaratılış hikayesi ile Enki ve Ninhursag efsanesi, Kohen yaratılış hikayesi ile Enuma Eliş efsanesi, Habil ve Kabil hikayesi ile Dumuzi ve Enkimdu anlatısı, Nuh tufanı hikayesi ile de Babil Gilgamiş Destanı’nda geçen Utnapiştım anlatısı arasında büyük paralellikler bulunmaktadır. Aynı şekilde, bebek Musa’nın annesi tarafından sepete konulup nehre bırakılmasından bahseden Tevrat hikayesinin bir benzerinin Sargon Efsanesi denilen anlatıda yer aldığı görülmektedir. Yine Musa peygamberin Sina dağında Tanrı Yahve’den ahit sözlerini içeren On Emir’i alış hikayesini anlatan Tevrat pasajı ile Babil Kralı Hamurabi’nin Güneş Tanrısı Şamaş’tan Hamurabi Kanunları diye bilinen kuralları almasına yönelik bir dikilitaş tasviri arasında, söz konusu kuralların içeriğindeki benzerliğin ötesinde, biçimsel olarak da paralellik bulunmaktadır. Çok fazla üzerinde durulmamış bir diğer benzerlik de Tekvin kitabındaki Yakup-Esav ile Babil Gilgamiş Destanı’ndaki Gilgamiş-Enkidu çiftleriyle ilgili anlatılarda görülmektedir. Bu ve benzeri paralellikleri daha da çoğaltmak mümkündür.

Aslında bu tarz benzerlikler başka kadim kültürlerde, mesela Antik Mısır’a ait efsanelerde de tespit edilmektedir. Bu konuda Batı’da son iki asırda önemli çalışmalar yapılmış ve bunların bir kısmı farklı seviyelerde Türkçeye de aktarılmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse, 17. yüzyıldan itibaren kutsal metin tenkidi (biblical criticism) çalışmaları kapsamında ortaya konan, mevcut şekliyle Tevrat’ın Musa peygambere –ve Eski Ahit’in diğer kitaplarının ilgili peygamberlere– ait olamayacağına yönelik iddialara rağmen, Tevrat’ta –ve Eski Ahit’in diğer kitaplarında– yer alan hikayelerle ilgili olarak 20. yüzyıl başlarına kadar Batı’daki genel kanaat, söz konusu metinler vahiy ürünü kabul edilsin veya edilmesin, içerdikleri hikayelerin orijinal anlatılar olduğu yönündeydi. Yani bu metinlerin yazarları her kimse (Tevrat söz konusu olduğunda Tanrı, Musa veya Ezra), anlatıların bu yazarlara ait olduğu kabul edilmekteydi. Buna paralel olarak, en azından Abraham Geiger (ö. 1874) ile başlayan oryantalist çalışmalarda görüleceği üzere, Kur’ân’daki benzer hikayelerin de Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinden, dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes’ten ödünç alınarak oluşturulduğu düşünülmekteydi.¹ Bu durum, önemli arkeolojik keşiflerin yapıldığı ve bu kapsamda Mezopotamya efsanelerini içeren tabletlerin gün yüzüne çıkarıldığı 19. yüzyılın

¹ İslam’ın ve dolayısıyla Kur’ân’ın Yahudilik’ten alıntılanarak oluşturulduğu iddiası orta çağdan itibaren farklı Yahudi yazarlar tarafından seslendirilmiş olsa da, Kur’ân kıssalarının Tevrat’tan intihal olduğu tezini ilk defa açık biçimde ortaya koyan kişi Abraham Geiger’dir . Bk. Abraham Geiger, *Judaism and Islam: A Prize Essay*, çev. F. M. Young (Madras: M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898), 73. Ayrıca bk. Necmettin Salih Ekiz, *Oryantalizm ve Kur’an: Alman-Yahudi Oryantalizminde Kur’an’a Bakış* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 210-225; Mustafa Öztürk, *Kur’an Kıssalarının Mahiyeti* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016), 77-81; Şinasi Gündüz, “Kur’an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1998), 51-52; Brannon Wheeler, “Quran and Muslim Exegesis as a Source for the Bible and Ancient History”, *The Convergence of Judaism and Islam: Religious, Scientific, and Cultural Dimensions*, ed. Michael M. Laskier - Yaacov Lev (Gainesville, FL: University Press of Florida, 2011), 24-25.

ikinci yarısından itibaren kısmen değişime uğradı. 1840'lı yıllarda İngiliz ve Alman arkeologlar tarafından, tarihî Ninova şehrinde yani bugünkü Musul'da gerçekleştirilen kazılarda, Kral IV. Asurbanipal'e (MÖ 7. yüzyıl) ait bir kütüphanede Mezopotamya efsanelerini içeren tabletlerin keşfedilmesi, 1870'li yıllarda bu tabletlerin çözümünün yapılması ve 20. yüzyılın başlarından itibaren de basılmasıyla birlikte² Mezopotamya efsaneleri ile Eski Ahit anlatıları arasındaki benzerlikler bilinir hale geldi.³ Bu benzerliklerden hareketle, Tevrat ve diğer Eski Ahit hikayelerinin orijinal anlatılar olmadığı, büyük ölçüde Babil ve Asur efsanelerinden etkilenecek oluşturulduğu tezi ileri sürüldü. Gelenekler ve metinler arasında bir nevi “zincirleme ödünç alma” trafiği ön gören ve bugün de yaygın olarak benimsenen bu iddiaya göre, tıpkı Kur'ân yazarı –ki bu yazar tartışmasız Hz. Muhammed olmaktadır– Tevrat'taki ve Kitab-ı Mukaddes'in sair kitaplarındaki hikayeleri alıp Kur'ân kıssası olarak kullandığı gibi, kim oldukları tartışmalı olan Eski Ahit yazarları da Mezopotamya efsanelerine dayanarak kendi hikayelerini kurgulamış olmaktadır. Kronolojik olarak daha önce tarih sahnesine çıkan geleneğin daima “ödünç veren” unsur, daha sonra tarih sahnesine çıkan geleneğin ise daima “ödünç alan” unsur kabul edildiği bu tek yönlü bakış açısını, “kronolojik şartlanma” şeklinde nitelendirmek mümkündür. Bu bakış açısını sorgusuz sualsiz benimseyerek Kur'ân kıssalarına da uygulayan yazarlar Türkiye'de de mevcuttur.⁴

Bu arka-plandan hareketle, bu makalenin temel amacı Mezopotamya efsaneleri ile Tevrat anlatıları arasındaki benzerlik konusunda kronolojik ve aynı zamanda teolojik/ideolojik şartlanmaya dayanan mevcut yorumlara alternatif olarak gelenekler ve metinler arasındaki ilişkinin sanılandan çok daha karmaşık bir mahiyete sahip olduğunu, metinler arasında her zaman tek yönlü değil kimi zaman karşılıklı etkinin olabileceğini örnekler üzerinden ortaya koymaktır. Burada özellikle ele alınacak üç örnek, Tevrat metni, Gılgamış Destanı ve Sargon Efsanesi üzerinden, Gılgamış-Enkidu ile Yakup-Esav anlatıları, sepete konan bebek anlatıları ve paralel tufan anlatılarıdır. Makalenin asıl konusu benzerlikler ve buradan çıkarılabilecek sonuçlar olduğundan burada ayrıntılı efsane/hikaye analizi yapma çabasına girilmeyecektir. Bu kapsamda, konunun Kur'ân kıssalarıyla bağlantısı da önem taşımaktadır. Üzerinde durulacak ikinci husus da, bilhassa tufan anlatısı üzerinden, Mezopotamya efsaneleri ile Tevrat anlatıları arasındaki benzerliklerin Kur'ân kıssaları açısından ne anlama geldiğine, benzerliğin her zaman etki üzerinden açıklanıp açıklanamayacağına dair değerlendirmede bulunmaktadır. Bu noktada etkileşim ihtimali hem içeriden (sübjektif) hem de dışarıdan (objektif) bir bakışla değerlendirilmeye çalışılacak ve söz konusu benzerliklerden ne tür sonuçlar çıkarılabileceği üzerine bazı genel tespitlere işaret edilecektir.

1. Yakup-Esav ve Gılgamış-Enkidu Anlatıları

Tevrat'ın Tekvin (Yaratılış) kitabında anlatılan Yakup-Esav ikilisi ile Babil Gılgamış Destanı'nın ana karakterlerinden olan Gılgamış-Enkidu ikilisi Batı literatüründe çok iyi bilinen iki çifttir fakat aralarındaki

² Söz konusu arkeolog ve Asur bilimcilerin başında Austen Henry Layar, asistanı Hormuzd Rassam, George Smith ve Paul Haupt gelmektedir.

³ Babil asıllı tarihçi Berosus'un (MÖ 3. yy) günümüze ulaşmayan *Babyloniaka* isimli kitabındaki atıflar dolayısıyla, en azından Nuh tufanı anlatısının bir benzerinin Babil geleneğinde de mevcut olduğu antik dönemden itibaren biliniyor olsa da, muhtemelen modern dönemden önce bu benzerlik, gerek Yahudi gerekse Hıristiyan yazarlar tarafından, Tevrat geleneğinin etkisine atıfla anlaşılmış olmalıdır. Antik dönemde tufan anlatısına yönelik diğer bir atıf da Grek tarihçi Dimaşklı Nikolas (Nicolaus Damascenus, MÖ 1. yy) tarafından yapılmaktadır. Bk. James George Frazer, “Ancient Stories of a Great Flood”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 46 (Jul. - Dec. 1916), 234-235.

⁴ Ör. bk. Muazzez İlmiye Çığ, *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sumer'deki Kökeni* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995).

benzerlik fazlaca üzerinde durulmuş bir konu değildir. Esasen bu iki çifte yönelik anlatılarda birden fazla benzerlik noktası bulunmaktadır. Bu noktalardan ilki, Tevrat'ta ve Gılgamış Destanı'nda birbirinin rakibi olduğu söylenen söz konusu çiftin (Yakup-Esav/Gılgamış-Enkidu) en azından başlangıçtaki ilişkisi için “çekişme” ifadesinin kullanılmasıdır. Tevrat'ta ikinci İbrani atası İshak'ın ikiz oğulları şeklinde sunulan Esav ile Yakup arasında anne rahminden itibaren başlayan bir çekişme ve rekabet bulunduğu belirtilmektedir.⁵ Benzer şekilde Babil Gılgamış Destanı'nda da Gılgamış'ın bir nevi ikizi olan Enkidu'nun, Uruk kralı Gılgamış'ın zorbalığını hafifletmek üzere onun modelinde ve ona rakip olarak yaratıldığı söylenmektedir.⁶ Diğer bir benzerlik noktası ise söz konusu karakterlere atfedilen özelliklerle alakalıdır. İlgili Tevrat pasajında Esav'ın “tüylü” ve “kırları seven bir avcı” olduğu belirtilirken, Gılgamış anlatısında Enkidu karakteri de tıpkı bir hayvan gibi “tüylü” ve “yabani” şeklinde tasvir edilmektedir. Ayrıca, ilgili pasajlardan, Esav ile Enkidu karakterleri arasındaki benzerliğe paralel bir benzerliğin Yakup ile Gılgamış karakterleri arasında da mevcut olduğu görülmektedir. Her ne kadar ilgili metinlerde birbirine zıt iki tasvir olarak Yakup'un “çadırda oturan sakin bir adam”, Gılgamış'ın ise güçlü bir kral olduğu belirtilse de Enkidu ve Esav karakterlerinin “tabiat” ile ilişkili olmasına karşılık, Gılgamış ve Yakup karakterlerinin “kültür” ile ilişkili olduğunu söylemek mümkündür.⁷ Gılgamış ile Yakup arasındaki bir diğer ve daha önemli benzerlik noktası ise bu iki figüre atfedilen olumsuz karakter özelliğinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre Yakup, Esav'ın yerini almaya çalışan, şantaj ve hile yoluyla ikiz kardeşinden ilk oğulluk hakkını ve kutsamasını çalan “hilekar” bir karakter şeklinde tasvir edilmektedir.⁸ İlgili Tevrat pasajından hareketle İbranice Ya'akov isminin manası Yahudi tefsirlerinde “gizlice ve hileyle gelen, aldatan, yerini alan” şeklinde açıklanmaktadır.⁹ Öte yandan Gılgamış Destanı'nda Gılgamış da, doğrudan hilekar biri olarak değilse bile ebeveynlerin ellerinden oğullarını ve kızlarını, kocaların ellerinden karılarını zorla alan “ceberut ve şehvet düşkünü” bir kral şeklinde sunulmakta, bazı İngilizce tercümelemlerde Gılgamış'ı tasvir

⁵ “İshak karısı için Rabbe yakardı... Rebeka hamile kaldı. Çocuklar karnında itişiyordu. Rebeka, ‘Nedir bu başıma gelen?’ diyerek Rabbe danışmaya gitti. Rab...: ‘Rahminde iki ulus var, senden iki ayrı halk doğacak, biri öbüründen güçlü olacak, büyüğü küçüğüne hizmet edecek.’ Doğum vakti gelince Rebeka'nın ikiz oğulları oldu. İlk doğan oğul kıpkırmızı ve tüylüydü; kırmızı bir cüppeyi andırıyordu. Adını Esav koydular. Sonra kardeşi doğdu. Eliyle Esav'ın topuğunu tutuyordu. Bu yüzden İshak ona Yakup adını verdi ... Esav kırları seven usta bir avcı oldu. Yakup ise çadırda oturan sakin bir adamdı” (Yar. 25:22-27). Tevrat çevirileri için kullanılan kaynak: *Turkish Bible*, https://www.wordproject.org/bibles/tr/index_en.htm.

⁶ “... tanrılar, (yüce) Aruru'ya seslendiler: ‘Onu [Gılgamış] sen yarattın. Şimdi de onun çiftini/rakibini yarat ki onun fırtınalı gönlüne denk düşsün. Birbirleriyle çekişip dursunlar da Uruk huzur bulsun’. Böylece Tanrıça (Aruru)... kuvvetli Enkidu'yu yarattı. Bütün vücudu kaba(rık) tüylerle kaplıydı ... İnsanlardan ve (ekili) topraktan haberi yoktu. (Davarların tanrısı) Samukan'ınki gibi tüyle kaplı (olarak), ceylanlarla birlikte otluyor, yabani hayvanlarla su başlarında bir araya geliyordu” (Gılgamış Destanı, Tablet I). Çeviri, tarafımdan düzenlenmiştir. Türkçe ve İngilizce çevirileri için bk. *Gılgamış Destanı*, çev. Ş. Teoman Duralı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 17-18; *The Epic of Gilgamesh: A New Translation*, çev. Andrew George (London/New York: Penguin Books, 2000), 4; James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 74.

⁷ Enkidu ve Gılgamış karakterlerinin temsil ettiği tabiat-kültür kutuplaşması ve bu kutuplaşmanın, mitlerin çözmeye çalıştığı zıtlıklardan biri olduğu tezi (C. Levi-Strauss) ile ilgili olarak bk. Ronald S. Hendel, *The Epic of the Patriarch: The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1987), 117-121.

⁸ Bk. Yar. 27:36.

⁹ Ör. bk. Rabbi Abraham Ben Isaiah - Rabbi Benjamin Sharfman (ed.), *The Pentateuch and Rashi's Commentary: A Linear Translation into English - Genesis* (New York: S. S. & R. Publishing Company, 1949), 352; *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis (Bereshit)*, çev. H. Norman Strickman - Arthur M. Silver (New York: Menorah Publishing Company, 1988), 267. Yakup karakteri ve ismine yönelik Kur'ân-Tevrat mukayesesi için ayrıca bk. Salime Leyla Gürkan, “İsrâil ve Ya'kûb isimlerinin Etimolojisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 223-244.

ederken “kurnaz (cunning)” ifadesi de kullanılmaktadır.¹⁰ Bu anlatımlardan, Enkidu ve Esav karakterleri arasında var olan benzerliğe (yani tabiatla ilişki) ilaveten, her ikisinin de hile bilmeyen/saf bir karaktere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Duralı'nın yaptığı Gilgamiş Destanı çevirisinde bu durumu vurgulayacak şekilde, Enkidu'nun “insanlardan haberdar olmadığı”na yönelik ifadenin “insanoğlunun masumu” şeklinde çevrilmesi dikkat çekicidir.¹¹ İlgili ifadeyle kastedilen şeyi, tabiat-kültür zıtlığı ekseninde, insanların kültüründen ve dolayısıyla kurnazlığından haberdar olmama şeklinde anlamak mümkündür. Tevrat'ta Esav'ın da kardeşi Yakup tarafından iki kez kandırıldığından bahsedilmektedir.

Söz konusu karakterler arasındaki diğer önemli bir paralellik de her iki hikayede yer alan güreş anlatılarında görülmektedir. Gilgamiş Destanı'nda Gilgamiş ile Enkidu arasında cereyan eden güreş veya dövüş sahnesi, hikayenin kurgusu açısından anlaşılır bir zemine oturmaktadır. Zira hikayenin en başında belirtildiği üzere Enkidu, Gilgamiş'la çekişerek onun gücünü dengelemek ve bu şekilde onun Uruk halkı üzerindeki zorba tavrını hafifletmek için yaratılmıştır. Dolayısıyla ilk karşılaşmalarında aralarında bir dövüşün gerçekleşmesi hikayenin akışı açısından normal bir durumdur.¹² Buna karşılık, Tevrat'ta Yakup'un esrarengiz bir adamla yaptığı güreşe yönelik anlatı ilk planda fazla anlaşılır değildir. Tevrat'ta yer alan bu meşhur güreş anlatısı ve güreşin sonunda Yakup'a söz konusu gizemli adam tarafından İsrail (yisrael) isminin verilmesi,¹³ Gilgamiş Destanı'ndaki paralel güreş anlatısı ekseninde okunduğunda daha anlaşılır hale gelmektedir. Esasında iki güreş anlatısı arasında biçimin ötesinde son derece çarpıcı bir benzerlik vardır. Tıpkı Gilgamiş ile Enkidu arasında gerçekleşen güreş ya da dövüş sahnesinin sonunda Enkidu'nun, “bütün insanlardan/savaşçılardan üstünsün, gücün insanınkini aştı” diyerek bir anlamda Gilgamiş'i kutsaması gibi, Yakup ile Tanrı adamı olduğu anlaşılan bir adam –bir diğer rivayete göre melek¹⁴– arasında cereyan eden güreşin sonunda da adam/melek Yakup'u kutsamakta ve benzer ifadelerle ona “Tanrı'yla ve insanlarla mücadele ettin ve üstün geldin” demektedir. Esasen bu pasaj mücadele yoluyla elde edilen kutsamanın Tanah'taki tek örneğini oluşturmaktadır.¹⁵ Güreş sahneleri arasındaki benzerliği daha da çarpıcı kılan nokta ise Enkidu'nun Gilgamiş'in modelinde ve ona rakip olarak yaratılmış

¹⁰ Bk. *Gilgamiş Destanı*, Tablet I. Türkçe ve İngilizce çevirileri için bk. *Gilgamiş Destanı*, 17; *Epic of Gilgamesh*, 3-4; Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 73-74.

¹¹ “İnsanoğlunun masumuydu. Ekili topraklardan haberi yoktu”. Bk. *Gilgamiş Destanı*, 18.

¹² “Güçlü Gilgamiş, yavaş yavaş yaklaştı. Enkidu onu kapıda karşıladı ... boğalar gibi birbirlerine girip göğüs göğse dövüştüler ... Gilgamiş, ayağını yere sıkıca bastırıp dizini büktü. Ansızın yaptığı dönüşle Enkidu'yu alaşağı etti. İşte bu durumdayken öfkesi birdenbire geçti. Yere yığıldıktan sonra, Gilgamiş'a seslendi: ‘Şu yeryüzünde senin gibisi yoktur. Ahırdaki yaban öküzü kadar güçlü Ninsun, seni doğuran anneydi; işte şimdi bütün insanlardan daha üstünsün. Gücün, insanınkini aştığından, Enlil sana krallık verdi’ ... Enkidu ile Gilgamiş birbirlerine sarıldılar. Böylece arkadaşlıkları onanmış oldu” (*Gilgamiş Destanı*, Tablet I). Bk. *Gilgamiş Destanı*, 24. İngilizce çevirileri için ayrıca bk. *Epic of Gilgamesh*, 3-4; Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 73-74.

¹³ “Yakup arkada yalnız kaldı. Bir adam gün avarıncaya kadar onunla güreşti. Yakup'u yenemeyeceğini anlayınca, onun uyluk kemiğinin başına vurdu ... ‘Bırak beni, gün avarıyor’ dedi. Yakup, ‘Beni kutsamadıkça seni bırakmam’ diye cevap verdi. Adam ... ‘Artık sana Yakup değil, İsrail denecek, çünkü Tanrı'yla ve insanlarla mücadele edip üstün geldin’ dedi... Sonra Yakup'u kutsadı.” (Yar. 32:24-29).

¹⁴ Hoşea kitabında (Hoş. 12:4-5) Yakup'un güreştiği esrarengiz kişi için ilahi varlık (elohim) ve melek (mal'akh) ifadeleri kullanılmaktadır (ayrıca bk. Yar. 32:30). Buna göre Tekvin (Yaratılış) pasajında kastedilen adam (iş) “Tanrı adamı” (iş elohim), yani İbranicedeki anlamıyla beşeri veya semavi bir elçi (peygamber, melek) olmaktadır. Öte yandan söz konusu adamın bir cin olabileceğine de işaret edilmiştir. İlgili pasajdaki anlatıma göre söz konusu esrarengiz yabancıнын Yakup'a geceleyin saldırması ve sabaha doğru pes etmesi, mitolojilerde yer aldığı üzere kötücül ruhların sadece geceleri insanlar üzerinde güce sahip olduğu şeklindeki yaygın inancı çağrıştırmaktadır. Bk. Claus Westermann, *Genesis*, çev. David E. Green (London/New York: T&T Clark International, 2004), 229.

¹⁵ Bk. Esther J. Hamori, “Echoes of Gilgamesh in the Jacob Story”, *Journal of Biblical Literature* 130/4 (2011), 631.

yarı ilahi bir varlık olmasına benzer şekilde, Yahudi tefsirlerinde Yakup'un güreştiği meleğin de Yakup'un ikiz kardeşi olan Esav'ın koruyucu meleği olduğunun söylenmesidir.¹⁶ Ayrıca Gilgamiş Destanı'nda daha önce halkına karşı sert olduğu belirtilen Gilgamiş'in, bir tür terbiye edici veya ehlileştirici özelliğe sahip olan güreş hadisenin ardından daha iyi ve munis bir kral haline geldiğinden bahsedilmektedir.¹⁷ Aynı şekilde, ilgili Tevrat anlatımında, daha önce hileyle ilişkilendirilen Yakup da güreş hikayesi üzerinden daha iyi biri haline getirilmektedir. Yakup (ya'akov=hileyle gelen, aldatan) isminin yerini alan İsrail (yisrael=üstün gelen/mücadele eden) ismi bu değişikliğin işareti olmaktadır. Nitekim ilgili pasaj üzerine yapılan ve psikolojik veya mistik olarak değerlendirebileceğimiz bir yorumda, bu mizaç değişikliğini vurgulayacak şekilde, Yakup'un aslında kendi nefsi ile güreştiği ve bu şekilde geçmişte kardeşine karşı yaptığı hilekarlık için tövbe ederek, diğer bir ifadeyle kötü huylarını yenerek yeni bir insan haline geldiği şeklinde bir açıklama sunulmaktadır.¹⁸ İşin bir diğer ilginç tarafı, Tevrat'ta Yakup'a İsrail isminin verilmesiyle ilgili olarak, güreş anlatısına alternatif ve herhangi bir kutsama olmaksızın farklı bir anlatımın daha yer almasıdır.¹⁹

Yakup-Esav ve Gilgamiş-Enkidu karakterlerinin ilişkisiyle alakalı bir başka benzerlik noktası ise hem Tevrat'ta hem de Gilgamiş Destanı'nın Sümer versiyonunda yer alan öpme anlatısıdır. Tekvin kitabında Yakup'un, yaptığı hile sonrasında, Esav'ın hışmından kaçarak Medyen'deki dayısının yanına gittiğinden ve aradan yıllar geçtikten sonra kardeşine sulh yapmak üzere tekrar bir araya geldiklerinden bahsedilmektedir. Bu karşılaşma tasvirinde Esav'ın Yakup'a sarılarak onu öptüğü belirtilmektedir.²⁰ Benzer şekilde Gilgamiş Destanı'na ait bir Sümer versiyonunda (Bilgamiş ve Ölüler Diyarı), Bilgamiş olarak isimlendirilen karakterin, ölmüş olan sevgili hizmetçisinin (Enkidu) gölgesiyle buluştuğundan ve çiftin sıkıca sarılıp birbirlerini öptüklerinden bahsedilmektedir.²¹

Bütün bu benzerlik noktalarından hareketle Tevrat'taki ilgili Yakup-Esav anlatısının, uzun süre zarfında derlenmiş bir metin olmakla birlikte en azından ana unsurları itibariyle daha önce yazıldığı ve İsrailoğulları tarafından da bilindiği anlaşılan Babil Gilgamiş Destanı'ndaki Gilgamiş-Enkidu çiftine yönelik anlatıdan ilham alınarak oluşturulduğunu düşünmek isabetlidir. Bununla birlikte Gilgamiş Destanı'nın farklı dönemlerde redaksiyon geçirdiği gerçeği dikkate alındığında, metinler veya şifahi anlatılar arasında karşılıklı etkinin olabileceğini düşünmek de mümkündür. Esasen Gilgamiş Destanı'nın eski (Sümer) versiyonları MÖ 2000'li yıllara kadar geri götürülse de, Tevrat anlatılarıyla en fazla benzerlik taşıyan Standart Babil versiyonunun MÖ 12-10. yüzyıllarda redaksiyon geçirdiği kabul edilmektedir²² ki bu dönem takriben Tevrat'ın da vahyedildiği (geleneksel görüş) veya oluşmaya başladığı (Dört Kaynak teorisi/şifahi

¹⁶ Bk. *Bereshit Rabbah* 77:3, https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah?tab=contents; Ben Isaiah – Sharfman, *The Pentateuch and Rashi's Commentary*, 330.

¹⁷ Hamori, "Echoes of Gilgamesh in the Jacob Story", 626-627.

¹⁸ Bk. Harvey J. Fields, *A Torah Commentary for Our Times: Genesis* (New York: URJ Press, 1990), 86. Krş. *Philo in Ten Volumes and Two Supplementary Volumes*, çev. F. H. Colson – G. H. Whitaker (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985), 5/183 (Mut. 81).

¹⁹ Yar. 35:9-10.

²⁰ Yar. 33:1-4.

²¹ A. R. George, *Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, c. I (Oxford: Oxford University Press, 2003), 140-141.

²² Bk. Karen Emmerich, "A message from the antediluvian age': The Modern Construction of the Ancient *Epic of Gilgamesh*", *Comparative Literature* 68/3 (2016), 251-252. Gilgamiş Destanı'nın İsrailoğulları tarafından bilindiğine yönelik bilgi için ayrıca bk. Steven L. Harris – Robert L. Platzner, *Old Testament: An Introduction to the Hebrew Bible* (New York: McGraw-Hill, 2007), 48.

gelenek tezi) kabul edilen döneme karşılık gelmektedir. Yukarıda işaret edildiği üzere, Gilgamiş-Enkidu anlatısının Yakup-Esav anlatısından daha fazla iç tutarlığa sahip olduğunu da göz önünde bulundurmakta fayda vardır. Fakat Gilgamiş anlatısı ile Yakup-Esav anlatısı arasındaki muhtemel etkinin boyutuyla ilgili olarak birden fazla çıkarım ihtimali söz konusudur. Bunlardan ilki Tevrat'ta bahsi geçen Yakup ve Esav karakterlerinin gerçek birer tarihî şahsiyet değil, efsanevi Gilgamiş ve Enkidu karakterleri model alınarak kurgulanmış iki farazi karakter olduğu çıkarımıdır. Alternatif olarak Yakup'un gerçek bir tarihî şahsiyet olduğu, buna karşılık ikiz kardeş olarak sunulan Esav karakterinin, Yakup'un alter egosu, yani öteki/ikinci beni olarak ve Enkidu karakteri model alınarak kurgulandığı ve buna uygun bir anlatı oluşturulduğu çıkarımında bulunmak da mümkündür. Nitekim Kur'an'da da İshak'ın Yakup isimli bir oğlundan bahsedilmekte ama -ikiz veya değil- kardeşine atıf yapılmamaktadır. Ayrıca hileyle hiçbir alakası olmayan bir Yakup tasviri sunulmaktadır.²³ İmkan dahilindeki üçüncü bir çıkarım da aslında hem Yakup'un hem Esav'ın tarihî birer şahsiyet olduğu fakat farklı mitolojilerde de sıkça rastlanan "birbirine rakip kardeş" temasını, anlattığı soy hikayelerinin merkezine yerleştiren Tevrat yazar(lar)ının, Gilgamiş-Enkidu anlatısının farklı versiyonlarına ait bilgileri alarak bu iki şahsiyete monte ettiği yönündedir. Nitekim Tevrat boyunca Yakup ve Esav dışında Habil ve Kabil, İshak ve İsmail, Yusuf ve kardeşleri, daha öncesinde Sam ile Ham arasında, ayrıca iki kardeş krallık olan İsrail ile Yehuda krallıkları arasındaki çekişme veya zıtlama hikayeleri Tanah'ın İsrailoğulları anlatısının ana temasını oluşturmaktadır. İki hikaye arasındaki benzerliklerin tamamen tesadüf olduğu şeklindeki dördüncü bir çıkarım ise fazla gerçekçi görünmemektedir.

Bu noktada Gilgamiş Destanı'nın Tevrat üzerindeki etkisinin sebebine yönelik olarak Tevrat'ın mahiyeti yani metin olarak nasıl oluştuğu, nasıl anlaşıldığı ve kutsal metin olarak ne ifade ettiği ile ilgili bir iki hususa dikkat çekmekte fayda vardır. Mevcut Tevrat metni, kutsal metin tenkidi (biblical criticism) çalışmaları kapsamında genel kabul gördüğü üzere, birden fazla yazar veya redaktör tarafından farklı dönemlerde ve farklı anlayışlar ekseninde oluşturulmuş ve başlangıç itibarıyla sözlü geleneğe dayanan kompoze bir metindir; bu sebeple, bir dönem hileyle ilişkilendirilen Yakup gibi bir karakter daha sonra aklanıp yüceltilebilmektedir. Benzer bir durum Tevrat'taki farklı karakterler, bilhassa farklı Kohen ocaklarıyla alakalandırılan Yusuf ve Harun, hatta Musa ve Davut için de geçerlidir.²⁴ Öte yandan söz konusu karakterlere ait hikayelerin anlatıldığı Tekvin kitabının, Tevrat'ın folklorik (agada) kısmını oluşturuyor olması sebebiyle, doğrudan şeriat (halaha) yönelik bölümlere nispetle daha fazla dış etkiye açık bir mahiyete sahip olduğundan ve belki de oluşumu sırasında, -en azından bugün anladığımız manada- kutsal metin olarak görülmediğinden de bahsetmek mümkündür.²⁵ Bu sebeple Tevrat yazarlarının, kendi folklorlarını ya da

²³ Geniş bilgi için bk. Gürkan, "İsrâil ve Ya'kûb isimlerinin Etimolojisi Üzerine Bir Değerlendirme", 223-244.

²⁴ Bu konuda yapılmış Türkçe çalışmalara örnek olarak bk. Salime Leyla Gürkan, *İbrâhim'den Ezra'ya İsrâiloğulları Tarihi: Yahudi ve İslâm Kutsal Metinleri ve Tarihî-Arkeolojik Bilgiler Işığında* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019); Tolga Savaş Altınal, *İsrailoğulları'nın Kutsal Soyu Kohenler* (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021).

²⁵ Özelde Tevrat'ın, genelde Tanah'ın oluşum süreci ve ilgili fizikî/kültürel coğrafyayla ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Harris - Platzner, *Old Testament*; Richard Elliott Friedman, *Who Wrote the Bible?* (New York: HarperCollins, 1997); Michael L. Satlow, *How the Bible Became Holy?* (New Haven/London: Yale University Press, 2014); *The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, ed. Craig A. Evans, Joel L. Nohr, David L. Petersen (Leiden/Boston: Brill, 2012). Kutsal metin tenkidi çalışmaları kapsamında ortaya konan bir görüşe göre mevcut Tevrat'ın Musa'yla ilişkili kısmı Tesniye kitabına, özellikle de Ahit kurallarından bahseden 12-26. bölümlere karşılık gelmektedir. Bk. John Van Seters, *The Pentateuch: A Social-Science Commentary* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 95-98. Ortaçağ Yahudi müfessiri Raşi'nin, Tekvin (*Bereşit*) kitabına yaptığı tefsirde, Tevrat'taki halaha-agada ayrımına işaret eden bir yorumu için ayrıca bk. "Rashi on Genesis", <https://www.sefaria.org/Genesis.1.1?lang=bi&with=Rashi&lang2=en>.

folklorik metinlerini oluştururken, karşılaştıkları hikayeleri dolgu malzemesi olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Bahsi geçen karakterlerle ilgili hikayelerin kurgusunda ortaya çıkan farklılaşmayı ve Mezopotamya efsanelerinin etkisini de bu ekseninde değerlendirmek gerekmektedir.

2. Sepete Konan Bebek Anlatıları

Mezopotamya efsaneleriyle benzerliğe konu olan bir diğer Tevrat hikayesi, Kur'ân'da da yer aldığı üzere, annesi tarafından sepet içinde nehre bırakılan ve mucize eseri hayatta kalan bebek Musa hikayesidir. Bebekliğinde mucizevi biçimde ölümden kurtulan kahraman hikayelerine Grek mitolojisinde de rastlanmaktadır (ör. Oedipus, Herkül, Dionysos vb.). Keza annesiyle birlikte sandık içinde suya atılan ama kurtularak daha sonra bir kahraman haline gelen bebek teması da Grek mitolojisinde bilindik bir temadır (ör. Perseus). Fakat Tevrat'taki bebek Musa hikayesine en yakın anlatı bir Akad/Asur efsanesinde yer almaktadır.

Çıkış kitabında anlatılan hikayeye göre İsrailoğullarını Mısır'dan kurtaran Musa peygamber, Firavun'un İsrailoğullarını köleleştirdiği ve onları güçsüzleştirmek için yeni doğan erkek bebeklerini öldürttüğü bir dönemde dünyaya gelmiş bir İbrani'dir. Musa bebek, din adamı (Levili) soyundan olan annesi tarafından doğumunu izleyen üç ay boyunca gizlendikten sonra ziftle sıvanmış bir sepet içerisinde nehre (Nil) bırakılmış, o sırada nehirden yakanan Firavun'un kızı – Kur'ân anlatımına göre Firavun'un karısı– tarafından bulunarak evlat edinilmiş ve Mısır sarayında büyümüştür.²⁶ Hem Yahudi hem de İslam geleneklerinde iyi bilindiği üzere, daha sonra Tanrı'nın görevlendirmesiyle İsrailoğullarını Mısır'daki kölelikten kurtarmış ve onlara liderlik etmiştir.

Tevrat'ta Musa peygamber için anlatılan bu hikayenin bir benzeri, "Sargon Efsanesi" veya "Sargon'un Doğumu Efsanesi" diye bilinen bir efsanede Akad İmparatorluğu'nun kurucusu olan Büyük Sargon (MÖ 2334-2279) ile bağlantılı olarak anlatılmaktadır. Büyük Sargon'un ağzından aktarılan hikayeye göre, bir başrahibe (muhtemelen İştari/Inanna kültünün başrahibesi) olan (dolayısıyla evlenmesi yasak olan) annesi, babasını bilmediğini söyleyen²⁷ (dolayısıyla evlilik dışı bir bebek olduğu anlaşılan) Sargon'u gizlice doğurduktan sonra onu ziftle mühürlediği hasırdan yapılmış bir sepetin içine yerleştirip nehre (Fırat) bırakmış, nehirden su çeken Akki isimli biri Sargon'u bulup evlat edinmiş ve büyüdükten sonra onu bahçıvanı yapmıştır. Tanrıça İştari'nin sevgisine mazhar olan Sargon, onun sayesinde azametli bir kral olmuş ve yıllarca (Kuş üzerinde) hüküm sürmüştür.²⁸ Annesi tarafından gizlice doğurulmuş olma ve ziftle sıvanmış sepet içinde nehre bırakılma unsurlarının yanı sıra, her iki anlatıda da annenin din adamı sınıfından olması ve

²⁶ Çık. 2:1-10. Ayrıca bk. el-Kasas 28/3-13.

²⁷ Bu bilgiye ters düşecek şekilde, Sümerce yazılmış bir tablette Sargon'un babasının ismi (Laibum) verilmektedir. Bk. Brian Lewis, *The Sargon Legend: A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero Who Was Exposed At Birth* (Cambridge, MA: American Schools of Oriental Research, 1980), 122. Ayrıca bk. Hanzade İlber Bostan, *Hız. Musa ile Akad Kralı Sargon'un Hayat Hikayelerinin Karşılaştırılması* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 52-53.

²⁸ Bk. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 119. Türkçe çevirisi için ayrıca bk. Bostan, "Hz. Musa ile Akad Kralı Sargon'un Hayat Hikayelerinin Karşılaştırılması", 47-50. Sargon'u bulduğu söylenen Akki'nin, Gılgamış Destanı'nda Kuş kralı olarak geçen Akka ile bağlantılı olması muhtemeldir.

çocuğun güçlü bir kadının (birinde Firavun'un kızı, diğerinde bir tanrıça) himayesine girmesine yönelik benzerlikler dikkat çekicidir. Bu noktada cevaplanması gereken soru, metinler arasında bir etkileşimin olup olmadığı ve etkileşim varsa hangi anlatının ödünç alan, hangisinin ise ödünç veren olduğudur. Sargon Efsanesi, Musa'nın yaşadığı kabul edilen dönemden (MÖ 15./13. yy) takriben on asır önce yaşamış olan ve tarihî gerçekliği şüphe konusu yapılan Musa'dan farklı olarak tarihî bir şahsiyete karşılık gelen Akad kralı Sargon ile ilgili bir anlatıdır. Buradan hareketle yani kronolojik şartlanma gereği, Batılı araştırmacılar, Büyük Sargon döneminde oluşturulduğunu var saydıkları bu hikayenin Babil Sürgünü sırasında İbrani yazarlar tarafından Musa karakterine uyarlanarak Tevrat metnine dahil edildiği çıkarımında bulunmuş ve bu çıkarım Türkçe literatüre de taşınmıştır.²⁹ Fakat ilgili efsane metni üzerine yapılan sonraki incelemeler, efsanenin Büyük Sargon döneminden çok sonraki bir dönemde yazıldığını ortaya koymakta ve bu durum eğer iki anlatı arasında bir etkileşim varsa bunun tam tersi yönde olmasının daha muhtemel olduğuna işaret etmektedir. Buna göre IV. Asurbanipal kütüphanesine (MÖ 7. yüzyıl) ait bir tablette yazılı bulunan bu hikaye, nam-ı diğer Büyük Sargon Efsanesi, psödo-otobiyografik bir metin, yani sahte isimle yazılmış bir otobiyografi olarak görülmekte ve Akad Kralı Büyük Sargon'un yaşadığı dönemden çok sonraki bir döneme, MÖ 13-8. yüzyıllar arasına tarihlendirilmektedir.³⁰ Büyük ihtimalle de, Büyük Sargon'la aynı adı taşıyan Asur Kralı II. Sargon'un (MÖ 722-705), kendisini tarihî Akad Kralı ile ilişkilendirmek için onun ismini aldığı ve onun adına bu efsaneyi yazdırmış olabileceği ileri sürülmektedir.³¹ Efsanenin sonundaki, Sargon'dan sonra gelen ve onun yolunu takip eden kralların kutsanmasına yönelik kısım da bu durumu desteklemektedir. Asur'a ait tarihî kayıtlardan bilindiği üzere II. Sargon, İsrail krallığını yıkarak Filistin'in kuzey bölgesini ele geçiren ve bir dönem güneydeki Yehuda krallığı üzerinde de hakimiyet kuran Asurluların o dönemki krallarındandır.³² İsrailoğullarına ait bebek Musa ile ilgili –yazılı veya sözlü geleneğe ait– anlatıdan bu şekilde haberdar olmuş ve bu anlatıyı Büyük Sargon'la kurduğu kişisel bağlantıyı pekiştirmek ve adını yüceltmek için kullanmış olması mümkün görünmektedir. Grek mitolojisinde yer alan benzer hikayelerin de aynı dönemde ortaya çıktığı yani en erken MÖ 7. yüzyılda Hesiod tarafından anlatıldığı bilinmektedir ve bunlardan bir kısmı Sargon Efsanesi anlatısıyla bazı noktalarda (ör. bebeğin nehirden su çeken biri tarafından kurtarılması) benzerlik göstermektedir. Esasen hikayeler arası öncelik-sonralık ilişkisi noktasında sağlıklı bir sonuca varabilmek için hikayenin ana karakterinin yaşadığı dönemin değil –ki bu son derece yanıltıcı olabilmektedir– hikayenin yazıldığı dönemin dikkate alınması gerekmektedir. Zira, bu örnekte de görüldüğü gibi, geçmişte yaşamış bir karakterle ilgili olarak çok sonraki bir dönemde geriye dönük bir hikaye üretiminin yapılması bilinen bir durumdur. Dolayısıyla bu örnek, metinler arası etkileşimin her zaman Mezopotamya

²⁹ Mesela bk. Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 65.

³⁰ Sargon Efsanesi, Geç Tunç çağında (MÖ 1595-1155), yani Büyük Sargon döneminden çok sonra kullanılmaya başlayan Standart Babil diliyle ve Neo-Asur alfabesiyle yazılmış dört fragman halinde günümüze ulaşmıştır. Geniş bilgi için bk. Lewis, *The Sargon Legend*, 11-29.

³¹ Büyük Sargon'un torununa atfedilen Naram-Sin Efsanesi'nin de benzer bir fonksiyonla yazıldığı bilinmektedir. Söz konusu iddia ve bilgi için bk. Tremper Longman III, *Fictional Akkadian Autobiography: A Generic and Comparative Study* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1991), 53-60. Ayrıca bk. Lewis, *The Sargon Legend*, 35-113.

³² Bk. Gürkan, *İbrâhim'den Ezra'ya İsrâiloğulları Tarihi*, 202-203. Eski Ahit'te II. Sargon'a İşıya kitabında (Yşa. 20:1) atıf yapılmaktadır.

efsanelerinden Tevrat'a değil, kimi zaman da Tevrat'tan Mezopotamya efsanelerine doğru olabileceğinin önemli bir göstergesi olmaktadır.

Bununla birlikte, Tevrat'ın bebek Musa anlatısındaki kimi ayrıntıları, daha sonra Sargon Efsanesi anlatısından gelen bir etki üzerinden okumak da mümkündür. Buna göre başlangıçta ödünç veren konumundaki bir metin, sonrasında aynı zamanda ödünç alan metin durumuna gelebilmektedir. Bu nokta da bizi, sepete konan bebek Musa hikayesinin, Tevrat anlatımıyla büyük ölçüde uyuşan Kur'ân versiyonuna götürmektedir. Aslında ilgili Tevrat ve Kur'ân metinleri aynı kişiyi ve hikayeyi anlatsa da bazı ayrıntılarda Tevrat versiyonu, Sargon Efsanesi'nin bağlamına daha yakın bir anlatı sunuyor izlenimi vermektedir. Bahsi geçen ayrıntıların başında, Batılı araştırmacılar tarafından dikkat çekildiği üzere, Musa'nın annesinin Musa'ya hamile kaldığı sırada evli olup olmadığı noktasında Tevrat metninde yer alan muğlaklık gelmektedir.³³ Tevrat hikayelerinde şahıs ve yer isimleri yoğun biçimde yer almasına rağmen, bebek Musa anlatısında, tıpkı Sargon Efsanesi'nde olduğu gibi, Musa'nın anne ve babasının isimleri verilmemekte ve annesi din adamı soyuyla ilişkilendirilmektedir. Ayrıca Musa'nın anne ve babasının ilişkisiyle alakalı olarak "Levi ailesinden bir adam gitti ve Levi ailesinden bir kızı aldı" şeklindeki cümlede "eş olarak" aldığına yönelik bir ifade geçmemektedir. Bu muğlaklığı pekiştiren bir diğer nokta ise Musa'nın annesinin bebeğini suya bırakma biçimidir. Kur'ân anlatısında, Firavun'un İbrani bebekleri öldürtmesi şeklindeki ortak bağlama uygun düşecek şekilde, Musa'nın annesi Tanrı'nın yönlendirmesi ve güvencesi altında, ölümden kurtulmasını ve tekrar kendine dönmesini sağlamak için bebeğini sepet içinde suya bırakmaktadır. Buna karşılık Tevrat anlatısında Musa'nın annesi herhangi bir ilahi yönlendirme ve güvenceye muhatap olmaksızın, tıpkı Sargon Efsanesi'nde olduğu gibi, gayr-i meşru çocuğunu terk eden bir anne gibi bebeğini suya bırakmaktadır.

Bütün bu noktalardan hareketle, Kur'ân anlatısı ile Tevrat anlatısı arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, bir ödünç almadan bahsetmek fazla isabetli değildir. Bu tarz bir çıkarım oryantalist bakış açısından son derece elverişli ve anlaşılır olmakla birlikte, iki metin arasındaki ilişkiyi açıklamada yetersiz kalmaktadır. Zira ödünç almadan bahsedebilmek için her şeyden önce hikayeye konu olan karakterlerin farklı kişiler olması beklenir. Halbuki Kur'ân'daki hikaye de Musa karakteriyle ilgilidir. Kur'ân anlatısı ana hatlar üzerinden aynı kişiyi ve hikayeyi anlatmakta, buna karşılık, yukarıda işaret edildiği üzere, bazı önemli ayrıntılarda farklılaşmaktadır.³⁴ Bu noktada gözden kaçırılmaması gereken bir diğer husus da, Kur'ân yazarının (bu yazar ister Tanrı ister Hz. Muhammed olarak kabul edilsin) önceki vahiy metinlerini ve bilhassa Tevrat'ı tasdik ettiği gerçeğidir. Peygamber kıssaları söz konusu olduğunda, Kur'ân yazarı daha önce hiçbir şekilde bilinmeyen kişileri ve hadiseleri ilk defa anlatma iddiasında bulunmamaktadır. Kur'ân yazarının temel iddiası, zaten önceki kutsal metinlerde anlatılmış olan ve birer vakıa olarak gördüğü geçmiş peygamber hikayelerini sonraki nesillere yönelik ahlaki ve teolojik, dolaylı olarak da tarihî mesajlar verecek şekilde yeniden anlatmak ve bu hikayelerin önceki versiyonlarındaki bazı noktaları düzeltmektir. Diğer bir ifadeyle Kur'ân yazarı, peygamber hikayelerini anlatırken, vahiy kaynaklı kabul ettiği önceki kutsal metinleri bilhassa Tevrat'ı bir anlamda alt-metin

³³ Bk. Konrad Schmid, "Exodus in the Pentateuch", *The Book of Exodus: Composition, Reception, and Interpretation*, ed. Thomas B. Dozeman, Craig A. Evans, Joel L. Nohr (Leiden/Boston: Brill, 2014), 44-45.

³⁴ İlgili Tevrat ve Kur'ân anlatımlarının mukayesesi, özellikle Musa bebeği evlat edinen saraylı kadının kimliği ve Musa'nın yaşadığı dönemin tarihlendirilmesine yönelik bir değerlendirme için bk. Gürkan, *İbrâhim'den Ezra'ya İsrâiloğulları Tarihi*, 88-94.

olarak görmekte ve önceki kutsal metinlere ait yazılı veya şifahi anlatımları revize etmektedir.³⁵ Dolayısıyla bu durumu, ödünç almadan ziyade tasdik ve revizyon şeklinde yorumlamak daha isabetlidir. Bir sonraki bölümün konusu olan tufan anlatısı da esasen bu noktayı en iyi ortaya koyan örneklerden biri olmaktadır.

3. Paralel Tufan Anlatıları

Tufan hikayelerine farklı toplumların mitolojilerinde de rastlanmakla birlikte, bütün tufan hikayeleri içinde birbirine en yakın iki anlatı Tevrat'ta ve Babil Gılgamış Destanı'nda yer alan tufan anlatılarıdır. Tufan hikayesi ayrıca Tevrat hikayeleri ile Mezopotamya efsaneleri arasında birbiriyle en fazla benzeşen hikayeye karşılık gelmektedir. Bu hikaye aynı zamanda Kur'ân'da da yer almaktadır. Fakat her üç gelenekteki tufan tasviri, hikayenin ana iskeleti bakımından birbirine çok yakın olsa da (tanrısal ceza olarak gönderilen tufan, tufandan kurtuluş aracı olarak gemi, gemiye alınan küçük bir insan grubu, hayvanlar vb.), Kur'ân versiyonu bazı önemli noktalarda diğer iki anlatımdan ayrılmaktadır; gerçi çoğu Kur'ân kıssasında olduğu gibi, İsrailiyat bilgilere dayanan Kur'ân tefsirlerinde Tevrat anlatımı tekrar nüksetmektedir. Kur'ân'daki farklı anlatıma karşılık Tevrat ve Gılgamış versiyonları ise birçok ayrıntıda benzerlik göstermektedir.

Tufan hikayesinin Tevrat versiyonu ile bilhassa Babil Gılgamış Destanı'na ait standart versiyonu arasındaki temel benzerlik noktalarını; tufanın kapsamı, sebebi, tufandan kurtulanlar, gemiyle ilgili bazı bilgiler, tufan sonrasında sunulan takdime ve en önemlisi de tanrı anlayışı şeklinde sıralamak mümkündür.³⁶ Buna göre her iki anlatımda da tufan bütün yeryüzünü ve canlıları kapsamaktadır; tufanın sebebi ise Tanrı'nın veya tanrıların insanları yok etmek istemesidir. Tevrat versiyonunda Tanrı'nın bu isteğine, insanların yoldan çıkmış ve yeryüzünü fesatla doldurmuş olması gerekçe gösterilmektedir. Bu gerekçe ile alakalı ilginç bir nokta, Tevrat yazarının, söz konusu gerekçenin hemen öncesinde, mitolojilere konu olan karakterleri hatırlatacak şekilde, insan kızlarıyla evlenip onlardan çocuk sahibi olan "ilahi varlıklar"dan ve/veya "Nefiller"den³⁷ bahsetmesidir.³⁸ Bu bahis, hikayenin gerisinde mitolojik bir anlatının olduğu intibayı vermektedir ya da en azından Tevrat yazarının mitolojik anlatılardan haberdar olduğunu göstermektedir. Öte yandan, Babil Gılgamış versiyonunda tanrıların insanları tufanla yok etme isteği için tam bir gerekçe belirtilmemekte; buna karşılık hikayenin bir diğer Babil versiyonunda (Atrahasis Efsanesi) insanların yeryüzünde çoğalarak yaban sığırları gibi böğürmesi ve tanrıların bundan rahatsız olması sebep olarak zikredilmektedir.³⁹ Yine her iki anlatımda tufan bütün yeryüzünü kaplamakta; ilahi bir istisna

³⁵ Burada alt-metin ifadesiyle doğrudan yazılı bir metin kastedilmemektedir. Bunun şifahi bir anlatım olması da mümkündür.

³⁶ Bk. Yar. 6-9; Gılgamış Destanı, Tablet XI (*Gılgamış Destanı*, 61-66; *Epic of Gilgamesh*, 88-96; Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 93-95). Tufan anlatısının yer aldığı 11. tablete ait nüshaların dördü Asurbanipal kütüphanesinde bulunmuştur. Geniş bilgi için bk. George, *Babylonian Gilgamesh Epic*, 411-412. Tufan anlatısının, toplam on iki tablettten oluşan Gılgamış Destanı'nın 11. tabletinde yer alması, 11 sayısının işaret ettiği sembolizm açısından önemlidir. Babil takvimine göre on birinci ay en yağmurlu aya karşılık gelmekte ve bu sebeple fırtına tanrısı Ramman'a adanmış bir ay olmaktadır. Bk. Frazer, "Ancient Stories of a Great Flood", 236.

³⁷ İbranice Nefilim kelimesinin düşmüş melekler anlamında bir ifade olduğu anlaşılmaktadır.

³⁸ Yar. 6:1-4.

³⁹ Bk. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 104-106.

olarak, sadece belli bir şahıs ve ailesi, gemiye alınan hayvanlarla birlikte tufandan kurtulmaktadır.⁴⁰ Bu şahıs Gilgamiş versiyonunda Utnapiştim (veya Uta-napişti/Pir-napiştim),⁴¹ Tevrat versiyonunda ise Nuh (Noah) şeklinde geçmektedir. Yine her iki anlatımda geminin benzer ayrıntılarla tasviri yapılmakta (ziftle sıvanması, güvertelerden oluşması, içinde kamaralar bulunması) ve tufan sona erdiğinde, suların çekilip çekilmediğini anlamak üzere farklı cinsten kuşların gemiden sırayla salıverildiğinden bahsedilmektedir.⁴² Ayrıca tufanın ardından, Utnapiştim'in/Nuh'un tanrılara/Tanrı'ya takdime sunduğu, takdimenin kokusunu alan tanrıların/Tanrı'nın bundan hoşnut kaldığı söylenmektedir. Tevrat versiyonunda ayrıca, Tanrı'nın tufan gönderdiği için pişman olduğunu ima edecek tarzda, bir daha yeryüzünü lanetlemeyeceği, canlıları yok etmeyeceği ve yeryüzünü yok etmek üzere tufan göndermeyeceğine dair söz verdiği belirtilmektedir. Gilgamiş versiyonunda ise benzer bir bilgi iki tanrı arasında geçen bir diyalog şeklinde ve Tevrat'takinden daha anlaşılır ve etik bir zeminde ortaya konmaktadır. Buna göre tufan konusunda Utnapiştim'i uyararak kurtulmasını sağlayan su ve bilgi tanrısı Ea (Enki), tufanı gönderen fırtına tanrısı Enlil'i (Bel), yeryüzünü tufanla kırıp geçirmek yerine sadece günahkarları hedef alacak başka belalar göndermediği için eleştirmektedir. Ayrıca Gilgamiş versiyonunda yaratıcı tanrıça İştâr'ın (Belet-ili/Aruru), tufanın olmasına izin verdiği için büyük bir üzüntüyle ağladığı bilgisi yer almaktadır. Bir diğer ilginç benzerlik noktası da Tevrat anlatımında Tanrı'nın tufan sonrasında Nuh soyuyla yaptığı ahdi hatırlatan bir işaret olarak bulutlara yay şeklindeki gökkuşağını yerleştirmesi ile Gilgamiş versiyonunda yaratıcı tanrıçanın tufan gününü unutmamak için lapis kolyesini işaret olarak sunması arasında bulunmaktadır. Lacivert renkli olan lapis taşının Mezopotamya mitolojisinde gökle ilişkilendirildiği bilinmektedir; o yüzden bu taş lacivert taşı veya gök taşı da denmektedir.⁴³ Burada kolye ile kastedilen şeyin gökkuşağı değilse bile koyu mavi gökyüzü olduğu anlaşılmaktadır.

Bütün bu benzerliklerle bağlantılı olarak üzerinde durulması gereken önemli bir konu, ilgili anlatılardaki tanrı anlayışlarıdır. Gilgamiş versiyonunda, tufan hikayesinin diğer Sümer ve Babil versiyonlarında olduğu gibi, hikayenin gerisinde yer alan politeist zeminden dolayı, insanı yaratan ve

⁴⁰ Atrahasis versiyonunda gemiye, Atrahasis'in ailesinin yanı sıra akrabaları ve -gemi yapımında çalışan- ustalar da alınmaktadır. Bk. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 105. Benzer bilgi Babilli tarihçi Berossus'un aktardığı rivayette de yer almaktadır. Bk. Frazer, "Ancient Stories of a Great Flood", 234.

⁴¹ Tufan hikayesinin eski bir Sümer versiyonunda bu kişinin adı Zıguddu/Ziudsuddu, diğer Babil-Asur versiyonlarında Atrahasis/Atramhasis şeklinde geçmektedir. Berossus'un aktarımında ise bu iki ismi çağrıştıran Xisuthrus (Khasis-atra; krş. Atrahasis) ismi zikredilmektedir. Berossus aynı zamanda ana karakterin onuncu Babil kralı olduğu bilgisini vermektedir ki Tevrat anlatımında da Nuh, Adem'in onuncu kuşak torunu şeklinde sunulmaktadır. Bk. Frazer, "Ancient Stories of a Great Flood", 242, 244, 246, 257.

⁴² Bu kuşlar Gilgamiş versiyonunda güvercin, kırlangıç ve kuzgun şeklinde, Tevrat versiyonunda ise kuzgun ve iki kez gönderilen güvercin şeklinde geçmektedir. Gilgamiş versiyonunda bulunmayan bir ayrıntı olarak Tevrat versiyonunda güvercinin ilk seferinde ağzında zeytin dalıyla gemiye dönmesi, zeytin ağacının Filistin bölgesinde yetişen, buna karşılık Mezopotamya'da bilinmeyen bir ağaç olmasıyla ilgili görülmektedir. Ayrıca Gilgamiş versiyonunda tufana sebep olan yağmurun sadece yedi gün ve gece sürmesine karşılık Tevrat versiyonunda kırk gün ve gece sürmesinin de, ilgili sayılara atfedilen numerolojik önem bir yana, İbrani Tanrısı'nın Mezopotamya tanrılarından daha güçlü olduğunun işareti olarak yorumlanabileceği belirtilmiştir. Bk. John Naylor, *The Riddle of the Rainbow: From Early Legends and Symbolism to the Secrets of Light and Colour* (Switzerland: Springer, 2023), 31.

⁴³ Geniş bilgi için Wayne Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1998), 11, 167, 263. Krş. Çık. 24:10.

tufandan dolayı üzüntü duyan ilah, tufanla insanlığı yok etme kararı veren ilah ve Utnapiştim'i uyaran ilah birbirinden farklı tanrıça veya tanrılardır. Esasen bu anlatım Mezopotamya mitolojisinin politeist tanrı anlayışına ve fazlaca ahlaki bir zemine sahip olmayan tanrı-insan ilişkisine son derece uygun düşmektedir. Zira Mezopotamya efsanelerinde insanlar, tanrıların hizmetini görmek için yaratılmış ölümlü varlıklar olarak, tanrılar ise her biri dünya üzerinde farklı derecede otoriteye sahip, insanlar gibi yiyip içen ve doğuran, insanlardan farklı olarak ölümsüzlük özelliğini ellerinde bulunduran (öldüklerinde bile tekrar dirilen) varlıklar olarak sunulmaktadır. Bu hikayede de görüldüğü üzere, kendi yarattıkları insanları tehdit unsuru veya kendileri için rahatsızlık sebebi olarak gören büyük tanrılar zaman zaman onlardan kurtulmaya çalışmaktadır.⁴⁴ Dolayısıyla insanlardan rahatsız olup onları tamamen yok etmek isteyen bir tanrı veya tanrılar grubunun, diğer bazı tanrıların çekincesiyle birlikte, bütün yeryüzüne tufan göndermesine yönelik anlatı Babil mitolojisindeki tanrı-insan ilişkisi açısından anlaşılır bir durumdur.

Hikayeyi monoteist bir zeminde ortaya koyan, daha doğrusu monoteist zemine taşıyan Tevrat versiyonunda ise insanı yaratan, daha sonra bu yaratma eyleminden pişmanlık duyarak insanlığı tufanla yok etmeye karar veren, sadece Nuh'u ve ailesini kurtaran, tufanın ardından bu sefer de yeryüzüne tufan gönderdiğine pişman olan tanrı, bir ve aynı Tanrı'dır. Tevrat versiyonu açısından hikayedeki uyumsuzluk da buradan kaynaklanmaktadır. Zira önce insanı yaratma, sonra pişman olarak tufan gönderme, sonra tekrar pişman olma şeklindeki zıt özelliklerin tek bir tanrıda toplanması, politeist zeminde dahi çelişik bir durumdur. Bu gel-git hali monoteist dinlerin adalet, kudret ve bilgelik vasıflarına sahip tek Tanrı anlayışı çerçevesinde düşünüldüğünde ise hiçbir şekilde anlaşılır olmamaktadır. Bu durumda şu soruları sormak gerekmektedir: Tanrı, yarattığı insanların tabiatını, onların yoldan çıkma eğiliminde olduklarını bilmiyor muydu? Onların tabiatını biliyor idiye yok edeceği insanları neden baştan yarattı? Ya da neden elçiler göndererek onları uyarma yoluna gitmedi de tamamen yoldan çıkmalarını bekledi? Tufan gönderdikten sonra neden tekrar fikir değiştirdi? Tufandan sonra bilgisi mi değişti? Bütün bu sorular, Tevrat'ın tufan anlatısına konu olan Tanrı'nın, antropopatik özellikteki, yani beşerî duygulara ve zaafıya sahip, kusurlu ve çelişik bir Tanrı olduğuna işaret etmektedir. Bu uyumsuz Tanrı tasviri ancak, Tevrat'ın tufan anlatısının gerisinde Babil tufan mitinin çok tanrılı anlatımının bulunduğunu kabul ettiğimizde anlaşılır olmaktadır.

İki anlatı arasındaki diğer bir paralellik de insanın ölümlü oluşuna yönelik vurgudur. Farklı hikayelerin birleşiminden oluştuğu anlaşılan Babil Gilgamiş versiyonundaki tufan anlatısı, can dostu Enkidu'nun ölümü üzerine Gilgamiş'in giriştiği ölümsüzlük arayışı ve tek ölümsüz insan olan Utnapiştim'e ulaşma ve ondan ölümsüzlük sırrını alma serüveni bağlamına yerleştirilmektedir. Hikayenin bu kısmında yılan tarafından çalınan ölümsüzlük otuna yönelik anlatı da devreye girmekte⁴⁵ ve sonuç olarak Gilgamiş'in ölümsüzlük arayışı hüsrarla neticelenmektedir. Daha sonra Gilgamiş'in Uruk'a, eski hayatına geri dönüp ölmeye önce şehrin duvarlarını sağlamlaştırdığından, daha doğrusu sağlığını kontrol ettirdiğinden bahsedilmektedir. Babil versiyonunun temel mesajı olarak görebileceğimiz, tufandan kazara kurtulan ve kendisine ölümsüzlük bahşedilen Utnapiştim'in bir istisna olduğuna, insan için ölümsüzlüğün mümkün olmadığına yönelik "Tanrılar insanı yaratırken ona pay olarak ölümü biçtiler; hayatı ise kendilerine ayırdılar"⁴⁶ şeklindeki vurgunun bir benzeri, Tevrat versiyonunun başında bizzat Tanrı'nın ağzından

⁴⁴ Ör. bk. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 101-103.

⁴⁵ Bu anlatı, farklı Tevrat ve Kur'an hikayeleri (Yaratılış ve Hızır-Musa) ile bazı noktalarda paralellik taşımaktadır.

⁴⁶ Çeviri, tarafımdan düzenlenmiştir. Türkçe ve İngilizce çeviriler için bk. *Gilgamiş Destanı*, 55, 71; *Epic of Gilgamesh*, 124, 95; Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 95, 90.

“Ruhum insanda sonsuza dek kalmayacak, çünkü o ölümlüdür”⁴⁷ şeklinde geçmektedir.⁴⁸ Fakat Tevrat’ın tufan hikayesine asıl rengini veren tema insanın ölümlü olduğu gerçeği değil, Tevrat’taki çoğu hikayede de görüleceği üzere, seçilmiş soy vurgusudur. Bu vurgu Tevrat versiyonunu hem Babil versiyonundan hem de, diğer bazı önemli noktaların yanı sıra, Kur’ân versiyonundan farklılaştıran temel unsura karşılık gelmektedir.

Tevrat anlatımındaki seçilmiş soy vurgusu, her şeyden önce, tufan hikayesinin başında yer alan, “Bu, Nuh’un soyunun hikayesidir”⁴⁹ cümlesinde açık olarak ortaya konmaktadır. Tevrat’taki anlatıma göre Nuh bir peygamber değildir; o halde bize neden Nuh’un soyunun hikayesi anlatılmaktadır? Nuh’un ve soyunun ayrıcalığı nedir? Nuh’un doğru ya da dürüst birisi (tsadik) olduğu ve Tanrı’nın yolunda yürüdüğü belirtilse de, Yahudi tefsirlerinde yer alan bir açıklama, aslında Nuh’un iyiliğinin görece bir iyilik olduğu, ancak kendi jenerasyonu içinde iyi sayılabileceği şeklindedir.⁵⁰ Nuh’un Tanrı’nın yolunda yürüdüğüne yönelik Tevrat bilgisi esasen tufan hikayesinin eski bir Sümer versiyonunda da yer almakta ve daha anlaşılır bir zemine oturmaktadır. Bu anlatımda kral ve aynı zamanda tanrı Enki’nin rahibi olduğu söylenen ana karakter Ziudsuddu, kendisini tanrı Enki’ye hizmete ve ibadete adanmış için, ödül olarak Enki tarafından tufan konusunda uyarılmaktadır.⁵¹ Tevrat anlatımında ise fesada uğramış bütün bir insanlık içerisinde sadece tek bir kişinin –nispeten veya değil– iyi kalmış olmasındaki tuhaflık bir yana, ilgili Tekvin metni Nuh’un ailesinin, yani Nuh’la birlikte kurtarıldığı söylenen karısı, üç oğlu (Ham, Sam ve Yafet) ve üç gelininin doğru yolda olup olmadıkları konusunda herhangi bir bilgi vermemektedir. İnsanı yarattığına pişman olan ve bütün insanları toptan yok etmeye karar veren Tanrı’nın, sırf Nuh iyi olduğu için, bu konuda cömert davranarak onunla birlikte ailesini de, yani bütün insanlık içinden tek bir soyu kurtardığı anlaşılmaktadır. Aslında Tevrat yazarı açısından Nuh’un soyu sıradan bir soy değildir. Bu soy Tevrat’ın odağında yer alan, Tanrı’nın seçilmiş kavmi İsrailoğullarının dayandığı soydur. Buradan hareketle Nuh’un sadece insanlığın ikinci atası değil seçilmişliğin de geriye dönük olarak başlangıç noktası olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Tanrı, tufan bittikten sonra Nuh’la bir ahit yapmış ve günahkar ilk insan çiftinin ardından Nuh soyu üzerinden ikinci yaratılışı gerçekleştirmiştir. Nuh’un bu anlamda ikinci Adem konumunda olmasına ilaveten, tufan hikayesinin sonunda yer alan ve bu sefer de Nuh’un oğullarından Sam’ın kutsanıp Ham’ın işlediği bir günah sebebiyle ilginç biçimde oğlu Kenan’ın lanetlendiğinden bahseden kısım, sahip olduğu çağrışımlar bir yana söz konusu “soy seçilmişliği”ni daha da belirgin kılmaktadır. Zira

⁴⁷ Yar. 6:3.

⁴⁸ Benzer şekilde Yahvist yaratılış hikayesinin ana mesajlarından biri, ölümsüzlüğün Tanrı’ya (ve ilahi varlıklara) ait olması, bunu temin için de insanın hayat ağacına ulaşmasının engellenmesi ve ölümlü kalmasının sağlanması şeklindedir (bk. Yar 3:1-24).

⁴⁹ Yar. 6:9. İbranice metinde geçen kelime *toledot*’tur. Bu kelime İbranicede “soy/nesiller” veya “hikaye/tarih” anlamlarına gelmektedir. Kimi İngilizce tercümelelerde bu ibare, her iki manayı içerecek şekilde “soyun hikayesi (story of generations)” şeklinde çevrilmektedir. Bu kelime İbrani yazarların, tarihi daha ziyade bir soy anlatımı şeklinde anladığına işaret etmektedir.

⁵⁰ Ben Isaiah – Sharfman, *The Pentateuch and Rashi’s Commentary*, 57.

⁵¹ Frazer, “Ancient Stories of a Great Flood”, 244. Ayrıca Tevrat anlatımındaki, daha öncesinde bahsi geçmeyen, Tanrı’nın Nuh’a yönelik “Sana olan sözümü yerine getireceğim” (Yar. 6:18) şeklindeki hitabına benzer bir cümle Babil Gılgamış Destanı’nda Utnapiştim’in ağzından “Ea, önceden verdiği sözü tutarak, beni bir düş aracılığıyla bu karardan haberdar etti” (*Gılgamış Destanı*, 61) şeklinde geçmektedir.

Tevrat bilgilerine göre Sam İsrailoğullarının atasına, Kenan ise İsrailoğullarının düşmanı olan Kenanlıların atasına karşılık gelmektedir.⁵² Bu noktada, verdikleri mesaj üzerinden Gılgamış ve Tevrat anlatımları arasında bir mukayese yapmak gerekirse, ölümsüzlüğün beyhude bir arayış olduğuna ama insanın ölümlülüğüne rağmen sosyal ve kültürel hayatın devam etmesinin gerekliliğine işaret eden⁵³ Gılgamış versiyonunun daha fazla ontolojik ve sosyal-psikolojik zemine dayandığını, buna karşılık Tevrat versiyonunun, ikinci insanlıkla yapılan ahit temasına rağmen soy seçilmişliği ve kurtuluş sagası anlatımında kaldığını söylemek mümkündür.

Öte yandan Kur'ân'ın tufan hikayesinde ise ölümlülük veya seçilmişlik yerine peygamberlik vurgusu yer almakta ve oldukça farklı bir Tanrı-insan ilişkisi ortaya konmaktadır. Nuh'un hikayesinin anlatıldığı dokuz farklı surenin yedisinde anlatım "Biz Nuh'u bir elçi (resul) olarak kavmine gönderdik" cümlesiyle veya Nuh'un kavmine gönderilmiş bir peygamber olduğuna işaret edilerek başlamaktadır.⁵⁴ Bu başlangıç cümlesi ya da vurgusu önemlidir. Zira Kur'ân bu hikayeyi en başından bir peygamber-kavim ilişkisi bağlamına yerleştirerek, Tevrat'ta sunulduğu üzere uyarıcılık ve yol göstericilik vasfı taşımayan Tanrı tasvirine, dürüst olmanın ötesine geçmeyen Nuh tasvirine ve bütün insanlığı ve yeryüzünü kaplayan evrensel bir tufan tasvirine itirazda bulunmaktadır.⁵⁵ Dolayısıyla hikayenin başlangıcındaki bu ilk cümleden itibaren, Kur'ân anlatımının Tevrat anlatımına yönelik bir revize amacı taşıdığı anlaşılmaktadır. Başlangıç cümlesinin de ötesinde Kur'ân anlatımında hikayenin bağlamı bilhassa önem taşımaktadır. Özellikle A'râf suresindeki anlatımda tufanla ilgili ayetlerin öncesinde ve aralarda Tanrı'nın hem aşkın hem içkin yönünü vurgulamak üzere, yaratıcı ve emredici, yol gösterici ve uyarıcı, duaları kabul edici ve merhametli, aynı zamanda yoldan çıkanlar için cezalandırıcı oluşuna, yerin-göğün ve insanın yaratılışına, yağmurun rahmet ve bereket vasıtası olduğuna, hayvanların ve geminin insanlar için binek vazifesi gördüğüne ve bu şekilde Tanrı'nın kudretine ve insanlara yönelik rahmetine atıfta bulunulmakta, sonrasında da diğer kavimlerden (Âd vb.) ve onlara gönderilen peygamberlerden bahsedilmektedir.⁵⁶ Yine bütün bu unsurları yaratıcı, cezalandırıcı ve belli bir

⁵² Ham'ın işlediği günah (sarhoş olan babasının çıplaklığını görme ve örtmeme) yüzünden oğlu Kenan'ın Tanrı tarafından lanetlenmesine yönelik olarak Midraş'ta (*Bereshit Rabbah* 36:7) yer alan bir açıklamaya göre tufandan sonra Tanrı, Nuh'un üç oğlunu kutsadığı için, bu şekilde kutsanmış olan Ham'ı lanetlemesi mümkün olmadığından, onun yerine oğlu Kenan'ı lanetlemiştir. Bir diğer açıklamaya göre ise söz konusu günahı işleyen kişi aslında Kenan'dır. Bu açıklamaların her ikisi de problemlidir. Esasen babasının işlediği günah yüzünden oğlu Kenan'ın lanetlendiğini söyleyen ilgili anlatımın (Yar. 9:20-27) gerisinde Kenan=Kenani özdeşliği olduğunu düşünmek daha isabetlidir. Bu durum, söz konusu pasajın Kenanlıların İsrail kabilelerine düşman oldukları sonraki dönemin ürünü olduğuna işaret etmektedir (ayrıca bk. dipnot 59). Öte yandan Nuh'un çıplaklığını Sam ve Yafet birlikte örttüğü halde sadece Sam'ın kutsanmış olması, hikayenin gerisindeki seçilmişlik vurgusunu daha da belirgin kılmaktadır. Westerman tarafından işaret edildiği üzere (*Genesis*, 69-70), sarhoş babaya yardım etme kuralı oğulun vazifelerinden biri olarak Ugaritik metinlerde de yer almaktadır. Zaten olması gereken bir davranış gerekçe gösterilerek yapılan Tevrat'taki bu kutsama ancak seçilmişlik vurgusu ekseninde anlaşılır durmaktadır.

⁵³ Hendel, *The Epic of the Patriarch*, 121.

⁵⁴ Bk. el-A'râf 7/59; Hûd 11/25; Nûh 71/1; el-Kamer 54/9; el-Mu'minûn 23/23; eş-Şuarâ 26/105-106; es-Sâffât 37/72-75.

⁵⁵ Bu noktada, genellikle tefsirlerde Nuh tufanının evrensel olduğuna yönelik açıklamalar yer alsa da, bu makale yazarının iddiası, Kur'ân'daki tasvirin yerel bir tufan tasviri olduğu, tefsirlerdeki açıklamaların ise daha ziyade Tevrat anlatısına dayanan İsrailiyat bilgileri yansıttığı yönündedir.

⁵⁶ el-A'râf 7/54-58, 65; Yûnus 10/74.

soyu kurtarıcı olan ama insanlığın geneli için yol göstericilik, uyarıcılık ve merhamet edicilik vasıfları bulunmayan Tevrat anlatımındaki Tanrı tasvirine yönelik bir revize olarak görmek gerekir. Tanrı ile ilgili olarak A'râf suresinde işaret edilen bütün bu vasıflar zaten Kur'ân'ın genelinden çıkarılabilecek hususlar olsa da bütün bu hususların burada belli bir kompozisyon dahilinde ve Nuh anlatısı çerçevesinde verilmesi söz konusu revize amacına işaret etmektedir.

Kur'ân anlatımındaki bir diğer revize noktası da, yukarıda işaret edildiği üzere, tufanın sebebi ve kapsamı ile alakalıdır. Buna göre tufan bütün insanlığı yok etmeye yönelik bir karar değil, Nuh'un kavminden, kendilerine gönderilen peygamberin mesajını kabul etmeyen ve ona karşı gelerek kavim içinde fesada sebep olan inkarcılara yönelik mevzi bir cezadır. Dolayısıyla Nuh hikayesinin diğer peygamber hikayelerinden temelde bir farkı yoktur. Bu bağlamda, ilgili ayetlerde peygamber olarak Nuh'un kavmine yönelik uzun süreli tebliğinden ve inkarcıların argümanlarından bahsedilmekte, Kur'ân'ın helak edilmiş diğer kavimlerle ilgili anlatımlarında da görebileceğimiz bir mümin-kafir diyalogu tasvir edilmektedir.⁵⁷ Nuh'un, Tanrı'nın yönlendirmesiyle inşa ettiği gemiye ise sadece kendi ailesi değil, ailesinden olsun veya olmasın, kavim içindeki inananların hepsi girmekte; buna karşılık gerek kavminden gerekse ailesinden olup Nuh'un davetini reddedenler tufan sularıyla helak olmaktadır. Tevrat anlatımındaki soy vurgusunun ve hepsi gemiye binen eş ve üç oğul tasvirinin aksine, Kur'ân'da Nuh'un karısının inkarcılardan olduğu söylenmektedir.⁵⁸ Ayrıca Nuh'un gemiye binmemekte direnen ve tufanda boğulan bir oğlu için "*Rabbim, o da benim ailemdendir (ehlî)*" dediği, buna karşılık Allah'ın ona, "*Ey Nuh, o senin aileden değildir, onun yaptığı iyi olmayan bir iştir*" diye cevap verdiği belirtilmektedir.⁵⁹ Burada bir peygamberin gerçek ailesinin, kendi soyundan olanlar değil ona inananlar olduğuna

⁵⁷ Hûd 11/25-34. Bu noktada, Nuh'un Tanrı'dan bütün inkarcıları helak etmesini istediğinden bahseden ayetteki *el-arz* kelimesinin çoğu mealde "yeryüzü" şeklinde tercüme edilmesi son derece isabetsizdir (Ör. bk. Nûh 71/26: "*Yeryüzünde inkarcılardan hiç kimseyi sağ bırakma*", <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Nûh-suresi/5445/26-27-ayet-tefsiri>). Kendi kavmine peygamber olarak gönderilen Nuh'un bütün yeryüzündeki inkarcıların helak edilmesini istemesindeki tutarsızlık bir yana (bu durumda henüz uyarıya muhatap olmayanlar helak olmayı hak eden kafirler şeklinde nitelenmiş olmaktadır), *arz* kelimesi Kur'ân'da bilhassa belli bir şahıs ve kavimle ilişkili olarak kullanıldığında "ülke" yani ilgili ülkeye ait topraklar manasında kullanılmaktadır. Dolayısıyla doğru tercüme "Ülkede inkarcılardan kimseyi sağ bırakma" şeklinde olmalıdır. Benzer kullanımı, mesela, Yusuf kıssasında da görmek mümkündür: "*Beni ülkenin (el-arz) hazinelerine tayin et*" (Yûsuf 12/55, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Yûsuf-suresi/1650/54-55-ayet-tefsiri>).

⁵⁸ et-Tahrîm 66/10.

⁵⁹ Hûd 11/45-46. Geiger, oryantalist bakış açısıyla, Kur'ân anlatımındaki "helak olmuş oğul" karakterinin, Tevrat'ta Ham'a atfedilen suçun yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir (*Judaism and Islam*, 86). Halbuki kendi içinde daha tutarlı bir anlatım olan Kur'ân'daki "helak olmuş oğul" unsurunun Tevrat anlatımının başında düştüğünü fakat daha sonra birdenbire hikayeye giren "Ham'ın lanetlenmiş oğlu" şeklinde nüksettiğini düşünmek daha isabetlidir. Zira Tevrat anlatımında Nuh'un gerçekte kaç oğlu olduğu ve Kenan'ın tam olarak kimin oğlu olduğu (Nuh'un mu Ham'ın mı?) net değildir. Başlangıçta Nuh'un Ham, Sam ve Yafet diye adlandırılan üç oğlunun olduğu ve hepsinin de gemiye bindiği söylenmesine rağmen (Yar. 6:10, 18; 7:13), hikayenin sonunda sanki gemiye binmeyen bir oğul daha varmış gibi, "*Nuh'un gemiden çıkan oğulları Ham, Sam ve Yafet idi; Ham Kenan'ın babası idi*" şeklinde ilginç bir cümle yer almaktadır (Yar. 9:18). Daha da ilginç olan husus ise sonraki bir cümlede, Kenan'ın sanki Sam'ın ve Yafet'in kardeşi olduğunu ima edecek tarzda, "*Kenan'a lanet olsun, köleler kölesi olsun kardeşlerine... Kenan Sam'a kul olsun... Kenan Yafet'e kul olsun*" denmektedir (Yar. 9:25-27). Bütün bu ifadeler, Ham'ın oğlu diye hikayeye dahil edilen Kenan'ın, aslında Kur'ân'da anlatıldığı gibi Nuh'un gemiye binmeyi reddeden ve helak olan oğluna karşılık geldiği düşüncesini pekiştirmektedir.

işaret edilmektedir. Ayrıca Nuh kavmiyle ilgili bu anlatımın ardından başka kavimlere de başka peygamberlerin gönderildiği söylenmektedir.⁶⁰ Dolayısıyla Nuh hikayesi Kur'ân'da, seçilmiş bir soy hikayesi olarak değil, tevhit geleneği bağlamında hak-batıl mücadelesi eksenine oturan bir peygamber hikayesi olarak sunulmaktadır.

Bu noktada cevaplanması gereken soru, burada ele alınan üç farklı tufan anlatısı arasındaki bütün bu benzerlik ve farklılık noktaları, aynı zamanda tufan mitlerinin evrenselliği üzerinden ne tür çıkarımlarda bulunulabileceğidir. Yeryüzünü kaplayan tufan anlatısının farklı toplumların mitolojilerinde yer almasından hareketle,⁶¹ Tevrat anlatımına konu olan tufanın gerçek bir tarihî olay olduğu –belki de Fırat ve Dicle nehirlerinin taşmasıyla oluşan sel baskınına veya buzulların erimesi şeklindeki jeolojik bir olaya karşılık geldiği– yönünde çıkarımda bulunanlar vardır. Fakat, Tevrat'ın tufan anlatımındaki mantıksal tutarsızlıklar bir yana,⁶² dünyayı bir okyanusa çeviren global bir tufan hadisesinin hem bilimsel verilerle çeliştiğine hem de mevcut tufan mitleri arasında önemli farkların bulunmasının bunların aynı hadisenin anlatımı olmasını güçleştirdiğine dikkat çekilmiştir.⁶³ Tevrat bilgilerine göre Nuh'un yaşadığı dönem kabul edilen MÖ 3000-2000 arasındaki dönem, evrensel bir tufana değil, dünyanın farklı bölgelerinde (Mısır, Mezopotamya vb.) gelişmiş medeniyetlerin varlığına ve yükselişine tanıklık etmektedir.⁶⁴ Öte yandan Tevrat ve Gılgamış anlatımlarında belirtildiği gibi, tek bir aile hariç bütün insanlık gerçekten ilahi bir ceza olan global bir tufanla yok olduysa, bu tufana yönelik bilginin tek bir aile üzerinden bu kadar kısa sürede bütün dünyaya yayılmış olması mantıklı görünmemektedir. Bu durumda her iki anlatımdaki tufan tasvirini, sırasıyla, ölümlülük ve seçilmişlik vurguları üzerinden metaforik olarak okumak çok daha mantıklıdır. James Frazer'ın, farklı toplumlara ait tufan anlatılarının insan zihninin ortak işleyişinin ürünü olarak birbirinden bağımsız biçimde ortaya çıkmış ama aynı zamanda tarihî süreçte toplumların etkileşimi neticesinde birbirlerinden belli unsurları almış olabileceğine

⁶⁰ Yûnus 10/74; eş-Şuarâ 23/31.

⁶¹ Bk. Yasin İpek, "Nuh Tufanı Özelinde Mitlerde ve Kutsal Metinlerde Tufan Anlatısı", *V. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu*, haz. Oktay Belli vd. (Erzurum: Zafer Medya, 2020), 386-392.

⁶² Gemiye alınan hayvanların türü (temiz olan/olmayan), sayısı (ikişer/yedişer), tufanın süresi (40/150 gün) ve geminin kapısı/kapağı ile ilgili çelişik bilgilerin yanı sıra (bk. Yar. 6:16, 19; 7:2, 4, 8, 15, 17, 24; 8:3, 6), bir yandan geminin diğer yandan tufanın boyutu düşünüldüğünde yeryüzündeki bütün canlı türlerinin, sınırlı sayıda bile olsa, nasıl toplandığı ve gemiye nasıl sığıldığı sorusu, bunların hepsinin mucize eseri olduğu (mesela bir yorumda yer aldığı üzere hayvanların kendiliklerinden Nuh'a geldikleri) söylenerek işin içinden çıkılmadığı takdirde, cevapsız kalmaktadır. İnsanların başlangıçta avcı-toplayıcı olduğuna yönelik arkeolojik verilerle çelişen bir diğer nokta da insanlığın ilk defa Nuh soyuyla birlikte et yemeye başladığı şeklindeki bilgidir (Yar. 9:3). Tevrat anlatımındaki bu tarz çelişik bilgiler, araştırmacılar tarafından, metnin gerisinde yer aldığı kabul edilen iki ayrı kaynağa (Yahvist ve Kohen metinleri) atfedilmiştir. Ayrıca çoğu noktada Yahvist anlatımının, bazı noktalarda ise Kohen anlatımının Babil versiyonuyla daha fazla uyduğuna dikkat çekilmiştir. Ör. bk. Frazer, "Ancient Stories of a Great Flood", 254-257; Sami Baybal, "Gılgamış Destanı'nda Geçen Nuh Tufanı'nın Tevrat'taki Yansımaları Üzerine", *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyum Bildirileri*, ed. Hamdi Gündoğar vd. (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, 2014), 215-216; Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*, çev. Mehmet Ali Sönmez (Ankara: DİB Yayınları, 1987), 65-67. Ayrıca bk. Westermann, *Genesis*, 51-63.

⁶³ Hamza M. Njozi, "The Flood Narrative in the Gilgamesh Epic, the Bible and the Qur'ân: The Problem of Kinship and Historicity", *Islamic Studies* 29/3 (1990), 303-304.

⁶⁴ Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*, 67; Frazer, "Ancient Stories of a Great Flood", 231.

yönelik tespitini de bu bağlamda dikkate almak gerekir.⁶⁵ Bu tespite paralel olarak, hem Tevrat ve Gılgamış Destanı'ndaki hem de diğer kültürlerdeki tufan anlatılarında bütün yeryüzünü kaplayan bir tufandan bahsedilse de esasen geçmişte her bir toplumun dünya algısının kendi bildiği bölgeyle sınırlı olduğunu düşünmek de isabetli olacaktır. Öte yandan Kur'ân'daki anlatım hadiseyi, muhtemelen Fırat ve Dicle nehirleri bölgesinde yaşamış bir Mezopotamya toplumu olan Nuh kavminin maruz kaldığı lokal bir tufan şeklinde ortaya koyarak hem daha fazla iç tutarlılığa sahip hem de bilimsel verilerle çelişmeyen bir anlatım sunmaktadır.

Üç anlatım arasındaki etkileşim ihtimali konusunda ise daha önce işaret edilen sebeplerden hareketle, Gılgamış versiyonu ile Tevrat versiyonu arasındaki ilişkiyi, en azından ayrıntılar söz konusu olduğunda, "etki" üzerinden, Kur'ân versiyonu ile Tevrat versiyonu arasındaki ilişkiyi ise "tepki" üzerinden okumak, zincirleme ödünç alma çıkarımından çok daha isabetli görünmektedir. Bu noktada, ilgili dönem ve coğrafyalar dikkate alındığında, Gılgamış Destanı ile Kur'ân arasında doğrudan bir ilişkiden söz etmek güç olmakla birlikte, Mezopotamya efsanelerinin Tevrat yazarları üzerindeki etkisine paralel bir etki olarak İsrailiyat rivayetlerin Müslüman müfessirler üzerindeki etkisinden de bahsedilebilir. Buna göre her bir gelenek ya metnini oluştururken ya da yorumlarken, ilişki içinde olduğu geleneklerden kendisine ulaşan bilgileri dolgu malzemesi olarak kullanmaktadır. Bu malzeme Tevrat yazarları için Mezopotamya efsaneleri, Müslüman müfessirler için ise İsrailiyat denilen, Kitab-ı Mukaddes anlatımına dayalı rivayetler olmaktadır. Gelenekler açısından daha önce -ve kimi zaman da daha sonra- ortaya çıkan gelenekten ulaşan malzemenin kullanımı gayet tabii bir durum olmakla birlikte, özellikle tufan anlatılarında görüldüğü üzere, çoğunlukla bu kullanım ya metin (Tevrat metni) ya da yorum (Kur'ân tefsirleri) üzerinden hikayenin değişime uğramasını kaçınılmaz kılmaktadır.

Sonuç

Bu yazının amacı üç anlatı örneğinden hareketle Mezopotamya efsaneleri ile Tevrat hikayeleri arasında tek yönlü bir etkinin değil, karşılıklı etkileşimin mevcut olabileceğini ortaya koymaktır. Buna göre bir geleneğin daha önce tarih sahnesine çıkmış olması o gelenek içinde üretilen bütün hikayelerin daima daha önce oluşturulduğu anlamına gelmemekte, kimi zaman daha sonra tarih sahnesine çıkan gelenek, daha kadim olan geleneğin oluşum ve değişim halindeki hikayelerine etki edebilmektedir. Bu karşılıklı etki durumunu Yakup-Esav ikilisi ve Gılgamış-Enkidu ikilisiyle ilgili anlatılarda ve sepete konan bebek anlatılarında görmek mümkündür. İlk örnekte Mezopotamya efsanesinden Tevrat'a, ikinci örnekte ise daha ziyade Tevrat'tan Mezopotamya efsanesine ama aynı zamanda ters yönde de bir etkinin olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu etkileşim her zaman bir geleneğin belli bir hikayeyi diğer bir gelenekten sıfırdan kopyalamış olması anlamına gelmemektedir. Belki de, tufan anlatısında olduğu gibi, ortak vahiy geleneğinden beslenen (dinî perspektif) veya insan zihninin ortak işleyişinin ürünü olan (din dışı perspektif) hikayelerin zaman içinde değişime uğramış ve bu değişim sırasında şifahi veya yazılı anlatılar yoluyla birbirlerini

⁶⁵ Frazer, "Ancient Stories of a Great Flood", 233. Bu noktada Jung'un "arketip" kavramına da dikkat çekmek yerinde olur.

etkilemiş olmasından söz etmek gerekmektedir. Bazen de, Kur'ân örneğinde olduğu gibi, etki yerine tepkiden, yani sonraki anlatının önceki anlatıya yönelik revizyonundan bahsetmek mümkündür. Fakat netice itibarıyla gelenekler tarihin bir evresinde donup kalan statik yapılar değil, tarihsel kesişim noktalarında birbirlerinden etkilenen ve değişim gösteren dinamik yapılardır. Kendilerinden sonra ortaya çıkan geleneklere etki ettikleri gibi kimi zaman da onlardan etkilenmişler veya önceki geleneklere tepkide bulunmuşlardır. Uzun süre şifahi yolla aktarıldığı ve değişime uğradığı bilinen hikayelerin ve efsanelerin de bu etkileşim (yani etki ve tepki) içinde, teolojik-ideolojik ihtiyaçlar, amaçlar veya mesajlar doğrultusunda yeniden üretildiği veya anlatıldığı anlaşılmaktadır. Sanırım bu bakış açısının diğer hikaye örnekleri üzerinden de test edilmesi, gelenekler ve metinler arasındaki kompleks ilişkinin daha iyi anlaşılmasına önemli katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Altinel, Tolga Savaş. *İsrailoğulları'nın Kutsal Soyu Kohenler*. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021.
- Baybal, Sami. "Gılgamış Destanı'nda Geçen Nuh Tufanı'nın Tevrat'taki Yansımaları Üzerine". *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyum Bildirileri*, ed. Hamdi Gündoğar vd. 209-221. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, 2014.
- Bereshit Rabbah*. Erişim 1 Ocak 2024. https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah?tab=contents.
- The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation*, ed. Craig A. Evans, Joel L. Nohr, David L. Petersen. Leiden/Boston: Brill, 2012.
- Bostan, Hanzade İlber. *Hz. Musa ile Akad Kralı Sargon'un Hayat Hikayelerinin Karşılaştırılması*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Bucaille, Maurice. *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*. çev. Mehmet Ali Sönmez. Ankara: DİB Yayınları, 1987.
- Çığ, Muazzez İlmiye. *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sumer'deki Kökeni*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995.
- Ekiz, Necmettin Salih. *Oryantalizm ve Kur'an: Alman-Yahudi Oryantalizminde Kur'an'a Bakış*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.
- Emmerich, Karen. "A message from the antediluvian age': The Modern Construction of the Ancient Epic of Gilgamesh". *Comparative Literature* 68/ 3 (2016), 251-273.
- The Epic of Gilgamesh: A New Translation*. çev. Andrew George. London/New York: Penguin Books, 2000.
- Fields, Harvey J. *A Torah Commentary for Our Times: Genesis*. New York: URJ Press, 1990.
- Frazer, James George. "Ancient Stories of a Great Flood". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 46 (Jul. - Dec. 1916), 231-283.
- Friedman, Richard Elliott. *Who Wrote the Bible?*. New York: HarperCollins, 1997.
- Geiger, Abraham. *Judaism and Islam: A Prize Essay*. çev. F. M. Young. Madras: M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898.
- George, A. R. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 2 Cilt. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Gılgamış Destanı*. çev. Ş. Teoman Duralı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Gündüz, Şinasi. "Kur'an Kıssalarının Kaynağı Eski Ahit mi? Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah Kıssaları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 49-88.
- Gürkan, Salime Leyla. *İbrâhim'den Ezra'ya İsrailoğulları Tarihi: Yahudi ve İslâm Kutsal Metinleri ve Tarihî-Arkeolojik Bilgiler Işığında*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Gürkan, Salime Leyla. "İsrâil ve Ya'küb İsimlerinin Etimolojisi Üzerine Bir Değerlendirme". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), 223-244.

- Hamori, Esther J. "Echoes of Gilgamesh in the Jacob Story". *Journal of Biblical Literature* 130/4 (2011), 625-642.
- Harris, Steven L. – Platzner, Robert L.. *Old Testament: An Introduction to the Hebrew Bible*, New York: McGraw-Hill, 2. Basım, 2007.
- Hendel, Ronald S. *The Epic of the Patriarch: The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1987.
- Horowitz, Wayne. *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1998.
- Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis (Bereshit)*. çev. H. Norman Strickman - Arthur M. Silver. New York: Menorah Publishing Company, 1988.
- İpek, Yasin. "Nuh Tufanı Özelinde Mitlerde ve Kutsal Metinlerde Tufan Anlatısı". *V. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu*, haz. Oktay Belli vd., 384-393. Erzurum: Zafer Medya, 2020.
- Kur'an-ı Kerim*. Erişim 1 Ocak 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr/Tefsir>.
- Lewis, Brian. *The Sargon Legend: A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero Who Was Exposed At Birth*. Cambridge, MA: American Schools of Oriental Research, 1980.
- Longman III, Tremper. *Fictional Akkadian Authobiography: A Generic and Comparative Study*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1991.
- Mackenzie, Donald A.. *Babil ve Asur Mitleri*. çev. N. Benzergil. İzmir: İlya Yayınevi, 2011.
- Naylor, John. *The Riddle of the Rainbow: From Early Legends and Symbolism to the Secrets of Light and Colour*. Switzerland: Springer, 2023.
- Njozi, Hamza M. "The Flood Narrative in the Gilgamesh Epic, the Bible and the Qur'an: The Problem of Kinship and Historicity". *Islamic Studies* 29/3 (1990), 303-309.
- Örs, Hayrullah. *Musa ve Yahudilik*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016.
- Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*. çev. F. H. Colson – G. H. Whitaker. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985.
- Pritchard, James B. (ed.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Rabbi Abraham Ben Isaiah - Rabbi Benjamin Sharfman (ed.). *The Pentateuch and Rashi's Commentary: A Linear Translation into English - Genesis*. New York: S. S. & R. Publishing Company, 1949.
- "Rashi on Genesis". Erişim 15 Temmuz 2024. <https://www.sefaria.org/Genesis.1.1?lang=bi&with=Rashi&lang2=en>.
- Satlow, Michael L. *How the Bible Became Holy?* New Haven/London: Yale University Press, 2014.
- Schmid, Konrad. "Exodus in the Pentateuch". *The Book of Exodus: Composition, Reception, and Interpretation*, ed. Thomas B. Dozeman vd. 27-60. Leiden/Boston: Brill, 2014.
- Tigay, Jeffrey H. *The Evolution of the Gilgamesh Epic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.
- Turkish Bible*. Erişim 1 Ocak 2024. https://www.wordproject.org/bibles/tr/index_en.htm.
- Van Seters, John. *The Pentateuch: A Social-Science Commentary*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Westermann, Claus. *Genesis*. çev. David E. Green. London/New York: T&T Clark International, 2004.
- Wheeler, Brannon. "Quran and Muslim Exegesis as a Source for the Bible and Ancient History". *The Convergence of Judaism and Islam: Religious, Scientific, and Cultural Dimensions*, ed. Michael M. Laskier – Yaacov Lev. 23-44. Gainesville, FL: University Press of Florida, 2011.



The Letter Rā (ر) in the Science of Qirāat: A Study on the Risāla al-Rāiyya of Suleyman Vehbi Efendi of Bursa, a member of the Council of Tedkik-i Mesāhif-i Şerife (Investigation of the Noble Manuscripts of the Qurʾān), one of the late Ottoman Qurrās

Osman Bostan^{1,*}

¹ Ondokuzmayıs University, Faculty of Theology, Department of Qurʾanic Reading and Qiraat, Samsun/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 29/07/2024

Accepted: 22/10/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons

AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

In this article, the issues related to the reading of the letter rā as tafhīm/thick and tarqīq/thin are discussed in the context of the *Risāla al-Rāiyya* of one of the last Ottoman qurrās, Süleyman Vehbi of Bursa (d. 1334/1916). Phonetic differences, which express the way the letters of the Qurʾān are vocalised, are the most important element that constitutes the practical dimension of the science of qirāat. In this respect, the letters in the Qurʾānic alphabet are generally vocalised with one of the opposite adjectives of tafhīm-tarqīq. However, the letters lām and rā are sometimes pronounced thick and sometimes thin. It is unanimous that what is essential in the letter lām is that it is pronounced with tarqīq and in some cases it is read with taḥlīz/tafhīm. However, the scholars have disagreed on whether the letter rā is pronounced with tafhīm or tarqīq. While some of them say that the letter rā does not have the feature of tafhīm-tarqīq in its original form and that it is pronounced with one of them under certain conditions; the majority (*jumhūr*), on the other hand, argues that what is essential in rā is tafhīm and that it is pronounced with tarqīq under certain conditions. In particular, according to the narration of Warsh (d. 197/812) and al-Azraq (d. 240/854), the determination of the places where the letter rā should be read with tafhīm-tarqīq has been considered one of the most difficult issues in the study of qirāat. Yet, up to the present day, there has not been a Turkish work -except for Suleyman Vehbi's treatise- in which the disagreements among the Quraysh regarding the letter rā have been fully explained and clarified. In Turkish works, the issues related to the reading of the letter rā are generally dealt within the narration of Hafṣ (d. 180/796), and information on the reading of the letter rā by Warsh and al-Azraq is not included to a sufficient extent. In this context, filling this gap is one of the aims of this study. The reason why the article is discussed within the framework of *Risāla al-Rāiyya* is that the author refers to almost all of the works such as *al-Nashr*, *Ithāf*, *Zubdat al-irfān*, *Umdat al-hullān*, *al-İtilāf*, *Bedāʾ al-burhān* and *Murshid al-talaba*, which were used as the main sources in the study of qirāat in the Ottoman period, and deals with the subject in a systematic manner and mentions the errors and deficiencies in the aforementioned works when necessary. In this article, firstly, the author's life is given and then the subjects covered in the treatise are clarified. While doing this, the place of the information given by the author in the original sources and the reason for the recitation of the rā with tafhīm-tarqīq were tried to be determined. In addition, it is aimed to facilitate the researchers by identifying the relevant places of the sources in which the author mentioned errors and deficiencies in the work and pointing out which phrases and expressions should be corrected. At the end of the study, it is seen that al-Azraq is in agreement with other Quraysh in the composition of the rā with kasra and the exegesis of the rā with damma at the beginning of words. However, he only uses the mansūb-maftūh rās in the middle-end of the word with the tarqīq if "it comes after the essential fractional letter from the original of the word", "the absence of a calm hurūf al-istiʿlān between the necessary fraction and rā, except for hā/ح" and "the rā comes after the calm letter yā"; if the rā is with a tanwīn although it has these conditions, he recited it in two ways as tarqīq and tafhīm, and if one of these conditions is not present, he recited it only with tafhīm. As for the madmūm and marfū rās, if they fulfil the conditions mentioned for the mansūb rās, Warsh read them only with tarqīq and al-Azraq read them with tarqīq and tafhīm. It should be noted here that many works of qirāat, especially from the Ottoman period, are waiting to be unearthed in libraries. The discovery and examination of these works is important both in terms of determining how the science of qirāat followed a course in the process and in terms of putting forward new studies by making use of the data of the aforementioned works.

Keywords: Qirāat, the letter Rā (ر), Tafhīm, Tarqīq, Risāla al-Rāiyya, Warsh, Azraq, Süleyman Vehbi of Bursa.

Kıraat İlminde Râ () Harfi: Son Dönem Osmanlı Kurrâlarından Tedkîk-i Mesâhif-i Şerîfe Meclisi Âzası Bursalı Süleyman Vehbi Efendi'nin Risâle-i Râiyye Adlı Eseri Özelinde Bir İnceleme

Süreç

Geliş: 29/07/2024

Kabul: 22/10/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu makalede, râ harfinin tefhîm/kalın ve terkîk/ince okunmasına dair hususlar son dönem Osmanlı kurrâlarından Bursalı Süleyman Vehbi'nin (öl. 1334/1916) *Risâle-i Râiyye* adlı eseri ekseninde ele alınmıştır. Kur'ân harflerinin seslendiriliş biçimini ifade eden fonetik farklılıklar kıraat ilminin amelî/pratik boyutunu oluşturan en önemli unsurdur. Bu minvalde Kur'ân alfabesindeki harfler genel olarak, birbirinin zıddı olan tefhîm-terkîk sıfatlarından biriyle seslendirilmektedir. Bununla birlikte lâm ve râ harfleri bazen kalın bazen de ince okunmaktadır. Lâm harfinde aslolanın terkikle telaffuz edilmesi olup bazı durumlarda tağlîzle/tefhîmle okunduğu hususunda ittifak edilmiştir. Fakat âlimler râ harfinin tefhîm veya terkîki konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları, aslı itibarıyla râ harfinde tefhîm-terkîk özelliği bulunmayıp birtakım şartlar muvacehesinde bunlardan birisiyle okunduğunu söylerken; cumhur ise râ'da aslolan tefhîm olup bazı şartlar çerçevesinde terkikle okunduğunu ileri sürmüştür. Husûsen Verş (öl. 197/812) rivâyeti ve Ezrak (öl. 240/854) tarikine göre râ harfinin tefhîm-terkikle okunması gereken yerlerin tespiti kıraat tedrisatında zaptı en zor olan hususlardan addedilmiştir. Hâl böyle iken günümüze değin râ harfine dair kurrâ arasındaki ihtilafların tam anlamıyla açıklanıp vuzuha kavuşturulduğu -Süleyman Vehbi'nin risâlesi dışında- Türkçe bir eser kaleme alınmamıştır. Türkçe eserlerde râ'nın okunuşuna dair hususlar genelde Hafs (öl. 180/796) rivâyeti özelinde işlenmiş, Verş ve Ezrak'ın, râ harfini okuyuş keyfiyetlerine yönelik bilgilere yeterli ölçüde yer verilmemiştir. Bu bağlamda mezkûr boşluğun doldurulması, çalışmanın amaçlarından biridir. Makalenin *Risâle-i Râiyye* çerçevesinde ele alınmasının sebebi müellifin, Osmanlı'daki kıraat tedrisinde temel kaynak olarak kullanılan *en-Neşr, İthâf, Zübdetü'l-İrfân, Umdetü'l-hullân, el-İtilâf, Bedâ'u'l-burhân ve Mürşidü't-taleb*e gibi eserlerin hemen hepsine müracaat edip konuyu sistematik bir şekilde ele alması ve yeri geldikçe mezkûr eserlerdeki hata ve eksikliklere değinmesidir. Makalede öncelikle müellifin hayatına yer verilmiş, ardından risâlede işlenen konular tavzih edilmiştir. Bu yapılırken müellifin verdiği bilgilerin aslı kaynaklardaki yeri ve râ'nın tefhîm-terkîk ile okunmasının illeti/sebebi tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca müellifin eser içerisinde hata ve eksikliklerine değindiği kaynakların ilgili yerleri tespit edilip hangi ibare ve ifadelerle tashih edilmesi gerektiğine işaret edilerek araştırmacılara kolaylık sağlanması amaçlanmıştır. Çalışma sonunda görülmüştür ki Ezrak, esreli râlar'ın terkîkinde ve kelime başlarındaki fethalı-zammeli râlar'ın tefhîminde diğer kurrâ ile müttefiktir. Ancak kelime ortasında-sonunda bulunan mansûb-meftûh râlar'ı "kelimenin aslından olan lâzımî kesreli harften sonra gelmesi", "lâzımî kesreyle râ'nın arasında sakın bir hurûf-i isti'lânın -hâ/ع hariç-bulunmaması" ve "râ'nın sakın yâ harfinden sonra gelmesi" durumunda sadece terkikle; bu şartları taşımakla birlikte râ'nın tenvinli olması durumunda terkîk ve tefhîm olmak üzere iki vecihle; bu şartlardan birinin bulunmaması durumunda ise sadece tefhîmle okumuştur. Mazmûm ve merfû râlar'ı ise mansûb râlar için zikri geçen şartları taşımaları halinde Verş sadece terkîk, Ezrak ise terkîk ve tefhîm vechiyle okumuştur. Burada şunu ifade etmek gerekir ki kütüphanelerde özellikle Osmanlı dönemine ait pek çok kıraat eseri gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir. Söz konusu eserlerin ortaya çıkarılıp incelenmesi hem süreç içerisinde kıraat ilminin nasıl bir seyir izlediğinin tespiti hem de mezkûr eserlerin verilerinden istifade edilerek yeni çalışmaların ortaya konulması açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Râ () Harfi, Tefhîm, Terkîk, Risâle-i Râiyye, Verş, Ezrak, Bursalı Süleyman Vehbi.

Giriş

Kur'ân kelimelerini meydana getiren harflerin telaffuz keyfiyetini ifade eden fonetik farklılıklar kıraat ilminin amelî/pratik boyutunu oluşturan en önemli unsurdur. Sözlükte “ta‘zîm/yüceltmek” anlamına gelen *tefhîm* kelimesi kavram olarak “ağzı içerisinde ses ile dolması ve harfin kalın okunması” manasını ifade etmektedir. *Tağlîz* kelimesi de *tefhîm* lafzının müradifi olan bir kavramdır. Ancak kıraat disiplininde *tağlîz* kavramı daha çok lâm harfinin, *tefhîm* ise râ harfinin kalın okunmasını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu iki kelimenin zıddıysa *terkîk* kavramıdır. Sözlükte “bir şeyi yufka, ince ve zarif yapmak, sözü güzel söylemek” manasına gelen *terkîk* kelimesi kavram olarak “ağzı içerisinde ses ile tamamen dolmayıp harfin ince okunması” anlamını ifade etmektedir.¹

Bu minvalde Kur'ân alfabesindeki harfler genel olarak, birbirinin zıddı olan *tefhîm*-*terkîk* sıfatlarından birine göre seslendirilmektedir. Bununla birlikte lâm ve râ harfleri bazen *tefhîm* bazen de *terkîk*le okunmaktadır.² Lâm harfinde aslolanın *terkîk*le telaffuz edilmesi olup bazı durumlarda *tağlîz*le okunduğu hususunda âlimler ittifak halinde iken râ harfinde ise ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmına göre râ harfi aslı itibarıyla *tefhîm* veya *terkîk*tan birine sahip olmayıp şartlara göre bunlardan birisi doğrultusunda okunmaktadır. Cumhura atfedilen görüşe göreyse râ harfinde aslolan *tefhîm* olup bazı şartlar çerçevesinde *terkîk*le okunması gerektiğidir.³ Bu bağlamda çalışmada, kıraat ilminin en zor meselelerinden biri olarak addedilen, özellikle birinci kıraat imamı Nâfi'in (öl. 169/785) Verş (öl. 197/812) rivâyeti ve Ezrak (öl. 240/854) tarikine göre râ harfinin *tefhîm* ve *terkîk*le okunmasına dair hususlar son dönem Osmanlı kurrâlarından *Tedkîk-i Mesâhif-i Şerîfe Âzası* Bursalı Süleyman Vehbi Efendi'nin (öl. 1334/1916) *Risâle-i Râiyye* adlı eseri çerçevesinde ele alınacaktır. Çalışmada, râ harfinin *tefhîm* ve *terkîk*ine yer verilmesinin sebebi bu konuda Türkçe olarak müstakil bir eserin henüz kaleme alınmamış olmasıdır. Binaenaleyh râ'nın okunuşuna dair bilgi verilen Türkçe eserlerde konu genelde Hafs (öl. 180/796) rivâyeti etrafında işlenmiş, Verş rivâyeti ve özellikle Ezrak tarikinin râ harfini okuyuşuna ise birkaç eser hariç⁴ neredeyse değinilmemiştir. Arapça olarak kaleme alınan temel kaynaklardaysa kıraat imamlarının râ harfinin

¹ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-Arabîyye*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009), “fhm”, 875; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okÿânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), “fhm”, 6/5142; Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. İbrahim et-Terzî (Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1421/2000), “fhm”, 33/199-200; Ebû'l-Asbağ Abdülaziz b. Ali b. Muhammed es-Sümâtî İbnü't-Tahhân, *Mürşidü'l-kârî ilâ tahkîki me'âlimi'l-mekârî*, thk. Hâtim Salih ed-Dâmin (Kahire: Mektebetü't-Tâbi'in, 2007), 73-74; Ebû'l-Asbağ Abdülaziz b. Ali b. Muhammed es-Sümâtî İbnü't-Tahhân, *el-İnbâ fi usûli'l-edâ*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Kahire: Mektebetü't-Tâbi'in, 2007), 39-43; Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-krâati'l-aşr*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Dımaşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1439/2018), 3/1766; Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekr el-Mer'âşî, *Cühdü'l-mukill*, thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2008), 173.

² Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *er-Rî'âye li tecvîdi'l-krâati ve tahkîki lafzi-t-tilâve*, thk. Ebû Âsım Hasân b. Abbâs b. Kutub (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1425/2005), 128-129; Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Amman: Dâru Ammâr, 1421/2000), 151-157; İbnü't-Tahhân, *el-İnbâ*, 39-43; İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-krâati'l-aşr*, 2/705-706.

³ Abdulvâhid b. Muhammed el-Mâlikî, *ed-Dürü'n-nesîr vel-'azbü'n-nemîr*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd - Ali Muhammed Mu'avved (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434/2003), 534-573; İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-krâati'l-aşr*, 3/1829-1859.

⁴ Bazı örnekler için bk. İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 350-352; Hasan Tahsin Feyizli, *Kıraat-i Aşere* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 124-128; Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü* (İstanbul: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı, 2021), 154-156.

okunuşuna dair ihtilafları muhtelif bölümlerde ve tafsilatlı olarak ele alınmıştır. Örneğin İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) *en-Neşr* adlı eserinde kıraat imamlarının râ harfinin okunuşuna dair ihtilaflarını “Bâbü mezâhibihim fî terkîki'r-râati ve tefhîmihâ”⁵ başlığıyla yaklaşık 70 sayfada işlemiş, buna ilaveten muhtelif bölümlerde de söz konusu harfin okunuş keyfiyetine değinmiştir. Bu şekliyle hem mufassal hem de farklı bölümlerde konunun işlenmiş olması kıraat tedrisi yapanların konuyu zapturapt altına almasını güçleştirmektedir. Dolayısıyla mezkûr boşluğun doldurulması, çalışmanın amaçlarından biridir. Makalenin söz konusu risâle çerçevesinde ele alınmasının sebebi müellifin, Osmanlı'daki kıraat tedrisinde temel kaynak olarak kullanılan *en-Neşr*, *Takrîbü'n-Neşr*, *İthâfî fûdalâi'l-beşer*, *Zübdetü'l-irfân*, *Umdetü'l-hullân*, *el-Îtilâf*, *Bedâi'u'l-burhân* ve *Mürşidü't-talebe* gibi eserlerin hemen hepsine müracaat edip konuyu etraflı bir şekilde işlemesi ve yeri geldikçe mezkûr eserlerdeki hata ve eksikliklere değinmesidir.

İki bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde Süleyman Vehbi Efendi'nin hayatına yer verilecek, ikinci bölümünde ise *Risâle-i Râiyye*'nin telif sebebi, kaynakları ve ele aldığı konular, belli başlıklar çerçevesinde tavzih edilecektir. Bu yapılırken müellifin râ'nın tefhîm ve terkîkine dair verdiği bilgilerin aslî kaynaklardaki dayanakları ve râ'nın tefhîm veya terkîkle okunmasının sebebi tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca müellifin eser içerisinde hata ve eksikliklerine değindiği kaynakların ilgili yerleri tespit edilip hangi ibare ve ifadelerle tashih edilmesi gerektiğine işaret edilerek bu alanda araştırma yapanlara kolaylık sağlanması hedeflenmektedir.

1. Süleyman Vehbi Efendi'nin Hayatı ve İlmi Şahsiyeti

Süleyman Vehbi 1263/1847 yılında Bursa'da dünyaya gelmiştir. Babası Kâşgar ahalisinden Mehmed Kamil/Kemaleddin olup Hz. Ebû Bekir'in soyundan geldiği ileri sürülmektedir. Süleyman Vehbi önce Bursa'da Hoca İsmail Efendi'den ardından da İstanbul'da Kalenderhâne Mektebi muallimi İbrahim Zühdi Efendi'den okuyarak 1281/1864-65 yılında hafızlığını tamamlamıştır. Daha sonra Reîsülkurrâ Yemişçizâde İsmail Hakkı Efendi'den seb'a, aşere ve *Takrîb* tarihi üzere kıraat eğitimini tamamlayarak 1286/1869 yılında icazet almıştır. Bunun yanında Fatih dersiâmlarından Ahmed Şakir Efendi'den (Şaşı Hafız Efendi) dinî ilimler sahasında eğitim görerek 1300/1882 yılında icazet almıştır. Süleyman Vehbi 1288/1871'de Eyüp Sultan Camii devirhanlık ve aşirhanlık görevlerine, 1291/1874'te Hasköy Humbarahane Camii ikinci imamlığına, 1299/1882'de ise aynı caminin birinci/baş imamlığına tayin edilmiş, ayrıca 1299/1882'de Şehit Mehmet Paşa Kütüphanesi hâfız-ı kütüblük vazifesine, 1300/1883'te Sultan Mahmud Mektebi muallimliğine getirilmiştir. 1310/1893'te uhdesine tevdi edilen Mûsile-i Sahn Edirne Müderrisliği'nden 1311/1894'te İbtidâ-i Altmışlı'ya, 1316/1899'da Hareket-i Altmışlı'ya, 1319/1902 Mûsile-i Süleymâniye'ye terfi edilmiş ve 1322/1904'te İzmir Pâyesi ile tevcih olunmuştur. Ayrıca 1317/1899'da dördüncü ve üçüncü dereceden Mecîdî ile 1318/1900'da dördüncü dereceden Osmanlı nişanlarıyla taltif edilmiştir. 1307/1889'da irâde-i seniyye/padişahın emri ile Teftîş-i Mesâhif-i Şerife Meclisi azalığına getirilmiş, 1327/1909'da Tetkîk-i Müellefât Encümeni ile Teftîş-i Mesâhif-i Şerife Meclisi'nin birleştirilmesiyle oluşturulan Tetkîk-i Mesâhif-i Şerife ve Müellefât-ı Şer'iyye Meclisi'nde⁶ de aynı

⁵ İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kirâati'l-aşr*, 3/1766-1835.

⁶ Bu heyetler ve görevleri hakkında bilgi için bk. Ayşe Polat, “Osmanlı'da Matbu İslam'ın Onay ve Denetimi: Tetkîk-i Mesâhif ve Müellefât-ı Şer'iyye Meclisi”, *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11 (Haziran 2018), 89-114; Hafız Osman Şahin,

görevde bırakılmış ve 1334/1916 yılında vefatına kadar bu görevini sürdürmüştür. Süleyman Vehbi Efendi'nin kaynaklarda zikredilen *Hadâiku takrîbi'l-kırâât bi usûli's-süveri ve'l-işârât* ve *Rukûât-ı Kur'âniyye* adlı henüz matbû olmayan iki eseriyle çalışmamızın konusunu oluşturan *Risâle fi'r-râât/Risâle-i Râiyye* isimli matbû telifi vardır. Ayrıca Osmanlı'dan beri kıraat tedrisinde temel kaynak olarak kullanılan Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî'nin (öl. 1183/1769'dan sonra) *Zübdetü'l-irfân* adlı eserinin kenarlarına tashih ve tavzih kabilinden birçok not düşmüştür. Kaynaklarda, Süleyman Vehbi Efendi'den kıraat dersi okuyarak icazet alan pek çok öğrenci kaydedilmiştir. Bunlar içerisinde Tefîş-i Mesâhif-i Şerife Meclisi Azası Osman Besim ile Ömer Fazıl Aköz'ü (öl. 1371/1952) zikretmek mümkündür.⁷

2. Risâle-i Râiyye

Bu bölümde ilk olarak telif sebebi, kaynakları, muhtevası gibi hususlar çerçevesinde eser tanıtılacak, ikinci olarak da râ harfinin okunuşuna dair özellikler risâle çerçevesinde ele alınarak açıklanacaktır.

2.1. Eserin Genel Tanıtımı, Muhtevası ve Kaynakları

Eser 1304/1886 tarihinde kaleme alınmış olup 1311/1894 yılında İstanbul'da Matbaa-i Osmaniye tarafından basılmıştır. Risâle mukaddime, maksat/ana metin, hulâsa ve tezyîlât bölümlerinden oluşmaktadır. Öncelikle her bir bölümde yer alan hususlar hakkında bilgi verildikten sonra müellifin istifa ettiği temel kaynaklar tespit edilmeye çalışılacaktır.

Mukaddime bölümünde eserin kaleme alınma gerekçesi dile getirilmiştir. Bu bağlamda müellif mukaddime bölümünde besmele, hamdele ve salveleden sonra Kur'ân'ın üstünlüğünü ve onun kıraatinin de eşref-i ulûm olduğunu vurgulamış, ardından eseri kaleme alma gerekçesi sadedinde şunları ifade etmiştir: Kıraat ilmine ve kıraat-i aşere imamları arasında bulunan okuyuş farklılığına dair eskiden beri Arap dilinde birçok eser kaleme alınmıştır. Hâl böyle iken kurrâ arasında râ harfinin okunuşuna dair ihtilafların tam anlamıyla açıklanıp ortaya konulduğu ve Türkçe olarak kaleme alınan ne bir tercüme ne de bir telif eser II. Abdülhamid (öl. 1918) dönemine kadar görülmüştür. Râ harfine yönelik muhtelif meseleler ilm-i vücûh, kıraat ve tecvid ilminin en zor bahislerinden addedilmesi hasebiyle geriden gelenlere Türkçe bir eser ve yâdigâr bırakmak, kıyamet gününde vesile-i mağfiret ve Hz. Resûl'e yakın olmak ümidiyle, kıraat imamları arasında

Mushafların Tetkiki Meselesi: Tetkik-i Mesâhif Heyeti Örneği (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 9-243.

⁷ Meşihat Arşivi (MŞH), *Sicill-i Ahval Defterleri (SAİD)*, 201/3; Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti Sicill-i Ahval Defterleri [DH.SAİD.d]*, 55/163; Eğinli Eşrefzâde Muhammed Hulûsî, *Esâmî-i Kurrâ-i Kirâm-ı Mübîn Defteri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 6545, 38b-40b; Cemalettin Server Revnakoğlu, *İlm-i Kıraat Mensupları* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu Bölümü, 81), 14-18; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Üleması* (İstanbul: Medrese Yayınevi, 1980), 5/464-465; Recep Akakuş, "Kıraat İlminde İcazet Geleneği, Reisü'l-Kurra Makamının Kurumsallaşması ve İşlevi", *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 534; Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kurrâları* (İstanbul: Rabbani Yayınevi, 2021), 397-474; Şahin, *Mushafların Tetkiki Meselesi*, 112-113.

râ harfine dair ihtilaflar tedavülde olan kıraat kitaplarından derlenip tertip edilerek bu eser kaleme alınmış ve *Risâle-i Râiyye*⁸ diye isimlendirilmiştir.⁹

Maksat/ana metin bölümünde müellif, kıraat imamlarından Nâfi'in ikinci râvîsi Verş'in birinci tariki Ezrak'a göre râ harfinin terkîk/ince ve tefhîm/kalın okunmasına yönelik kaide niteliği taşıyan birtakım hususiyetleri zikretmiştir. Bunu yaparken de yeri geldikçe *tenbîh* başlığı altında kıraat kitaplarında görülen bazı eksiklikleri giderme ve bilgi hatalarını düzeltme yoluna gitmiştir.¹⁰

Hulâsa bölümünde müellif, bir önceki bölümde Ezrak tarikine göre fethalı ve fetha tenvinli râlar'ın tefhîm ve terkîkine dair yaptığı izahların kısa bir özetini yapmış, ardından da mazmûm ve merfû râlar'ın okunuşuna dair kaide niteliği taşıyan birtakım bilgiler vermiştir.¹¹

Tezyîlât bölümünde ise müellif, kıraat imam, râvi ve tarikleri arasında râ'nın okunuşuna dair genel olarak ittifak edilen hususlara yer vermiştir.¹²

Eserin kaynaklarına gelince, müellif mukaddime bölümünde risâleyi kaleme alırken tedavülde bulunan temel kıraat eserlerine müracaat edeceğini ifade ederek eser boyunca istifade ettiği kaynaklara bazen atıfta bulunmuş bazen bulunmamıştır. Bu bağlamda eserdeki bilgiler tetkik edildiğinde müellifin İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr ve Takrîbü'n-Neşr*'i, Nüveyrî'nin (öl. 857/1453) *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*'i, Dimyâtî'nin (öl. 1117/1705) *İthâfu fudalâi'l-beşer*'i,¹³ Paluvî'nin *Zübdetü'l-irfân*'ı, Muhammed Emin Efendi'nin (öl. 1275/1858) *Umdetü'l-hullân*¹⁴ ve *Zühru'l-erîb*'i, Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi'nin (öl. 1167/1754) *el-İtilâf*'ı, Mustafa el-İzmîrî'nin (öl. 1154-55/1741-42) *Bedâi'u'l-burhân*'ı ve Ahmed er-Rüşdî'nin (öl. 1217/1802) *Mürşidü't-talebe*'si¹⁵ gibi Osmanlı'daki kıraat tedrisinde temel kaynak olarak kullanılan eserlere müracaat ettiği görülmektedir.

2.2. Eserde Ele Alınan Konuların Tazvihi

Burada eserin ana metin, hulâsa ve tezyîlât bölümleri içerdikleri konulara uygun alt başlıklar çerçevesinde ele alınarak açıklanmaya çalışılacaktır.

2.2.1. Ana Metin Bölümü (Ezrak Tarikine Göre Râ Harfinin Terkîk ve Tefhîmi)

2.2.1.1. Ezrak Tarikine Göre Meftûh ve Mansûb Olan Râlar'ın Terkikle Okunması

Ezrak tarikine göre meftûh ve mansûb olan râlar'ın bilâ hulf⁶ yani yalnızca terkîk vechiyle okunmasının dört şartı vardır:

⁸ Düz yazı şeklinde kaleme alınan eserin *Risâle-i Râiyye* diye isimlendirilmesi râ harfinin okunuşunu konu edinmesi itibariyledir.

Yoksa manzum eserlerde olduğu gibi kafiye durumuna göre verilen bir isimlendirme değildir.

⁹ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye* (İstanbul: Matbaa-i Osmânî, 1311/1894), 2-3.

¹⁰ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 4-13.

¹¹ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 13-14.

¹² Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 14-19.

¹³ *İthâf* ve müellifinin kıraat ilmindeki yeri için bk. Mustafa Hatipoğlu, *Dimyâtî'nin İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate 'aşer Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 26-378.

¹⁴ *Umdetü'l-hullân* ve müellifinin kıraat ilmindeki yeri için bk. Halil İbrahim Üren, *Molla Muhammed Emin Efendi ve 'Umdetü'l-Hullân fi İzâhi Zübdetü'l-İrfân Adlı Eserin Kıraat İlmindeki Yeri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 9-273.

¹⁵ *Mürşidü't-talebe* ve müellifinin kıraat ilmindeki yeri için bk. Osman Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmindeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 27-326.

¹⁶ Sözlükte "verdiği sözü yerine getirmemek, doğru konuşmamak" gibi anlamlara gelen hulf/الْحُلْف kelimesi kıraat ilminde, "bir kelimedede birden fazla kıraat vechinin olması" ve/veya "imamın, râvinin ya da tarikin, bir lafızda birden fazla vechinin bulunması" anlamında kullanılan bir terimdir. Cevherî, *es-Sihâh*, "hlf", 4/1355; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), "hlf", 9/94; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, "hlf", 23/250-251; Abdu'l-Fettâh el-Kâdî, *el-Büdüru'z-zâhira fi'l-kirâati'l-'aşri'l-mütevâtira*

Birincisi, râ harfi, mâkablindeki harfle aynı kelimedede bulunup ve lâzımî kesreden sonra gelmesi gerekir. Örneğin, (مَغْفِرَةٌ)¹⁷ kelimesindeki fethalı râ harfi kendinden önceki fâ harfiyle aynı kelime yer almakta ve fâ harfinin harekesi de lâzımî/aslî kesredir.

İkincisi, lâzımî kesreyle harekeli olan harf ana kelimeye sonradan ilave edilmeyip, kelimenin asli harflerinden olması gerekir. Örneğin, (مَغْفِرَةٌ)¹⁸ kelimesindeki fâ harfi hem lâzımî kesreli hem de kelimenin aslî/kök harflerinden olduğu için bu kuralı karşılamaktadır. Ancak (بَرَبٍ)¹⁹ kelimesinin başındaki bâ harfi lâzımî kesreli olmasına rağmen kelimenin aslî harflerinden olmadığı için bu kurala uymamaktadır.

Üçüncüsü, lâzımî kesreli harfle râ'nın arasında hurûf-i isti'lâdan sakın bir harf bulunmamalıdır. Örneğin, (فَطْرَتَ اللّٰهِ)²⁰ kelimesinde râ ile kesreli fâ harfinin arasında sakın bir isti'lâ harfi bulunduğu için bu kurala uymamaktadır.

Dördüncüsü, med ve lîn harfi olan yâ'dan sonra gelen râ sadece fethalı olup fetha tenvinli olmamalıdır. Örneğin, (غَيْرِكُمْ)²¹ kelimesinde lîn harfi olan yâ'dan sonra râ harfi fethalı geldiği için bu kurala uygun iken (خَيْرًا)²² kelimesindeyse râ harfi tenvinli olduğu için bu kaideye uygun değildir.

Zikredilen özellikleri taşıyan ve tenvinli olmayan meftûh ve mansûb râlar ister şeddeli ister (صِرَاطٍ kelimesinin dışında) hurûf-i isli'lâdan sonra bulunsun *Takrîb* tarikine göre de aynen *Şatıbiyye* tarikinde olduğu gibi yalnızca terkîkle/ince okunur. Bu şartları taşıyan kelimelere örnek olarak şunlar zikredilebilir: (ذُو مِرَّةٍ)²³, (يَعْلَمُ سِرِّكُمْ)²⁴, (مَغْفِرَةٌ)²⁵, (سِرَاجًا)²⁶, (لَنْ نُؤْتِيَكَ)²⁷, (لَا اِكْرَادَ)²⁸, (فِي الْمِحْرَابِ)²⁹, (فَطْرَانٍ)³⁰, (قَاصِرَاتُ)³¹, (بَصِيرَةٍ)³², (خَيْرَاتُ)³³ ve (قَوْمًا)³⁴.

(Mekke: Mektebetü Enes b. Mâlik, 1422/2002), 11; İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-krââti'l-'aşr*, 3/1987; Abdu'l-'Alî el-Mes'ûl, *Mu'cemu mustalahâti 'ilmi'l-krââti'l-Kur'âniyyeti vemâ yete'alleku bihî* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007), 212; Koyuncu, *Takrîb Usûlü*, 179.

¹⁷ el-Bakara 2/268.

¹⁸ el-Bakara 2/268.

¹⁹ el-Felak 213/1.

²⁰ er-Rûm 30/30.

²¹ et-Tevbe 9/39; Hûd 11/57; el-Ahkâf 47/38.

²² el-Bakara 1/158.

²³ en-Necm 53/6.

²⁴ el-En'âm 6/3.

²⁵ el-Bakara 2/268 vd.

²⁶ el-Furkân 25/61 vd.

²⁷ Tâhâ 20/72.

²⁸ Âl-i İmrân 3/147.

²⁹ Âl-i İmrân 3/39.

³⁰ İbrâhîm 14/50.

³¹ es-Sâffât 37/48; Sâd 38/52; er-Rahmân 55/56.

³² Yûsuf 12/108.

³³ er-Rahmân 55/56.

³⁴ et-Tevbe 9/39; Hûd 11/57; el-Ahkâf 47/38.

Yukarıdaki şartlar göz önünde bulundurulduğunda (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)³⁵, (لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفِثِ)³⁶, (امرات)³⁷, (وَأَنَّ امْرَأَةً)³⁸, (أَبُوكِ)³⁹, (أَمْرًا سَوْءًا)³⁹, (بِرَشِيدٍ)⁴⁰, (مِنْ رَسُولٍ)⁴¹ ve (فَطَرَتَ اللَّهُ)⁴² kelimelerindeki râ harfleri bu hususları taşımadığından yalnızca tefhîmle/kalın okunurlar.⁴³

2.2.1.2. Eلفâz-ı Mahsûsa (Ezrak Tarikine Göre İki Vecihle Okunan Kelimeler)

Ezrak tarikine göre ince okunan râlar'ın bulunduğu kelimelere benzeyen birtakım kelimeler vardır ki bunlara *elfâz-ı mahsûsa/özel lafızlar* denir. Kur'ân-ı Kerîm'de 19 yerde bulunan söz konusu kelimelerin diğer kelimelere kıyas yapılarak sadece terkîk vecihiyle okunmaları gerektiğine hükmetmek doğru değildir. *Tayyibe* tarikine göre bu kelimelerin 18'inde önce terkîk sonra tefhîm, (ارم)⁴⁴ kelimesindeyse önce tefhîm sonra da terkîk olmak üzere hulf/iki vecih vardır.⁴⁵ Bütün meslekler bu uygulamada müttelik olup⁴⁶ söz konusu *elfâz-ı mahsûsa* şunlardır:

1. (أَنْ طَهَّرَا)⁴⁷ kelimesidir. (تَتَصَرَّانِ)⁴⁸ ve (سَاحِرَانِ)⁴⁹ kelimeleri de aynen (أَنْ طَهَّرَا)⁵⁰ kelimesi gibi birincisi terkîk, ikincisi de tefhîm olmak üzere iki vecihle okunmaktadır. Bu üç kelimedeki râlar'ın tefhîmle okunmasının sebebi söz konusu kelimelerde râ'dan sonra gelen elifin tesniye/ikil elifi olması, terkîkle okunmalarının gerekçesiye râ'dan önce kesrenin bulunmasıdır.⁵¹

³⁵ el-Fâtiha 1/2.

³⁶ el-Bakara, 2/187.

³⁷ Âl-i İmrân, 3/35 vd.

³⁸ en-Nisâ 4/128.

³⁹ Meryem 19/28.

⁴⁰ Hûd 11/97.

⁴¹ en-Nisâ 4/64 vd.

⁴² er-Rûm 30/30.

⁴³ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 4.

⁴⁴ el-Fecr 89/7.

⁴⁵ Burada şunu ifade etmek gerekir ki özellikle Ezrak'ın râ harfinde olduğu gibi medd-i bedel, zevâtî'l-yâ (يَحْيَى vb.) ve benzeri kelimelerde de farklı vecihleri söz konusudur. Dolayısıyla aynı âyet içerisinde yer alan söz konusu vecihlerin hangilerinin birlikte okunup okunmayacağı hususunda terkibe düşmemek için tahrîrât kitaplarına müracaat edilmelidir. Bakara 2/103, 109, 158, Âl-i İmrân 3/49, el-Mâide 5/110, Yûsuf 12/87 ve Kasas 28/48. âyetleri bunlara örnek olarak zikredilebilir. Bu âyetlerde ortaya çıkan vecihler için bk. Ali b. Süleyman b. Abdullan el-Mansûrî, *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât*, thk. Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd (Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2011), 92, 99-100, 139-142, 174-177, 218; Abdullah Hilmi Yusuf Efendizâde, *el-İtilâf fi vücûhi'l-ihtilâf*, thk. Ali Öge - Halil İbrahim Üren (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı, 2022), 35, 39-40, 65-68, 10-107, 148-149, 182; Mustafa b. Abdurrahman b. Muhammed el-İzmîrî, *Bedâ'u'l-burhân 'alâ Umdeti'l-irfân fi vücûhi'l-Kur'ân*, thk. Meryem İbrahim Cendelî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1429/2008), 63, 69, 117-121, 158-160, 220, 300; Ahmed er-Rüşdî b. Yusuf b. Hüseyin b. Ahmed (Yusuf İmamefendizâde), *Mürşidü't-talebe ilâ idâhi vücûhi ba'di âyâtî'l-Kur'âniyye min turuki't-Tayyibe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 71), 20a-20b, 23a-23b, 39a-40b, 62b-63a, 99a, 128b-129a; Recep Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 76-93.

⁴⁶ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 5.

⁴⁷ el-Bakara 2/125.

⁴⁸ er-Rahmân 55/35.

⁴⁹ el-Kasas 28/48. Bu kelimenin risâledeki yazılış Ezrak ve ona ittifak edenlerin okuyuşuna göredir. Bugünkü mushafta ise Hafs rivayetine göre (سَحْرَانِ) yazılmıştır.

⁵⁰ el-Bakara 2/125.

⁵¹ Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî (İbnu'n-Nâzım), *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 135. İbnu'n-Nâzım'ın ilmi şahsiyeti ve *Tayyibe* şerhine dair bilgi için bk. Resul Akcan, İbnu'n-Nâzım ve *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr İsimli Eserinin Metodolojik Tahlili* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 72-194.

2. Kur'ân-ı Kerîm'de beş yerde bulunan (عَبْرَةً)⁵² kelimesidir. Yûsuf sûresinin sonunda yer alan (عَبْرَةً)⁵³ kelimesi bunlara benzemekle birlikte lââm'sız olarak geldiği için sadece terkîkle okunur.⁵⁴
3. Nisâ sûresinin iki yerinde, râ harfinden sonra kâf/ك harfinin bulunduğu (حَذُوا حَذْرَكُمْ)⁵⁵ kelimeleridir. Bu kelimelerin kalın okunmasının sebebi sadece kendinden sonra kâf/ك harfinin gelmesi değil hem kâf/ك harfinin gelmesi hem de kâf/ك harfinin râ harfiyle fasl/aynı kelimedede olmasıdır. Çünkü كم zahirini حَذْرُ kelimesinden ayırarak okumak mümkün değildir. Aynı sûrede bulunan (حَذْرَهُمْ)⁵⁶ kelimesinde ise râ'dan sonra kef harfine karşılık zayıf sıfatlara sahip olan hâ/ه harfi bulunduğu için yalnızca terkîkle okunur. Bu kelimedede râ'nın ince okunma gerekçesiyle hâ/ه harfinde bulunan hafâ⁵⁷ sıfatıdır.⁵⁸
4. En'âm sûresinin iki yerinde bulunan (اَفْتَرَاءَ عَلَيَّ)⁵⁹ ve (اَفْتَرَاءَ عَلَى اللَّهِ)⁶⁰ kelimeleridir. Bu kelimelerde râ'nın kalın okunması kendinden sonra gelen hemze harfi sebebiyledir.⁶¹
5. En'âm, İsrâ, Fâtır, Zümer ve Necm sûrelerinde yer alan (وَزْرَ أُخْرَى)⁶² kelimesidir.

Birinci tenbih: Müellif bu kısımda tenbîh-i evvel başlığıyla, *Tayyibe* şârihlerinden Nüveyrî'nin (وَزْرَ أُخْرَى) kelimesiyle ilgili bilgi vermediğini, bunun sebebi olarak ya müellifin sehv-i kalem yaptığı ya da müstensihlerin burayı atlayarak hata yaptıklarını ifade etmektedir. Ayrıca esere dair baktığı nüshaların hiçbirinde bu bölümün bulunmadığını dile getirmektedir.⁶³ Bugün elimizdeki matbu nüshada da bu kısım (وَزْرَ أُخْرَى kelimesiyle ilgili bölüm) eksiktir.⁶⁴ Hafız Süleyman, Nüveyrî'nin bu konuyu anlatırken yedinci maddeden sehv-i kalem ile onuncu maddeye intikal ettiğini ifade ederek ilgili bölümlerin *en-Neşr*'den alıntı yapılarak Nüveyrî şerhinin hamişine ilave edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁵ İlave edilmesi istenen bölüm şöyledir:

الثامنة: (وَزْرَ أُخْرَى) فَخْمُهُ مَكِّيٌّ وَفَارِسٌ بْنُ أَحْمَدَ، وَصَاحِبُ الْهِدَايَةِ، وَالْهَادِي، وَالتَّجْرِيدِ. وَبِهِ قَرَأَ الدَّانِيُّ عَلَى أَبِي الْفَتْحِ، وَذَكَرَ الْوَجْهَيْنِ فِي الْجَامِعِ. وَرَفَّقَهُ الْآخَرُونَ عَلَى الْقِيَّاسِ.⁶⁶

6. Tevbe süresinde, kâf/ك harfi ve bundan önceki tâ/ت harfinin refi ile birlikte bulunan (عَشِيرَتَكُمْ)⁶⁷ kelimesidir. Ancak (عَشِيرَتَهُمْ)⁶⁸ kelimesinde kâf/ك mahallinde hâ/ه harfinin bulunması ve tâ/ت harfinin de fethalı olmasından ötürü ittifakla terkîkle okunur.

⁵² Âl-i İmrân 3/13; en-Nahl 16/66; el-Mü'minûn 23/21; en-Nûr 24/44; en-Nâzi'ât 79/26.

⁵³ Yûsuf, 12/111.

⁵⁴ İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 135.

⁵⁵ en-Nisâ 4/71, 102.

⁵⁶ en-Nisâ 4/102.

⁵⁷ Sözlükte "gizli olmak" anlamına gelen hafâ/الخفاء kelimesi, istilahta "harfin sesinin gizli olması veya gizlenmesi" manasında kullanılmaktadır. Med harfleri ve hâ/ه harfi bu sığata sahiptir. Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûs*, "hfy", 6/5728; Mekkî b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye*, 127-128; Mer'aşî, *Cühdü'l-mukill*, 161.

⁵⁸ İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 135.

⁵⁹ el-En'âm 6/138.

⁶⁰ el-En'âm 6/140.

⁶¹ İbnü'n-Nâzım, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 135.

⁶² el-En'âm 6/164; el-İsrâ 17/15; el-Fâtır 35/18; ez-Zümer 39/7; en-Necm 53/38.

⁶³ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 5-6.

⁶⁴ Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/20.

⁶⁵ Nüveyrî şerhinde ilave edilmesi gereken yer için bk. Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 2/20.

⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırâati'l-aşr*, 3/1794-1795.

⁶⁷ et-Tevbe 9/24.

⁶⁸ el-Mücâdele 58/22.

7. Hûd sûresinde bulunan (احْرَامِي)⁶⁹ kelimesidir.
8. Kehf sûresindeki (ذِرَاعِي)⁷⁰ ile Hâkka sûresindeki (ذِرَاعًا)⁷¹ kelimeleridir.
9. Kehf sûresinde bulunan (مَرَاء)⁷² kelimesidir.
10. Nûr sûresinde bulunan (كَبِيرَةٌ مِنْهُمْ)⁷³ kelimesidir.
11. Nâfi', İbn Kesîr (öl. 120/738), Ebû Amr (öl. 154/771), İbn Âmir (öl. 118/738), Ebû Câfer (öl. 130/748) ve Yâkûb'un (öl. 205/820) kıraatine göre, Kasas sûresinde yer alan (قَالُوا سَاحِرَانِ)⁷⁴ kelimesidir.

İkinci tenbih: Müellif bu kısımda tenbîh-i sâni başlığıyla yine Nüveyrî'nin *Tayyibe* şerhinde (لِسَاحِرَانِ)⁷⁵ kelimesini (سَاحِرَانِ) kelimesiyle aynı olarak gösterdiğini ancak bunun bir yanılığının olduğunu, *Tayyibe*, *Neşr-i Kebîr*, *Neşr-i Sağîr* ve *İthâf* kitaplarının hepsinde lâmdan ârî olan (سَاحِرَانِ) kelimesinin zikredildiğini hatta *Zühru'l-erîb* sahibi Muhammed Emin Efendi'nin de kitabında (سَاحِرَانِ بِالْقَصَصِ)⁷⁶ ifadesiyle bunu yalnızca Kasas sûresindeki (سَاحِرَانِ) kelimesine tahsis ettiğini dile getirmektedir. Özellikle mesleklerin temel kaynakları niteliğindeki *el-İtilâf*,⁷⁷ *Bedâi'u'l-burhân*⁷⁸ ve *Mürşidü't-talebe*⁷⁹ gibi eserler hulfle okunan kelimenin yalnızca Kasas sûresindeki (سَاحِرَانِ) olduğunu açıklamaları Nüveyrî'nin burada sehvi kalem yaptığını göstermektedir. Dolayısıyla Tâhâ sûresindeki (لِسَاحِرَانِ)⁸⁰ kelimesindeki râ harfinde Ezrak tarikine göre bilâ hulf yalnızca terkîk vechi vardır. Nüveyrî'nin şerhi dışında bütün muteber kitaplarda (أَهْلُ سَمَاءٍ وَالشَّامِي) 'nin yani Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Ebû Câfer ve Yâkûb'un lâmsız olarak okudukları Kasas sûresindeki (سَاحِرَانِ) kelimesinde Ezrak'ın hulf/iki vechi olduğuna yönelik ifadeler bulunmaktadır. Müellif bu izahların ardından "Bu açıklama Nüveyrî'nin şerhinin kenarına düşülürse güzel olur."⁸¹ ifadelerini kullanmaktadır.⁸²

12. Kâf ve Me'âric sûrelerinde yer alan (سِرَاعًا)⁸³ kelimesidir.
13. Rahmân sûresindeki (فَلَا تَنْصِرَانِ)⁸⁴ kelimesidir.
14. İnşirâh sûresinde yer alan (وَزُرْكَ)⁸⁵ kelimesidir.
15. İnşirâh sûresinde yer alan (ذِكْرُكَ)⁸⁶ kelimesidir.

⁶⁹ Hûd 11/35.

⁷⁰ el-Kehf, 18/18.

⁷¹ el-Hâkka 69/32.

⁷² el-Kehf 18/22.

⁷³ en-Nûr 24/11.

⁷⁴ el-Kasas 28/48. Bu kelimenin risâledeki yazılışı Ezrak ve ona ittifak edenlerin okuyuşuna göredir. Bugünkü mushafta ise Hafs rivayetine göre (سِحْرَانِ) şeklinde yazılmıştır.

⁷⁵ Tâhâ 20/63.

⁷⁶ Muhammed Emin Efendi, *Zühru'l-erîb fi idâhi'l-cem'i bi't-takrîb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 11), 241b.

⁷⁷ Yusuf Efendizâde, *el-İtilâf*, 182.

⁷⁸ İzmîrî, *Bedâi'u'l-burhân*, 300.

⁷⁹ Ahmed er-Rüşdî, *Mürşidü't-talebe* (Fatih, 71), 129a.

⁸⁰ Tâhâ 20/63.

⁸¹ Nüveyrî şerhinde ilave edilmesi gereken yer için bk. Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 2/20.

⁸² Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 7.

⁸³ Kâf 50/44; el-Me'âric 70/43.

⁸⁴ er-Rahmân 55/35.

⁸⁵ el-İnşirâh 94/2.

⁸⁶ el-İnşirâh 94/4.

16. Nisâ sûresindeki (حَصْرَت) ⁸⁷ kelimesidir. Müellif “Bazıları ⁸⁸ bu kelimenin hemen ardından gelen (صُدُّوهُمْ) ⁸⁹ kelimesine vasl edildiğinde yalnızca tefhîmle okunur dediklerinden bu son kısımlara ertelendi.” ⁹⁰ ifadelerini kullanarak bu kelimeyi burada işleme gerekçesini izah etmiştir.

Buraya karar zikredilen 16 kelimedeki Ezrak için *Takrîb* tarikine göre birincisi terkîk ikincisi tefhîm olmak üzere iki vecih vardır. ⁹¹ *Teysîr* ve *Şâtıbiyye* tarikine ⁹² göreyse yalnızca terkîk vechi söz konusudur. ⁹³

17. En‘âm sûresinde yer alan (حَيْرَانَ) ⁹⁴ kelimesidir. Süleyman Vehbi, bu kelimedeki *Şâtıbiyye* ve *Tayyibe* tarikine göre aynı vecihlerin söz konusu olduğunu ayrıca hem aşere hem de *Takrîb* tarikinde bütün mesleklere göre önce terkîk sonra tefhîm olmak üzere iki vecihle okunduğunu ifade etmektedir. Ancak Muhammed Emin Efendi, Atâullah mesleğinde tefhîm vechinin, diğer mesleklerdeyse terkîk vechinin mukaddem olduğunu kaydetmiştir. ⁹⁵

18. Mürselât sûresinde yer alan (بَشَرٍ) ⁹⁶ kelimesidir. *Teysîr* ve *Şâtıbiyye* tariklerinde (بَشَرٍ) kelimesindeki birinci râ'nın yalnızca terkîkle okunmasının sebebi ikinci râ'nın mecrûr/esreli olup vasl halinde terkîkle okunmasında ittifak oluşundan ötürüdür. Bu şekilde birinci râ da tahfiflik ve tebeyyet/uygunluk olması için terkîkle okunmuştur. ⁹⁷ Söz konusu kelimedeki birinci râ'nın mâkablî/öncesi meftûh/fethalı olduğu için *Takrîb* tarikinde terkîk vechine ilaveten bir de tefhîm vechi vardır. ⁹⁸

(بَشَرٍ) kelimesine kıyasla (أُولِي الضَّرِّ) ⁹⁹ kelimesinin birinci râ harfinin terkîkle okunabileceği akla gelse de râ'dan önce itbak ve isti'lâ sıfatına sahip ض dâd harfinin bulunması buna mâni olmuştur. Dolayısıyla (الضَّرِّ) kelimesinin birinci râ harfi yalnızca tefhîm vechiyle okunur. ¹⁰⁰

19. Fecr sûresinde yer alan (رَمِّ) ¹⁰¹ kelimesidir. Bu kelime aşere tarikinde yalnızca tefhîmle okunurken *Tayyibe* tarikinde ise ikinci vecih olarak terkîkle de okunmaktadır. Söz konusu

⁸⁷ en-Nisâ 4/90.

⁸⁸ Müellif burada *bazıları* ifadesinden kimi kastettiğini açıkça zikretmese de tahrîrât kitaplarına bakıldığında mezkûr kelimedeki râ harfinin vasl esnasında tefhîm okunacağını ifade edenler Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi ve Mustafa el-İzmîrî'dir. Bk. Yusuf Efendizâde, *el-İtilâf*, 95-96; İzmîrî, *Bedâ'i'u'l-burhân*, 147.

⁸⁹ en-Nisâ 4/90.

⁹⁰ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 8.

⁹¹ İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââtî'l-‘aşr*, 3/1790-1798. *Tayyibe/Takrîb* tarikinde, *Teysîr* ve *Şâtıbiyye* tarikinde zikredilmeyen ikinci bir vechin olması İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de *Teysîr* ve *Şâtıbiyye*'nin dışında başka kaynaklardan istifade etmiş olmasıyla; *Teysîr* ve *Şâtıbiyye*'de zikredilen vecihlerin öncelenmesi ise söz konusu kaynaklarda zikredilen hususların ehl-i edâ tarafından tercih edilmiş olmasıyla ayrıca bu iki kaynağın ve müelliflerinin ulaştığı şöhrete ve İbnü'l-Cezerî'nin bunlara atfettiği konuyla izah edilebilir.

⁹² Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân fi îzâhi Zübde'ti'l-irfân*, thk. Mehmet Çaba (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı, 2021), 1/68-69.

⁹³ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 8.

⁹⁴ el-En‘âm 6/71.

⁹⁵ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 8; Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 1/68.

⁹⁶ el-Mürselât 77/32.

⁹⁷ Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 2/797.

⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââtî'l-‘aşr*, 3/1797, 1825-1826.

⁹⁹ en-Nisâ 4/95.

¹⁰⁰ İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââtî'l-‘aşr*, 3/1797-1798.

¹⁰¹ el-Fecr 89/7.

kelimenin tefhîmle okunması *ucme*¹⁰² olmasıyla, terkîkle okunmasıysa öncesinin kesreli olmasıyla gerekçelendirilmiştir.¹⁰³ Diğer bir ifadeyle bu kelimenin terkîkle okunması Ezrak tarikine göre râ'nın ince okunmasına dair yukarıda zikredilen genel kurala, tefhîmle okunmasıysa istisnâî bir durum olan *ucme* özelliğine bağlanmıştır.

2.2.1.3. Elfâz-ı Mahsûsaya Benzemekle Birlikte Sadece Tefhîmle Okunan Kelimeler

Bir önceki başlıkta zikri geçen 19 kelime-i mahsûsaya hareke ve sükûn açısından benzeyen birtakım kelimeler daha vardır ki bunlar “a‘cemî (yabancı dilden Arapçaya geçen özel isimler) olmaları”, “iki râ arasında elif-i fâsılanın (med harfinin) girmiş olması” ve “râ harfinden önce veya sonra isti‘lâ harfinin bulunması”¹⁰⁴ gibi sebeplerden ötürü sadece tefhîm vechiyle okunurlar.¹⁰⁵ Söz konusu kelimeler şunlardır: (أَبْرَاهِيمُ),¹⁰⁶ (إِسْرَائِيلُ),¹⁰⁷ (عِمْرَانُ),¹⁰⁸ (مِدْرَارًا),¹⁰⁹ (إِسْرَارًا),¹¹⁰ (فِرَارًا),¹¹¹ (الْفِرَارُ),¹¹² (ضِرَارًا),¹¹³ (إِعْرَاضًا),¹¹⁴ (إِعْرَاضُهُمْ),¹¹⁵ (فِرَاقُ),¹¹⁶ (الْفِرَاقُ),¹¹⁷ (أَصْرَهُمْ),¹¹⁸ (فِطْرَتَ اللَّهِ),¹¹⁹ ve (صِرَاطُ).¹²⁰

Müellif burada, vakf esnasında farklı vecihler söz konusu olduğundan (مَصْرُ) kelimesine zeyl bölümünde değineceğini ifade ederek son bölüme ertelemiştir.

(وَالْأَشْرَاقُ)¹²¹ kelimesinin sonundaki isti‘lâ harfi olan kâf esreli olduğu için *Tayyibe* tarikine göre tefhîmin yanında bir de terkîk vechiyle okunmaktadır.¹²² Bu durum (إِلَى صِرَاطٍ)¹²³ ve (عَنِ الصِّرَاطِ)¹²⁴ kelimelerindeki râlar’ın da terkîkle okunabileceğini hatıra getirirse de bunlarda râ harfi, isti‘lâ ve itbâk sıfatlı iki harf arasında bulunduğundan yalnızca tefhîmle okunmasında ittifak edilmiştir.¹²⁵

¹⁰² Yabancı dilden Arapçaya geçen kelimeler için kullanılan bir ifadedir. Geniş bilgi için bk. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta‘rîfât*, thk. Muhammed Siddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru’l-Fazîle, ts.), 123; Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtî’l-finûn ve’l-‘ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1416/1996), 2/1165.

¹⁰³ İbnü’l-Cezerî, *Neşru’l-kırââtî’l-‘aşr*, 3/1790.

¹⁰⁴ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 9.

¹⁰⁵ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 9.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/127 vd.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/40 vd.

¹⁰⁸ Âl-i İmrân 3/33, 35; et-Tahrîm 66/12.

¹⁰⁹ el-En‘âm 6/6; Hûd 11/52; Nûh 71/11.

¹¹⁰ Nûh 71/9.

¹¹¹ el-Kehf 18/18; el-Ahzâb 33/13; Nûh 71/6.

¹¹² el-Ahzâb 33/16.

¹¹³ el-Bakara 2/231; et-Tevbe 9/107.

¹¹⁴ en-Nisâ 4/128.

¹¹⁵ el-En‘âm 6/35.

¹¹⁶ el-Kehf 18/78.

¹¹⁷ el-Kiyâme 75/28.

¹¹⁸ el-A‘râf 7/157.

¹¹⁹ er-Rûm 30/30.

¹²⁰ el-Fâtiha 1/6, 7; el-Bakara 2/142; el-En‘âm 6/126; el-Hicr 15/41 vb.

¹²¹ Sâd 38/18.

¹²² İbnü’l-Cezerî, *Neşru’l-kırââtî’l-‘aşr*, 3/1780, 1795-1796.

¹²³ el-Bakara 2/142 vd.

¹²⁴ el-Mü’minûn 23/74.

¹²⁵ İbnü’l-Cezerî, *Neşru’l-kırââtî’l-‘aşr*, 3/1778; Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 9.

(اِحْرَاجٍ)¹²⁶ kelimesinde her ne kadar isti'lâ sıfatına sahip olan hâ/خ harfi varsa da bu harfte (râ'yı) ince okumayı gerektiren hems sıfatı olduğu için hem Şâtıbiyye hem Tayyibe tarikinde yalnızca terkîkle okunmaktadır.¹²⁷

2.2.1.4. Fetha Tenvinli Olan Râlar

Bu kısımda değişik kalıp ve kelimelerde bulunan fetha tenvinli râlar'ın okunuşuna dair hususlar ele alınacaktır.

Kesreli harften sonra sakin istifâle harfi olup ondan sonra da fetha tenvinli râ'nın bulunduğu (ذِكْرًا),¹²⁸ (أَمْرًا),¹²⁹ (سِتْرًا),¹³⁰ (وِزْرًا),¹³¹ (حِجْرًا)¹³² ve (وَصِيْرًا)¹³³ kelimelerinde aşere ve *Takrîb* tarikinde her ne kadar hulf (iki vecih) varsa da *Zübde* şârihi Muhammed Emin Efendi'nin ifadesine göre Sâhib-i *Îtilâf* (Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi) *Şatıbiyye*/seb'a tarikinden mutlak olarak; Sûfî mesleği sahibi Ahmed es-Sûfî ise yalnızca merâtib-i erba'ada¹³⁴ terkîk vechini okumamıştır.¹³⁵ Bazılarına göre (صِهْرًا)¹³⁶ kelimesi tefhîm ve terkîk vecihleri açısından müsavidir.¹³⁷

(مِصْرًا),¹³⁸ (أَصْرًا),¹³⁹ (فِطْرًا)¹⁴⁰ ve (وَقْرًا)¹⁴¹ kelimeleri yukarıda zikredilen kelimelere benzemekle birlikte bunlardaki râlar sakin hurûf-i isti'lâdan sonra geldikleri için sadece tefhîmle okunur.¹⁴²

Üçüncü tenbih: Müellif bu kısımda tenbîh-i sâlis başlığıyla *Zübde* sahibi Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî'nin kitabında eksik bırakılan bir bölüme dikkat çekmektedir. *Zübde*'de yukarıda zikredilen kelimelerden sadece

¹²⁶ el-Bakara 2/240.

¹²⁷ İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırâati'l-aşr*, 3/1779-1780; Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 1/68, 171; Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 9.

¹²⁸ el-Bakara 2/200 vd.

¹²⁹ el-Kehf 18/71.

¹³⁰ el-Kehf 18/90.

¹³¹ Tâhâ 20/100.

¹³² el-Furkân 25/22, 53.

¹³³ el-Furkân 25/54.

¹³⁴ Kıraat imam ve râvilerinin medd-i muttasıl ve medd-i munfasıldaki (fer'î med kısmında) med mertebeleri, kıraat tedrisatında genel olarak mertebeteyn (iki mertebe) ve merâtib-i erba'a (dört mertebe) şeklinde iki kategoriye ayrılmaktadır. Ölçü birimi olarak elif dikkate alınıp medd-i muttasıl üzerinden ifade edilecek olursa mertebeteyn uygulamasına göre birinci mertebe 3 elif, ikinci mertebe 5 elif miktarı okuyanlar; merâtib-i erba'a uygulamasına göre ise birinci mertebe 2 elif, ikinci mertebe 3 elif, üçüncü mertebe 4 elif, dördüncü mertebe 5 elif miktarı okuyanlar şeklinde kategorize edilerek tatbik edilmektedir. Geniş bilgi için bk. Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfî fîdalâi'l-beşer fî'l-kırâati'l-erba'ate 'aşer*, thk. Enes Mehera (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1432/2011), 53-55; Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 39, 68-69; Yavuz Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 202-203; Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 108-128.

¹³⁵ Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 1/69; Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 10.

¹³⁶ el-Furkân 25/54.

¹³⁷ İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırâati'l-aşr*, 3/1786-1787; Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 10. Müellif burada şahıs ve kitap ismi zikretmese de Osmanlı'da kullanılan kıraat eser ve müelliflerini kastetmiş olması muhtemeldir. Bu bağlamda Ali el-Mansûrî, Mustafa el-İzmîrî ve Ahmed er-Rüşdî tahrîrâta dair eserlerinde bu kelime için her iki vecihle de bahsetmişlerdir. Bk. Ali el-Mansûrî, *Tahrîru't-turuk*, 254; İzmîrî, *Bedâ'u'l-burhân*, 285; Ahmed er-Rüşdî, *Mürşidü't-talebe* (Fatih, 71), 121b.

¹³⁸ el-Bakara 2/61.

¹³⁹ el-Bakara 2/286.

¹⁴⁰ el-Kehf 18/96.

¹⁴¹ ez-Zâriyât 51/2.

¹⁴² Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 10.

(مَصْرًا),¹⁴³ (أَصْرًا)¹⁴⁴ ve (فَطْرًا)¹⁴⁵ olmak üzere üç kelimeyi istisna etmiş, (وَقْرًا)¹⁴⁶ kelimesini ise bunlar arasında saymamıştır. *Zübde* şârihi Muhammed Emin Efendi de bu bölümün açıklamasında herhangi bir şey söylemediği için sadece üç kelimenin istisna edildiğini onaylamış olmaktadır. Ancak *Zâriyât* sûresindeki (وَقْرًا)¹⁴⁷ kelimesi de vezin ve sıfat itibarıyla bu kelimelerle aynıdır. Dolayısıyla Süleyman Hilmi Efendi *Zübde* ve *Umde*'nin ilgili bölümlerine¹⁴⁸ “لأنه متحدٌ وزناً وصفةً بالكلمات الثلاثة لمذكورات” üç kelime değil, bilakis *Zâriyât* sûresindeki (وَقْرًا) lafzıyla birlikte dört kelimedir. Çünkü bu lafız zikri geçen diğer üç kelimeyle vezin ve sıfat yönünden aynıdır.” ibaresinin ilave edilmesinin güzel olacağını ifade etmektedir.¹⁴⁹

(سِرًّا)¹⁵⁰ ve (مُسْتَقِرًّا)¹⁵¹ kelimeleri müdğam/şeddeli olduklarından tefhîm vechi ancak *Takrîb* tarikinde söz konusudur. Yani bu iki kelime aşere tarikinde sadece terkîkle okunurken *Takrîb* tarikinde ise terkîk ve tefhîm vecihleriyle okunmaktadır.¹⁵²

Kesreden sonra fetha tenvinli olarak gelen râlar'ın bulunduğu kelimeler 18 olup şunlardır: (طَائِرًا),¹⁵³ (مَهْجَرًا),¹⁵⁴ (شَاكِرًا),¹⁵⁵ (خَضِرًا),¹⁵⁶ (مُغِيرًا),¹⁵⁷ (مُبْصِرًا),¹⁵⁸ (مُبَشِّرًا),¹⁵⁹ (ظَاهِرًا),¹⁶⁰ (مُنْتَصِرًا),¹⁶¹ (مُقْتَدِرًا),¹⁶² (حَاضِرًا),¹⁶³ (صَابِرًا),¹⁶⁴ (عَاقِرًا),¹⁶⁵ (سَامِرًا),¹⁶⁶ (مُدِيرًا),¹⁶⁷ (مُسْتَكْبِرًا),¹⁶⁸ (فَاجِرًا)¹⁶⁹ ve (نَاصِرًا).¹⁷⁰ Bu kelimeler aşere tarikinde sadece terkîk, *Takrîb* tarikinde ise terkîk ve tefhîm vechiyle okunmaktadır.¹⁷¹

¹⁴³ el-Bakara 2/61.

¹⁴⁴ el-Bakara 2/286.

¹⁴⁵ el-Kehf 18/96.

¹⁴⁶ ez-Zâriyât 51/2.

¹⁴⁷ ez-Zâriyât 51/2.

¹⁴⁸ *Zübde* ve *Umde*'de söz konusu ifadenin ilave edilmesi gereken yer için bk. Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî, *Zübdetü'l-irfân fi vücûhi'l-Kur'ân*, nşr. Halil İbrahim Üren (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2020), 20; Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 1/69.

¹⁴⁹ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 10.

¹⁵⁰ el-Bakara 2/235 vd.

¹⁵¹ el-Neml 27/40.

¹⁵² İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırâati'l-aşr*, 3/1778-1782; Yusuf Efendizâde, *el-İtilâf*, 179; İzmîrî, *Bedâ'u'l-burhân*, 295; Ahmed er-Rüşdî, *Mürşidü't-talebe* (Fatih, 71), 127a; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 20; Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 1/68-69.

¹⁵³ Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

¹⁵⁴ en-Nisâ 4/100.

¹⁵⁵ en-Nisâ 4/147 vd.

¹⁵⁶ el-En'âm 6/99.

¹⁵⁷ el-Enfâl 8/53.

¹⁵⁸ Yûnus 10/67 vd.

¹⁵⁹ el-Kehf 17/105 vd.

¹⁶⁰ el-Kehf 17/22; er-Rûm 30/7.

¹⁶¹ el-Kehf 17/43.

¹⁶² el-Kehf 17/45.

¹⁶³ el-Kehf 17/49.

¹⁶⁴ el-Kehf 17/69; Sâd 38/44.

¹⁶⁵ Meryem 19/5, 8.

¹⁶⁶ el-Mü'minûn 23/67.

¹⁶⁷ en-Neml 27/10; el-Kasas 28/31.

¹⁶⁸ Lokmân 31/7; el-Câsiye 45/8.

¹⁶⁹ Nûh 71/27.

¹⁷⁰ el-Cin 72/24.

¹⁷¹ İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırâati'l-aşr*, 3/1766-1835; Dimyâtî, *İthâf*, 125-132; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 19-20; Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 68-69.

Dördüncü tenbih: Müellif bu kısımda tenbîh-i râbî' başlığıyla, İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr-i Kebîr*'i, Nüveyrî'nin *Tayyibe* şerhi ve Dimyâtî'nin *İthâf*'ında gördüğü bazı eksiklikleri tashih cihetine gitmiştir. Bu bağlamda Süleyman Vehbi Efendi şunları ifade etmektedir: *Neşr-i Kebîr*, Nüveyrî şerhi ve *İthâf*'ın elde edilen eski ve yeni nüshalarının hepsinde, 'kesreden sonra fetha tenvinli olarak gelen râlar'ın bulunduğu kelimelerin 18 olduğu¹⁷² ifade edilmiştir. Ancak *Neşr*'de zikrolunan kelimeler sayıldığında bunların 17 olduğu,¹⁷³ Nüveyrî şerhinde,¹⁷⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de asla bulunmayan (غَافِرًا) kelimesinin ilavesiyle sayının 18'e tamamlandığı; *İthâf*'ta¹⁷⁵ ise mushafta kesinlikle yer almayan (كَافِرًا) ve (ذَاكِرًا) lafızlarının ilavesiyle kelime sayısının 19'a çıkarıldığı görülmüştür. Halbuki Lokmân ve Câsiye sûrelerinde yer alan (مُسْتَكْبِرًا)¹⁷⁶ kelimesi vardır ki bu lafız, mezkûr müelliflerin hiçbirinin ya aklına gelmemiş veya diğerlerini zikretmekle iktifa ederek kitaplarında bu kelimeye yer vermemişlerdir. İşte (مُسْتَكْبِرًا) kelimesiyle kendi kavil ve beyanları üzere, kesreden sonra fetha tenvinli olarak gelen râlar'ın bulunduğu kelimelerin sayısı tam olarak 18 olmuş olur.¹⁷⁷

Fe'ilen/فَعِيلًا vezninde olan kelimeler 22 olup şunlardan ibarettir: (كَثِيرًا),¹⁷⁸ (بَشِيرًا),¹⁷⁹ (وَنَذِيرًا),¹⁸⁰ (صَغِيرًا),¹⁸¹ (كَبِيرًا),¹⁸² (بَصِيرًا),¹⁸³ (قَدِيرًا),¹⁸⁴ (خَبِيرًا),¹⁸⁵ (عَسِيرًا),¹⁸⁶ (وَزِيرًا),¹⁸⁷ (أَسِيرًا),¹⁸⁸ (وَحَرِيرًا),¹⁸⁹ (سَعِيرًا),¹⁹⁰ (نَصِيرًا),¹⁹¹ (نَفِيرًا),¹⁹² (نَقِيرًا),¹⁹³ (مَصِيرًا),¹⁹⁴ (فَقِيرًا),¹⁹⁵

¹⁷² İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââtî'l-âşr*, 3/1781-1782.

¹⁷³ *en-Neşr*'in Dabbâ' tarafından tahkik edilen matbû nüshasına (غَافِرًا) lafzı ilave edilerek 18 kelime zikredilmiştir. Kanaatimizce *en-Neşr*'deki bir eksikliğin giderilmesi için Nüveyrî şerhinden esinlenerek (غَافِرًا) kelimesi ilave edilmiştir ki bu da başka bir hataya sebep olmuştur. Bk. Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-âşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/94. Eymen Rüşdî Süveyd ise tahkik etmiş olduğu *en-Neşr*'e Mâlikî'nin (öl. 705/1305) *ed-Dürü'n-nesîr* adlı eserinden istifadeyle (مُسْتَكْبِرًا) kelimesi ilave etmiştir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââtî'l-âşr*, 3/1782.

¹⁷⁴ Nüveyrî'nin Mecdî Muhammed tarafından tahkik edilen *Tayyibe* şerhinde, *kesreden sonra fetha tenvinli olarak gelen râlar'ın bulunduğu kelimelerin 17 olduğu* ifade edilmiş ve (غَافِرًا) lafzı çıkarılarak 17 kelimeye yer verilmiştir. Yani bir hata düzeltilmek istenirken diğer bir hataya düşülmüştür. Bk. Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 2/21.

¹⁷⁵ Dimyâtî, *İthâf*, 127.

¹⁷⁶ Lokmân 31/7; el-Câsiye 45/8.

¹⁷⁷ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 11.

¹⁷⁸ el-Bakara 2/26 vd.

¹⁷⁹ el-Bakara 2/119 vd.

¹⁸⁰ el-Bakara 2/119 vd.

¹⁸¹ el-Bakara 2/282; el-İsrâ 17/24.

¹⁸² el-Bakara 2/282 vd.

¹⁸³ en-Nisâ 4/58 vd.

¹⁸⁴ en-Nisâ 4/133 vd.

¹⁸⁵ en-Nisâ 4/135 vd.

¹⁸⁶ el-Furkân 25/26.

¹⁸⁷ Tâhâ 20/29; el-Furkân 25/35.

¹⁸⁸ el-İnsân 76/8.

¹⁸⁹ el-İnsân 76/12.

¹⁹⁰ en-Nisâ 4/10 vd.

¹⁹¹ en-Nisâ 4/45 vd.

¹⁹² el-İsrâ 17/6.

¹⁹³ en-Nisâ 4/53, 124.

¹⁹⁴ en-Nisâ 4/97.

¹⁹⁵ en-Nisâ 4/6, 135.

(يَسِيرًا),¹⁹⁶ (حَصِيرًا),¹⁹⁷ (زَفِيرًا)¹⁹⁸ ve (ظَهِيرًا).¹⁹⁹ Bu lafızlar aşere tarikinde sadece terkîk, *Takrîb* tarikinde ise terkîk ve tefhîmle okunmaktadır.²⁰⁰

Beşinci tenbih: Müellif bu kısımda tenbîh-i hâmis başlığıyla, yine İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr-i Kebîr*'i, Nüveyrî'nin *Tayyibe* şerhi ve Dimyâtî'nin *İthâf*'ında muttali olduğu bazı eksikliklere dikkat çekerek²⁰¹ şunları ifade etmiştir: İbnü'l-Cezerî'nin *Neşr-i Kebîr*'inde,²⁰² Nüveyrî'nin de *Tayyibe* şerhinde, (وَجُمْلَتُهُ اثْنَانِ وَعِشْرُونَ حَرْفًا، وَهِيَ قَدِيرًا، وَحَبِيرًا، وَبَصِيرًا، وَكَبِيرًا، وَكَنْبِيرًا، وَبَشِيرًا، وَنَدِيرًا، وَصَغِيرًا، وَوَزِيرًا، وَعَسِيرًا، وَحَرِيرًا، وَأَسِيرًا) “Fe‘îlen/فَعِيلًا vezninde olan kelimelerin tamamı 22 olup şunlardır.”²⁰³ ifadesinden sonra örnek verme manasına gelen مثل ve نحو gibi edatları değil de hasr anlamını ifade eden هي zamirini kullanmak suretiyle 12 kelimeye yer vermelerinden hareketle akla ilk gelen 22 ifadesinin sehv-i kalem, akabinde 12 kelimeyi münhasıran zikretmelerinin ise doğru olduğudur. Hatta Dimyâtî tıpkı bu şekilde anladığından ilgili yeri kitabında, (إِذَا عَلِيَ وَزَنَ فَعِيلًا وَهُوَ اثْنَا عَشَرَ حَرْفًا: قَدِيرًا، حَبِيرًا، الْخ) “Fe‘îlen/فَعِيلًا vezninde olan kelimelerin tamamı 12’dir.”²⁰⁴ ifadesini kullandıktan sonra *Neşr-i Kebîr*'de ve Nüveyrî'nin *Tayyibe* şerhinde yer alan ve yukarıda zikri geçen 12 kelimeyi kaydetmiştir. Süleyman Efendi mezkûr eserlerdeki hataların düzeltilmesi sadedinde şu ifadelerle yer vermiştir: “Risâle-i âcizânemizde tahrîr ettiğimiz 22 kelimedenden son 10’u (زَفِيرًا - حَصِيرًا - يَسِيرًا - فَكِيرًا - مَصِيرًا - نَقِيرًا - نَفِيرًا - نَصِيرًا - سَعِيرًا) zikri geçen üç muteber kitabın hiçbirinde tahrîr olunmamıştır. Halbuki bu 10 kelimenin veznin ve özellik itibariyle diğer 12 kelimedenden hiçbir farkı yoktur. Binaenaleyh mezkûr 10 kelimenin *Neşr-i Kebîr*²⁰⁵ ve Nüveyrî'nin *Tayyibe* şerhi²⁰⁶ ve *İthâf*²⁰⁷ ilave edilmesi, ayrıca *İthâf*ta yer alan (وهو اثنا عشر حرفًا) ibaresinin de *Neşr-i Kebîr* ve Nüveyrî şerhinde olduğu gibi (وهو اثنا عشر حرفًا) şeklinde) tashihi edilmesi gerekir.”²⁰⁸

¹⁹⁶ en-Nisâ 4/30 vd.

¹⁹⁷ el-İsrâ 17/8.

¹⁹⁸ el-Furkân 25/12.

¹⁹⁹ el-İsrâ 17/88 vd.

²⁰⁰ İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââtî'l-‘aşr*, 3/1766-1835; Dimyâtî, *İthâf*, 125-132; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 19-20; Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 68-69.

²⁰¹ Burada şunu vurgulamak gerekir ki Süleyman Vehbi Efendi'nin, zikri geçen kıraat eserlerini tetkik ederek onlarda muttali olduğu eksiklikleri tespit etmesi bir tahrîrât amelîyesidir. Zira tahrîrât kavramının müfredini teşkil eden tahrîr kelimesine yüklenen “kitabın tetkik edilerek hatalardan arındırılması, eksik ve kusurlarının giderilmesi” anlamı bunu iltizam etmektedir. Tahrîrâtın tanımı, amacı, alanı ve tarihi seyrine dair bilgi için bk. Cevherî, *es-Sihâh*, “hrr”, 2/629; Mustafa Atilla Akdemir, “Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi”, *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 84-106; Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât*, 17-50; Osman Bostan, “en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2022), 215-229.

²⁰² İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââtî'l-‘aşr*, 3/1783-1784.

²⁰³ Nüveyrî'nin Mecdî Muhammed tarafından tahkik edilen *Tayyibe* şerhinde ilgili bölüm *İthâf*'taki ibareyle aynı şekle dönüştürülmüştür. Dolayısıyla *İthâf*'taki hatayla aynı olmuştur. Bk. Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 2/21-22.

²⁰⁴ Dimyâtî, *İthâf*, 128.

²⁰⁵ *en-Neşr*'de ilavenin yapılması gereken yer için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/94. Eymen Rüşdî tahkik etmiş olduğu *en-Neşr*'e *ed-Dürü'n-nesîr*'den alıntılanarak Süleyman Vehbi'nin işaret ettiği 10 kelimeyi ilave etmiştir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââtî'l-‘aşr*, 3/1783-1784.

²⁰⁶ Nüveyrî şerhinde ilavenin yapılması gereken yer için bk. Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 2/21-22.

²⁰⁷ *İthâf*'ta düzeltilmesi ve ilave edilmesi gereken yer için bk. Dimyâtî, *İthâf*, 128.

²⁰⁸ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 12-13.

Fe‘îlen/فَعِيلًا vezninde olmayıp ancak med harfi yâ’dan sonra gelen fetha tenvinli olan râlar’ın bulunduğu lafızlar 13 kelime olup şunlardır: (تَدْمِيرًا),²⁰⁹ (تَبْدِيرًا),²¹⁰ (تَفْجِيرًا),²¹¹ (تَكْبِيرًا),²¹² (تَقْدِيرًا),²¹³ (تَفْسِيرًا),²¹⁴ (تَنْبِيرًا),²¹⁵ (مُنِيرًا),²¹⁶ (نَطْهِيرًا),²¹⁷ (مُسْتَطِيرًا),²¹⁸ (قَمَطِيرًا),²¹⁹ (زَمَهْرِيرًا),²²⁰ ve (قَوَارِيرًا).²²¹ Bu lafızlar aşere tarikinde sadece terkîk, *Takrîb* tarikinde ise terkîk ve tefhîm vechiyle okunmaktadır.²²²

Lîn harfi yâ’dan sonra gelip fetha tenvinli olan râlar’ın bulunduğu kelimelerse üç tane olup şunlardır: (خَيْرًا),²²³ (سِيرًا)²²⁴ ve (طِيرًا).²²⁵ Bu kelimeler de aşere tarikinde sadece terkîk, *Takrîb* tarikinde ise terkîk ve tefhîm vechiyle okunmaktadır.²²⁶

2.2.2. Hülâsa Bölümü ve Mazmûm-Merfû Râlar

Müellif bu kısımda ana metin bölümünde Ezrak tarikine göre fethalı ve fetha tenvinli râlar’ın tefhîm ve terkîkine dair yaptığı izahların kısa bir özetini yapmış, ardından da mazmûm ve merfû râlar’ın okunuşuna dair kaide niteliği taşıyan birtakım bilgiler vermiştir.

Bu bağlamda müellif, kıraat kitaplarının değişik yerlerinde bulunan ancak risâlede bir başlıkta toplayarak *elfâz-ı mahsûsa* adıyla 19 kelimeye; (وَالْأَشْرَاقِ)²²⁷ kelimesine; kesreli harften sonra sakin istifâle harfi olup ondan sonra da fetha tenvinli râ’nın geldiği altı kelimeye; kesreden sonra gelen müdğamlı ve fetha tenvinli râlar’ın bulunduğu iki kelimeye; kesreden sonra fetha tenvinli olarak gelen râlar’ın yer aldığı 18 kelimeye; fe‘îlen/فَعِيلًا veznindeki 22 kelimeye; fe‘îlen/فَعِيلًا vezninin olmayıp ancak med harfi yâ’dan sonra fetha tenvinli râlar’ın bulunduğu 13 kelimeye; lîn harfi olan yâ’dan sonra fetha tenvinli râlar’ın geldiği 3 kelimeye yer vermiştir. Dolayısıyla müellifin risâlenin başından hülâsa bölümüne kadar tahrîr ettiği kelimelerin sayısı 84’e ulaşmıştır. Zikri geçen

²⁰⁹ el-İsrâ 17/16; el-Furkân 25/36.

²¹⁰ el-İsrâ 17/26.

²¹¹ el-İsrâ 17/91; el-İnsân 76/6.

²¹² el-İsrâ 17/111.

²¹³ el-Furkân 25/2; el-İnsân 76/16.

²¹⁴ el-Furkân 25/33.

²¹⁵ el-İsrâ 17/7; el-Furkân 25/39.

²¹⁶ el-Furkân 25/61; el-Ahzâb 33/46.

²¹⁷ el-Ahzâb 33/33.

²¹⁸ el-İnsân 76/7.

²¹⁹ el-İnsân 76/10.

²²⁰ el-İnsân 76/13.

²²¹ el-İnsân 76/15. Bu kelimeyi Nâfi‘ tenvinli olarak okumaktadır. Bk. İbnü’l-Cezerî, *Neşru’l-kırââtîl-‘aşr*, 4/2714; Dimyâtî, *İthâf*, 565.

²²² İbnü’l-Cezerî, *Neşru’l-kırââtîl-‘aşr*, 3/1766-1835; Dimyâtî, *İthâf*, 125-132; Paluvî, *Zübdetü’l-irfân*, 19-20; Muhammed Emin Efendi, *Umdetü’l-hullân*, 68-69.

²²³ el-Bakara 2/184 vd.

²²⁴ et-Tûr 52/10.

²²⁵ el-Fil 105/3.

²²⁶ İbnü’l-Cezerî, *Neşru’l-kırââtîl-‘aşr*, 3/1766-1835; Dimyâtî, *İthâf*, 125-132; Paluvî, *Zübdetü’l-irfân*, 19-20; Muhammed Emin Efendi, *Umdetü’l-hullân*, 68-69.

²²⁷ Sâd 38/18.

kelimelerden, *Şâtıbiyye* tarikine göre Verş için hulfle/iki vecihle okunanlar (ذِكْرًا),²²⁸ (أَمْرًا),²²⁹ (سِتْرًا),²³⁰ (وَزْرًا),²³¹ (حَجْرًا),²³² (وَصْهْرًا),²³³ ve (حَيْرَانًا)²³⁴ lafızlarıdır.²³⁵

Müellif, Ezrak tarikine göre meftûh ve mansûb râlar'a dair verdiği bilgilerden sonra mazmûm ve merfû râlar ile alakalı da şunları zikretmektedir: Mazmûm ve merfû râlar Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok yerde bulunmaları sebebiyle hepsini bir araya getirip teker teker tasnif etmek zor olacağından belli bir *kaide-i külliye* etrafında toplamak konunun anlaşılması açısından daha isabetli olacaktır. Bu bağlamda meftûh ve mansûb râlar için aranan şartları taşıması halinde, “sâkin yâ'dan sonra”, “lâzımî kesreden sonra” ve “kesreyle râ'nın arasına sakin bir harfin girmesi durumunda”²³⁶ mazmûm ve merfû râlar'da, *Şâtıbiyye* tarikine göre Verş için sadece terkîk vechi vardır. *Tayyibe* tarikine göreyse Ezrak için önce terkîk sonra da tefhîm olmak üzere iki vecih söz konusudur.²³⁷ Şu kelimeler buna örnek olarak zikredilebilir: (وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ),²³⁸ (عَزِيزٌ ابْنُ اللَّهِ),²³⁹ (مَنْ أَلِهَ غَيْرَ اللَّهِ),²⁴⁰ (وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا) ve (وَكَانُوا يُصْرُونَ).²⁴⁶ (فَفَرُّوا إِلَى اللَّهِ),²⁴⁴ (إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ),²⁴³ (إِنَّا مُنْتَظِرُونَ),²⁴² (إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا),²⁴¹ (تَعْمَلُونَ) ve (عَشْرُونَ).²⁴⁷

Enfâl sûresindeki (عَشْرُونَ)²⁴⁷ kelimesiyle Gâfir sûresindeki (كَبِيرٌ)²⁴⁸ lafzında ihtilaf edilmiş olup bazılarının göre terkîk ve tefhîm vecihleri yekdiğerine tercih olunmaksızın müsavidir.²⁴⁹

2.2.3. Tezyîlât Bölümü (Râ'nın Okunuşunda Genel Olarak İttifak Edilen Hususlar)

Müellif bu kısımda kurrâ arasında râ'nın okunuşuna dair genel olarak ittifak edilen hususlara yer vermiştir. Bu bağlamda müellifin dile getirdiği hususlar şu şekilde zikredilebilir:

Risâle boyunca hakkında bilgi verilen meftûh ve mansûb, mazmûm ve merfû, münevven ve gayrı-ı münevven bütün râlar Ezrak dışındaki imam, râvi ve tariklerin hepsi için ittifakla tefhîmle okunduğu gibi fetha ve zammeden sonraki sakin harfin ardından gelen râlar da Ezrak dahil bütün

²²⁸ el-Bakara 2/200 vd.

²²⁹ el-Bakara 2/117 vd.

²³⁰ el-Kehf 18/90.

²³¹ Tâhâ 20/100.

²³² el-Furkân 25/22, 53.

²³³ el-Furkân 25/54.

²³⁴ el-En'âm 6/71.

²³⁵ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 13.

²³⁶ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 14.

²³⁷ İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââtî'l-âşr*, 3/1799-1805; Dimyâtî, *İthâf*, 129-130; Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 14.

²³⁸ el-Bakara 2/184.

²³⁹ et-Tevbe 9/30.

²⁴⁰ el-En'âm 6/46.

²⁴¹ Âl-i İmrân 3/153 vd.

²⁴² ez-Zümer 39/53.

²⁴³ el-En'âm 6/158; Hûd 11/122.

²⁴⁴ Yûsuf 12/104 vd.

²⁴⁵ ez-Zâriyât 51/50.

²⁴⁶ el-Vâkı'a 56/46.

²⁴⁷ el-Enfâl 8/65.

²⁴⁸ el-Mü'min 40/56.

²⁴⁹ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 14.

kurrâ için tefhîm vechiyle okunmaktadır. Örneğin, (مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ),²⁵⁰ (وَعَزَّكُمُ),²⁵¹ (عَنْهُ ضُرَّةٌ),²⁵² (لَا تُضَارَ),²⁵³ (كِيَّ),²⁵⁴ (نَذْرُكَ),²⁵⁵ (إِنَّ الْأَمْرَ),²⁵⁶ (بَشْرًا),²⁵⁷ (صَبْرًا),²⁵⁸ (إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ),²⁵⁹ ve (سُرُّ مَرْفُوعَةٌ).²⁶⁰

Kelimenin ortasında veya sonunda, fetha ve zammeden sonra lâzîmî sükûnlu olarak bulunan râlar ister vasl ister vakf halinde olsun ittifakla kalın okunurlar. Örneğin, (وَالْمَرْجَانِ),²⁶¹ (لَمْ يَتَّعَبِ),²⁶² ve (وَأَمْرٌ بِالْعُرْفِ).²⁶³

Kelime sonunda bulunan fetha ve zammeden sonra ârizî sükûnlu olarak bulunan râlar ister şeddeli ister muhaffef/şeddesiz olsun sadece vakf halinde bütün imamlarca kalın okunurlar. Örneğin, (فِي) (نَجِينَاهُمْ بِسِحْرِ),²⁶⁴ (بِالنُّذْرِ),²⁶⁵ ve (بِالْحُرِّ).²⁶⁷

Sâkin yâ'nın dışında, fetha ve zammeden sonraki sakin harfin ardından gelen râlar üzerinde vakftan dolayı sükûn-i mahza ile durulduğunda ittifakla kalın okunurlar. Örneğin, (وَأَنَّ الْفُجَارَ),²⁶⁸ (لَفِي خُسْرٍ),²⁶⁹ (مِنْ كُلِّ أَمْرٍ),²⁷⁰ ve (مَا فِي الصُّدُورِ).²⁷¹

Lâzîmî kesre ile fethalı hurûf-i isti'lâ arasında bulunan sâkin râlar'ın tefhîmle okunmalarında ittifak olup bu özelliği taşıyan şu beş kelimedir: (قِرطاسٍ),²⁷² (وَارِصَادًا),²⁷³ (فِرْقَةً),²⁷⁴ (مِرْصَادًا),²⁷⁵ ve (بِالْمِرْصَادِ).²⁷⁶ Bazıları mezkûr beş kelimedeki Ezrak için iki vecih olduğunu söylese de bu söz şaz olup terkîk vechi asla okunmamaktadır.²⁷⁷

Şuarâ sûresindeki (كُلُّ فِرْقٍ)²⁷⁸ kelimesinde bütün kurrâ için önce terkîk sonra da tefhîm olmak üzere iki vecih vardır.²⁷⁹

²⁵⁰ el-Furkân 25/53; er-Rahmân 55/19.

²⁵¹ el-Hadîd 57/14.

²⁵² Yûnus 10/12.

²⁵³ el-Bakara 2/233.

²⁵⁴ Tâhâ 20/13; el-Kasas 28/40.

²⁵⁵ Tâhâ 20/34.

²⁵⁶ Âl-i İmrân 3/154.

²⁵⁷ el-A'râf 7/57 vd.

²⁵⁸ el-Bakara 2/250.

²⁵⁹ el-Bakara 2/173.

²⁶⁰ el-Gâşiye 88/13.

²⁶¹ er-Rahmân 55/22, 58.

²⁶² el-Ahkâf 46/15.

²⁶³ el-A'râf 7/199.

²⁶⁴ el-Kamer 54/34.

²⁶⁵ et-Tevbe 9/81.

²⁶⁶ el-Kamer 54/23, 33, 36.

²⁶⁷ el-Bakara 2/178.

²⁶⁸ el-İnfitâr 82/13.

²⁶⁹ el-Asr 103/2.

²⁷⁰ el-Kadr 97/4.

²⁷¹ el-Âdiyât 100/10.

²⁷² el-En'âm 6/7.

²⁷³ et-Tevbe 9/107.

²⁷⁴ et-Tevbe 9/122.

²⁷⁵ en-Nebe 78/21.

²⁷⁶ el-Fecr 89/14.

²⁷⁷ İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââtî'l-'aşr*, 3/1814-1815; Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 15.

²⁷⁸ eş-Şuarâ 26/63.

²⁷⁹ İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââtî'l-'aşr*, 3/1815-1816.

Altıncı tenbih: Müellif tenbîh-i sâdis bölümünde eski ve yeni, yazma ve matbû birçok tecvid kitabında esre tenvinli olarak tahrîr olunan (مِرْصَادٍ) lafzının Kur'ân-ı Kerîm'de katiyen bulunmadığına dikkat çekmiştir.²⁸⁰

Muttasıl (aynı kelimedeki) ârizî kesreden sonra (ارْجِعْ),²⁸¹ munfasıl (ayrı kelimedeki) ârizî kesreden sonra (إِنْ أَرْتَبْتُمْ)²⁸² ve munfasıl lâzımî kesreden sonra (دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ)²⁸³ gelen sâkin râlar ittifakla kalın okunur.²⁸⁴

(رَزَقًا)²⁸⁵ ve (بِنُورِهِمْ)²⁸⁶ kelimelerindeki gibi meksûr ve mecrûr olan râlar ittifakla ince okunur.

Muttasıl lâzımî kesreden sonra gelen sâkin râlar ittifakla ince okunur. Örneğin, (فَاصِبٍ)²⁸⁷ ve (وَاسْتَغْفِرُهُ)²⁸⁸ kelimelerinin hem vasl hem de vakf halinde, (وَازْدُجِرْ)²⁸⁹ lafzınınsa sadece vakf halinde râlar ittifakla ince okunur.

Kesreden sonraki sâkin harfin ardından gelen sâkin râlar ittifakla ince okunur. (هَذَا ذِكْرٌ)²⁹⁰ kelimesinin vakf halinde olduğu gibi.

Mutlak olarak sâkin yâ'dan (med veya lîn harfinden) sonra gelen sâkin râlar ittifakla ince okunur. (قَدِيرٍ),²⁹¹ (لَا ضَيْرَ)²⁹² ve (هُوَ خَيْرٌ)²⁹³ kelimelerinin vakf halinde olduğu gibi.

(لَمْ يَذْكُرِ اسْمُ اللَّهِ)²⁹⁴ ve (وَأَذْكُرِ اسْمَ)²⁹⁵ kelimelerindeki gibi sâkin harfe mücâvir olan meczûm râlar, ictimâ-i sâkineynden²⁹⁶ ötürü kesreyle harekelendiklerinden bütün kurrâ için ittifakla ince okunur.

(وَأَنْظُرْ إِلَى)²⁹⁷ ve (وَأَنْحَرِ أَنْ)²⁹⁸ gibi kelimelerindeki meczûm râlar, Verş için hem vasl hem vakf, Hamza (öl. 156/772) için de yalnız vakf esnasında nakil sebebiyle (وَأَنْظُرْ إِلَى - وَأَنْحَرِ أَنْ şeklinde) meksûr olduklarından ince okunur. Ayrıca Verş ve Hamza için (ثُمَّ أَنْظُرْ أَيْ)²⁹⁹, (فَلْيَنْظُرْ أَبْهًا)³⁰⁰ ve (نَنْظُرْ أَنهْتَدِي)³⁰¹ gibi kelimelerindeki râlar'ın nakil esnasında kalın okunacağı unutulmamalıdır.³⁰²

²⁸⁰ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 16.

²⁸¹ en-Neml 27/37.

²⁸² el-Mâide 5/106; et-Talâk 65/4.

²⁸³ en-Nûr 24/55.

²⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kurâati'l-'aşr*, 3/1808-1810.

²⁸⁵ el-Bakara 2/22 vd.

²⁸⁶ el-Bakara 2/17.

²⁸⁷ Hûd 11/49 vd.

²⁸⁸ en-Nasr 110/3.

²⁸⁹ el-Kamer 54/9.

²⁹⁰ Sâd 38/49.

²⁹¹ el-Bakara 2/20 vd.

²⁹² eş-Şuarâ 26/50.

²⁹³ Yûnus 10/58.

²⁹⁴ el-En'âm 6/121.

²⁹⁵ el-Müzzemmil 73/8; el-İnsân 76/25.

²⁹⁶ İki sâkinin yan yana gelmesi.

²⁹⁷ el-Bakara 2/259; Tâhâ 20/97.

²⁹⁸ el-Kevser 108/2-3.

²⁹⁹ el-Mâide 5/75.

³⁰⁰ el-Kehf 18/19.

³⁰¹ en-Neml 27/41.

³⁰² Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 16-17.

Bazılarına göre sâkin râ'dan sonra yâ harfinin geldiği (قَرِيَّةً)³⁰³ ve (مَرِيْمَ)³⁰⁴ kelimeleriyle sâkin râ'dan sonra esreli hemzenin bulunduğu (بَيْنَ الْمَرْءِ)³⁰⁵ kelimesindeki râlar'ın bütün kurrâ için bazılarını göreyse yalnızca Ezrak için terkîkle okunduğu rivayet edilse de bu doğru olmayıp aslolanın yukarıda zikredilen kaideler muvacehesince kalın okunması gerektiğidir. Yine (مَرْفَقًا)³⁰⁶ kelimesindeki mîm/م harfini kesreyle okuyanlar³⁰⁷ için râ'nın kalın okunacağını ileri sürenler olsa da bu doğru kabul edilmemiştir.³⁰⁸

İdğamlı kelimelerde hüküm daima müdğamün fihe/ikinci harfe tabi olduğundan tilâvet esnasında müdğamün fihin harekesine itibar olunur. Bu bağlamda (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) ve (بِالرُّوحِ)³⁰⁹ gibi kelimelerdeki râlar bütün kurrâ için (لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ)³¹⁰, (وَلَيْسَ الْبِرُّ)³¹¹ ve (تَفَرُّونَ)³¹² gibi kelimelerdekiler ise Ezrak dışındaki kurrâ için kalın okunur.³¹³ (يَسْطُرُ الرُّزْقَ)³¹⁴, (دُرِّيَّ)³¹⁵, (تَقْرُبُكُمْ)³¹⁶, (مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ)³¹⁷, (مِنْ الرِّيحِ)³¹⁸ ve (بِضَارِهِمْ)³¹⁹ gibi kelimelerdeki râlar ise ittifakla ince okunur.³²⁰

Tenvinsiz olarak bulunan her bir (مِصْرَ)³²¹ kelimesiyle (عَيْنَ الْقَطْرِ)³²² lafzında kesreyle râ arasında sâkin bir isti'lâ harfi bulunduğundan vakf halinde bütün kurrâ için iki vecih söz konusu olup vasl hali göz önünde bulundurularak (مِصْرَ) kelimesinde birinci vecih tefhîm, ikincisi terkîk; (عَيْنَ الْقَطْرِ) lafzındaysa birinci vecih terkîk, ikincisi ise tefhîm olarak uygulanmaktadır. Aynı şekilde (فَاسِرٍ)³²³ ve (أَنْ أَسِرَ)³²⁴ kelimelerinin vakf halinde bütün kurrâ için ayrıca (إِذَا يَسِرَ)³²⁵ lafzının vakf halinde bu kelimenin sonundaki (yazıda yer almayan) yâ harfini hafz edenler için³²⁶ birincisi terkîk, ikincisi tefhîm olmak üzere iki vecih söz konusudur.³²⁷

³⁰³ el-Bakara 2/259 vd.

³⁰⁴ el-Bakara 2/87 vd.

³⁰⁵ el-Bakara 2/102; el-Enfâl 8/24.

³⁰⁶ el-Kehf 18/16.

³⁰⁷ (مَرْفَقًا) kelimesini Nâfi', İbn Âmir, Ebû Ca'fer mîm'in fethası ve fâ'nın kesresiyle (مَرْفَقًا) şeklinde; diğerleriyse mîm'im kesresi ve fâ'nın fethasıyla (مَرْفَقًا) şeklinde okumuşlardır. Dimyâtî, *İthâf*, 364.

³⁰⁸ İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kırââtî'l-'aşr*, 3/1810-1817; Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 17.

³⁰⁹ en-Nahl 16/2.

³¹⁰ ez-Zuhruf 43/80.

³¹¹ el-Bakara 2/189.

³¹² el-Cuma 62/8.

³¹³ Bu kelimeler Ezrak tarikine göre meftûh ve mansûb olan râlar'ın terkîkle okunması için aranan ve yukarıda zikri geçen dört şartı sağladıklarından ince okunurlar.

³¹⁴ er-Ra'd 13/26 vd.

³¹⁵ en-Nûr 24/35.

³¹⁶ es-Sebe' 34/37.

³¹⁷ el-Felak 113/2.

³¹⁸ el-İsrâ 17/69.

³¹⁹ el-Mücâdele 58/10.

³²⁰ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 17.

³²¹ Yûnus 10/87 vd.

³²² Sebe' 34/12.

³²³ Hûd 11/81; el-Hicr 15/65; ed-Duhân 44/23.

³²⁴ Tâhâ 20/77; eş-Şuarâ 26/52.

³²⁵ el-Fecr 89/4.

³²⁶ (إِذَا يَسِرَ) kelimesini İbn Keşîr ve Ya'kûb vasl ve vakf esnasında yâ'nın ispatıyla; Nâfi', Ebû Amr ve Ebû Ca'fer vasl esnasında yâ'nın ispatıyla, vakf halinde hazfiyla; diğer bütün kurrâ ise hem vasl hem de vakf esnasında -mushaf hattına uygun olarak- yâ'nın hazfiyla okumuşlardır. Dimyâtî, *İthâf*, 583.

³²⁷ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 17-18.

Kıraat kitaplarında *imâle-i kübrâ*, *idcâ* ve *bath* diye ifade edilen ancak pratikte daha çok *imâle*³²⁸ diye tabir olunan fonetik seslerle yine kıraat kaynaklarında *imâle-i suğrâ*, *taklîl* ve *beyne beyne* diye zikredilen ve yine pratikte çoğunlukla *beyne* diye isimlendirilen uygulamalar terkîkle okunur. Şu kadar var ki beynelerde azıcık, imâlelerde ise biraz daha fazla fetha hareke kesreye ve elif de yâ'ya meylettirilerek râlar terkîkle okunur.³²⁹ Örneğin, (نَصَارَى),³³⁰ (أَصْحَابُ النَّارِ),³³¹ (بِقِنطَارٍ),³³² (لِللَّابِرَارِ),³³³ (عِمْرَانِ),³³⁴ (فِي الْمِحْرَابِ),³³⁵ (رَا),³³⁶ (مَجْرِبِيهَا),³³⁷ (الرَّ),³³⁸ (وَتَرَى) (الْفُلُكُ)³³⁹ ve (بَلْ رَانَ).³⁴⁰

Yine bu babdan olmak üzere Hamza için sadece *Takrîb*, Kisâî (öl. 189/805) için hem aşere hem de *Takrîb* tarikinde zevâtî'r-râ³⁴¹ olan hâ-i te'nisli kelimelerin vakf durumundaki imâle vecihlerinde³⁴² râlar terkîkle okunur. Örneğin, (وَالْآخِرَةَ),³⁴³ (ذُو مِرَّةٍ)³⁴⁴ ve (بَصِيرَةٍ)³⁴⁵ kelimelerindeki râlar seb'a ve *Tayyibe*; (وَالْحِجَارَةَ),³⁴⁶ (بَعُورَةَ),³⁴⁷ (مَحْشُورَةَ),³⁴⁸ (مُخْضِرَةَ),³⁴⁹ (أَوَّلَ مِرَّةٍ)³⁵⁰ ve (فَتْرَةَ)³⁵¹ kelimelerindekiler ise yalnızca *Tayyibe* tarikinde imâle esnasında terkîkle okunur.³⁵²

³²⁸ Sözlükte “eğmek” anlamına gelen imâle kelimesi kıraat istilahında “fethayı kesreye, elifi de yâ harfine meylettirerek okumak” manasını ifade etmekte olup, imâle-i kübrâ ve imâle-i suğrâ/taklîl/beyne diye iki kısma ayrılır. Geniş bilgi için bk. İbnü't-Tahhân, *Mürşidü'l-kârî*, 72-73; İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-krââtî'l-âşr*, 3/1599; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri*, 52-53.

³²⁹ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 18.

³³⁰ el-Bakara 2/135 vd.

³³¹ el-Bakara 2/39 vd.

³³² Âl-i İmrân 3/75.

³³³ Âl-i İmrân 3/198.

³³⁴ Âl-i İmrân 3/33, 35; et-Tahrîm 66/12.

³³⁵ Âl-i İmrân 3/39.

³³⁶ el-En'âm 6/76.

³³⁷ Hûd 11/41.

³³⁸ Yûnus 10/1 vd.

³³⁹ en-Nahl 16/14; Fâtır 35/12.

³⁴⁰ el-Mutaffifîn 83/14.

³⁴¹ İçerisinde râ harfini barındıran kelimeler.

³⁴² Osman Bostan, “Hamza ve Kıraatinin Özellikleri”, *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 195-196.

³⁴³ el-Bakara 2/217 vd.

³⁴⁴ en-Necm 53/6.

³⁴⁵ el-Kiyâmet 75/14.

³⁴⁶ el-Bakara 2/24; et-Tahrîm 66/6.

³⁴⁷ el-Ahzâb 33/13.

³⁴⁸ Sâd 38/19.

³⁴⁹ el-Hac 22/63.

³⁵⁰ el-En'âm 6/94.

³⁵¹ Abese 80/41.

³⁵² Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 18. Burada şunu ilave etmek gerekir ki Süleyman Vehbi'nin, Hamza ve Kisâî kıraatine göre *Tayyibe* tarikinde imâle esnasında terkîkle okunmasına örnek olarak verdiği son altı kelime ve benzerlerinde hâlihazırda ülkemizde devam eden kıraat tedrisinin iki kolundan biri olan İstanbul tarikine göre imâle yapılmazken Mısır tarikine göreyse hulflü (önce feth sonra imâle) olarak imâle yapılmaktadır. Bunun sebebi (أَكْهَر) harflerinden birini bünyesinde barındıran hâ-i te'nisli lafızların imâle ile okunup-okunmamasında görüş ayrılığının bulunmasıdır. Âlimlerin bir kısmı, zikri geçen dört harften önce sâkin yâ (بَصِيرَةَ - بَصِيرَةَ) gibi veya *kesre-i muttasıla* (وَالْآخِرَةَ) yahut *kesre-i munfasıla* (عَبْرَةَ) bulunması durumunda imâle edileceğini ifade ederken diğer bir kısmıysa hâ-i te'nisten önce elif (ي) harcindeki harflerden herhangi birinin bulunması durumunda mutlak olarak imâle yapılacağını ileri sürmüştür. İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-krââtî'l-âşr*, 3/1738-1765; Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Takrîbü'n-Neşr fi'l-krââtî'l-âşr*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 101-102; Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 1/82-86.

Vakf esnasında *revm*³⁵³ vechi uygulanmak istendiğinde kelime sonlarında bulunan merfû râlar kalın, mecrûr râlar ise ince okunacağından (قَدِيرٍ)³⁵⁴, (هُوَ حَيْرٌ)³⁵⁵, (وَيَقْدِرُ)³⁵⁶, (سِحْرٍ)³⁵⁷ ve (مُسْتَمِرٌّ)³⁵⁸ gibi kelimelerin vakf halinde Ezrak için terkîk vechine göre *revm* ince, tefhîm vechine göreyse diğer imamlar gibi kalın okunur.³⁵⁹

(مِنَ الْفِ شَهْرٍ)³⁶⁴ gibi kelimelerdeki râlar'ın, sükûn-i mahza ile vakfedildiğinde tefhîmle, *revm* esnasında ise terkîkle okunacağına ittifak vardır.³⁶⁵

İctimâ-i sâkineynden ötürü kesreyle (ârizî olarak) harekelenen mezcûm râlar vakf halinde aslî durumlarına döneceklerinden (وَذَرِ الَّذِينَ)³⁶⁶ ve (وَأَذْكُرِ اسْمَ)³⁶⁷ gibi kelimelerdeki râlar'da *revm* vechi caiz değildir. Söz konusu râlar vakf esnasında sükûn-i mahza ile ve yalnız tefhîm vechiyle okunur.³⁶⁸

³⁵³ Sözlükte “bir şeyi istemek” manasına gelen ve vakf esnasında esre ve ötre harekede icra edilen *remv* kelimesi ıstılahta “harfi hafif bir sesle (sesin üçte bir oranıyla) telaffuz etmek” anlamına gelmektedir. Yine sözlükte “bir şeyi gizlice ve çabucak almak” manasına gelen ve vasl esnasında yerine getirilen ihtilâs kelimesi ise ıstılahta “sesin biraz zayıflatılarak harfin (sesin üçte iki oranıyla) telaffuz edilmesi” anlamına gelmektedir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “rvm”, 12/258; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, “hls”, 16/17; İbnü't-Tahhân, *Mürşidü'l-kârî*, 74-75; İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-karââtî'l-'aşr*, 3/1862-1883.

³⁵⁴ el-Bakara 2/20 vd.

³⁵⁵ el-Bakara 2/61 vd.

³⁵⁶ er-Ra'd 13/26.

³⁵⁷ el-Kamer 54/2.

³⁵⁸ el-Kamer 54/2.

³⁵⁹ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 18-19.

³⁶⁰ el-Bakara 2/270 vd.

³⁶¹ en-Nûr 24/35; ez-Zümer 39/22.

³⁶² el-Kamer 54/23, 33, 36.

³⁶³ el-Müddessir 74/32.

³⁶⁴ el-Kadr 97/3.

³⁶⁵ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 19.

³⁶⁶ el-En'âm 6/70.

³⁶⁷ el-Müzzemmil 73/8; el-İnsân 76/25.

³⁶⁸ Süleyman Vehbi Efendi, *Risâle-i Râiyye*, 19.

Sonuç

Makalede, râ harfinin tefhîm-terkîkine dair kurrâ arasındaki farklılıklar ve özellikle Verş ile Ezrak'ın konuya dair uygulamaları son dönem Osmanlı kurrâlarından Bursalı Süleyman Vehbi Efendi'nin *Risâle-i Râiyye* adlı eseri çerçevesinde incelenmiştir.

Süleyman Vehbi Efendi Osmanlı'nın son dönemlerinde yetişmiş büyük kıraat âlimlerinden birisidir. Yerine getirdiği değişik kademelerdeki müderrislik, hâfız-ı kütüblük ve padişah tarafından kendisine tevdi edilen Tedkîk-i Mesâhif-i Şerîfe Âzalıği bunun bir delilidir. Öte yandan bugün bile henüz tespit edilemeyen, kıraat kitaplarındaki bazı eksiklik ve hataları bir asır önceden kaleme aldığı küçük bir risâlede tespit etmiş olması onun kıraat ilmine olan vukufiyetinin ve müdekkik bir âlim olduğunun en bariz göstergesidir.

Makalede, Verş rivâyeti ve Ezrak tarikinin râ harfinin tefhîm-terkîkine dair diğer kurrâdan ayrıştığı hususlara ve kurrâ arasında ittifak edilen noktalara yer verilmiştir. Bu bağlamda çalışma boyunca elde edilen sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Ezrak, esreli olan râlar'ın terkîkinde; kelime başlarındaki fethalı ve zammeli râlar'ın tefhîminde; kelimenin ortasında veya sonunda, fetha ve zammeden sonra sükûnlu olan râlar'ın kalın okunmasında diğer kurrâ ile ittifak halindedir.

Kelime ortasında veya sonunda bulunan mansûb ve meftûh râlar'ı “kelimenin aslından olan lâzımî kesreli harften sonra gelmesi”, “lâzımî kesreyle râ'nın arasında sakın bir hurûf-i isti'lânın - hâ/ح hariç- bulunmaması” ve “râ'nın sakın yâ (med veya lîn) harfinden sonra gelmesi” durumunda sadece terkîkle; bu şartları taşımakla birlikte râ'nın tenvinli olması durumunda terkîk ve tefhîm olmak üzere iki vecihle; bu şartlardan birinin bulunmaması durumunda ise sadece tefhîmle okumuştur.

Mazmûm ve merfû râlar'da ise “sâkin yâ'dan sonra gelmesi”, “lâzımî kesreden sonra bulunması” ve “kesreyle râ'nın arasına sakın bir harfin girmesi” durumunda Şâtıbiyye tarikine göre Verş için sadece terkîk, *Tayyibe* tarikine göre Ezrak için terkîk ve tefhîm olmak üzere iki vecih söz konusudur. Bu bağlamda genel olarak, Ezrak tarikine göre râ harfinin tefhîm ve terkîkine dair *Teysîr* ve Şâtıbiyye'de zikredilen vecihlerin *Takrîb* tarikinde mukaddem/birinci vecih; sadece *en-Neşr* ve *Tayyibe*'de aktarılan vecihlerinse *Takrîb* tarikinde muahhar/ikinci vecih olarak tercih edildiği söylenebilir.

Son olarak şu ifade edilmelidir ki kütüphanelerde başta Osmanlı dönemine ait olmak üzere pek çok kıraat eseri ortaya çıkarılmayı ve tanıtılmayı beklemektedir. Mezkûr eserlerin gün yüzüne çıkarılıp değerlendirilmesi bir taraftan tarihi seyri içerisinde kıraat ilminin nasıl bir yelpazede ilerlediğinin tespiti diğer taraftan da söz konusu eserlerin verilerinden yararlanılarak güncel çalışmaların ortaya konulması açısından son derece öneme sahiptir.

Kaynakça

- Ahmed er-Rüşdî b. Yusuf b. Hüseyin b. Ahmed (Yusuf İmamefendizâde). *Mürşidü't-talebe ilâ idâhi vucûhi ba'di âyâtî'l-Kur'âniyye min turukî't-Tayyibe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 71, 1b-174b.
- Akakuş, Recep. "Kiraat İlminde İcazet Geleneği, Reisü'l-Kurra Makamının Kurumsallaşması ve İşlevi". *Tarihten Günümüze Kiraat İlmi*. 501-543. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Akcan, Resul. *İbnü'n-Nâzım ve Şerhu Tayyibetü'n-Neşr İsimli Eserinin Metodolojik Tahlili*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kiraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Kiraat İlminde Tahrîrât Meselesi". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 83-112.
- Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kurrâları*. İstanbul: Rabbani Yayınevi, 2021.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. İstanbul: Medrese Yayınevi, 1980.
- Ali el-Mansûrî, Ali b. Süleyman b. Abdullan el-Mansûrî. *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât*. thk. Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd. Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2011.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. Dahiliye Nezareti Sicill-i Ahval Defterleri [DH.SAİD.d]. 55/163.
- Bostan, Osman. Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kiraat İlmindeki Yeri. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Bostan, Osman. "en-Neşr Merkezli Çalışmalar (Tahrîrât Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2022), 207-234. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1078721>
- Bostan, Osman. "Hamza ve Kiraatinin Özellikleri". *On Dört Kiraat İmamı ve Kiraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 169-217. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve shâhu'l-'Arabiyye*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*. thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Amman: Dâru Ammâr, 1421/2000.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbe'ate 'aşer*. thk. Enes Mehera. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2011.
- Eğinli Eşrefzâde Muhammed Hulûsî. *Esâm-i Kurrâ-i Kirâm-ı Mübîn Defteri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 6545, 1b-63a.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Kirâat-i Aşere*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kiraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Hatipoğlu, Mustafa. *Dimyâtî'nin İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate 'aşer Adlı Eserinin Kirâat İlmindeki Yeri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Neşru'l-kirâati'l-'aşr*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. 5 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1439/2018.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Takrîbü'n-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*. thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2008.

- İbnü'n-Nâzım, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- İbnü't-Tahhân, Ebü'l-Asbağ Abdülaziz b. Ali b. Muhammed es-Sümâtî. *el-İnbâ fî usûli'l-edâ*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Kahire: Mektebetü't-Tâbi'în, 2007.
- İbnü't-Tahhân, Ebü'l-Asbağ Abdülaziz b. Ali b. Muhammed es-Sümâtî. *Mürşidü'l-kârî ilâ tahkiki me'âlimi'l-mekârî*. thk. Hâtim Salih ed-Dâmin. Kahire: Mektebetü't-Tâbi'în, 2007.
- İzmîrî, Mustafa b. Abdurrahman b. Muhammed. *Bedâ'ü'l-burhân 'alâ Umdeti'l-irfân fî vücûhi'l-Kur'ân*. thk. Meryem İbrahim Cendelî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008.
- Kâdî, Abdu'l-Fettâh. *el-Büdûru'z-zâhira fî'l-kirâati'l-'aşri'l-mütevâtira*. Mekke: Mektebetü Enes b. Mâlik, 1422/2002.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kirâati*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2. Basım, 2021.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlminde Tahrîrât Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Mâlikî, Abdulvâhid b. Muhammed. *ed-Dürü'n-nesîr vel-'azbü'n-nemîr*. thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd - Ali muhammed Mu'avved. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2003.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *er-Rî'âye li tecvîdi'l-kirâati ve tahkiki lafzi't-tilâve*. thk. Ebû Âsım Hasân b. Abbâs b. Kutub. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1425/2005.
- Mer'aşî, Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekr. *Cühdü'l-mukill*. thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2008.
- Mes'ûl, Abdu'l-'Alî. *Mu'cemu mustalahâti 'ilmi'l-kirâati'l-Kur'âniyyeti vemâ yete'alleku bihî*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007.
- MŞH, Meşihat Arşivi. *Sicill-i Ahval Defterleri (SAİD)*. 201/3.
- Muhammed Emin Efendi. *Umdetü'l-hullân fî izâhi Zübdetü'l-irfân*. thk. Mehmet Çaba. 2 Cilt. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2021.
- Muhammed Emin Efendi. *Zühru'l-erîb fî idâhi'l-cem'i bi't-takrîb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 11, 1b-241b.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Nüveyrî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*. thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Baslûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Paluvî, Hâmid b. Abdülfettâh. *Zübdetü'l-irfân fî vücûhi'l-Kur'ân*. nşr. Halil İbrahim Üren. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2020.
- Polat, Ayşe. "Osmanlı'da Matbu İslam'ın Onay ve Denetimi: Tedkîk-i Mesâhif ve Müellefât-ı Şer'iyye Meclisi". *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11 (Haziran 2018), 87-120. <https://doi.org/10.16947/fsmia.437696>
- Revnaçoğlu, Cemalettin Server. *İlm-i Kıraat Mensupları*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Revnaçoğlu Bölümü, 81.
- Süleyman Vehbi Efendi. *Risâle-i Râiyye*. İstanbul: Matbaa-i Osmânî, 1311/1894.
- Şahin, Hafız Osman. *Müşafın Tetkiki Meselesi: Tetkik-i Mesâhif Heyeti Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfî ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1416/1996.
- Üren, Halil İbrahim. *Molla Muhammed Emin Efendi ve 'Umdetü'l-Hullân fi İzâhi Zübdeti'l-'İrfân Adlı Eserin Kıraat İlmindeki Yeri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Yusuf Efendizâde, Abdullah Hilmi. *el-İtilâf fi vücûhi'l-ihtilâf*. thk. Ali Öge - Halil İbrahim Üren. İstanbul: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı, 2022.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. İbrahim et-Terzî. Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1421/2000.



In The Context of Decadence Discourse And Literary Continuity Two Pioneering Figures of Ottoman Period Arabic Literature and the Prominent Themes in Their Works

Sultan Şimşek^{1,a,*}

¹Istanbul, Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/07/2024

Accepted: 02/11/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

The Ottoman period in Arabic literature, spanning approximately four and a half centuries, is a significant era in the history of Arabic literature. However, orientalist like Carlo Alfonso Nallino (d. 1938), Hamilton Gibb (d. 1971), and Régis Blachère (d. 1973), who were pioneers in modern Arabic literary historiography, either ignored the Arabic literature of the Ottoman period or labeled it as an era of decline and interruption. This article challenges these claims by examining the continuity, diversity, and development within Arabic literature during the Ottoman period, focusing on two leading literary figures of the time and the themes prominent in their works.

The article starts with a literature review, then moves on to an evaluation of Ottoman-period Arabic literature. It particularly examines the literary personalities and themes in the works of Yusuf al-Badi'i (d. 1073/1662) and Shihabuddin al-Mousavi Abu Ma'tuq (d. 1087/1676), who were well-known in the 17th century Ottoman Arab literary circles. These two figures were chosen for their role in preserving literary tradition while also influencing modern Arabic literature. The scarcity of scholarly research on the literary output of the Ottoman period, especially concerning the figures discussed in this article, represents a significant gap in the field that this study seeks to address.

The article aims to determine whether this period experienced a literary decline, whether the continuity of literary traditions was maintained, and whether literary maturity and development were achieved. By assessing the literary themes of these two prominent writers in terms of continuity, the article provides an objective perspective. The study employs the descriptive method, one of the qualitative research techniques, and offers limited examples from literary texts. The conclusion drawn is that the Ottoman period was not a time of literary decline in Arabic literature but rather a productive era that sustained the vitality of previous literary traditions and laid the groundwork for the modern era. The literary tastes, critical abilities, and poetic identities of Yusuf al-Badi'i and Abu Ma'tuq reflect the cultural environment that nurtured them, illustrating the existence of a vibrant intellectual milieu and demonstrating how the rich legacy of Arabic literature was transmitted across generations.

Keywords: Arabic Literature, Ottoman, Continuity, Pioneering Literati, Themes.

Çöküş Söylemi ve Edebi Süreklilik Bağlamında 17. yy. Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatının Öncü İki Siması ve Eserlerinde Ön Plana Çıkan Temalar

Süreç

Geliş: 29/01/2024

Kabul: 09/05/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Arap edebiyatı tarihinin dönemlerinden biri olarak Osmanlı dönemi Arap edebiyatı yaklaşık dört buçuk asırlık uzun bir dönemi kapsamaktadır. Modern dönemde Arap edebiyatı tarihi yazımına öncülük eden Carlo Alfonso Nallino (öl.1938), Hamilton Gibb (öl.1971), Régis Blachère (öl.1973) gibi müsteşrikler Osmanlı dönemi Arap edebiyatını yok saymış, dahası bir çöküş ve inkıta evresi olarak tanımlamışlardır. Bu makalede sözü edilen araştırmacıların dönemle ilgili iddialarının sağlamasını yapmak üzere Osmanlı'da Arap edebiyatı alanında var olan süreklilik, çeşitlilik ve gelişim durumu dönemin öncü iki edebiyatçısı ve eserlerinde ön plana çıkan temalar üzerinden konu edilmiştir. Makale, literatür değerlendirmesinin de yapıldığı bir girişi, Osmanlı Dönemi Arap edebiyatı hakkında bir değerlendirmeyi, 17. yy. Osmanlı dönemi Arap edebi çevrelerinde meşhur olan edebiyatçılardan Yûsuf el-Bedî(öl. 1073/1662)'nin ve Şihâbuddîn el-Mûsevi Ebû Ma'tûk (öl. 1087/1676)'un edebi şahsiyetlerini ve eserlerinde ön plana çıkan temaları, edebi süreklilik açısından incelemeyi içermektedir. Adı geçen iki edebi şahsiyetin seçilmesinin sebebi, edebiyatta hem geleneği korumuş olmaları hem de eserlerinin modern dönem edebiyatını etkilemiş olmasıdır. Genel olarak Osmanlı dönemi Arap edebiyatında ortaya konan edebî eserler hakkında, özel olarak makalenin konusunu teşkil eden edebiyatçılar hakkında henüz yeterli sayıda ilmi araştırmanın bulunmaması bir boşluk oluşturmaktadır. Makalemiz, önemini bu boşluğu bir nebze de olsa doldurma çabasından almaktadır. Makalemizde, bu dönemin edebî gelişim ve zenginlik açısından bir duraksamaya uğrayıp uğramadığı veya yok sayılacak denli edebî faaliyetlerden uzak olup olmadığı; edebiyat sahasında geleneğin sürekliliğinin sağlanıp sağlanmadığı ve edebî olgunluk ile gelişime ulaşıp ulaşılmadığı sorularına cevap bulmak amaçlanmıştır. Dönemin iki usta edebiyatçısına ait edebî temaların süreklilik bakımından değerlendirilmesi suretiyle konuya objektif bir bakış açısı sunmak hedeflenmiştir. Makalede nitel araştırma yöntemlerinden betimleyici yöntem kullanılmış olup edebî metinlerden verilen örnekler sınırlı tutulmuştur. Osmanlı Döneminin, Arap edebiyatının sekteye uğradığı bir dönem olmayıp, kendisinden önceki edebî dönemlerin devamı olarak canlılığını sürdürdüğü ve modern döneme temel teşkil edecek çalışmaların yapıldığı verimli bir dönem olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Yûsuf el-Bedî'nin ve Ebû Ma'tûk'un edebî zevkleri, tenkit yetenekleri ve şair kimlikleri, onları yetiştiren kültürel çevreyi yansıtırken, canlı bir entelektüel ortamın varlığını da gösterir. Şiirlerinde klasik kasidenin temalarını dönemlerine uygun şekilde işleyerek, Arap edebiyatının zengin mirasının nesilden nesile aktarıldığını kanıtlarlar. Onların edebî kişilikleri, yaşadıkları yüzyılın entelektüel düzeyini ve dönemin edebiyatçı profilini nitelikli bir şekilde temsil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Osmanlı, Süreklilik, Öncü Edebiyatçılar, Temalar.

Giriş

Osmanlı dönemi Arap edebiyatı hakkındaki araştırmalar arttıkça, yaklaşık dört buçuk asırlık bir dönemde şiir ve nesir alanında büyük şahsiyetlerin yetiştiği bir dönem olarak Arap edebiyatı tarihindeki yerini aldığı görülmektedir. Ancak modern anlamdaki Arap edebiyatı tarihi yazıcılığını ilk başlatan müsteşrikler arasında yer alan Hamilton Gibb (öl.1971) ve Régis Blachère (öl.1973), 1517-1798 aralığında edebiyatın zayıfladığı gerekçesiyle Osmanlı dönemi Arap edebiyatı ile ilgili ayrıntılı bir araştırma yapmaya gerek duymamışlardır. Abbasiler'in yıkılışından Napolyon'unun Mısır'ı işgaline kadar geçen ve Osmanlı dönemini de kapsayan tarih aralığı için, Carlo Alfonso Nallino (öl.1938), Charles Pellat (öl.1992), André Miquel (öl. 2022) gibi müsteşrikler tarafından dile getirilen çöküş, karanlık çağ, uykuya dalmış edebiyat söylemleri, bu alanda çalışan Aḥmed el-Ḥâşimî (öl.1943), Ahmed Ḥasan Zeyyât (öl. 1968), Ṭâhâ Hüseyin (öl. 1973) ve Şevkî Ḍayf (öl. 2005) gibi Arap araştırmacıları da etkisi altına almıştır. Bu makalede, sözü edilen araştırmacıların dönemle ilgili olumsuz iddialarının sağlamasını yapmak üzere, Osmanlı'da Arap edebiyatı alanında var olan süreklilik, çeşitlilik ve gelişim durumunun yanı sıra, dönemin öncü iki edebiyatçısına ve eserlerine mercek tutulmaya çalışılmıştır. Bunun için 17. yy. Osmanlı dönemi Arap edebî çevrelerinde meşhur olan edip ve şairlerden Yûsuf el-Bedî'î (öl. 1073/1662), Şihâbeddîn el-Mûsevî Ebû Ma'tûk (öl. 1087/1676) örneklem olarak seçilmiş olup bu şairlerin edebî şahsiyetleri ve eserlerinde ön plana çıkan temalar kısaca üsluplarına da değinilerek ele alınmıştır. Makalede, öncelikle Osmanlı Dönemi Arap edebiyatına dair bilgi ve görüşler serdedilmiş ardından mezkûr edebiyatçıların değerlendirildiği kısma geçilmiştir. 'Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî (öl. 1030/1620), İbn Nehhâs el-Ḥalebî (öl. 1052/1642), Muḥammed Emîn el-Muḥibbî (öl. 1111/1699), Mencek Bâşâ el-Yûsufî (öl. 1080/1669), İbnu'n-Naḳîb (öl. 1081/1670), İbnu's-Semmân (öl. 1088/1677), el-Ḥabî el-'Umânî (öl. 1089/1678), İbrâhîm es-Sefercelânî (öl. 1112/1700), 'Abdulḡanî en-Nablûsî (öl. 1143/1731), 'Abdulḡayy el-Ḥâl et-Tâlevî (öl. 1118/1705), 'Abdurrahmân el-Behlûl (öl. 1144/1731), Aḥmed el-Keyvânî (öl. 1173/1759), Emîn Cundî (öl. 1180/1841) gibi pek çok önemli şair ve edibin bulunduğu bu yüzyıllarda bu makaleye Yûsuf el-Bedî'î'nin ve Şihâbeddîn el-Mûsevî Ebû Ma'tûk'un konu edilmesinin nedeni hem velûd edebî kişiliklerine rağmen haklarında yeterli düzeyde ilmî araştırmaya rastlanılamamış olması hem de edebiyatta geleneği korumuş olmalarıyla birlikte eserlerinin modern dönem edebiyatını etkilemiş olmasıdır.

Makalede bu dönemin iddia edildiği gibi edebî gelişim ve zenginlik açısından bir duraksamaya uğrayıp uğramadığı, ya da yok sayılacak denli edebî faaliyetlerden uzak olup olmadığı, bu dönemde edebiyat sahasında bir taraftan geleneğin sürekliliğinin sağlanıp sağlanmadığı, diğer taraftan da edebî olgunluk ve gelişime ulaşıp ulaşılmadığı sorularına cevap bulmak amaçlanmıştır. Ayrıca bu makale ile yeterince tanınmayan dönemlerinin iki önemli usta edebiyatçısı olan Yûsuf el-Bedî'î ve Şihâbeddîn Ebû Ma'tûk el-Mûsevî'yi tanıtmak ve araştırmacıların dikkatini eserlerine çekmek hedeflenmiştir. Pek çok araştırmacının da ifade ettiği gibi Osmanlı dönemi Arap edebiyatını tüm yönleriyle aydınlatacak nitelikli araştırmalar halen yeterli düzeyde değildir. Bu gerçek, Osmanlı dönemi Arap edebiyatı hakkında atılan her nitelikli bilimsel adımı önemli kılmaktadır. el-Bedî'î ile Ebû Ma'tuk'un edebî şahsiyetleri, yaşadıkları yüzyılın ilmî entelektüel yapısı ile edebiyatçı profiline sahip olduğu nitelikli düzeyi temsil etmektedir. Bu temsilden anlaşıldığına göre bu

dönemde Nallino gibi müsteşrik araştırmacıların iddialarının aksine, Arap edebiyatına olan ilgi devam etmiş, bu ilgiyi karşılamak üzere eserler telif edilmeye devam edilmiş ve edebiyatın dolayısıyla hayatın doğası gereği şairlik ve ediplik yeteneği bulunanlar da eserler vermeye devam etmişlerdir.

Makalede nitel araştırma yöntemlerinden betimleyici yöntem kullanılarak araştırma konusu ile ilgili elde edilen veriler, analiz ve sentez yoluyla değerlendirilmiş ve belirli bir sonuca ulaşılarak verilmiştir. Makale çalışmasının sınırları nedeniyle, edebî eserlerden verilen misaller sınırlı tutularak üzerlerinde belagat açısından bir inceleme yapılmamıştır.

Arap edebiyatı tarihi kitapları arasında Osmanlı dönemi Arap edebiyatını kendine has özellikleri olan bir dönem olarak ele alan ve araştırmada istifade ettiğimiz temel iki eser vardır. Bunlardan ilki, sahada yazılmış olan ilk müstakil eser olan Ömer Mûsâ Bâşâ'nın *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'asru'l-Oşmânî* adlı eseridir. Ömer Mûsâ Bâşâ, kitabında daha çok bu döneme ilmî ve edebî araştırmalarıyla katkı veren alimleri ve nazım ile nesir türünde eserler veren öncü edebî şahsiyetleri tanıtmış, yeni nazım türlerinden söz etmiştir. İkincisi ise, Kenan Demirayak'ın, *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdu's-Şâm Bölgesi)* adlı eseridir. Dönem hakkında kapsamlı bir araştırmanın ürünü olan bu kitapta şiir ve nesirde varlık gösteren türler, önceki edebiyat tarihi devirleriyle bağlantı kurarak incelenmiş, edebiyata yeni giren türler ele alınmıştır. Kitapta öncü şair ve ediplerin biyografileri yer almamakla birlikte bu şahsiyetlerin şiirlerinden veya nesir türü eserlerinden pasajlara bolca yer verilmiştir. Ömer Mûsâ Bâşâ, dönemi tarihsel arka planı ile alimler ve edebiyatçıların biyografileri ile eserleri üzerinden ele alırken; Kenan Demirayak, Osmanlı'nın Arap topraklarındaki hakimiyetinin başlangıcı esnasındaki tarihi olaylara, Osmanlı dönemi Arap edebiyatının sınırlarına ve edebiyat araştırmacılarının döneme bakış açılarına değindikten sonra nazım ve nesir türlerine, bunların yapılarına, yeni nazım türlerine odaklanarak konuyu tafsilatlı bir şekilde işlemiştir.¹ Sa'd Cebbâr Meştet ve R'ad Cubeyr Ni'me tarafından yazılan "el-Muncizu'l-ibdâ li Yûsuf el-Bedî'î ve kıymetuhu'l-'edebiyye" başlıklı makale 2023'te yayınlanmıştır. Bu makalede yazarın bedî'î sanatlarını kullanım tarzına odaklanılmıştır. Mohammad Mohammadi, tarafından *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Şihabuddîn İbn Matuk el-Huveyzî ve Şiiri* başlığıyla 2023 tarihli bir doktora tezi hazırlanmıştır.² Bu tezde Ebû Ma'tûk'un ismi İbn Ma'tûk olarak anılmıştır. Bu nisbet isminde oluşan ihtilafa makalemizin ilgili kısmında değinilmiştir. Tezde şairin yaşadığı dönem, edebî kişiliği ve divanı ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Bu tezden farklı olarak makalede Ebû Ma'tûk'un edebî kişiliği makale sınırları içerisinde edebî sürekliliğe örnek bağlamında incelenmiştir. İbrâhîm Dibâcî ve Âdil Hâdarî tarafından "Şi'ru'l-bendi'l-'Arabî 'inde Ebî Ma'tuk al-Huveyzî" adlı makale de 2018'de yayınlanmıştır. Yazarlar bu makalede Ebû Ma'tûk'un bend türündeki şiirlerine odaklanmış ve bu türün ilk defa Ebû Ma'tûk'un şiirleriyle kayda geçtiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca makalede incelediğimiz edebiyatçıların ulaşılabilen eserleri ile Muhibbî'nin *Hulâsatu'l-eşer*, Murâdî'nin,

¹ Osmanlı dönemi Arap edebiyatını müstakil veya kısmen müstakil olarak ele alan diğer eserler için bk. Muhammed 'Abdulmun'im Hâfâcî, *el-Hayâtu'l-'edebiyye ba'de sükûti Bağdâd hattâ'l-'asri'l-ħadîs* (Kâhire: Mektebetu'l-Ezheriyye, 1984); Nebîl Hâlid Ebû 'Alî, *el-Edebu'l-'Arabî beyne 'asreyni'l-Memlûkî ve'l-Oşmânî* (Gazze: Muessetu İhyâ'î't-Turâş ve't-Tenmiyetu'l-İbdâ', 2019); Sâmi Yûsuf Ebû Zeyd, *el-Edebu'l-Oşmânî* ('Ammân: Dâru'l-mesîra, 2013).

² Mohammad Mohammadi, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Şihabuddîn İbn Matuk el-Huveyzî ve Şiiri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

Silku'd-durer, Hafâcî'nin *Reyhânetu'l-elibbâ* gibi şair biyografilerini ele alan eserleri de araştırmanın temel kaynakları arasındadır. Osmanlı dönemi Arap edebiyatçıları ile ilgili biyografik inceleme ve eser tanıtımı bağlamında birkaç makale ve tez bulunmakta olup makale içinde bunlardan istifade edilenlere atıf yapılmıştır. Bunlar dışında makalede mezkûr eserlerden farklı olarak, araştırma konusu edilen iki edebiyatçı ve eserlerinde ön plana çıkan temalara yakından mercek tutulup Arap edebiyatı zaviyesinden edebî süreklilik ve çeşitliliğin dönemsel vaziyeti resmedilmeye çalışılmıştır.

1. Edebî Süreklilik Üzerine

Edebiyat, çağlar boyu toplumların düşüncelerini, duygularını ve kültürlerini yansıtan bir ayna olmuştur. Edebi eserler, nesilden nesile aktarılırken milletlerin sınırlarını aşarak evrensel bir etki yaratmıştır. Edebi metinler, hayale ve kurguya dayalı olabileceği gibi gerçek olaylara da dayanabilir. Bir edebi metin, onu ortaya koyan yazar, toplumu ve kültürü hakkında pek çok bilgi sunar.

En kadim türlerden olan şiir, hikâye, masal ve destan gibi türler, milattan öncelere uzanan tarihlerden günümüze kadar süreklilik içinde ama değişerek ve gelişerek varlığını sürdürmüştür. Edebiyat tarihi boyunca değişim ve gelişim yaşanmış, ancak edebiyatın dinamikleri açısından süreklilik de korunmuştur. Edebiyatın varoluşu, insanın varoluşuyla ilişkilidir. İnsan, tüm güçlü ve zayıf yönleriyle her zaman insandır. Üzüntüler, sevinçler, sevgiler, hırslar, korkular, kahramanlıklar, savaş, barış, inanç, inançsızlık, bilgelik ve ulvi duygular insana özgüdür.

Bu insana özgü konular, eski ve yeni ayrımı olmaksızın insan var oldukça var olmuştur ve var olacaktır. Sevilen birinin ardından yazılan şiir, Arap edebiyatında mersiye formunda karşımıza çıkarken, Türk edebiyatında ağıt olur. Kahramanlık hikayeleri ise Antik Yunan'da İlyada ve Odyssea, Arap edebiyatında Sîretu 'Anterâ b. Şeddâd,³ Türk edebiyatında Alper Tunga, İngiliz edebiyatında Beowulf destanları⁴ ile ortaya çıkar. Edebiyatta bu bağlamda milletler arasında yatay, asırlar boyunca ise dikey bir süreklilik gözlemlenebilir. Bu süreklilik, bir öncekinin aynen taklidi değil, aynı formların içinde yeniden hayat bulma ve edebiyatı geleceğe taşıma anlamındadır.

Bu çerçevede, giriş kısmında belirttiğimiz gibi Nallino ve benzeri müsteşrik araştırmacıların yaklaşık dört buçuk asra tekabül eden Osmanlı dönemine, Arap edebiyatında sürekliliğin sonlandığı bir çöküş, kopuş ve gerileme aşaması olarak bakmalarının edebiyatın varoluş gerçekliği ile uyuşmaması gerekir. Bu bağlamda, Osmanlı dönemi Arap edebiyatının durumuna genel bir bakış serdedildikten sonra, iki önemli edebi sima ve işledikleri temalar üzerinden klasik Arap edebiyatı ile süreklilik ilişkileri incelenmeye çalışılmıştır.

2. Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatına Genel Bir Bakış

İslam medeniyetinin bayrağını önceki Müslüman devletlerden devralarak tarih sahnesinde varlık gösteren Osmanlı Devleti, 1299 yılındaki kuruluşundan sonra fetihlerle sürekli hakimiyet

³ Arap edebiyatında bir tür olarak destanlar hakkında bilgi için bk. İbrahim Usta, "Arap Edebiyatında Edebi Bir Tür Olarak Destan," *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 47 (Mart 2020), 375.

⁴ Beowulf destanı hakkında bilgi için bk. Eren Bolat - Erol Gülüşür, "The Romance Of Horn ve Beowulf Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma," *International Journal Of Language Academy* 23 (Haziran 2018),65-72.

alanını genişletirken, bu genişleme, zamanının ilim ve kültür havzası olan Arap ülkelerinin topraklarını da kapsamıştır.⁵ Osmanlı'nın özellikle Şam, Bağdat ve Kahire gibi ilim ve kültür merkezlerinin bulunduğu Bilâdu's-Şâm ve Mısır bölgesindeki hakimiyet süresini kapsayan 1516-1805 yılları arasında Arap topraklarında diğer ilim ve sanat dallarının gelişim seyrini sürdürdüğü gibi Arap edebiyatı da gelişimini sürdürmüş, şiirde ve nesirde klasik türleri devam ettirirken, içerik ve şekil açısından çeşitlenmiştir.⁶ Ayrıca hem nazım hem de nesir türlerinde çok sayıda öncü edebî şahsiyetler tebarüz etmiştir.⁷

Arap edebiyatı tarihi dönemlendirmelerinde genel olarak tarihi ve siyasi olaylar büyük rol oynamış olup Cahiliye'den Abbâsîler dönemine kadarki dönemlendirmelerde neredeyse bütün alan araştırmacıları ittifak etmiş gibidir.⁸ 1258-1798 yılları arasında; bir başka deyişle Abbâsîler'in yıkılışından modern dönemin başlangıcı sayılan Napolyon'un Mısır'ı işgaline kadar Arap edebiyatının geçirdiği süreçleri ve dönemleri belirlemede ise ciddi farklılıklar söz konusudur. Bir edebiyat tarihi dönemi olarak baktığımızda Osmanlı Dönemi Arap edebiyatı, başlangıç ve bitiş sınırları konusunda gerek müsteşrik gerekse Arap araştırmacıların ihtilaf ettikleri bir dönem olmuştur. Bu dönemin tanımlanmasında ve sınırlandırılmasında müsteşriklerce başlatılan inhitat ve nahda paradigmaları etkin olmuştur.⁹

Tarihi olaylara bakıldığında ve önceki dönemlerin belirlenmesindeki kriterler göz önünde bulundurulduğunda Arap edebiyatı tarihi dönemlendirmelerinde genel olarak bir devletin kuruluşu, yıkılışı, yönetimin el değiştirmesi gibi siyasi olayların baz alındığı görülür. Osmanlı devletinin kuruluş aşamasında Arap ülkelerinin çoğunluğu Memlûkler tarafından yönetiliyordu. Memlûkler 1502'den itibaren Hint Okyanusu'nda korsanlık yapan ve yıllar içinde Hicaz bölgesini hedef alarak Cidde'ye kadar sokulan Portekiz saldırıları esnasında Osmanlı Devleti'nden yardım almış müttefik bir devlet olsa da ilerleyen yıllarda gelişen siyasi olaylar nedeniyle iki devlet karşı karşıya gelmişti. 1516'da gerçekleşen Mercidabık, 1517'de gerçekleşen Ridâniye savaşlarıyla Memlûkler'in idaresindeki Arap toprakları Osmanlı yönetimine geçti ve Yavuz Sultan Selim'e İslam Halifesi ünvanı verildi.¹⁰ İşte bu olaylar esas alındığında Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatı'nın

⁵ Halil İncalcık, *Devlet-i Aliye* (İstanbul: Kültür Yayınları 2017), 1/141-147; Feridun Emecen, "Ridaniye Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/ 87-88.

⁶ Osmanlı dönemi Arap şiirine giren yeni nazım türleri için bk. Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdu's-Şâm Bölgesi)* (Erzurum: Fenomen, 2015), 327-371.

⁷ Bu devirde ön plana çıkan edebî şahsiyetler için bk. Ömer Mûsâ Bâşâ, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî el-'asru'l-Oşmânî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1999), 79-655; Muhammed 'Abdulmun'im Hafâcî, *el-Hayâtu'l-'edebiyye ba'de sukûti Bağdâd hattâ'l-'asri'l-hadîs* (Kâhire: Mektebetu'l-Ezheriyye, 1984), 233-234.

⁸ Tarih yazıcılığının dayanakları ve Arap Edebiyatı Tarihinin yazımına etkileri için bk. Asuman Emin ve Şükran Fazlıoğlu, "Tarihi Dönemlendirmenin Öznel Niteliği ve Arap Edebiyatı Tarihine Yansımaları", *Istanbul Journal of Arabic Studies* 6/2 (Aralık 2023), 119-42. Ayrıca Edebiyat Tarihi yazıcılığı olgusu ve Arap edebiyatı tarih yazıcılığındaki yansımaları hakkında bk. Hâlid b. Âyîş el-Hâfî, "Arap Edebiyatı Tarihçilerinin Eserlerinde 'Edebiyat Tarihi' Kavramı: Kavramın Algılanışının Sınırları ve Dönüşümleri Üzerine", çev. İsmail Araz-Cangül Araz, *Şarkiyat Mecmuası* 42 (Mart 2024), 485-490.

⁹ Hilal Görgün, "Modern Arap Tarih Yazımında Paradigmalar ve Kurucu Osmanlı Nesli", *İslam Araştırmaları Dergisi* 51 (Ocak 2024), 141-142; Ayrıca Osmanlı Arap Edebiyatının bitişi ve Modern Arap edebiyatının başlangıcını temsil eden nahda dönemine teorik eleştirel bir bakış için bk. Stephen Sheehi, "Towards a Critical Theory of al-Nahdah: Epistemology, Ideology and Capital", *Journal of Arabic Literature* 43/2 (2012), 269-298.

¹⁰ İncalcık, *Devlet-i 'Âliyye*, 1/144.

başlangıcı 1517 yılı kabul edilmektir. Bitiş olarak da Mısır'da Osmanlı hakimiyetinin sonu kabul edilen Mehmet Ali Paşa'nın bağımsızlığını ilan ettiği 1805 yılı kabul edilir. Ancak bu kabul Osmanlı döneminde Arap edebiyatının varlığını sürdürdüğünü ve kendine has özellikleri bulunan müstakil bir dönem olduğunu kabul eden Corci Zeydân (1861-1914), Ömer Mûsâ Bâşâ, Mârûn Abbûd (öl.1962), Tâhâ Hüseyin (öl. 1973), Ömer Rıdâ Kehhâle (öl. 1987) gibi araştırmacılar için geçerlidir. Zira ifade ettiğimiz üzere bu konuda müsteşriklerin öncülük ettiği farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Arap edebiyatı tarihi araştırmacıları tarafından yazılan eserler incelendiğinde Osmanlı dönemi Arap edebiyatının büyük oranda ihmal edildiği görülür.¹¹ Söz konusu tarih aralığında şair ve yazarlarca verilen edebî eserlerin büyük bir kısmının yazma eser halinde olması, alan hakkındaki araştırma kaynaklarının azlığı ve müsteşriklerin dönemle ilgili olumsuz bakış açılarının gerek Arap gerekse Arap olmayan diğer araştırmacıları tesiri altına almış olması, bu ihmalin sebeplerinden bazılarıdır. Ömer Mûsâ Bâşâ *el-Edebu'l-'Arabî fi 'ahdi'l-Osmânî* adlı eserinin mukaddimesinde bu ihmale değinerek, ihmale, kaynak eksikliğinin ve araştırmacıların yetersizliğinin sebep olduğunu belirtmektedir. Ömer Mûsâ Bâşâ, mukaddimesinde kitabını yazmaya başlamadan önce Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatının ne kadar münbit bir dönem olduğunun farkında olmadığını ifade eder. Ayrıca bu dönemle önceki dönemleri kıyaslayarak siyasi etkilerin Emeviler ve Abbasiler döneminden farklı bir şekilde bu dönem edebiyatından uzaklaştığını dile getirir. Bu gelişmelerin edebiyatçıların kendi iç dünyalarına ve tabiata odaklanmalarını sağlayan özgün ve nitelikli bir edebiyata kapı araladığını şöyle ifade eder:

“Bu dönem (Arap) edebiyatı Osmanlı Sultanlarının sarayından uzak kaldığı için şiire, şairlerin nazım ve nesir türü eserlerinde çokça yer bulan tabiat eksenli yeni konular ve sanatlar girmiştir. Ve sergilenen anlatılarda belli bir ölçüde öznellik vardır. Edebî tarihimizde bu devirde şahit olduğumuz şekilde hiçbir şairin buna hakkını verdiğini bilmiyoruz. Bunun en büyük işareti siyasetin edebiyattan uzaklaşmasının şairi, ferdî, ictimâî ve beşerî yönelimlerde kendini gösteren yeni fikirselle boyutlarla karşılaştırmış olmasıdır. Hayret vericidir ki tabiat ve yerel çevre geçmiş devirlerde olmadığı kadar bu dönemde büyük bir ilgiye nail olmuştur. Şairler ve diğer edipler önceden şiirleriyle övdükleri kişinin rızasını kazanmak için çaba sarfediyorlardı. Ancak şimdi şairlerin kiblesi olan, ilham ve esin kaynağı tabiata doğru koşuyorlar.”¹²

Osmanlı dönemi Arap edebiyatı Abbasîlerden sonra Eyyubiler ve Memlûkler döneminden intikal eden edebi birikimin klasik unsurlarını muhafaza etmekle birlikte, içeriğini yenileyerek, dönüştürerek ve geliştirerek klasik dönemi modern döneme bağlayan bir köprü vazifesi görmüştür.

Daha çok müsteşrik araştırmacılar tarafından ileri sürülen bu dönemin entelektüel düşüncesinin kısır kaldığı görüşü isabetli değildir.¹³ Zira bu araştırmacılar, Arap edebiyatı tarihini incelerken Abbasîlerden sonra Eyyubiler, Memlûkler ve Osmanlılar dönemini içeren yaklaşık altı buçuk asırlık

¹¹ Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatı hakkındaki inhitat söylemi ile ilgili değerlendirmeler için bk. Kenan Demirayak, “Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatı Üzerine Değerlendirmeler”, *Şarkiyat Mecmuası* 26 (Nisan 2016), 31-62; Mücahit Küçüksarı, “Arap Edebiyatının Osmanlı Döneminde Çöküş Yaşadığı İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme” *Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye* (İstanbul: İsar Yayınları, 2021).

¹² Ömer Mûsâ Bâşâ, *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî*, 5-18.

¹³ Bu bakış açısının günümüzdeki yazarlar üzerindeki etkisi ve eleştirisinin bir örneği olarak bk. Şabrî Fevzî Ebû Hüseyin, “Edille ‘alâ hayâtî'l-'edebi'l-'Arabî fi'l-'aşri'l-'Osmânî,” *el-Hivâru'l-Mutemeddin*, 7741 (21 Eylül 2023), 22/52.

zamanı yok sayarak, doğrudan modern döneme geçerler.¹⁴ Oysa özellikle Osmanlılar döneminde Türkçe, Arapça ve Farsça başta olmak üzere çok dilli bir kültürel ortam oluşmuş, şairleri bir tarafa dursun, Arapçayı ileri düzeyde bilen Osmanlı Sultanları dahi Arapça şiir kaleme alarak Arap edebiyatına katkıda bulunmuşlardır. Arapça, Osmanlı Devleti nezdinde İslam ümmetinin bilim dili olarak görülmüş ve özel bir itinaya mazhar olmuştur. Nitekim Kanuni Sultan Süleyman'ın 932/1525 yılında yani Şam'ın fethinden onlarca yıl sonra Fransa Kralı I. Fransis'e gönderdiği mektup Arapçanın Osmanlı Devleti'nin nezdindeki resmi konumunu göstermektedir.¹⁵ Muhibbî, edebiyata ve huzur derslerine çok önem veren Sultan I. Ahmed'in de Türkçe ve Arapça şiirlerinin olduğunu aktarmaktadır.¹⁶ Sultan I. Abdülhamid'in 1137/1725'te Arapça yazmış olduğu 'Kasîdetu'l-hucreti'n-nebeviyyeti's-şerife' ismiyle bilinen Arapça kaside, Hz. Peygamber'in hane-i saadetlerinin duvarına yazılmıştır. Kasidenin ilk iki beyti şöyledir:

مَا لِي سَوَاكَ وَلَا أَلُوِي إِلَى أَحَدٍ
وَأَنْتَ سِرُّ النَّدَى يَا خَيْرَ مَعْتَمِدِي " 17

"يَا سَيِّدِي يَا رَسُولَ اللَّهِ خُذْ بِيَدِي
فَأَنْتَ نُورُ الْهُدَى فِي كُلِّ كَائِنَةٍ

"Ey Benim Efendim! Ey Allah'ın Resulü! Tut elimi!
Başka hiç kimseye yönelmem, kimim var ki senden gayri,

Bütün varlıklar içinde, Hudâ'nın nurusun Sen;
Ey en hayırlı dayanağım! Cömertliğin sırrısın Sen."

Osmanlı döneminde Arap şair ve yazarların yanı sıra Türk şair ve yazarlar da nazım ve nesir türlerinde Arapça edebî eserler telif etmişlerdir. Sadece Kanûnî Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) Arapça şiir yazan alim ve şairler arasında Kemalpaşazâde (öl.940/1534), İshak Çelebi (öl. 944/1538), Fuzûli (öl. 963/1556), Taşköprüzâde (öl. 968/1561), Arabzâde (öl. 1018/1609), Ümm Veledzâde (öl. 1034/1625) ve Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi (öl. 982/1574) gibi önemli isimler bulunur.¹⁸ Bursalı Mehmed Tahir (öl.1925), Osmanlı Müellifleri adlı eserinin Şuârâ Faslı'nda Osmanlı Dönemi şairlerini tanıtırken "Elsine-i selâsede inşâ ve şiire muktedir bir şair-i mahirdir.",¹⁹ "...bâhusûs edebiyat-ı Arabiyyede behre-i tâm ashabından olduğuna âsâr-ı muhtelifesi şahiddir."²⁰ "Elsine-i selâse edebiyatının gavâmızına vakıf....",²¹ "Elsine-i selâse edebiyatına vâkıf....",²² gibi

¹⁴Târîhu'l-'edebi'l-'ArabîTârîhu'l-âdâbi'l-'Arabiyye mine'l-Câhiliyye hattâ 'asri Benî Umeyye (Kâhire: Dârul-Ma'ârif, 1970), 59.

¹⁵ Ömer Mûsâ Bâşâ, Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî, 37.

¹⁶ Muhammed Emîn el-Muhibbî, Hülâsatu'l-'eşer, fi a'yânî'l-karnî'l-hâdiye 'âşara (Kâhire: el-Matbaatu'l-vehbiyye, 1384), 1/284-285; Ömer Mûsâ Bâşâ, Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî, 38.

¹⁷ Eyüp Sabri Paşa, Mir'âtu'l-Medîne Mevsûatu Mir'âti'l-harameyni's-şerifeyn ve cezireti'l-'Arab (Kâhire: Dârul-âfâki'l-'Arabiyye,2004), 365-366.

¹⁸ Bk. Beşir Âmir, Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Arapça Şiir Yazan Türk Şairleri (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1984).

¹⁹ Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016), 2/597. Bu eser 2024 yılı itibarıyla Seyit Bahçivan, Aydın Kudat ve Şehabettin Kırdar tarafından Arapça'ya çevrilerek yine TÜBA tarafından yayınlanmıştır.

²⁰ Bursalı, Osmanlı Müellifleri, 2/ 575.

²¹ Bursalı, Osmanlı Müellifleri, 2/ 579.

²² Bursalı, Osmanlı Müellifleri, 2/ 581.

ifadelerle onları vafsetmiştir. Bu ifadelerde el-sine-i selâseden kasıt Türkçe, Arapça ve Farsça'dır. Pek çok Osmanlı şairinin Arapça şiir nazmettiğine de değinmiştir. Bütün bunlar iddia edilenin aksine Osmanlı döneminde de Arap edebiyatının diğer dönemlerinde olduğu gibi canlı ve aktif bir edebî ortamın varlığına işaret eder.

Osmanlı Arap edebiyatında edebiyatçılar tarafından nazımda ve nesirde klasik türler devam ettirilmiş olmakla beraber bilhassa şiirde yeni türler de kullanılmaya başlanmıştır. Şairler geleneksel amaç ve manalarla sınırlı kalmayarak sembolik ve kapalı ibarelere yönelerek yeni yaklaşımlar sergilemişlerdir. Öyle ki her tür için kendine has ve onu diğerlerinden temyiz eden bir üslup oluşmuştur.²³ Muvaşşah, zecel, dúbeyt, mevâliyâ, kâne ve kâne, kûmâ gibi yeni nazım türleri şiire girerken, tarih düşürme, taştîr, tahmîs, tezyîl, tatrîz gibi şekle dayalı şiir sanatları da gelişmiştir.²⁴ Muvaşşah, Abbâsî ve Endülüs dönemlerinde daha çok şarkı olarak bestelenmek üzere fasih bir dille yazılan sevgi ve aşk konulu şiirlerden iken, Osmanlı döneminde bu muhtevayı korumakla birlikte tasavvufî ve dinî bir çehreye de bürünmüştür.²⁵ Tarih düşürme pek çok şair tarafından kullanılmış olmakla beraber özellikle 'Abdulğanî en-Nablûsî ve öğrencisi 'Abdurrahmân el-Behlûl aracılığıyla zirveye taşınmıştır.²⁶

Arap edebiyatı tarihi açısından Osmanlı döneminin zenginliği ve çeşitliliğinin göstergeleri bu dönemde yaşamış olan edebiyatçılar ve ortaya koydukları eserlerdir. Bu dönemin daha nesnel bir şekilde değerlendirilebilmesi için dikkatlerin edebî portrelere ve hala çoğunluğu yazma eser olarak kütüphanelerde bekleyen edebî külliyata çevrilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda makalenin devamında bu dönem edebiyatçılarına örnek olarak Yûsuf el-Bedî'î ve Ebû Ma'tûk gibi iki usta edebiyatçı, eserleri ve eserlerindeki üslupları, makale sınırlarının imkân verdiği ölçüde incelenmeye çalışılmıştır.

3. Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatının Öncü İki Siması ve Eserlerinde Ön Plana Çıkan Temalar

3.1. Yusuf el-Bedî'î

Yusuf el-Bedî'î Şam'da doğmuş bir Osmanlı dönemi edebiyatçısıdır. Ailesi ve nesebi hakkında kaynaklarda bilgiye rastlanamamıştır. Kendisinin Şam menşeli olması ve Haleb şehrinde yaşamış olması hasebiyle ismine ed-Dımaşkî ve el-Halebî nisbeleri eklenir.²⁷

Haleb'de yaşadığı yıllarda bir edip olarak şöhret bulan el-Bedî'î'nin Bilâdu's-Şâm Kadısı Abdurrahmân b. Husâmeddîn er-Rûmî ile aralarında yakın bir dostluk ve muhabbet bağı vardı. el-Bedî'î'nin Şam'dan ayrılırken kendisine veda etmeye fırsat bulamadığı için er-Rûmî'ye özrünü ifade

²³ Ömer Mûsâ Bâşâ, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, 77-83.

²⁴ Muvvaşşah ve zikri geçen diğer türler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi*, 328-370.

²⁵ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi*, 332.

²⁶ Ömer Mûsâ Bâşâ, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, 79.

²⁷ Muhibbî, *Hulâsatu'l-eşer*, 4/ 510; İsmâ'îl Bâşâ el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-'ârifîn esmâ'u'l-mu'ellifîn ve âşâru'l-muşannifîn* (İstanbul: Vekâletu'l-Ma'ârif, 1955), 2/567; *İdâhu'l-meknûn fî'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn* (İstanbul: Vekâletu'l-Ma'ârif, 1947), 2/ 63; Hayruddîn Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrût: Dâru'l-'İlm Li'l-Melâyîn, 2002), 8/ 220-221; Ömer Rıdâ Keşhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifîn* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1957), 12/280.

ettiği bir kasidesi vardır.²⁸ Ayrıca kendisi de Musul'da kadılık yapmıştır.²⁹ Hayatının ilerleyen yıllarında İstanbul'a gelerek 1073/1662 yılında burada vefat etmiştir.

Ebû Temmâm, el-Mutenebbî ve el-Ma'arrî gibi Abbâsîler döneminin büyük şairlerinin hatırasını canlandırmak ve daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla edebî çalışmalar yapan el-Bedî, bu nedenle döneminde büyük bir edebî hareketliliğe sebep olmuştur.³⁰ Kendisi klasik Arap edebiyatı hakkında yaptığı araştırmalar ve değerlendirmeleri nedeniyle hem dönemin sağlam bir edebî tenkitçisi olarak kabul edilir, hem de şiir ve nesirde usta bir edebiyatçıdır. Yazdıklarına bakılınca daha fazla nesir eseri olduğu görülür. Ancak nesir türü çalışmalarında da cinaslı, secili şiirsel bir üslup gözlenmektedir. Şiirleri daha çok *Nefhatu'r-reyhâne*'de zikredilmiştir.³¹ el-Bedî'nin eserleri şunlardır:

el- Hadâiku'l-bedî'iyye: Almanya'daki Goethe kütüphanesinde 139 varaklık el yazması olarak bulunan eser edebî sanatlar ve türler hakkında bilgiler içermektedir;

Hibetu'l-eyyâmi fi mâ yete'llağu bi Ebî Temmâm: Halep kadısı 'Abdurrahmân b. Husâmeddîn er-Rûmî'ye ithafen yazmıştır. Abbâsiler döneminin ünlü şairlerinden Ebû Temmâm'ın hayatını ve şiirlerini konu alan eser, aynı zamanda Ebû Temmâm'ın hiciv veya medih şiirlerinde adı geçen şahıslar hakkında bilgiler sunar. Bu eseri Muhibbî *Hulâsatu'l-eşer'de* elinde bir nüshasının olduğunu da belirterek *Zikrâ Habîb* olarak zikretmiştir.³² Araştırmacılar Muhibbî'nin elindeki nüshada kitabın isminin bulunmadığını tahmin ederek bu isimlendirmenin yanlışlıkla verildiğini ifade etmektedir.³³ el-Bedî'nin bu eserde şairleri, Hafâcî'nin er-Rayhâne kitabını modelleyerek ele aldığı düşünülmektedir.³⁴ Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye'de kitap koleksiyonunda eserin müellif nüshası bulunmaktadır. Muhammed Muşafâ tarafından 1934'te ilk defa basılan eserin takip eden baskılarını 'Abdullah Nebhân ve 'Abdulkerîm el-Ĥabîb hazırlamıştır;³⁵

Şubhu'l-munebbî 'an ĥayşiyeti'l-Mutenebbî: Bu eser Arap edebiyatı tarihinde Mutenebbî'nin hayatı ve eserleri hakkındaki en önemli ve en zengin eserlerden biri olarak kabul edilmiştir. Kaynaklarda Bedî'nin Halep kadısı Abdurrahmân b. Husâmeddîn er-Rûmî'nin Mutenebbî'ye olan ilgisini görünce bu kitabı onun için 1081'de yazdığı belirtilmektedir.³⁶ Mutenebbî'nin hayatı, eserleri, şiirleri, ediplerin ve alimlerin Mutenebbî hakkındaki görüşleri, şiirde intihal mefhumu, Mutenebbî'nin şiirlerinden yapılan intihaller, Mutenebbî'nin divanına yapılan şerhler, şiirlerindeki güçlü ve zayıf yönlerin edebî tenkidi gibi konular kitabın içeriğini oluşturmaktadır. Yazar, Mutenebbî'nin hayatını doğumundan ölümüne kadar ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Şairin ailesinden, nesebinden, yetişme ortamından, yaptığı gezilerden, içinde bulunduğu çevreden kendine has eleştirel bir üslupla, edebî bir zevkle, açık ve kolay anlaşılır lafızlarla bahseder. Yazarın

²⁸ Muḥammed Emîn el-Muḥibbî, *Nefhatu'r-reyhâne ve reşhatu tîlâ'i'l-ĥâne* (Kâhire: Dâru İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1967), 210; Ömer Mûsâ Bâşâ, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 639.

²⁹ el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn*, 2/567.

³⁰ Ömer Mûsâ Bâşâ, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 639.

³¹ Nahle el-Ĥimsî, "Yûsuf el-Bedî'î" *el-Mevsû'atu'l-'Arabiyye* (Erişim 10 Mayıs 2024).

³² Muḥibbî, *Hulâsatu'l-eşer*, 4/ 510.

³³ Ömer Mûsâ Bâşâ, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 640.

³⁴ Muḥibbî, *Hulâsatu'l-eşer*, 4/ 510.

³⁵ Eser için bk. Yûsuf el-Bedî'î, *Hibetu'l-eyyâm fi mâ yete'llağu bi Ebî Temmâm* (Abu Dabi: el-Mecma'u's-Şekâfî, 2003).

³⁶ Muḥibbî, *Nefhatu'r-reyhâne*, 210.

başvurduğu kaynaklar açısından ayrı bir öneme ve zengin bir arka plana sahip olan bu eserde es-Seâlebî'nin *Yetîmetu'd-dehr*, Curcânî'nin *el-Vesâta*, İbnu'l-Esîr'in *el-Meselu's-şâir*, el-Âmîdî'nin *el-İbâne*, İbnu's-Şeraf'ın *Resâilu'l-intikâd*, es-Sâhib b. Abbâd'ın *el-Keşf an mesâvii şîri'l-Mutenebbî*, İbn Vekî'nin *el-Munşifi* ve Yâkût er-Rûmî'nin Mütenebbî'nin hayatını anlattığı *el-Lemhatu'l-Bedriyye* adlı eserleri gibi meşhur edebiyat kitaplarından alınmış pasajlar bulunmaktadır. Bununla birlikte *Hulâsatu'l-Yâkût* ve İbnu'd-Dehhân'ın *el-Meâhizu'l-Kindiyye*'si gibi bazı kaynaklara dair bilgiler de yer almaktadır.³⁷ Eser, el-Ukberî'nin *Şerhu Dîvânî'l-Mutenebbî* adlı eserinde ilk kez haşiyede basılmıştır. Takip eden baskıları ise Yasin el-Arafât, Muştâfâ es-Sekkâ ve Muhammed eş-Şettâ tarafından hazırlanmıştır.³⁸ Fransız müsteşrik Régis Blachère, Ebu't- Tayyib el-Mutenebbî hakkında Fransızca yaptığı bir çalışmada el-Bedî'î' den ve bu eserinden bahseder. Blachère bu kitabı hem tenkide tabi tutup derleme bir eser olarak özgün olmadığını ifade ederken, hem de kitabın kaynaklarının önemli eserlerden oluştuğuna işaret ederek paha biçilmez bir kitap olduğunu dile getirmektedir;³⁹

Evcu't-teharri 'an haşsiyyeti Ebi'l-'Alâ el-Ma'arrî: Yazar bu eserde Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin hayatını ve eserlerini ele almıştır. Yazar kitapta özellikle Ma'arrî'nin *Dîvânü'l-eljâz*'ının tanıtımına misaller eşliğinde kapsamlı bir şekilde yer vermiştir. Eserin baskısı İbrâhîm el-Kîlânî tarafından dört cilt halinde hazırlanmıştır.⁴⁰

Zamanın edebiyat çevrelerinde Şamlı Edîp olarak tanınan el-Bedî'î'nin edebiyat sahasında en önemli kaynaklara müracaat ederek ilmî bir metotla ve kendine has bir tenkit üslubuyla Mutenebbî, Ma'arrî ve Ebu Temmâm gibi önemli şairleri konu edinen kitapları kaleme alması onun bir edebiyat araştırmacısı olarak çağdaşlarının bir adım önüne geçmesine ve şöhretinin daha da artmasına sebep olmuştur.⁴¹ Eserlerinde serbest bir üslup kullanan el-Bedî'î, edebiyat araştırması mahiyetindeki kitaplarında ilmî nesrin tabiatı gereği açık ve net bir yazım üslubuna sahiptir. Yazdığı eserlerin başlık ve mukaddimelerinde tercih ettiği seci üslubu nedeniyle yazarın kendi dilinin ağdalı olduğunu değerlendiren eleştirmenler bulunsa da kitaplarının muhtevasına bakıldığında bunun gerçeği yansıtmadığı görülür. Zira eserlerinde incelediği mevzuları açık ve anlaşılır bir üslupla yazdığı fark edilmektedir.

3.2. Yusuf el-Bedî'î'nin Eserlerinde Üslup ve Ön Plana Çıkan Temalar

el-Bedî'î hem şiir hem nesir türünde yazmıştır. el-Bedî'î'nin nesir türü eserleri edebî şahsiyetler üzerine yazdığı kitaplar, risaleler ve karşılıklı mektuplaşmalardan oluşmaktadır. Nesir yazımında ifadelerin açık ve anlaşılır olmasına özen gösterdiği akıcı bir üslup kullanmıştır. Ayrıca bazı nesirleri şiirsel nesir olarak kabul edilmektedir.⁴² Şiirsel nesir tarzına ve bedi' sanatlarının

³⁷ Nahle el-Hımsî, "Yûsuf el-Bedî'î".

³⁸ Nâzım Reşîd, "Fî 'edebl-'usûri'l-muteahhira", *el-Merci* , (Erişim 10 Mayıs 2024), 151-153.

³⁹ Régis Blachère, *Ebu Tayyib el-Mutenebbî: Dirâsetun fi't-târîhi'l-edebl*, çev. İbrâhîm el-Kîlânî (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1985), 405; Ömer Mûsâ Bâşâ, *Târîhu'l-edebl-'Arabî*, 643-644.

⁴⁰ Bu kitapta takip edilen metodun ayrıntılı bir şekilde incelendiği makale için bk. Ali Haydar ve Ya'rub Huda, "Menhecu Yûsuf el-Bedî'î fi kitâbi evci't-teharri 'an haşsiyyeti Ebi'l-'Alâ el-Me'arrî", *Mecelletu Tişrîn li'd-dirâsati ve'l-buhûsi'l-ilmîyye* 27/ 1 (Haziran 2005),193-206.

⁴¹ Ömer Mûsâ Bâşâ, *Târîhu'l-edebl-'Arabî*, 646.

⁴² Sa'd Cebbâr Meştet ve R'ad Cubeyr Ni'me, "el-Muncizu'l-ibdâi li Yûsuf el-Bedî'î ve kıymetuhu'l-edebiyye", *Mecelletu Merkezi'd-Dirâsati'l-Kûfe* 70/ 2 (Eylül 2023), 333-361.

kullanımına daha çok kitaplarının mukaddimelerinde rastladığımız el-Bedî'nin konu anlatımına geçtiğinde kullandığı dil ilmî nesir türündedir. Blachère tarafından aşırı seci kullanımı ile eleştirilen⁴³ el-Bedî'nin, bunu daha çok kitap isimlerinde, mukaddimelerinde ve hatime bölümlerinde uyguladığını unutmamak gerekir.

Araştırmacı olarak yazılarında ortaya koyduğu belagat, söz ustalığı ve özgünlük dolu üslup nedeniyle kendi zamanında “el-Bedî” (söz ustalığında eşsiz) ismi ile anılmıştır. Yazarın zamanında mektuplar önemli bir iletişim aracıydı, edipler de daha önceki edebî dönemlerde olduğu gibi uzun ve sanatlı cümlelerle mektuplarını donatırlardı. Yazarın bu yaygın temayül gereği mektuplarında uzun ve secili cümleler kullandığı görülmüştür. Özellikle tıbak, cinas, mukabele ve seci gibi bedî sanatlarını kullanmada oldukça mahir olduğu eserlerinin mukaddimleri incelendiğinde görülebilir. el-Bedî'nin, *Şubhu'l-munebbî 'an hayşiyeti'l-Mutenebbî* eserindeki mukaddimenin girişinde yer alan ifadeler bu duruma güzel bir misaldir:

“Fazilet bahçelerini canlı edebiyat çiçekleriyle süsleyen, kullarından bazılarını meziyetler edinme konusunda diğerlerinden üstün kılan Yüce Allah'ı tesbih ederiz. Nimetlerinin bolluğuna hamd eder, lütuflarının ardı ardına gelmesine şükreder, yaratılmışların en erdemlisi, kullara rahmet olarak gönderilen, Ehl-i Dâd (Araplar)'ın en güzel konuşanı ve belagatının büyüleyiciliğini dost düşman herkesin kabul ettiği Hz. Muhammed(s.a.s.)'e, âline ve hikmetin pınarları, zulmetin nurları olan ashâbına salat ve selam göndeririz.”

el-Bedî eserlerindeki başlıklarda bedî sanatlarını kullanarak süslü ifadeler yer vermiştir. Eserlerinin giriş ve sonuç kısımlarında şiirselliği ağır basan edebî bir nesir kullanmıştır. Yazdıkları incelendiğinde zamanına göre usta ve üretken bir üsluba sahip olan yazar için, yazı yazma eyleminin üzerine titizlikle eğildiği coşkulu bir edebî üretim deneyimi olduğu görülür. Sa'd Cebbâr Meştet ve R'ad Cubeyr Ni'me, edibin söz sanatlarında ustalaşmasına iyi bir hitabeti, belagati ve kompozisyonel yazıyı gerektirmesi nedeniyle Musul kadılığı görevinin katkıda bulunduğunu ifade eder.⁴⁴

el-Bedî, eserlerinin girişlerinde kullandığı ve risalelerinde ve mektuplarında tekrarladığı bilgiler sunmaktadır. Nesrinde, yer yer ele aldığı konuyla uyumlu olan bazı şiirlere de yer verir.

el-Bedî eserlerine konu olan şairler ve eserleri hakkında bilgiler sunmakla yetinmez onlarla ilgili edebî ve eleştirel niteliğe sahip olan gözlem ve yorumlarını da dile getirir. Yazar kendinden önceki devirlerde edebî zevk ve incelikte zirveye ulaşmış mektup yazma sanatını devam ettirerek ustalıklı seci kullanımıyla bu sanatın gelişimine katkıda bulunmuştur.

Bedî'nin şiirleri nesir türü eserlerine nazaran daha azdır. Şiirlerinin çoğu kıt'a ve bentlerden oluştuğu için birçok eserinde nazımdan ziyade nesre dayanmıştır. Yazar, çoğu klasik kaside ve gazel türünde olan şiirlerinde daha ziyade medih, itizar ve tasvir temalarına yer vermiştir. Şiirlerinde mecaz, teşbih ve istiare gibi çeşitli edebî sanatlar kullanmıştır. Bu sanatları özgün ve ustaca kullanımı ile ön plana çıkmıştır.⁴⁵

Cahiliye dönemi Arap edebiyatında formunu bulan klasik Arap şiiri üç ana bölümden oluşur. Bu bölümlerden nesb/teşb kısmı sevgiliyi anma, harabelerde ve terkedilmiş mekanlarda durup

⁴³ Blachère, *Ebû Tayyib el-Mutenebbî*, 405.

⁴⁴ Sa'd Cebbâr Meştet - R'ad Cubeyr Ni'me, “el-Muncizu'l-ibdâi li Yûsuf el-Bedî”, 334-335.

⁴⁵ Sa'd Cebbâr Meştet - R'ad Cubeyr Ni'me, “el-Muncizu'l-ibdâi li Yûsuf el-Bedî”, 334-335.

ağlayarak sevgiliye duyulan özlemi ifade etme kısmı olarak başta yer alır. Daha sonra şairin yolculuklarını ve karşılaştığı zorlukları anlattığı, binek hayvanlarını veya savaş aletlerini anlattığı tasvir bölümü gelir. Üçüncü bölüm ise kasidenin ana teması işlenir. Bu ana tema medih, fahr, itizar, hiciv, fahr gibi konular olur. Kasideler iki mısradan oluşan beyitler halinde yazılır ve ikinci mısralar aynı kafiye üzere gelir. Kasidenin uzunluğu 30 ila 120 beyit arasında değişmekle birlikte, bazı örnekler 700 beyte kadar ulaşmıştır.

İslami dönemle birlikte kasidenin ana konuları yön değiştirmiş, Allah'a iman, Hz. Peygamber'e methiye ve Allah yolunda cihad etmek gibi diğer dini konular ön plana çıkmıştır. Zaman içerisinde gelenek muhafaza edilmekle birlikte bu temel konuların diğer iki bölüm olmadan şiirin tek konusunu oluşturduğu da olmuştur.⁴⁶ Câhiliye döneminde *Nâbiga ez-Zubyânî* (605), Sadru'l-İslâm'da *Ka'b b. Züheyr* (24/645) ve *Ḥassân b. Sâbit* (54/674), Emevîler'de *el-Aḥṭal* (92/710) ve *Ferzdağ* (114/732), Abbâsîler'de *Ebû Nüvâs* (198/813), *Mutenebbî* (354/965) ve *Buḥturî* (284/897) medih şiirleriyle ön planda çıkan şairlerden bazılarıdır.⁴⁷ Kısa beyitler yazmakta mahir olan el-Bedî'î'nin çeşitli kaynaklara dağılmış şekilde çok sayıda şiiri vardır. Muḥibbî'nin, el-Bedî'î'nin şiirlerinin bir kısmını *Nefḥatu'r-reyhâne* kitabında zikrettiğini ifade edilmişti. Ancak bunların bir divanda toplanıp toplanmadığı ile ilgili bir bilgiye rastlanamamıştır. Yazarın Şeyhi, en-Necm el-Ḥalfâvî için yazdığı medih türündeki şiiri klasik Arap şiirinin ana temalarından olan medih türünün Osmanlı dönemi Arap edebiyatında da varlığını sürdürdüğüne dair güzel bir örnektir. Bu şiirden bir kesit şöyledir:

" رويدا هو الوجد الذي جل بارحه
 إمام أطاعته البلاغة ما رقى
 تعد الحصى، والليل تحصى نجومه
 فقد بعدت عن أحب مطارحه
 ذرا منبر إلا وكانت تصافحه
 ولم يحص جزءاً من سجاياه مادحه " ⁴⁸

"Ağır ol (Ey Gönlüm), bu öyle muhabbet ki derdi dorukta
 Ayırı düştüm sevdiğimin yaşadığı yerlerden zira.

O, belâgatın, emrine itaat ettiği bir önderdi,
 Kürsüden her hitabında belagatle el eleydi.

Çakıl taşları sayılır, gecenin yıldızları da hesaba gelir,
 Ama onu öven, meziyetlerinin birazını dahi saymaktan acizdir."

el-Bedî'î'nin kitaplarında zikrettiği şair ve edebiyatçıların eserleriyle ilgili edebî ve eleştirel bir şekilde kaydedilmiş notlar ve yorumlar da bulunduğu zikredilmişti. Yazar bu yorumlarında, Ebû Temmâm, Ma'arrî, Mutenebbî gibi ediplerden alıntılıdığı şiir ve nesir metinlerini ustaca analiz etmiştir.⁴⁹ Onun klasik Arap edebiyatının zirvelerdeki eserleri ile meşgul olması kendisinin telif ettiği eserlerde sağlam ve

⁴⁶ Arap edebiyatında kasidenin yapısı ve gelişimi için bkz. Hüseyin Elmalı, "Kaside," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/562-563.

⁴⁷ Hudâ et-Temîmî, *el-Edebu'l-arabî 'abre'l-'usûr* (Beyrût: Dâru's-Sâkî, 2015), 58, 62,123.

⁴⁸Muḥibbî, *Ḥulâsatu'l-eşer*,4: 510; Nahle el-Ḥımsî, "Yusuf el-Bedî'î".

⁴⁹ Sa'd Cebbâr Meştet - R'ad Cubeyr Ni'me, "el-Muncizu'l-ibdâi li Yûsuf el-Bedî'î" , 337.

fasih bir dil sergilemesine etki ettiği düşünülmektedir. Diğer yandan bu analizler onun şair, edebiyat araştırmacısı kimliklerine bir de edebî eleştirmen kimliğini ekler. el-Bedî'î bütün bu kimlik özellikleriyle yaşadığı yüzyılın ilmî entelektüel yapısı ile edebiyatçı profilinin sahip olduğu nitelikli düzeyi temsil etmektedir. Bütün bunlardan, bu dönemde Arap edebiyatının önceki edebî müktesebatının geliştirildiği ve önceki dönemlere ait temaların güncel olarak bizzat icra edildiği anlaşılmaktadır.

3.3. Ebû Ma'tûk Şihâbuddîn el-Mûsevî

17.yy. Arap şairleri arasında yer alan Ebû Ma'tûk' un tam adı Şihâbuddîn b. Sa'îd el-Mûsevî el-Huveyzî'dir.⁵⁰ Ebû Ma'tûk'un doğum tarihine dair bilgi bulunmamakla birlikte, doğum yerine işaret etmek üzere ismine, Irak'ta Vâsit şehrinin doğusunda bulunan el-Ḥavz köyüne nispetle "el-Ḥuveyzî" ifadesi de eklenmiştir.⁵¹

Ailesi ve hayatı hakkında bilgiler kısıtlı olmakla birlikte yoksul bir hayat geçirdiği ve maddi durumunun ilerleyen yaşlarında düzeldiği kaynaklarda zikredilmektedir.⁵² Divanında geçen bilgilere göre en az iki oğlu vardır. Basra'da yetişen Ebû Ma'tûk, gençliğinde bu şehirdeki ilim, edebiyat ve meşk meclislerine katılarak zamanın edebiyat ustalarından istifade etmiştir. İrticali olarak başka şairlerle karşılıklı şiir yarıştıran şairin şöhreti Basra dışına taşmıştır.⁵³ Medih türü şiirleriyle ünlenen Ebû Mâ'tûk, Mûsevî ve 'Abdulmatlab el-Hayderî aileleri için hayatı boyunca medh şiiri yazmıştır. Fakir bir yaşam sürdüren Ebû Ma'tûk, el-Ḥuveyze Hükümdarı es-Seyyid 'Alî Ḥân için medh yazmaya başladığında hükümdar kendisine hediyeler vermiş ve bunu sürdürmüştür. Bu durum, şairi Basra'dan uzaklaşmamaya teşvik etmiş, sadece Hac yolculuğuna çıkmış ve bazı İran şehirlerine seyahat etmiştir.⁵⁴

Ebû Ma'tûk, şiirlerini bir divanda toplamaya karar verdiği sıralarda felç olmuştur. Ancak hafızası zarar görmediği için en büyük oğlu Ma'tûk b. Şihâbiddîn el-Mûsevî'ye şiirlerini kaydettirmiştir. Ebû Ma'tûk, tarihlerde ihtilaf olsa da 14 Şevval 1087 /20 Aralık 1676'da 62 yaşında iken vefat etmiştir.⁵⁵

3.4. Ebû Ma'tûk'un Şiirlerinde Üslup ve Ön Plana Çıkan Temalar

Ebû Ma'tûk'a ait olan tek eser bir şiir divanıdır. Ebû Ma'tûk felç geçirince şiirlerini oğluna yazdırmış ancak bütün şiirlerinin bir divanda toplanması vefatından sonra gerçekleşmiştir. es-Seyyid 'Alî Ḥân, Ebû Ma'tûk'un oğlunu bu divanı tedvin etmeye teşvik etmiş ve divanı yazmak Ma'tûk bin Şihâbiddîn el-Mûsevî'ye⁵⁶ nasip olmuştur. Belki de bu nedenle divan, edebiyat çevrelerinde "Dîvân-ı İbn Ma'tûk" olarak meşhur olmuştur.⁵⁷ Muḥsin el-Emîn *A'yânu's-Şî'a* eserinde divanın ilk önce *Dîvân-ı Ebî Ma'tûk* olarak isimlendirilmiş olabileceği, daha sonra dile daha kolay geldiği için *Dîvân-ı İbn Ma'tûk* şeklinde sehven yayılmış olabileceği ihtimali üzerinde durur. Mûsâ Paşa ise Ebû Ma'tûk'tan önce yaşamış olan ve İbn Ma'tûk olarak bilinen Mısırlı şair Muhammed b. Muhammed'in (öl.707/1307) yayınlanmamış bir divanı

⁵⁰ Ömer Rıdâ Keḥḥâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ty.), 4/308; 5/109.

⁵¹ el-Ḥavz hakkında bilgi için bk. Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, (Beyrût: Dâru Sâdir, 1995), 2/318.

⁵² Ömer Mûsâ Bâşâ. *Târîḥü'l-'edebi'l-'Arabî*, 359.

⁵³ Ömer Mûsâ Bâşâ. *Târîḥü'l-'edebi'l-'Arabî*, 359.

⁵⁴ Ömer Mûsâ Bâşâ. *Târîḥü'l-'edebi'l-'Arabî*, 362.

⁵⁵ Zeyneb 'Abdülkerim, "Dirâse taḥlîliyye li-nemâzic şî'riyye min şî'ri İbn Ma'tûk el-Mûsevî", *Mecelletu't-terbiyeti'l-esâsiyye li'l-'ulûmi't-terbeviyye ve'l-insâniyye- Câmîatu Bâbil* 20, (Nisân 2015), 43.

⁵⁶ Şihâbuddîn el-Mûsevî, *Dîvânu Ṭirâzi'l-buleğâ ve ḥâtîmeti'l-fusahâ Şihâbiddîn el-Mûsevî el-Ma'rûf bi İbn Ma'tûk*, (Beyrût: el-Matba'atu'l-'Edebiyye, 1885),4.

⁵⁷ Muḥsin el-Emîn, *A'yânu's-Şî'a*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr el-Mu'âsır, 1979), 7/352.

bulduğundan ve eserin bu şaire nispet edilmesinden böyle bir karışıklığın husule geldiğini ifade eder. Şairin soy ağacında Ma'tûk ismine rastlanmadığı için oğlu Ma'tûk'a nisbetle Ebû Ma'tûk isminin sıhhati üzerinde durur. Ayrıca divanın başlığında yer alan *el-Ma 'ruf bi İbn Ma'tûk* ifadesi ismin aslına değil şöhret bulmuş, bilinen şekline işaret etmektedir. Bu nedenle divanın da *Dîvân-ı Ebî Ma'tûk* olarak kabul edilmesi gerekir.⁵⁸

Ma'tûk b. Şihâbiddîn el-Mûsevî, divanı telif ederken şiirlerin mevsukiyeti hakkında da yer yer yorum yapmış, bazı şiirlerin babasına nisbet edildiğini ancak kendisinin bizzat babasından duymadığını, bazı şiirlerin de bir kısım beyitlerini babasından dinlediğini devamını ise babasına ait müsveddelerde bulup tamamladığını ifade etmiştir.⁵⁹ Ebû Ma'tûk'un iki yüz kırk sayfadan oluşan bu divanı, Osmanlı dönemi Arap şiirinin durumunu yansıtan en güzide eserlerden biri olarak kabul görmüştür.

Ma'tûk b. Şihâbiddîn el-Mûsevî, babasının şiirlerini divanda '*medihler, mersiyeler ve çeşitli konular*' başlıkları altında üç bölüm olarak tasnif etmiştir.⁶⁰ Şairin methiyeleri, Hz. Peygamber'e⁶¹ ve Hz. Ali'ye⁶² yazdıkları, hükümdarlar ile yöneticiler için yazdıkları ve genel methiyeler olmak üzere üçe ayrılır.⁶³

Ebû Ma'tûk'un şiirlerinin ana mihverini medih oluşturmakla beraber klasik Arap kasidesinin yapısal planına bağlı olarak bu medih şiirlerinin arasında nesib, gazel, hamriyat türleri de bulunmaktadır. Şairin bazı kasidelerinde bu bölümleri atlayarak doğrudan medhe geçtiği de olmuştur. Şair, nesib ve hamriyyata yer verdiğinde Arap milletinin üstün yönlerine, meşhur olaylarına da değinmiştir. Bununla birlikte Arap kadınına nesib bölümünde güzelliği, asilliği ve ulaşılmazlığı ile tasvir etmiştir. Zamanının yaygın Arap şiir kültüründe böyle bir yönelim olmadığı halde bu temaları işlemesi şairi çağdaşlarından ayırt eden bir özelliktir.⁶⁴

Ebû Ma'tûk'un Hz. Peygamber'i medih için, Hac yolculuğu esnasında nazmettiği iki kasidesi vardır. Bu kasidelerin biri yetmiş beş beyitten, diğeri ise yüz yedi beyitten oluşmaktadır. Bu kasidelerde şair Hz. Peygamber'in özelliklerinden, nübüvvet vazifesinden, mücadelesinden ve mucizelerinden bahseder. Hz. Peygamber methiyeleri bu dönem şairlerinin özel olarak rağbet gösterdiği bir türdür. Bu yüzden o dönemde yazılan Hz. Peygamber Methiyeleri arasında benzerlik bulunabilir.⁶⁵ Bu manada şairin nazmettiği methiyelerin kendine has üslupları mahfuz olmakla beraber, nebevî methiye alanındaki en meşhur iki kasideden biri olan İmam Bûsîrî'nin (öl.695/1296) *Kasîde-i Bürde*'si ile vezin ile bazı terkipler bakımından benzerdir. Şairin divanının başında yer alan ilk nebevî methiyesinden bir kesit şöyledir.

⁵⁸ Ömer Mûsâ Bâşâ, *Târîhu'l-'edebl-'Arabî el-'asru'l-Osmânî*, 364; Muhsin el-Emin, *A'yânü's-Şî'a*, 7/353; Ayrıca divanın kapak sayfası için bk. Şihâbuddîn el-Mûsevî, *Dîvânü Tîrâzi'l-buleğâ*.

⁵⁹ Şihâbuddîn el-Mûsevî, *Dîvânü Tîrâzi'l-buleğâ*, 48.

⁶⁰ Şihâbuddîn el-Mûsevî, *Dîvânü Tîrâzi'l-buleğâ*, 4-5.

⁶¹ Şihâbuddîn el-Mûsevî, *Dîvânü Tîrâzi'l-buleğâ*, 6-16.

⁶² Şihâbuddîn el-Mûsevî, *Dîvânü Tîrâzi'l-buleğâ*, 16-19.

⁶³ Şairin yöneticilere yazdığı methiyeler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mohammad Mohammadi, *Osmanlı dönemi Arap şairlerinden Şihâbuddîn İbn Ma'tûk el- Hıvevzî ve Şiiri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 81-125.

⁶⁴ Şihâbuddîn el-Mûsevî, *Dîvânü Tîrâzi'l-buleğâ*, 138-139.

⁶⁵ Konu hakkında ayrıntılı bir inceleme için bk. Mehmet Mesut Ergin, "Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Peygamber Methiyeleri (1517-1798)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (Mayıs 2007), 119-136.

" لم ألقَ قَبْلَ العِشْقِ ناراً أحرقت
 خَيْرَ النَّبِيِّينَ الَّذِي نَطَقَتْ بِهِ أَلْ
 كَهْفُ الوَرَى غَيْثُ الصَّرِيخِ مَعَاذَهُ
 المُنطِقُ الصَّخْرِ الأَصَمُّ بِكْفِهِ
 لطفُ الإلهِ وَسُرُّ حِكْمَتِهِ الَّذِي
 بَشَرًا وَحُبَّ المِصْطَفَى بِنِجَانِهِ
 تَوْرَاةَ وَالإِنْجِيلِ قَبْلَ أَوَانِهِ
 وَكُفَيْهِ قَبْلَ نَجْدَتِهِ وَحِصْنُ أَمَانِهِ
 وَالمُخْرَجُ رَسْمُ البُلْغَاءِ فِي تَبْيَانِهِ
 قَدْ ضَاقَ صَدْرُ الغَيْثِ عَن كِتْمَانِهِ " 66

"Bu denli insanı yakan başka bir ateş görmedim, aşktan önce,
 (Hz. Muhammed) Mustafâ'nın (s.a.s.) sevgisi varken insanın kalbinde.

O ki peygamberlerin en hayırlısı
 Tevrat'ın ve İncil'in, önceden müjdelediği.

O, insanların sığınağı, imdâd edenlerin rahmet yağmuru ve korunağı,
 Belaya uğrayanların kurtuluşa erme kefilisi, emniyetlerinin kalesi.

O, eliyle sağır kayayı konuştuuran,
 Beyanıyla usta hatipleri dilsiz kılan.

O, Allah'ın lütfudur, hikmetinin sırrıdır,
 Rahmet yağmurunun göğsü daralmıştır o sırrı saklamaktan."

Ebû Ma'tûk'un Hz. Ali için nazmettiği methiye ise yetmiş dört beyitten oluşmaktadır.⁶⁷ Hz. Peygamber ve Hz. Ali methiyeleri dışında şairin divanının büyük bir kısmı, yaşadığı şehrin yöneticileri için nazmettiği nesîb ve hamriyyât bölümlerinin de bulunduğu uzun medihlerden oluşur. Divanda bulunan kırk beş medihi yöneticiler için nazmetmiştir. Bunlardan otuzu zamanının yöneticilerinden olan es-Seyyid 'Alî Hân için söylenmiştir.

Divanın ikinci bölümünü oluşturan mersiye kısmında ilki Hz. Hüseyin, diğer üçü yöneticiler için söylenmiş toplam dört mersiye vardır. Bu bölümdeki en uzun mersiye ise Hz. Hüseyin için yazılmış olandır. Bu mersiye'nin ilk beyitleri şu şekildedir:

"هل المحرم فاستهله مكبرا
 وانظر بغرته الهلال إذا انجلي
 واقطف ثمار الحزن من عرجون
 وانس العقيق وانس حيران النقا
 واخلع شعار الصبر منك وزر من
 وانثر به درر الدموع على الثرى
 مسترجعا متفجعا متفكرا
 وانحر بخنجره بمقتلك الكرى
 واذكر لنا خبير الصفوف وما جرى
 خلع السقام عليك ثوبا أصفرا " 68

⁶⁶ Şihâbuddîn el-Mûsevî, Dîvânu Ẓirâzi'l-bulegâ, 8.

⁶⁷ Şihâbuddîn el-Mûsevî, Dîvânu Ẓirâzi'l-bulegâ, 16-19.

⁶⁸ Şihâbuddîn el-Mûsevî, Dîvânu Ẓirâzi'l-bulegâ, 212.

“Muharrem Ayı geldi... Haydi yükselt tekbirleri,
Toprağa serp göz yaşından incileri.
Bak hilale ilk görüldüğünde,
Yakarır, yakınır ve düşünür bir halde.

Hüzün meyvelerini kopar dalından,
Hançeriyle uykuyu kes gözlerinden.

Akiki unut, unut Neka'daki komşuları,
Anlat bize savaş saflarında olanları.

Çıkar üzerinden sabır elbisesini
Ve üzerine ilikle sarı keder giysisini.”

Ebû Ma'tûk'un şiir divanının üçüncü bölümü ise farklı konulardaki şiirler ile Bereket b. Manşûr Hân'a ithaf ettiği beş bölümden müteşekkil ve divanda bend olarak isimlendirilen şiir ile nesir arasında bir kısım vardır. Ebû Ma'tûk, Arap edebiyatında bend ifadesini kullanan ilk şair olarak bilinmektedir. Bend türünün Arap edebiyatına Farsça'dan geçmiş olduğu bilinmekle birlikte Ebû Ma'tûk'tan daha önce bu şekilde edebî bir tür ortaya koyan başka şaire rastlanmamıştır. Ebû Ma'tûk'un kullanımından sonra şairler onu takip etmiş ve bendler daha çok dini, tasavvufi ve felsefi konuları ele alan bir tür olarak Arap şiirinde yerini almıştır.⁶⁹

Muştafâ Sâdik er-Râfi'î bu türü, mucidi bilinmeyen şiirsel bir nesir türü (kasîdetu'n-nesr) olarak tanımlarken, bend türüne ilk kez Ebû Ma'tûk'un divanında rastlandığını da ifade eder. İbrâhîm Dibâcî ve Âdil Hâydarî ise Ebû Ma'tûk'un bendleri üzerine yazdıkları makalede, şairin modern dönemde ortaya çıkmış olan serbest şiir (eş-şi'ru'l-hurr, şi'ru't-tef'ile) türünün ilk tohumlarını attığını ve sonraki serbest şiirlerin onun açtığı yolda ilerleyerek ortaya çıktığını ifade ederler. Ebû Ma'tûk'un bendleri incelendiğinde remel ve hezec bahrinin tefilelerinin kullanılması ve bendlerdeki kısa cümlelerin sonunda kafiye bulunması bakımından kasîdetu'n-nesr'den ziyade eş-şi'ru'l-hurre daha yakın bir yapıda olduğu söylenebilir.⁷⁰

Şair birinci bendde, insanları gökyüzünde Allah'ın varlığına işaret eden ayetlerin üzerine düşünmeye ve gaflet uykusundan uyanmaya davet eder. İkinci bendde yeryüzündeki yaratılışın farklılık ve çeşitliliği üzerine düşünmeye teşvik ederken bu farklılığın ve çeşitliliğin aslında tevhide götüren işaretler olduğundan söz eder. Üçüncü bende insanlığa rehber olarak peygamberlerin gönderilmesinin ilahi bir lütuf oluşundan, Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'ye ve diğer önde gelenlere vasiyetinden bahseder. Üçüncü ve dördüncü benlerde de Bereket Hân'a medîhte bulunur.⁷¹ Ebû Ma'tûk'un yazdığı bendlerden ilkinden bir kesit şu şekildedir:

⁶⁹ Arapça bendlerin özellikleri şöyledir: Genellikle hezec ve remel bahrinin tefileleri kullanılır. Bir bendde bu iki bahrin tefileleri karışık olarak da kullanılabilir. Bend birkaç bölümden, kısa cümlelerden ve fasıllardan oluşabilir. Bu kısımların hepsi bütünsel bir manaya işaret eder. Arapça bendlerde Arap şiirindeki gazel, medih, mersiye, fahr, hiciv, inanç ve siyaset gibi temaların hepsi bulunabilir. Bendlerde cümle sonundaki kelimeler arasında bir veya daha fazla harfle kafiye sağlanmış olabilir. bk. İbrâhîm Dibâcî - Âdil Hâydarî, " Şi'ru'l-bendi'l-'Arabî 'inde Ebû Ma'tuk al-Hüveyzî", *The Islamic University College Journal* 48 (Temmuz 2018), 92.

⁷⁰ Şihâbuddîn el-Mûsevî, *Dîvânu Tîrâzi'l-bulegâ*, 228-231.

⁷¹ Şihâbuddîn el-Mûsevî, *Dîvânu Tîrâzi'l-bulegâ*, 228-231.

"أَيُّهَا الرَّاقِدُ فِي الظُّلْمَةِ، نَبْهَ طَرْفِ الفِكْرَةِ، مِنْ رَقْدَةِ الغَفْلَةِ، وَانظُرْ أَنْتَ القُدْرَةَ، وَأَجَلْ غَلَسَ الحَيْرَةَ، فِي فَجْرِ سِنِي الحَيْرَةِ، وَارْنُ إِلَى الفَلَكِ الأَطْلَسِ وَالعَرْشِ، وَمَا فِيهِ مِنْ النَّقْشِ، وَهَذَا الأَفْقُ الأَدْكُنْ، فِي ذَا الصَّنْعِ المَتَقِّنِ، وَالسَّبْعِ السَّمَاوَاتِ؛ فَفِي ذَلِكَ آيَاتٌ، هُدَى تَكْشِفُ عَنْ صِحَّةِ إِبْتَاتِ إِلَهٍ، كَشَفَتْ قُدْرَتَهُ عَنْ غُرْرِ الصُّبْحِ، وَارْخَتْ طَرَرِ النَّجْحِ عَلَى نَحْرِ ضِيَاءِهِ." 72

"Ey Karanlıkta uyuyan! Uyandır düşüncenin gözlerini gaflet uykusundan. Kudretin eserine bak. Hayretin karanlığından, bilginin şafağında kurtul. Ve parlak yıldızlı göğe, arşa ve oradaki nakışlara, sağlam işçilikle yapılmış bu siyah ufka ve yedi semaya bak. Zira bunda yol gösterici olarak bir yaratıcının varlığının ispatına götüren işaretlet vardır."

Ebû Ma'tûk'un medih ve mersiye türlerinin yanı sıra zühd, hikmet, şikayet ve ihvâniyyât türüne dahil edilebilecek sosyal içerikli şiirleri de mevcuttur.⁷³ Ebû Ma'tûk için şairlerin ve edebiyatçıların ifade özgürlüğü önemlidir. Edebiyatçıların insanlığın müşterek değerlerine sahip çıkmak, bu değerleri savunmak, korumak ve haksızlıklara karşı konumlanmak için özgür bir şekilde düşüncelerini ne pahasına olursa olsun ifade etmeleri gerekliliğine şu beyitlerde açıkça işaret etmiştir.

يُفْضِي إِلَى الإِطْنَابِ شَرْحَ بَيَانِهِ
إِنَّ الأَدِيبَ الحُرَّ حَرَبَ زَمَانِهِ. 74

"عَتَبِي عَلَى هَذَا الزَّمَانِ مُطَوَّلٌ
هَيْهَاتَ أَنْ أَلْقَاهُ وَهُوَ مُسَالِمِي

"Bu zamana olan sitemim uzadıkça uzar,
Açıklaması, uzun sözleri gerektirir.

Onunla barış içinde olmam oldukça zordur,
Çünkü özgür bir edip, zamanının savaşçısıdır."

Ebû Ma'tûk, şiirinde klasik kaside tarzını muhafaza etmekle birlikte zamanında Mısır ve Şam bölgelerindeki şiir nazmetme üsluplarından uzak durmuş ve geriye içerik açısından kendine has özelliklere sahip bir şiir külliyatı bırakmıştır. Şairin seyahat etmeyi fazla tercih etmemesi, şiirlerinin dış etkilerden uzak kalmasına ve böylece özgün bir tarz geliştirmesine imkân sağlamış olabilir.

Ebû Ma'tûk, şairliğinin yanı sıra edebî zevki gelişmiş bir edebiyatçı idi. Yazılan şiirleri tenkid eder ve kendisine cevap verilmesini de önerirdi.⁷⁵

Ebû Ma'tûk'un şiirleri güçlü bir üsluba sahiptir. Şiirlerinde anlaşılması güç ve kapalı ibarelerden ve nadir kelimelerin kullanımından kaçınmış, bediî sanatların manayı geride bırakacak şekilde yoğun kullanımından uzak durmuştur. Medih ve mersiye şiirlerinde klasik Arap kasidesine özellikle Abbasi dönemi şiir üslubuna bağlı kalmıştır. Şiirlerinde güçlü ve etkileyici bir üslup vardır. Zira oğlu Ma'tûk b. Şihâbiddîn el-Mûsevî, derlediği şiir divanının mukaddimesinde babasının şiirlerini duyan alim ve fazıl kimselerin şiirlere hayranlık duyarak daha önce böyle şiirler duymadıklarını, bu şiirlerdeki üslup ve ibarelerin olağanüstü olduğunu ifade ettiklerinden bahseder.⁷⁶ Ebû Ma'tûk, Osmanlı dönemi Arap şairleri arasında ön plana çıkan ve kendine özgü şiirler yazan bir şair olarak değerlendirilmektedir. Klasik Arap şiirinin 17. yy.'daki sesi olmakla birlikte bend türünün öncülüğünü yaparak modern Arap serbest şiirine hazırlayıcı bir katkı

⁷² Şihâbuddîn el-Mûsevî, *Dîvânu Ẓirâzi'l-bulegâ*, 207.

⁷³ Şiir türlerinin sayısal verileri için bk. Mohammadi, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Şihâbuddîn İbn Matuk*, 68-69.

⁷⁴ Şihâbuddîn el-Mûsevî, *Dîvânu Ẓirâzi'l-bulegâ*, 7.

⁷⁵ Ömer Mûsâ Bâşâ, *Târîhü'l-edebi'l-'Arabî*, 368.

⁷⁶ Şihâbuddîn el-Mûsevî, *Dîvânu tirâzi'l-bulegâ*, 6.

sunmuştur. Osmanlı devrinde Irak bölgesindeki edebî çevre ve şiir kültürü açısından öncü bir edebî şahsiyettir.

Ebû Ma'tûk'un edebî kişiliğindeki bu özellikler Arap edebiyatının Osmanlı döneminde kesintiye uğramadan, geleneği devam ettirerek ve aynı zamanda yeni türlerin gelişmesini de içinde barındırarak edebî süreklilik içinde var olduğunun göstergesidir.

Sonuç

Osmanlı Dönemi, Arap edebiyatının sekteye uğradığı bir dönem olmayıp kendisinden önceki edebî dönemlerin devamı olan, şiirde ve nesirde klasik türlerin çağın içeriği ile güncellenerek sürdürüldüğü, şekle dayalı yeni nazım türlerinin eklendiği, şairlerin ve edebiyatçıların edebî faaliyetlerini tüm canlılığıyla sürdürdüğü, edebiyatın doğal bir akış içinde var olduğu bir dönemdir.

Osmanlı dönemi Arap edebiyatının önde gelen edebiyatçılarından olan Yûsuf el-Bedî'î ve Ebû Ma'tûk'un sahip olduğu edebî zevk, tenkit yeteneği ve şair kimlikleri hem onları yetiştiren edebî ve kültürel çevreye, hem de kendilerinin hitap ettikleri ve katkı sundukları canlı bir entelektüel ortamın varlığına işaret etmektedir. el-Bedî'î ve Ebû Ma'tûk'un şiirlerinde klasik kasideyi ve klasik kasidenin temalarını, yaşadıkları zamana uygun şekilde işlemeleri, Arap edebiyatının zengin şiir mirasının bu dönemde nesilden nesile aktararak yaşatıldığını göstermektedir. Yûsuf el-Bedî'î'nin edebiyatçı ve şair olmasının yanı sıra araştırmacı kimliğiyle ortaya koyduğu edebî sahadaki ilmî eserlerinin modern dönem araştırmalarına kaynaklık ettiği tespit edilmiştir.

el-Bedî'î'nin ve Ebû Ma'tûk'un şiirlerinde olduğu gibi Osmanlı dönemi Arap şairlerinin şiirlerinde klasik kasideye bağlı kalarak gazel, medih, mersiye gibi geleneksel temaları işlemelerinin taklitçilik olarak görülmesi, bu edebî birikimin objektif bir şekilde değerlendirilmesine engel teşkil eder. Edebî süreklilik ve çeşitlilik olgusuna göre aynı temaların farklı zamanlarda farklı edebiyatçıları tarafından kullanılması okuyucuya farklı ve zengin bakış açıları sunar. Bu, edebî türlerin gelişimini ve birbiri ile bağlantılı aşamalarını bütünlük içinde kavramaya yardımcı olur.

Osmanlı dönemi Arap edebiyatının diğer dönemler içerisindeki yeri ve önemi, yapılan araştırmaların yeterli düzeyde olmaması ve edebî eserlerin pek çoğunun yazma eser halinde bulunması nedeniyle henüz bütünsel bir bakış açısıyla tam olarak ortaya konulamamıştır. Bu dönemde yaşamış Arap edebiyatçıları ve eserleri hakkında daha fazla araştırma yapıldığında dönemle ilgili edebî süreklilik, zenginlik ve çeşitlilik konusunda daha bütüncül bir bakış açısı kazanabileceğimiz önemli bulgulara ulaşılabileceği ön görülmektedir.

Kaynakça

- 'Ali Hâidar ve Ya'rub Hûdar. "Menhecu Yûsuf el-Bedî'î fî kitâbi evci't-taḥarrî 'an ḥayṣiyyeti Ebi'l-'Alâ' el-Me'arrî", *Mecelletu Tişrîn li'd-dirâsâti ve'l-buḥûṣî'l-ilmîyye* 27/ 1 (Haziran 2005),193-206.
- Âmir, Beşir. *Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Arapça Şiir Yazan Türk Şairleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1984.
- Blachère, Régis . *Târîḥu'l-edebî'l-'Arabî*. çev. İbrâhîm el-Kîlânî. Dımaşq: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Blachère, Régis . *Ebû Tayyib el-Mutenebbî dirâsetun fi't-târîhi'l-edebî*, çev. İbrâhîm el-Kîlânî. Dımaşq: Dâru'l-Fikr,2. Basım, 1985.

- Bolat, Eren – Gülüştür, Erol. "The Romance of Horn ve Beowulf Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma", *International Journal of Language Academy* 23 (2018), 65-72. <https://doi.org/10.18033/ijla.3937>.
- Carlo Alfonso Nallino. *Târîhu'l-âdâbi'l-'Arabiyye mine'l-Câhiliyye hattâ 'asri Benî Umeyye*. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1970.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi (Mısır ve Bilâdu's-Şâm Bölgesi)*. Erzurum: Fenomen, 2015.
- Demirayak, Kenan. "Osmanlı Dönemi Arap Edebiyatı Üzerine Değerlendirmeler." *Şarkiyat Mecmuası* 26 (Nisan 2016), 31-62.
- Ekinci, İsmail. *Tasavvuf Şairi Nablûsî ve Şiirleri*. Ankara: İksad Publications, 2020.
- Elmalı, Hüseyin. "Kaside". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/562-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Emecen, Feridun. "Ridâniye Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/87-88. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ergin, Mehmet Mesut. *İbnu'n-Nahhâs el-Halebî ve Şiirleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2008.
- Ergin, Mehmet Mesut. "Osmanlı Dönemi Arap Şiirinde Peygamber Methiyeleri (1517-1798)", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (Mayıs 2007), 119-136.
- Emin, Asuman ve Şükran Fazlıoğlu. "Tarihi Dönemlendirmenin Öznel Niteliği ve Arap Edebiyatı Tarihine Yansımaları", *Istanbul Journal of Arabic Studies* 6/2 (Aralık 2023), 119-42. <https://doi.org/10.51802/istanbuljas.1347910>.
- Eyüp Sabri Paşa. *Mevsûatu Mir'âti'l-harameyni's-şerîfeyn ve cezîreti'l-'Arab*, çev. Mâcide Maḥlûf - Hüseyin Mucîb el-Mısrî. 5 Cilt. Kâhire: Dâru'l-âfâki'l-'Arabiyye, I. Basım, 2004.
- Fidan, İbrahim. *İbnu'n- Naḳîb el-Hüseyinî ve Şiirleri (Osmanlı Dönemi XVII. Asır Arap Şairlerinden)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Görgün, Hilal. "Modern Arap Tarih Yazımında Paradigmalar ve Kurucu Osmanlı Nesli", *İslam Araştırmaları Dergisi* 51 (Ocak 2024), 139-62. <https://doi.org/10.26570/isad.1323821>.
- Hafâcî, Muḥammed 'Abdulmun'im. *el-Hayâtu'l-edebîyye ba'de sukûti Bağdâd hattâ'l-'asri'l-hadîs*. Kâhire: Mektebetu'l-Ezheriyye, 1984.
- Hâlid b. 'Âyiş el-Hâfî. "Arap Edebiyatı Tarihçilerinin Eserlerinde 'Edebiyat Tarihi' Kavramı: Kavramın Algılanışının Sınırları ve Dönüşümleri Üzerine". çev. İsmail Araz-Cangül Araz. *Şarkiyat Mecmuası* 42 (Mart 2024), 485-490. <https://doi.org/10.26650/jos.1228550>.
- Hudâ et-Temîmî. *el-Edebu'l-arabî 'abre'l-'usûr*. Beyrût: Dâru's-Sâkî, 2015.
- İbrâhîm Dibâcî - Âdil Haydarî. "Şi'ru'l-bendi'l-'Arabî 'inde Ebî Ma'tuk al-Huveyzî", *The Islamic University College Journal* 48 (Temmuz 2018).
- İnalcık, Halil. *Devlet-i Aliye*. İstanbul: Kültür Yayınları, 2017.
- İsmâ'îl Bâşâ el-Bağdâdî. *Hediyetu'l-'ârîfîn*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsî'l-'Arabî, 1951.
- İsmâ'îl Bâşâ el-Bağdâdî. *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ keşfi'z-zunûn*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâletu'l-Ma'ârif, 1947.
- Karaca, Ali Esad Paşa. "Azmzâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/350-351. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Küçüksarı, Mücahit. "Arap Edebiyatının Osmanlı Döneminde Çöküş Yaşadığı İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme." *Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye*. ed. Ali Bulut – Ahmet Meydan – Akın İşleme. 369-378. İstanbul: İsar Yayınları, 2021.
- Muḥammed Emîn el-Muḥibbî. *Hulâsatu'l-eser fi a'yâni'l-ḳarni'l-hâdiye 'âşara*. Kâhire: el-Matba'atu'l-vehbiyye, 1384.
- Muḥammed Emîn el-Muḥibbî. *Nefḫatu'r-reyhâne ve reşḫatu tîlâi'l- ḫâne*, tahkîk: Abdulfettâḫ Muḥammed el-Hulv. Kâhire: Dâru İhyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, 1967.
- Muḥsin el-Emîn. *A'yânu's-Şî'a*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr el-Mu'âsır, 1979.
- el-Murâdî, Ebû Faḍl Muḥammed Ḥalîl b. 'Ali el-Murâdî. *Silku'd-durer fi a'yâni'l-ḳarni' sâni 'aşar*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Ḥazm, 3. Basım, 1988.

- Muştafâ Şâdik er-Râfî 'î. *Tarihü âdabi'l- 'Arab*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, 2009.
- Mohammadi, Mohammad. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Şihabuddîn İbn Ma'tûk el- Huveyzî ve Şiiri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Nahle el-Hımsî. "Yûsuf el-Bedî'î." *el-Mevsû'atu'l-'Arabiyye*. Erişim tarihi: 25 Mart 2024 <https://arab-ency.com.sy/ency/details/1664/4>.
- Nallino, Carlo Alfonso. *Târîhu'l-âdâbi'l-'Arabiyye mine'l-Câhiliyye hattâ 'asri Benî Umeyye*. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1970.
- Nâzım Reşîd. "Fî edebi'l-'usûri'l-muteahhîra". *el-Merci 'u*. Erişim 10 Mayıs 2024. <https://mail.almerja.com>.
- Nebîl Hâlid Ebû 'Ali. *el-Edebu'l-'Arabî beyne asreyni'l-Memlûkî ve'l-Osmânî*. 6. Basım. Ğazze: Muessetu İhyâi't-Turâş ve't-Tenmiyetu'l-İbdâ', 2019.
- Özdemir, Abdurrahman. *Aruz Tarihçe- Terminoloji- Literatür*. İstanbul: Akis Kitap, 2013.
- Özkal, Ramazan. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerden Muhammed Emîn el-Muhibbî ve Şiirleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2022.
- Ömer Mûsâ Bâşâ. *Târîhu'l-'edebi'l-'Arabî el-'asru'l-Osmânî*. Dımaşq: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ömer Rıdâ Kehhâle. *Mu'cemu'l-muellifin*. 17 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, ty.
- Şabrî Fevzî Ebû Huseyn. "Edille 'alâ hayâti'l-'edebi'l-'Arabî fi'l-'aşri'l-'Osmânî," *el-Ĥivâru'l-Mutemeddin*. 7741 (21 Eylül 2023), 22/52.
- Sa'd Cebbâr Meştet ve R'ad Cubeyr Ni'me. "el -Muncizi'l-ibdâî li Yûsuf el-Bedî'î ve kıymetuhu'l-'edebiyye". *Mecelletu Merkezi'd-Dirâsâti'l-Kûfe* 70/ 2 (Eylül 2023), 333-361.
- Sâmî Yûsuf Ebû Zeyd. *el-Edebu'l- Osmânî*. 'Ammân: Dâru'l-mesîra, 2013.
- Sheehi, Stephen. "Towards a Critical Theory of al-Nahḍah: Epistemology, Ideology and Capital", *Journal of Arabic Literature* 43/2 (Haziran 2012), 269-298.
- Şihâbuddîn el-Mûsevî Ebû Ma'tûk. *Dîvânü Tîrâzi'l-buleğâ ve ḥâtimeti'l-fuseḥâ Şihâbiddîn el-Mûsevî el-Ma'rûf bi İbn Ma'tûk*. Beyrût: el-Matba'atu'l-'Edebiyye, 1885.
- Tahir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. haz. Mehmet Ali Yekta Saraç. ed. Mustafa Çiçekler. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2016.
- Usta, İbrahim. "Arap Edebiyatında Edebi Bir Tür Olarak Destan." *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 47 (2020), 375-392.
- Varol, Hüseyin. "'Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezid b. el-Bağdâdî el-Hanefî". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 1994), 145-160.
- Yûsuf el-Bedî 'î. *Hibetu'l-eyyâm fi mâ yete'allaḳ bi Ebî Temmâm*. thk. 'Abdullah Nebhân, 'Abdülkerîm el-Ĥabîb. Abu Dabi: el-Mecmau' s-Şekâfi, 2003.
- Yûsuf el-Bedî 'î. *Şubhu'l-munebbî 'an ḥayşiyeti'l-Mutenebbî*. thk. Muştafâ es-Sekkâ, Muḥammed eş-Şettâ. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1963.
- Zeyneb 'Abdülkerim. "Dirâse taḥlîliyye li-nemâzic şîriyye min şîri İbn Ma'tûk el-Mûsevî", *Mecelletu't-terbiyeti'l-esâsiyye li'l-'ulûmi't-terbeviyye ve'l-insâniyye-Câmi'atu Bâbil* 20 (Nisân 2015),43-56.
- Ziriklî, Ḥayruddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l- 'İlm li'l-Melâyîn, 2002.



A Field Study on the Effect of Religious Understanding on Work Life

Mehmet Halit Akdemir^{1,*},

¹ Ministry of Education

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 09/02/2024

Accepted: 10/10/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Work Life, Religion and Secularization: The Case of Siirt", supervised by Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK (Ph.D. Dissertation, Erciyes University, Kayseri, Turkey, 2023).

Bu çalışma için etik kurul onayı Erciyes Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu'nun 23/02/2021 tarihli ve 80 numaralı kararı ile alınmıştır.

ABSTRACT

Religion, that determines human relations in many areas of social life, also affects economic relations, which is one of the most basic activities of human beings. Thus, in addition to financial structures, religion would also have an impact on economic activities. For this reason, social scientists could not overlook the relationship between economics and religion. As an important social scientist, Weber claims the thesis that a characteristic religious understanding would bring modern capitalist enrichment, but then, the combination of religious values and rational economic interests would lead to secularization. The importance of religion in the contemporary world has revealed the inaccuracy of this classical form of secularization. Despite the passing many years, the fact that religion continues to be an important factor in determining social relationships has recently awakened the interest of academics in the relationship between religion and economy. Since the actors of the economic success that attracted attention after neoliberal policies in Turkey are associated with the Islamic identity, it is seen that such studies are generally carried out in certain environments. Accordingly, the results are based on the members of organizations that are thought to function to provide social capital to the segment of society associated with the Islamic identity. In addition, these studies particularly focused on the religious belief motivating entrepreneurship but they neglected its dimension reflected in other areas of work life. However, to better understand the relationship between religion and economy, there is a need for research that will focus on the reflections of religious beliefs in all areas of work life, regardless of economic development or a certain conjuncture, including different layers of society. For these reasons, we expect that our study will contribute to the literature. This study, which uses the qualitative research method, aims to understand and describe the manifestations of the religious understanding of businessmen operating in Siirt province in work life, based on the data collected through semi-structured interview technique. In accordance with this main purpose, we aim to seek answers to questions related to the perception of religion and religiosity, religion as a source of motivation for the study, and religious influence on economic attitudes and behaviors. The findings indicate an entrepreneur profile that emphasizes rationality, has positive feelings about getting rich, tries to adapt to modern economic conditions, and reconciles this with his religious belief. New interpretations and approaches developed in the tension experienced in the encounter between the religious and the secular also support this effort at harmony. In addition, the fact that the participants' positive feeling about earning money is subject to the condition of compliance with halal and haram and the emphasis on the Ahi tradesman culture is in line with traditional Islamic work ethics.

Keywords: Sociology of Religion, Religion-Economy Relationship, Religious Understanding, Religious Influence, Work Life, Work Ethics

Dini Anlayışın İş Hayatına Etkisine Dair Bir Alan Araştırması

Süreç

Geliş: 09/02/2024

Kabul: 10/10/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.


Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.


Bu çalışma Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK danışmanlığında 15.12.2023 tarihinde tamamladığımız İş Hayatı, Din ve Sekülerleşme: Siirt Örneği başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, Türkiye, 2023).

ÖZ

Toplumsal hayatın birçok alanında insan ilişkilerini belirleyen din, insanoğlunun en temel faaliyetlerinden biri olan iktisadi ilişkileri de etkilemektedir. Bu durum iktisadi faaliyetleri salt iktisadi yapının belirlediği bir alan olarak görme yerine dinin de etkisinin olabileceğini göz önünde bulundurmaya gerektirir. Bundan dolayı iktisat ve din ilişkisine toplum bilimciler kayıtsız kalamamıştır. Bunlardan biri olan Weber, karakteristik bir dinî anlayışın modern kapitalist zenginleşmeyi getireceği ama sonrasında dinî değerler ile rasyonel ekonomik çıkarların birleşmesinin sekülerleşmeyi doğuracağı tezini öne sürmüştür. Günümüz dünyasında dinin sahip olduğu önem, sekülerleşmenin bu klasik biçiminin isabetsizliğini ortaya koymuştur. Dinin aradan geçen zamana rağmen toplum ilişkilerinde hâlâ önemli bir dinamik olarak varlığını sürdürmesi, son zamanlarda din-iktisat ilişkisine yönelik akademik ilgide tekrar bir canlanmaya sebep olmuştur. Türkiye’de neoliberal politikalar sonrasında dikkat çeken iktisadi başarının aktörlerinin İslami kimlikle anılmasından dolayı bu tür çalışmaların genellikle belli muhitlerde gerçekleştirildiği, ulaşılan sonuçların da İslami kimlikle anılan söz konusu kesime sosyal sermaye sağlama işlevi gördüğü düşünülen kuruluşların üyelerine dayandırıldığı görülmektedir. Ayrıca bu çalışmalarda dini inanç, özellikle girişimciliği motive eden boyutuyla ele alınmış, iş hayatının diğer alanlarına yansıyan boyutu ise ihmal edilmiştir. Hâlbuki din-iktisat ilişkisini daha iyi anlayabilmek için iktisadi kalkınmadan ya da belli bir konjonktürden bağımsız olarak iş hayatının tüm alanlarındaki tezahürlerine odaklanacak ve toplumun farklı katmanlarını içine alacak araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Bu nedenlerden dolayı çalışmamızın literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Nitel araştırma yöntemini kullanan bu çalışma, yarı yapılandırılmış mülakat tekniğiyle elde edilen verilerden yola çıkarak Siirt ilinde faaliyet gösteren iş adamlarının sahip olduğu din anlayışının iş hayatındaki tezahürlerini anlamayı ve betimlemeyi amaçlamaktadır. Bu temel amaca uygun olarak din ve dindarlık algısı, çalışmanın motivasyon kaynağı olarak din, iktisadi tutum ve davranışlarda dini etki konularıyla ilişkili sorulara yanıt aranmaya çalışılmaktadır. Elde edilen bulgular, akılcılığa vurgu yapan, zenginleşmeye dair olumlu duygular besleyen, modern ekonomik koşullara uyum sağlamaya çalışan ve bunu dini inancıyla bağdaştıran bir girişimci profiline işaret etmektedir. Dini olanın seküler olanla karşılaşmasında yaşanan gerilimde geliştirilen yeni yorum ve yaklaşımlar da bu uyum çabasını desteklemektedir. Bununla birlikte katılımcıların para kazanmayla ilgili sahip olduğu olumlu duygunun helal-harama riayet koşuluna tabi olması ve Ahilik esnaf kültürüne vurgu yapılması ise geleneksel İslami iş ahlakıyla uygunluk göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Din-İktisat İlişkisi, Dini Anlayış, Dini Etki, İş Hayatı, İş Ahlakı

^a  mhakdemir@hotmail.com

 orcid.org/0009-0001-1201-9951

Citation / Atıf: Akdemir, Mehmet Halit. "Dini Anlayışın İş Hayatına Etkisine Dair Bir Alan Araştırması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (Aralık 2024), 640-665. <https://doi.org/10.18505/cuid.1434549>

Giriş

Din-iktisat ilişkisinin analizinde sıklıkla toplumların nüfus, toprak, sermaye gibi maddi dayanağını oluşturan maddi kültür ile inanç, norm, dil ve değerler gibi kolektif bilincini oluşturan manevi kültürden¹ hareket edilmektedir. Zamanının en etkili iktisatçılardan olan Marshall, bu hakikati ifade etmek için din ve ekonominin dünya tarihinin iki büyük şekillendiricisi olduğunu ifade eder. Ekonomi bilimini düşünen insanların incelenmesi olarak gören Marshall, insan karakterinin iş hayatı ve bunun sonucunda elde ettiği maddi olanaklar tarafından belirlendiğini belirtir.²

Marshall'ın ifade ettiği bu gerçeğin yanında iktisadın iki önemli unsuru olan üretim ve tüketimin duyguları, değer yargıları, üzüntü ve sevinçleri olan insan öznesi tarafından belirlenmesi, iktisadın toplumsal bağlamdan ayrı salt nesnel bir gerçeklik olarak görmezden gelinemeyeceği, aksine onun entelektüel bir faaliyet³ olarak sosyal eylemin önemli bir türü olarak hesaba katılması gerektiğini ortaya koymaktadır. İktisadın konusunu üretim sürecinde yer alan kişi ve gruplar arasındaki ilişkiler olarak gören Smith,⁴ iktisadi sosyal bilim olarak inceleyenlerin başında gelmektedir.

Kendisinden sonra Marx da bu noktada Smith gibi iktisadi düzenleri toplumsal hadise olarak inceler. Ancak onun kuramı iktisadi olsa bile sosyolojik çözümlemesinin büyük parçasını din ile iktisat arasındaki ilişki oluşturmaktadır. Din ve iktisat ilişkisinin ele alındığı sosyolojik analizlerde dine yönelik genellikle bağımlı değişken ya da bağımsız değişken olmak üzere iki farklı yaklaşım tarzı geliştirilegelmiş olup dini diğer kültürel unsurlar gibi ekonomik ilişkileri ifade eden alt yapının bir yansıması olarak gören Marx, dini bağımlı değişken olarak gören yaklaşımın klasik örneğini oluşturmaktadır.

Din ve iktisadın bağımlılık ilişkisinde diğer yaklaşımı ise Weber temsil etmektedir. Weber, abartılı olarak sosyolojisinin Marx'ın hayaletiyle tartışmaktan ibaret olduğu bile iddia edilmektedir. Kuramını ortaya koyduğu *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*⁵ adlı eserinde Weber, belirli bir dinsel ahlakın kapitalist iktisadi düzen üzerindeki etkisinin analiziyle bu konuda önemli bir tartışmanın fitilini yakar. Adı geçen tezinde Protestan mezhebindeki Kalvenist yorumda içkin olan çilecilik, tutumluluk, girişimcilik gibi anlayışların kapitalizmin doğuşunda önemli faktörler olduğunu iddia etmektedir.

Weber'in tezinde başta eylemin bir motivasyon kaynağı olan *dinî güdü*, zamanla çıkar kavramına evrilerken Protestan ahlakı tezinin özel karakterini oluşturan hususu meydana getirir. Zira kurtulma düşüncesi ile hareket eden birey, dinî anlayışının yarattığı dünya görüşünün izlerini takip ederek metodik bir yaşantı haline getirdiği seküler yaşam tarzının kurtuluş yolu olduğuna inanmaya başlar. Sonuçta dinî çıkarları ile ekonomik çıkarları birleşir.⁶ Böylece dinî güdüyle başlayan bir süreç, dinden bağımsızlaşarak rasyonel esaslarla işleyen bir yaşam tarzı haline gelir. Weber bu değişimi şu sözlerle ifade etmektedir:

¹ Ünver Günay, "İktisadî Ahlâk ve Din", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986), 111-112.

² Alfred Marshall, *Principles of Economics* (London: Liberty Fund Inc, 1920), 6-14.

³ A.M.C. Waterman, "On Economics Theology and Religion", *Journal of Economics, Theology and Religion* 1/1 (2021), 13.

⁴ T. B. Bottomore, "Marx'ın Toplum Bilimi ve Toplum Felsefesi", çev. Özer Ozankaya, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 23/01 (1968), 366.

⁵ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Milay Köktürk (İstanbul: BilgeSu, 2011).

⁶ Richard Swedberg, *Principles Of Economic Sociology* (New Jersey: Princeton University Press, 2003), 13.

Hristiyan sofuluk, başlangıçta dünyadan kaçıp inzivaya çekilerek manastırdan yardım görmüş; terki dünya ettiği için de dünyaya kilise egemen olmuş bu sofuluk dünyadaki gündelik yaşamın doğal niteliğine karışmamıştı. Şimdiyse sofuluk, yaşamın nabız attığı dünyaya ayak bastı, manastırın kapılarını arkasına bırakarak kapadı ve kendi metotlarıyla dünyevi gündelik yaşamı doldurmaya, bu dünya uğruna ya da bu dünya için olmamak kaydıyla, dünya içinde akılcı bir yaşamı yeniden düzenlemeye girişti.⁷

İslam diniyle ilgili incelemesinde ise Weber, İslam'ın genel olarak iktisadi gelişmeye pek elverişli olmadığı kanısındadır. Bu nedenle Ülgener, İslam toplumuyla ilgili analizlerinde Weber'in yöntemini kullanmakla birlikte onun İslam'a yönelik oryantalist bakış açısını yansıtan indirgemeci yorumlarını eleştirir. Osmanlı toplumunun iktisadi zihniyetini analizinde Weber'in yaptığından farklı olarak toplumun ait olduğu dinin inanç esaslarıyla yetinmeyerek hem inancın toplumda vücut bulduğu biçimini hem de toplum ötesi dinamikleri de inceleyerek tarihsel bir bakış açısından hareket eder.⁸

Weber'in İslam-kapitalist gelişme uyumsuzluğuna ilişkin iddiasına yönelik bir itiraz da Rodinson tarafından dile getirilmektedir. Rodinson, *İslam ve Kapitalizm*⁹ adlı eserinde modern gelişmenin temel dinamiği olan rasyonalitenin ve eylemin teşvik edilmesinin Yahudilik ve Hristiyanlığın kutsal kitaplarını geride bırakacak derecede Kur'an'da fazlasıyla yer tuttuğunu öne sürer. Batıdaki gibi bir gelişmenin neden olmadığı konusuna çok girmez ancak bunun kesinlikle İslam inancından kaynaklı olmadığını dile getirir.¹⁰

Austruy ise kapitalizmin Batı'nın kültürel bir çıktısı olduğundan dolayı İslam'ın özü itibariyle kapitalist gelişmeye mâni olmadığı iddiasına katılmamakla beraber bunun İslam'ın iktisadi gelişmeyi frenlediği anlamına gelmediğini de belirtir. Ona göre tam tersine Kur'an aktif eylemi fazlasıyla teşvik ettiği gibi¹¹ mevcut sosyokültürel yapılar da önemli bir avantaja dönüşmüştür. Bu nedenle İslam toplumunda Batı tipi bir iktisadın neden ortaya çıkmadığı değil, en iyi gelişmenin kendi koşullarında nasıl gerçekleşebileceğinin araştırılmasını önerir.¹² Onun itirazının gerekçesi, Batı'nın kültürel karakterini yansıttığı halde kapitalizm ya da marksizmin evrensel olgularmış gibi sunulması ve Batı sistemlerinin beşeriyetin eksenini kabul edilmek suretiyle İslam toplumunun geri kalmışlığının klişe argümanlarla izah edilmeye çalışılmasıdır. Zira dünyayı Batı penceresinden okumaya çalışanların bile itiraz etmediği husus, ekonomik yapıların aynı zamanda manevi bir karaktere sahip olduğu gerçeğidir.

Timur Kuran, Batı'nın İslam dünyasına karşı ekonomik üstünlüğüyle ilgili olarak üç farklı açıklamanın dile getirildiğini belirtir. Bunlar İslam ile iktisadi kalkınma arasında nedensel bir ilişkinin olmadığını savunan *iktisadi bağımsızlık*, İslam'ın iktisadi gelişmeyi teşvik ettiğini düşünen *iktisadi yarar* ve İslam'ın gelişmeye kesin bir şekilde engel olduğunu iddia eden *iktisadi zarar* görüşleridir.¹³

Karşı yöndeki son iki düşünce biçimi çoğu zaman İslam medeniyetinin geri kalmışlığı ile ilgili tartışmaların odağını oluşturmaktadır. Bir kesim, gelişmenin yolunun *İslami öze* dönmekten geçtiğini

⁷ Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, 141.

⁸ Şahin Doğan, "Max Weber ve Sabri F. Ülgener'de Zihniyet-Din İlişkisi", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2015), 224.

⁹ Maxime Rodinson, *İslam ve Kapitalizm*, çev. Orhan Suda (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1978).

¹⁰ Rodinson, *İslam ve Kapitalizm*, 91-124.

¹¹ Jacques Austruy, *Kapitalizm Marksizm ve İslam*, çev. Agah Oktay Güner (İstanbul: İlgü Kültür Sanat Yayınları, 2010), 121.

¹² Austruy, *Kapitalizm Marksizm ve İslam*, 48-88.

¹³ Timur Kuran, *İslamın Ekonomik Yüzleri*, çev. Yasemin Tezgiden (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 181-210.

düşünürken, modern sistemin evrensel olduğu varsayımından hareket eden taraf ise her alanda olduğu gibi iktisadi alanda da Batı seviyesini yakalamanın yolunun yine Batı'ya benzemekten geçeceğine inanmaktadır. İslam'ın ruhuna uygun, özgün bir ekonomi inşa etmekten yana olan Zaim, kültürel farklılıklara dikkat çekerek farklılıklar ve deneyimlerin bir milletin geleceğini tayin eden temel unsurlar olduğunu belirtir. Toplumsal özellikler farklı olduğundan dolayı çözüm yolları da farklı olacaktır. Onun düşüncesinde sosyal ve iktisadi sorunların çözümünde başka toplumların birikiminden yararlanılabilir fakat kalıcı çözümler toplumların kendi sosyolojisine göre atacağı adımlarla mümkündür.¹⁴

Zaim'e göre modern sistemin yarattığı birey, faydayı hayatının merkezine alan *homo economicus* olarak tasavvur edilir. Bu nedenle sözü edilen insan modeli, her türlü değerden yoksun, sekülerize bir insanı temsil ettiğinden dolayı Müslüman kimliğiyle bir arada bulunamaz. Zira İslam, her şeyden önce arzularını dizginlemeyi, helal-haram ayrımı gözetmeyi, kazandığından dağıtmayı, dürüst davranmayı ve israftan uzak durmayı salık verir. Bu ve benzeri İslami prensipleri iş hayatında uygulayacak olan Müslüman insan, *homo İslamicus'tur*. İşte Zaim'in önerdiği tip böyle bir insan modelidir.¹⁵

Bu noktada *İslam ekonomisi* de Zaim'in işaret ettiği İslam dininin iktisadi hayata yönelik ilkelerini yansıtabilecek, kendine has karakteri olan bir ekonomi modeli fikri olarak belirmektedir.¹⁶ İslami ekonomiyi teklif edenler, çoğunlukla kapitalizmin insanın ahlaki boyutunu yok sayan fırsatçı, bencil ve güvensiz yönüne atıf yapmaktadırlar. Böylece inşa edilecek İslami bir modelin birey ve toplumu önceleyen, ahlaki, adaleti esas alan özelliğine işaret etmek suretiyle kurulacak model fikrini mevcut sistemin bu kötülüklerini ortadan kaldıracağı bir alternatif olarak paylaşırlar. Bir model olarak İslami ekonomiyi alternatif olarak görme konusunda ısrar eden önemli isimlerden biri Pakistanlı din adamı Mevdûdî'dir. Hayalindeki İslami modelde paranın meşru yerlerde kullanılması ve muhtaçların desteklenmesi, mülkiyetin faydalı olacak şekilde kullanılması, sermayenin doğru yerlere kanalize edilmesi, böylece kapitalist tahakkümün yıkılması sağlanacaktır.¹⁷

İlk olarak 1940'larda ortaya atılan İslami ekonomi fikri 1970'lerden sonra ilk faizsiz ve kâr/zarar paylaşımlı bankaların kurulmasıyla tecessüm buldu. Zekât ve faiz yasağı, karma mülkiyet, belli sınırlarda ekonomik özgürlük ve sosyal adaletin temel kabul edildiği İslami modelde en göze çarpan uygulamalardır. Bu nedenle katılımcının kâr-zarar paylaşımı, faizsiz bankacılık, geleneksel bankacılığın aksine İslami finansın merkezini oluşturmaktadır¹⁸. Bununla beraber bu bankacılığın yaygınlaşmasıyla birlikte bankalar din adamlarından yararlanarak *mudaraba*, *muşaraka*, *murabaha*, *salam*, *sukuk*, *istisna* ve *leasing* gibi bir dizi İslami finans enstrümanları geliştirmiştir.¹⁹

¹⁴ Serkan Yorgancılar, "Muhafazakar Modernleşme: Sabahattin Zaim Üzerinden Bir Değerlendirme", *Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi* 1/2 (2018), 240-241.

¹⁵ Gökhan Kartal, "Homo-Economicusa Karşı Homo-İslamicus", *Bildiriler Kitabı*, ed. Abdulkadir Buluş vd. (1. Uluslararası Sosyal Bilimler ve Müslümanlar Kongresi, Konya: EKOPİ, 2016), 296-308.

¹⁶ M. Kutluğhan Savaş Ökte, "Fundamentals Of Islamic Economy and Finance: Theory and Practice", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9/31 (2010), 181.

¹⁷ Mohd Nizam Barom vd., *Book In Brief: Sayyid Abul A'la Mawdudi's First Principles Of Islamic Economics*, ed. Mohd Nizam Barom (Kuala Lumpur: Centre for Islamic Economics (CIE) International Islamic University Malaysia, 2020), 14-15.

¹⁸ Ökte, "Fundamentals Of Islamic Economy", 180-202.

¹⁹ Munawar İqbal - Philip Molyneux, *Thirty Years of Islamic Banking* (London: Palgrave Macmillan, 2005), 190-194.

Geleneksel esnaf örgütlenmesi olan Ahîliğin de zaman zaman kapitalist sisteme alternatif bir ekonomik model olarak öne sürüldüğü görülmektedir. Ahîlik, kökleri Osmanlı öncesine uzanan fütüvvetnamelerin temelini teşkil eden ahlaki ilkelere dayanmaktadır. Bir nevi meslek teşkilatlarının yazılı kuralları mahiyetinde olan *fütüvvetnameler*; alçakgönüllülük, dürüstlük, yardımseverlik, cömertlik, helal kazanç, nefis terbiyesi gibi ahlaki ilkeleri teşvik ederek dini desene bürülü bir meslek ahlakının oluşmasına etki etmiştir.

Ahîlik teşkilatının devamı niteliğindeki mesleki örgütlenme olan loncalar, sadece Müslüman esnafa hitap eden Ahîliğin yetersiz kalması sonucunda doğmuş olup²⁰ Tabakoğlu'na göre Osmanlı döneminde bu kurumlar, Ahîlik sisteminin bir parçası olarak tarım dışında kalan her kesimin teşkilatlandığı yapılar olmuştur.²¹ Loncalar, ürünlerin standartlarını belirlemek, meslekle ilgili sorunları çözüme kavuşturmak, meslek erbabının ihtilaflarını gidermek, fiyatları tespit etmek, çıraklık, kalfalık ve ustalık gibi unvanların şartlarını tayin ederek belgelendirmek gibi her türlü mesleki sorunu yetkili temsilci sıfatıyla çözüme kavuşturmuştur.

Loncaların geniş etki alanına karşılık dini/ahlaki karakteriyle ön plana çıkan Ahîlik teşkilatı ise bu yönünden dolayı özellikle ilk dönemlerini dikkate alan bakış tarafından kapitalist sistemin sorunlarına karşı bir alternatif olarak sunulmakta, hatta bir adım ötesi olarak İslam modeli diye idealize edilmektedir. Bunlara göre Ülgener'in bir zamanlar insanımızla ilgili *Orta çağ zihniyeti* kavramıyla ifade etmeye çalıştığı her şeyi olurlarına bırakmış bir rehavet, yavaşlık ve ölçsüzlüğü aksine üretimde oldukça aktif ve üretken bir hayatı, tüketimde ise ihtiyaçtan dolayı tüketecek kadar mütevazı olmayı teşvik etmektedir. Zira bu Ahîliğin vurguladığı iş ahlakında üretim zorunlu ihtiyaçların fonksiyonu olarak görülmekte, gerisi ise israf görülmektedir. Hâlbuki günümüz iktisadi anlayışında kamu yararı hiçe sayılmakta, suni ihtiyaçlarla bireyler adeta kişilerin hırslarına alet edilmektedir. Sonuçta bencillik, güvensizlik, adaletsizlik ve daha birçok sorun çözüm bekleyen problemler olarak toplumun huzuruna engel olmaktadır.

Günümüzde din-iktisat ilişkisini konu edinen akademik çalışmalardan bir kısmı dini hem bağımlı hem bağımsız değişken olarak ele almaktadır. Örnek olarak Barro ve McCleary, 1981 ile 1999 arasındaki yıllara ait kilise katılımı ve dini inançlarla ilgili ilişkilere yer veren ülkeler düzeyindeki meta-analiz türündeki çalışmalarında²² dinî inançların dürüstlük ve sıkı çalışmayı tembih ettiğinden dolayı iktisadi büyümeyi teşvik ettiği, dinî katılımın ise üretken faaliyetlerden zaman almasıyla iktisadi faaliyetleri olumsuz etkilediği tespitlerine yer verirler. Bununla beraber dinî katılımı harcanan zamanın ekonomik büyümeye elverişli sosyal ağlara neden olduğu şeklindeki bulgu da yine aynı çalışmanın bir başka sonucudur. Noland ise din, kültür ve ekonomik performans arasındaki ilişkiyi ampirik verilerden yararlanarak araştırdığı makalesinde²³ dinî mensubiyet, dinî inancın yoğunluğu ve kültürel eğilimlerin göstergeleri arasında korelasyon bulurken Barro ve McCleary'de olduğu gibi, büyük dünya dinlerine bağlılık ile ulusal ekonomik performans arasında güçlü bir ilişki bulamamaktadır. Din ve girişimcilik

²⁰ Fatma Nur Şengül, "Osmanlı Devleti'nde Çalışma Ahlakı ve İktisadi Uygulamalar", *Aydın Toplum ve İnsan Dergisi* 3/2 (2017), 19.

²¹ Ahmet Debbaoğlu, *İslam İktisadına Giriş* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1979), 125.

²² Robert J. Barro - Rachel M. McCleary, "Religion and Economic Growth across Countries", *American Sociological Review* 68/5 (2022), 779.

²³ Marcus Noland, "Religion, Culture and Economic Performance", *World Development* 33/8 (2005), 1215-1232.

arasındaki ilişkiyle ilgili literatür taraması yapan Dodd ve Gotsis ikilisi ise literatürdeki verinin neredeyse tamamının dinin girişimcilik üzerindeki olumlu etkisini onaylamakla birlikte bu ilişkinin büyük ölçüde bağlama özgü olduğu, dolayısıyla zaman ve sosyal ortama göre değişebileceğine dair yeterli kanıtların da olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.²⁴ Öte yandan din ile iktisat arasındaki ilişkiyle ilgili olarak dinin iktisat üzerindeki etkisine odaklanan çalışmalar da bulunmaktadır. Bu tür çalışmaların genel olarak yukarıda yer verilen Weber'in tezinin neden olduğu tartışmanın devamı niteliğinde olduğu söylenebilir. Örnek olarak Dana, konuyla ilgili makalesinde²⁵ dini inançların girişimciliği etkilediğine dair tatmin edici düzeyde ampirik çalışma olduğunu belirtmekle birlikte bu etki düzeyinin dinden dine değişebildiğini de ilave etmektedir. Guiso ve arkadaşlarının çalışmasında da²⁶ genel olarak dini inançların iktisadi tutumları olumlu yönde etkilediği sonucuna varılmaktadır. Yine dinin işletme kültürüne olan etkisinin incelendiği Anderson ve arkadaşlarının çalışmasında²⁷ 1980'lerin Britanya'sında da önemli rol oynamaya devam eden dinin girişimciliği teşvik ettiği sonucu dile getirilmektedir.

Ülkemizde de din-iktisat ilişkisini ele alan çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan biri Türkiye'nin beş farklı ili Konya, Kayseri, Gaziantep, Ankara ve Eskişehir'de toplamda 32 KOBİ yöneticisiyle yapılan yarı yapılandırılmış nitel görüşmelerin verilerine dayanan Uygur'un doktora çalışmasıdır.²⁸ Dinin iş ahlakı üzerindeki etkisinin incelendiği araştırmada örneklem, *dini gerekleri uygulayan dini grup* ve *dini gerekleri daha az uygulayan/uygulamayan seküler grup* diye ikiye ayrılmış, *dini grup*, TUSKON ve MÜSİAD üyelerinden seçilmiştir. Araştırmada çağdaş İslam yorumunun dini yapıyı yeniden ürettiği ve buna bağlı olarak iş ahlakı değerlerinin özellikle 1980'lerdeki liberal ekonomiden sonra daha akılcı ve profesyonel olacak şekilde evrildiği sonucuna varılmaktadır. MÜSİAD üyesi 55 katılımcıyla yaptığı derinlemesine görüşmelere dayanan Özdemir,²⁹ *homo İslamicus* adı altında kavramsallaştırılabilecek İslami iş ahlakının, kültürel dönüşümü temsil ettiği düşünülen MÜSİAD üyesi iş adamları tarafından idealleştirildiği ve *homo economicus* karşı bir alternatif olarak geliştirildiği kanaatine varılmaktadır. İzmir, Konya ve Mersin'de çeşitli mesleklerde çalışan toplam 1128 kişilik örneklem grubu üzerinde uygulanan Arslan'ın doktora çalışmasında³⁰ dinsel tutum ve davranışların hem olumlu hem olumsuz etkileri araştırılmakta, bunun sonucunda dinî tutum ve davranışların ekonomik kalkınmada olumlu

²⁴ Sarah Drakopoulou Dodd - George Gotsis, "The Interrelationships between Entrepreneurship and Religion", *The International Journal of Entrepreneurship and Innovation* 8/2 (2007), 93-104.

²⁵ Leo Paul Dana, "Religion as An Explanatory Variable For Entrepreneurship", *Entrepreneurship And Innovation* 10/2 (2009), 87-99.

²⁶ Luigi Guiso vd., "People's Opium? Religion and Economic Attitudes", *Journal of Monetary Economics* 50/1 (2003), 225-282.

²⁷ Alistair R. Anderson vd., "Religion as an environmental influence on enterprise culture: The case of Britain in the 1980s", *International Journal of Entrepreneurial Behaviour & Research* 6/1 (2000), 5-20.

²⁸ Selçuk Uygur, *The Influence of Religion Over Work Ethic Values: The Case of Islam and Turkish SME Owner-Managers* (London: Brunel University, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009).

²⁹ Şennur Özdemir, *MÜSİAD: Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi* (Ankara: Vadi Yayınları, 2006).

³⁰ Hasan Arslan, *Ekonomik Kalkınmada Dinsel Tutum ve Davranışların Çift Yönlü Rolü* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008).

etkisinin olduğu yargısına ulaşılmaktadır. Yavuz'un doktora çalışmasında³¹ Çorum Organize Sanayi'de çalışan işçilerin dinî-kültürel değerlerinin çalışma ve üretme ile ilgili tutum ve davranışlarına etkisinin olup olmadığı test edilmeye çalışılmış, araştırma sonucunda dinin bireylerin mistik yönelimli-teslimiyetçi çalışma tutumunu benimseme ve şekillendirmede son derece etkili olduğu bulgusuna varılmaktadır. Bir diğer doktora çalışması olan Varol'un çalışmasında³² OSTİM'de faaliyet gösteren işletme sahiplerinin yatırım davranışı Weber'in tezi açısından incelenmiştir. Araştırma sonucunda işletme sahiplerinin sahip olduğu iş ahlakının, İslami iş ahlakıyla uyumlu alturistik niteliğinin ön plana çıktığı ama Kalvenist etiği de İslami ahlakı da tam olarak yansıtmadığı kanaatine ulaşılmaktadır. Konuyla ilgili bir araştırma da Kurt'un *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme* adlı araştırmasıdır. Weber'in Protestan Ahlakı tezinden hareket eden araştırmada Bursa'daki iş adamlarının dindarlık ve sekülerlik düzeyleri ile iş ahlakları araştırılmıştır. Anketin uygulandığı sınırlı olarak da mülakat verisinden yararlanıldığı araştırmada dini değer yargılarının iş adamlarının çalışma tutumları üzerinde olumlu etkiye sahip olduğu dünyevi başarının ise sekülerleşme eğilimlerini ortaya çıkardığı sonucuna ulaşılmıştır.³³

Türkiye'de dinin iktisadi davranışlara etkisini inceleyen çalışmalardan özellikle doktora düzeyinde örnek teşkil edebilecek çalışmalara yukarıda yer verildi. Dini inancın iktisada etki eden bağımsız bir değişken olarak ele alınması açısından tüm bu araştırmaların çalışmamızla ortak yönleri bulunmaktadır. Bununla birlikte çalışmamızı özgün kılan farklılıklar da bulunmaktadır. Öncelikle çalışmamız genel olarak tüm çalışanları değil, işveren pozisyonunda olan girişimcileri çalışmaya dâhil etmekte ve dini inancın bu kişilerin tüm iş hayatındaki yansımaları ele almaya çalışmaktadır. Hâlbuki Yavuz ve Arslan'ın çalışmalarında sadece sanayi işçileri üzerine çalışılmış ve işçi-işveren ayırımına gidilmemiştir. Varol'un çalışmasında ise yalnızca işletme sahiplerinin sahip olduğu iş ahlakının İslam inancının öğütlediği ahlaki ilkelerle ilişkisi anlaşılmaya çalışılmış, dolayısıyla dini inancın değişik boyutlarıyla birlikte kişilerde karşılık bulduğu biçimiyle ilgilenilmemiştir. Uygur ve Özdemir'in çalışmalarının, verilerini iş adamlarıyla yapılan görüşmelere dayandırması açısından çalışmamızla benzer yanı bulunmaktadır. Fakat her iki çalışma da katılımcıları İslami kimliği temsil ettiği düşünülen iki kuruluştan seçme yoluna gitmiştir. Bu tercihin söz konusu kuruluşların Türkiye'deki İslami kesimin iktisadi dönüşümüne ön ayak olduğu düşüncesiyle de ilgisi bulunmaktadır. Bunun haklılık payı da olabilir lakin din ve iktisat ilişkisinin daha iyi anlaşılması için ihtiyaç olunan şey, epey zamandır benimsenen çerçevenin ötesine geçerek herhangi bir süreçten bağımsız olarak çalışılmasıdır. Bu nedenle dini inancın iş hayatının tüm alanlarındaki tezahürleriyle ilgilenecek hem farklı coğrafyaları hem de toplumun farklı katmanlarını içine alacak ve muhtelif bağlamlara odaklanacak araştırmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Toplumsal araştırmalar açısından dini inancın kişiler ya da toplumsal gruplar özelinde yaşayan görüntüsünün önemli olduğu gerçeğinden hareketle her yerde genel geçer bir dini anlayıştan söz edilemeyecek olması da bunun bir gerekçesini oluşturmaktadır. Tüm bu nedenlerden dolayı bu çalışmanın literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

³¹ Sefer Yavuz, *Dini Değerlerin Çalışma Hayatında Yeri: Sanayi İşçileri Üzerine Bir Araştırma (Çorum Örneği)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008).

³² Özge Varol, *İslami Çalışma Ahlakının Küçük İşletme Sahiplerinin Finansal Yatırım Davranışlarına Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2020).

³³ Abdurrahman Kurt, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme* (İstanbul: Emin Yayınları, 2009), 155.

Dinin iş hayatındaki etkilerini anlamayı ve betimlemeyi amaçlayan bu çalışmanın bu temel amaca bağlı olarak cevaplamaya çalışacağı sorular şunlardır:

1. İş adamlarının sahip olduğu din ve dindarlık anlayışı nasıldır?
2. Dini anlayışın çalışma motivasyonu üzerinde nasıl bir etkisi bulunmaktadır?
3. Dini anlayışın iktisadi tutum ve davranışlar üzerinde nasıl bir etkisi bulunmaktadır?

1. Yöntem

1.1. Araştırma Modeli

Şekli ve kuralları belli bir kurumla ifade edilebilmesine rağmen din olgusu, toplumsal bağlamda üyelerinin yorum ve anlayışıyla değişen bir yapıya sahiptir. Bu nedenle nitel araştırma çeşitlerinden herhangi bir kavram ya da fenomenin ve bu fenomene ilişkin bireylerin yaşamış deneyimlerini incelemek demek olan fenomenoloji,³⁴ bu çalışmada benimsenen yaklaşımdır.

1.2. Katılımcılar

Nitel araştırmalarda önemli olan temsilden çok araştırılacak konu hakkında ışık tutacak ve konunun derinlemesine anlaşılmasına yardımcı olacak veriler sağlamaktır. Bu nedenle daha çok rastlantısal olmayan ve amaca yönelik örneklem türleri tercih edilmektedir.³⁵ Bunlardan *kartopu örneklem tekniği*, araştırmacının problemiyle ilgili olarak zengin bilgi kaynağı olabilecek kişi veya durumların saptanmasında özellikle etkili bir yol olduğu için³⁶ mevcut çalışma için de tercih edilen örneklem çeşidi olmuştur.

Çalışmanın verilerini toplamak amacıyla Siirt Ticaret ve Sanayi Odası ya da Siirt Esnaf ve Sanatkârlar Odası'ndan herhangi birine kayıtlı olan ve çalıştığı işletmede yetkili pozisyonda olan toplamda 22 iş adamıyla 2022 yılı Mayıs-Aralık aylarında derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiştir. Kartopu örneklem tekniğine uygun olarak her bir görüşmeden sonra yeni bir görüşme için katılımcıdan öneride bulunması istenerek yeni isimlerle görüşmelere devam edilmiştir. Fakat belirli özelliklere sahip kişiler üzerinden büyüyen bir teknik olduğu için kartopu örneklem tekniğinin yanı sıra amaçlı örnekleme tekniğine de başvurulmuş ve buna uygun olarak mümkün olduğunca farklı meslek gruplarından kişiler örnekleme dâhil edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte araştırma yerinde yönetici konumdaki kadın oranının oldukça az oluşundan dolayı bu çeşitlilik cinsiyet konusunda sağlanamamıştır. Bu nedenle veri kaynağımızı teşkil eden katılımcıların tamamı erkeklerden oluşmuştur. Çalışma boyunca katılımcılardan anonim isimlerle söz edilecektir.

Görüşülen katılımcıların önemli bir kısmının işletmesi aile şirketi denilebilecek kardeş ya da akraba ortaklığına dayanmaktadır. Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (MÜSİAD) yönetiminin aile şirketleri ile ilgili olarak yayınlamış olduğu çalışmaya göre akrabalık bağı bulunan kişilerin mal ya da hizmet üretmek için bir araya gelerek kurdukları kâr amaçlı şirketler olan aile şirketlerini farklı

³⁴ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013), 121.

³⁵ W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayın Odası, 2016), 1/319-320.

³⁶ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 120.

açılardan tanımlamak mümkündür. Ancak genel olarak iki veya daha fazla kişi şirkette çalışıyorsa ve bunlardan bir veya birkaçı çoğunluk hissesine sahipse *aile şirketi* olarak tanımlanmaktadır.³⁷ Her aile şirketi her zaman küçük şirket anlamına gelmemektedir. Zira Türkiye’deki birçok büyük şirketin aile şirketi olduğu bilinmektedir.³⁸ Ancak küçük ve orta büyüklükteki işletmelerin (KOBİ) büyük bir kısmının aile şirketi olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla yukarıda aile şirketi özellikleri olarak sayılan hususların KOBİ’ler için de geçerli olduğu söylenebilir.

Çalışmaya dâhil olan katılımcıların işlettiği kuruluşlarda çalışan sayısı; bir işletmede 450 kişi, iki işletmede 200’er kişi olup diğer işletmelerde ise 1 ile 50 kişi arasında değişmektedir. Mevcut yasal tanımlamada çalışan sayısı 250’in altında olan veya mali bilançosundan herhangi biri kırk milyon Türk lirasını aşmayan işletmeler KOBİ kabul edilmektedir. Dolayısıyla sadece çalışan sayısı ölçüt kabul edildiğinde çalışmanın örneklemini teşkil eden katılımcıların işlettiği kuruluşların çoğunun KOBİ sınıfına girdiği görülmektedir. Aşağıdaki tabloda mülakat gerçekleştirilen katılımcılara dair kişisel bilgiler ve katılımcıların işletmelerinde çalışan kişi sayıları yer almaktadır:

Çizelge. 1: Örneklemi Oluşturan Katılımcıların Kişisel Bilgileri

Table. 1: Personal Information of the Sample Participants

Anonim	Yaşı	Çalıştığı Sektör	Eğitim	Kayıtlı Olduğu Oda	İşletmedeki
Mehmet	41	Metal Sanayi	Ön Lisans	Ticaret ve Sanayi	15
Abdullah	39	Sağlık	Ön Lisans	Ticaret ve Sanayi	200
Yusuf	50	İnşaat	Ortaokul	Ticaret ve Sanayi	12
Fatih	61	İletişim,	Yüksek Lisans	MÜSİAD-Ticaret ve	450
Hasan	58	İnşaat	İlkokul	Ticaret ve Sanayi	10
Beşir	66	İnşaat, Petrol	Lisans	Ticaret ve Sanayi	13
Osman	46	Grafik-Tasarım	Lisans	Ticaret ve Sanayi	7
Aydın	45	Metal	Yüksek Lisans	Tic. ve San. O-Makine	40
Hakan	57	Gıda	Lisans	Ticaret ve Sanayi	40
Murat	67	Beyaz Eşya,	Ortaöğretim	Ticaret ve Sanayi	10
Yasin	44	İnşaat,	Lisans	Ticaret ve Sanayi	48
Mustafa	41	Mobilya	Ortaöğretim	Ticaret ve Sanayi	11
Metin	41	Tekstil, Hazır	Ortaöğretim	Esnaf Sanatkârlar O-	12
İbrahim	50	Bilişim	Doktora	MÜSİAD-Ticaret ve	27
İlyas	38	Tekstil, Hazır	Ortaöğretim	Ticaret ve Sanayi	35
Uğur	37	Mobilya	Lisans	Ticaret ve Sanayi	13
Yaşar	45	Beyaz Eşya	Ön Lisans	Ticaret ve Sanayi	4
Nihat	53	Gıda	Ortaöğretim	Ticaret ve Sanayi	30
Ali	45	Kırtasiye	Ön Lisans	Esnaf ve Sanatkârlar	6
Emre	38	İnşaat	Lisans	Ticaret ve Sanayi	200
Salih	59	Sigortacılık	Ortaöğretim	Esnaf ve Sanatkârlar	1
Kerim	43	Enerji, Özel	Ortaöğretim	MÜSİAD-Ticaret ve	45

³⁷ Nihat Alayoğlu, *Aile Şirketlerinde Yönetim ve Kurumsallaşma* (İstanbul: MÜSİAD Yayınları, 2003), 13-14.

³⁸ Alayoğlu, *Aile Şirketlerinde Yönetim ve Kurumsallaşma*, 17-23.

1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Bu çalışmada verileri elde etmek için gözlem ve yarı yapılandırılmış görüşme tekniği tercih edilmiştir. Tam yapılandırılmış ya da standartlaştırılmış görüşme, tamamen önceden hazırlanmış sorulara bağlı kalmayı gerektireceğinden dolayı katılımcının dünyasına girilmesini önleyecektir. Yapılandırılmamış informel görüşme ise araştırmacının yeterli bilgiye sahip olmadığı durumlar için elverişlidir. Bu nedenle bu görüşme türünün daha çok ön hazırlık aşamasında, görüşmede sorulacak soruların tespit ve tayini için kullanımı uygundur. Hâlbuki yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinde sorulacak sorular için önceden hazırlık yapıldığı gibi bizlere derinlemesine görüşme esnasında yeni bilgiler ya da yeni bakış açılarını keşfetmek için esneklik sağlamaktadır.³⁹

Yarı yapılandırılmış görüşmeye uygun olarak öncesinde Akşit ve arkadaşlarının *Türkiye’de Dindarlık*⁴⁰ çalışmasının sorularından da yararlanarak 18 soruluk bir görüşme taslağı hazırlanmıştır. Görüşmelere geçildikten bir müddet sonra sorularda ekleme çıkarma yapılarak görüşme taslağının 20 soruluk son şekli oluşturulmuştur.

Mülakat sorularının hazırlanması, gerçekleştirilmesi ve veri analiz süreçlerinde geçerlilik ve güvenilirliğe yönelik birtakım önlemler alınmıştır. Özellikle nicel araştırmalarda bilimselliği sağlamada çok önemli olan bu iki unsur, tabiatı açısından nitel araştırmalarda araştırmacının araştırdığı olguyu mümkün olduğu kadar yansız gözlemesi ve kullandığı stratejileri belirgin hale getirmek suretiyle bu stratejilerin farklı zamanlarda başkalarınca benzer biçimlerde kullanılabilmesine olanak sağlamasıyla ilişkilidir.⁴¹ Bu nedenle geçerliliği sağlamaya yönelik olarak yukarıda da ifade edildiği gibi Akşit ve arkadaşlarının sorularından yararlanılmış, sonrasında soruların son halini aldığı zamana kadar geçen sürede hem katılımcılardan alınan veriler hem de alan uzmanı akademisyenlerden alınan görüşler neticesinde mülakat sorularında değişikliğe gidilmiştir. Yine geçerliliği sağlamak adına örneklem, çeşitliliği ve veri zenginliğini sağlayacak şekilde amaca yönelik olarak oluşturulmuş ve mülakat neticesinde tutulan notlar görüşmecilerle paylaşılarak teyit edilmiştir. Güvenirliği sağlamaya yönelik alınan önlemler ise görüşmelerde toplanan verilerin betimsel bir şekilde doğrudan sunulması, gözlemde elde edilen verilerin görüşmelerle teyit edilmesi ile kavramsal çerçeve, veri toplama ve veri analizi süreçlerinin tanımlanarak ortaya konulmasıdır.

Görüşmelere geçmeden önce, ilk olarak katılımcılara görüşmenin detayı hakkında bilgi verilerek görüşme teklifi yapılmıştır. Bu aşamada katılımcılara araştırmanın amacı, olası risk ve rahatsızlıklar, katılımcının hakların korunması ve etikle ilgili hususlar hakkında bilgi verilerek onayları alınmıştır. Bu izlek son görüşme yapılarına kadar uygulanmıştır. Görüşmelerden altısı işletmeden ayrı bir mekânda, kalan görüşmeler ise işletmelerdeki yönetim bürolarında gerçekleştirilmiştir. Görüşmenin kaydedilmesini istemeyen üç görüşmeciyle yapılan görüşmelerde kısa notlar tutulup görüşme bitiminin aynı gününde yazıya dökülmüştür. Kalan görüşmelerde ise yapılan görüşmeler, ses kayıt yöntemiyle kaydedilerek muhafaza altına alınmıştır.

³⁹ Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*, çev. Selahattin Turan (Ankara: Nobel Yayın, 2018), 88-89.

⁴⁰ Bahattin Akşit vd., *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).

⁴¹ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 281-285.

Verilerin toplanmasından sonra veri analizine geçilmiştir. Veri analizi, verinin anlamını dışarıya aktarma sürecidir.⁴² Bu anlam verme sürecinde ham verilerin kodlanması, önemli bir role sahiptir. Kodlama esnasında veri yığınları, hem rafine edilerek daraltılır hem de analitik birimlere ayrılarak düzene sokulur. Açık kodlama, eksenli kodlama ve seçici kodlama, bu sürecin sırayla uygulanan aşamalarıdır.⁴³

Kodlama eylemi, veri analizinin önemli bir yönü olan veri yönetiminin *tanımlama* aşamasını oluşturmaktadır. Bu aşamadan önce ise *hazırlama* aşaması bulunmaktadır.⁴⁴ Verilerin hem hazırlanma hem de tanımlanma aşamasında, bilgisayar destekli uygulamalardan yararlanılmıştır. İlk aşamada Office Word metin uygulaması yoluyla toplamda 245 sayfayı bulan görüşmelerin tamamının transkripsiyonu sağlanmıştır. Bu işlem sonrasında verilerin tanımlanması, yani kodlanması aşamasına geçilmiştir. Bu aşamada Maxqda 2020 analiz uygulamasından yararlanılmıştır. Daha önce kodlama yapmadan okunan veriler, bu kez *açık kodlama* prensibiyle kategorilere ayrılmıştır. Sonraki okuyuşlarda veriler, *ksen kodlama* ile *seçici kodlama* işlemine tabi tutulup rafine edilmiştir.

2. Bulgular

2.1. Din ve Dindarlık Algısı

Araştırma grubu açısından dinin iş hayatı üzerindeki etkisini anlamak için görüşme gerçekleştirilen katılımcıların sahip olduğu din ve dindarlık anlayışını öğrenmek gerekirdi. Bu nedenle katılımcılara ilk olarak din ve dindarlığın tanımları soruldu. Dinin ne olduğu sorusuna karşılık olarak katılımcıların tamamı din ile ilgili oldukça olumlu olan düşüncelerini paylaşmıştır. Verdikleri cevaplara bakılırsa onlar açısından din, metal teknolojisi sektöründe çalışan Aydın Bey'in ifadesiyle *vazgeçilmez* olup her şeyin ilacıdır. Fakat katılımcıların yaklaşım tarzlarına bağlı olarak çok sayıda din ve dindarlık tanımının ortaya çıktığı görülmektedir. Bu tanımların bir kısmında dindarlığın İslam'ın kaynaklarında belirtilen temel ibadetleri yerine getirmeye değinilmekte, bazı tanımlarda adalet, vicdan gibi dinin ahlaki yönüne dikkat çekilmekte, bazılarında ise ibadet ve güzel davranışın her ikisinin bir arada bulunmasının önemine dikkat çekilmektedir.

Din ve dindarlığın ne olduğu sorusunu takiben katılımcılara kime dindar denebileceği sorusu da soruldu. Dindarlığın tanımını yapmaya çalışanlardan bir kısmının bu soruya gelince cevap verme konusunda isteksiz görüldükleri, dahası kimin dindar olduğunun ancak Allah tarafından bilinebileceği gerekçesiyle sorunun sıhhatine itiraz ettikleri görülmüştür. Bu tutumun bir sebebi dindarlığın sadece ibadet ya da inançtan ibaret görülmeyip bu ikisiyle birlikte samimiyetin, Allah'ın rızasının, hatta Allah'ın lütfunun da gerekli olduğu düşüncesidir. Dolayısıyla İslami açıdan kimin makbul inanca sahip olduğu ancak Allah tarafından bilinebilir. Bu nedenle kimin dindar olduğu sorusuna itiraz edenler, dindarlığın çerçevesini çizmekte ancak bahsi edilen nedenden dolayı kimin dindar olduğu sorusunu ise Allah'ın bilebileceği şeklindeki açıklamayla cevaplamaktadırlar. Hakan

⁴² Merriam, *Nitel Araştırma*, 167-168.

⁴³ W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayın Odası, 2016), 2/663-669.

⁴⁴ Merriam, *Nitel Araştırma*, 185.

Bey'in bir insanın dindarlığıyla ilgili hüküm yürütmenin doğru olmayacağına dair aşağıdaki ifadeleri bunun bir örneğini teşkil etmektedir:

Bence bizim hiç kimseye dindar veya değil deme hakkımız yok. Bizim kimseye dindarlık tayin etme gibi bir lüksümüzün olduğunu düşünmüyorum. Ama şunu diyebiliriz. Bir insanın eğer söylem ve eylem olarak mütenasip bir din yaşama kaygısı var ise ona dindar diyebiliriz. (Hakan, 57)

Yukarıda yer verilen nedenlerden dolayı tek bir boyuta sığdırılmayan İslami dindarlık algısı, dindarlığın ulaşılması güç bir aşama olarak algılanması sonucunu doğurmaktadır. Bu nedenle Yaşar Bey'in yaptığı gibi katılımcıların bir kısmı sözü edilen aşamayı *gerçek dindarlık* kavramıyla ifade etmeye çalışmaktadır:

Gerçek dindar zor yanı o. Gerçek dindar ne kadar kaldı dünyada sizce. Şu an kendini dindar sanıp faize fetva verenler var. (Yaşar, 45)

Katılımcıların din ve dindarlık anlayışını anlamaya yönelik olarak sorulan bir diğer soru ise öz dindarlık algılarının ne olduğuydu. Katılımcıların önemli bir kısmı bu soruyu tereddütsüz bir şekilde dindar olduklarını söyleyerek cevaplamaktadır. Bir kısmı ise dindar olduklarını söylemekle birlikte eksiklik ve hatalarının da olduğunu belirtme gereği duymaktadır. Bazı katılımcılar ise dinî gerekleri yerine getirmeye çalıştıklarını ama yine de kendilerini dindar olarak görmediklerini eklemektedirler. Örnek olarak İlyas Bey, dindarlığın iddialı bir iş olduğunu söylemekle yetinmemekte, bir adım daha ileri giderek "Biz neyiz ki kendimizi dindar göreceğiz." sözüyle de bu yönündeki düşüncesini pekiştirmektedir.

Din, dindarlık, Müslümanlık tanımlarıyla ilgili görüşülen katılımcıların genel olarak insan ilişkilerinde doğruluğa ve inanç-eylem arasında uygunluğa vurgu yapan bir dindarlık tasviri yapmaları dikkat çekicidir. Bu meyanda dürüstlük, vicdan, kul hakkı, sözünde durma, helal-haram en fazla dile getirilen hususlardır. Tüm bu hususların geleneksel iş hayatının dayandığı ahlaki ilkeler olması dikkatlerden kaçmamaktadır:

Dürüst olmak lazım, her şeyden evvel dürüst olmak lazım. İnsan olabilmek için, yani dindar olması da önemli değil, insan olabilmesi için, her şeyden evvel dürüstlük. (Salih, 59)

Ahlaki ilkeleri dindarlığın gereği olarak öne süren katılımcılara göre namazı, orucu emreden İslam her alanda özü sözü bir olmayı emreder. Dolayısıyla "Müslüman elinden ve dilinden emin olunan kişidir."(Osman, 46) Bu gerçekten hareketle dindar olup da ahlaki ilkeleri gözetmeyenlerin durumları, katılımcılar tarafından *tutarsızlık* ya da *ikiyüzlülük* olarak ifade edilmektedir.(Nihat, 53) Bu katılımcılardan bir kısmı örnek verdikleri kişilerin İslam'la bağdaşmayan davranışlarının yine aynı kişilerin ibadetlerinde eksiksiz olmaları gerçeğinin ortaya çıkardığı çelişkiyi anlatırken bu kişilerin dindar görünmelerine rağmen gerçekte dindar olmadıklarını söylemektedirler:

Dindarlık aslında insanların ondan şikâyetçi olmadığı kişidir dindar insan bence. Yani eğer namaz kılıyorsa oruç tutuyorsa ama çevresine topluma insanlığa zarar veriyorsa o kişi dindar değil bence... Yoksa namaz kılıp parasını faize yatırıyor ya da yalan söylüyorsa topluma zararlıysa o insana dindar diyemem valla. (Ali, 45)

İfadelerden anlaşılacağı gibi katılımcılar, dindarlık için namaz, oruç gibi temel ibadetleri ön koşul olarak görmekteyse de tek başına bunların yetmeyeceğini düşünmektedirler. Bu nedenle topluma yararlı olmak, hak gözetmek, adil olmak, zordakilere yardımcı olmak gerekir ama bununla birlikte haram lokma, faiz zulüm gibi İslam'ın sakındırdığı davranışlardan da uzak durmak gereklidir. Zira

onlara göre din bir bütün olup dindar insan aynı zamanda insani ilişkilerde de iyi olan kişidir. Müslüman insan aynı zamanda doğruluk, dürüstlük, sözünde durma gibi ahlaki ilkelere de sahip olmalıdır. Dolayısıyla dini inanç tüm bu ahlaki erdemlerin kaynağı olarak gösterilmekte, aynı erdemler de dini inancın zorunlu sonucu olarak aranmaktadır. Bu durum katılımcıların dinin etki boyutunu ön plana çıkardıklarını göstermektedir. Dinin temel rutinleri olarak namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin gerekli ama yeterli olmadığı yönündeki söylemleri (Mehmet, 41; Yusuf, 50; Hakan, 57; İlyas, 38; Salih, 59; Kerim, 43) de bu düşünceleriyle paralellik arz etmektedir.

2.2. Çalışmanın Motivasyon Kaynağı Olarak Din

Bir önceki başlık altında yer verildiği gibi ilk olarak katılımcıların din ve dindarlık anlayışları anlaşılmasına çalışılmıştı. Bunun devamında yapılan şey, söz konusu anlayışın onların çalışma motivasyonu üzerinde nasıl bir etkisi olduğunu öğrenmek oldu. Bu amaca yönelik olarak onlara dindar insanın dünya hayatının nasıl olması gerektiği, çalışmalarının en önemli sebeplerinin neler olduğu, dinin iş hayatında başarılı ya da başarısız olmada herhangi bir etkisinin olup olmadığı, gelecekle ilgili hedefleri ve iş hayatında risk alma ile ilgili düşünceleri soruldu. Yarı yapılandırılmış mülakat tekniğine uygun olarak bu sorulara verilen cevaplar doğrultusunda ilave sorular da soruldu.

Görüşülen katılımcılar genelde faaliyetlerini sürdürdükleri işletmelerin ilk kuşak sahipleridir. Bu işletmelerin kuruluş hikâyeleri farklı olmakla birlikte genel olarak kurulan işletmelerin, mevcut birikimin yatırım olarak kullanılmasından ziyade geçim kaynağı sağlama ve bir uğraş edinmeye dönük hamlelerin sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Buna rağmen geleceğe dair hedefleriyle ilgili görüşlerinde katılımcıların çoğunluğunun modern ekonomik sisteme uyum sağlama konusunda yeterli motivasyona sahip olduğu anlaşılmaktadır. Görüşülen birçok katılımcı, seri üretime geçmek istediğini ya da mevcut iş kolundan farklı iş kollarına yatırım yaparak iş sahasını geliştirmek istediğini belirterek geleceğe dair hayalini aktarmıştır. Bunlardan biri de İbrahim Bey'dir.

Tabii ki demin de bahsetmiştim ilk kez Türkiye'de üretilecek elektronik malzemelerinin anakart üretimini Siirt'te yapacağız ve Siirt'te ilk olacak. Bunun da teknolojinin bütün imkânlarından ve teknoloji şirketi olmamızdan kaynaklı hem istihdam yarattığını düşünüyoruz hem de teknoloji ile beraber ilimizde İnsanların biraz daha teknolojik yani alacağımız personeller sayesinde daha teknolojik düşüncelerin gelişeceğine inanıyoruz ve bu sayede bunun avantajlarını kullanmak isteriz. (İbrahim, 50)

Benzer motivasyonu katılımcıların riskle ilgili tutumlarında da görmek mümkündür. Zira risk ile ilgili düşüncelerini aktaran katılımcıların genelde risk almaya eğilimli oldukları görülmektedir. Ancak risk aldığını söyleyen katılımcılar, kumardan farklı olarak ticari riskin ölçülü ve akla yakın olması gerektiğine de işaret etmektedirler. Onlar açısından kazancı artırmak için risk almak kaçınılmaz ise de mantık, hesap ve ölçüyü gözetmek gerekir. Bu da onların risk ile ilgili tutum ve davranışlarının rasyonel olduğunu göstermektedir. Aynı rasyonel tutumu dinin iktisat üzerindeki ilişkisiyle ilgili görüşlerinde de görebiliyoruz. Nitekim iş hayatında başarılı olmada dinin bir etkisinin olup olmadığı sorusuna hayır cevabı veren Osman Bey gibi, katılımcıların önemli bir kısmı

iktisadi hayatın dinden ayrı bir alan olduğu ve kendine ait rasyonel kurallarla yönetildiği görüşünü paylaşmaktadır:

Bence yoktur, hangi dine mensup olursa olsun, sonuçta bazı kaideler vardır. Bu kaidelere uyulduğu zaman, dindarlığın pozitif yönde bir etkisi olur. (Osman, 46)

Osman Bey, bu ifadesinde iş hayatındaki başarının bazı genel kaidelere tabi olduğunu belirtmektedir. Ona göre dünyadaki genel duruma da bakıldığında en gelişmiş ülkelerin Müslüman olmayan ülkeler olması gerçeği de, bu konuda inancının belirleyici olmadığını kanıtı gibidir. Ayrıca gerek Kur'an gerekse de hadislerde insanın çalışması emredilmekte, Allah'ın çalışanlara bu dünyadaki karşılıklarını vereceği va'dedilmektedir. O halde herhangi bir inanca mensup olmak tek başına yeterli bir faktör olmayıp ekonomik alandaki neticeyi herkes için mevcut kurallar belirleyecektir. Fakat bu, dinin müspet etkisinin hiç olmadığı anlamına da gelmemektedir:

Din etik olarak da doğru olmayı emreder aynı zamanda. Bu kavramları yerine getirdiğin zaman ticarete aranan en büyük özellik güvendir. Güven duygusunu zaten emrediyor. Güven duygusunu emrettiği için, işini doğru yapmayı emrettiği için, onun pozitif anlamda bir katkısı olması gerekir. (Osman, 46)

Bu ifadede olduğu gibi vurgulanan husus, dinin iş hayatıyla ilgili doğrudan emirleri değildir. Zira dinin Müslümandan işi büyütme, zengin olma ya da çok para kazanma şeklinde bir talebi bulunmamaktadır. Ama yine de İslam'ın tavsiye ettiği iki günü bir olmama (Uğur, 37), erken kalkıp rızkını arama (Aydın, 45; Ali,45), vakti nakit bilme (Metin, 41), mesleğini özenle icra etme (Fatih, 61) gibi alışkanlıklar kaçınılmaz olarak başarıyı sağlamaktadır. Aynı şekilde güven (Murat, 67; Yasin, 44; Mustafa, 41), sözünde durma (Osman, 46; Yasin, 44), temizlik (Aydın, 45), merhamet (İlyas, 38, İbrahim, 50) gibi İslam'ın öğütlediği davranışlar da ticari hayatta tercih edilmeyi beraberinde getirecektir. Dolayısıyla "Dinimiz zengin olmayı teşvik etmiyor zaten, işini düzgün yapmayı teşvik ediyor." diyen Ali Bey gibi katılımcılar, dinin iş hayatı üzerinde olumlu etkisinin olduğunu kabul etmekte fakat bunun doğrudan değil de az önce sayılan dolaylı yollarla gerçekleşeceğine inanmaktadırlar. Bu nedenle onlara göre iktisadi kurallar ile dini öğütler örtüşebilmekteyse de ekonomik başarıyı dinin dolaysız etkisi olarak görmemek gerekir. Emre Bey'in aşağıdaki şu sözleri bu düşünceyi özetler niteliktedir:

Yani şöyle, hani birebir etkiler diyemem ama baktığımızda dindar insanların çoğu da başarılı yani hiç dinle alakası olmayan insanlar da başarılı, dine bağlayamayız. Ama psikolojik olarak dinin her zaman insanlar üzerinde her alanda faydası çok çok olmuştur. Dindarsın Allaha inanmışsındır gidersen mesela bir duanı edersen tefekkür edersen onun faydasını görürsün, sabredersen mesela dinimizde sabretmek çok önemli bazen işlerde sabırlı olursun artısını görürsün. Ama birebir bunu dine bağlayamayız bence. (Emre, 38)

İslam'ın öğütlediği bu ve buna benzer özelliklerin katılımcılar tarafından zaman zaman esnaf, sanayici, usta ya da tüccarda olması gereken iş ahlakı bağlamında Ahilik kültürüne referans yapılması suretiyle dile getirildiği görülmektedir. Hatta mesela Ali Bey, il genelindeki mesleki hayatın geri kalmışlığını Ahilik kültürünün unutulmasına dayandırmaktadır. Bu da Ahilik kültürünün İslami bir iş ahlakı modeli olarak benimsendiğini göstermektedir.

Peki, katılımcılar tarafından dolaylı da olsa iş hayatına olumlu etkisi olduğu düşünülen din, onlar için çalışıp çabalama noktasında yeterli motivasyonu sağlıyor mu? Bu sorunun cevabını bilmek,

yani dini inanç ve anlayışın iktisadi çaba ya da girişimcilik konusunda nasıl bir faktör olarak etkide bulunduğu anlamak, aynı zamanda Weber'in din iktisat ilişkisine dair tezinin sahadaki varlığını öğrenmek anlamına da gelmektedir. Bunu öğrenmeye yönelik olarak katılımcılara yöneltilen "Ne için çalışıyorsunuz?" sorusuna katılımcıların çoğunun ilk etapta verdikleri yanıtlar, çoluk çocuğun rızkını temin etme, kimseye muhtaç olmama gibi temel gereksinimleri sağlamaya yönelik bir amacı ifade etmektedir. Fakat görüşmecilerin yine önemli bir kısmına göre geçim kaygısı için çalışmak yeterli değildir. Zira Müslüman olmak, topluma faydalı olmayı ve Allah'ın hoşnut olacağı güzelliklere vesile olmayı gerektirir. Örnek olarak katılımcılardan Kerim Bey, kendisi açısından topluma faydalı olmanın yollarından biri olarak gördüğü istihdam sağlamaya vurgu yapmaktadır:

İşimizi büyütmeye çalışıyorsak tek sebebi insanlara faydalı olabilmektir. Yoksa ben kendi amacım asla ve asla mal biriktirmek peşinde hiç olmadım, olmayacağım da... O para, aracılığını yapmıyorsa o paranın da anlamı yok. (Kerim, 43)

Bu ifade, dinin diğerkâmlığı tavsiye eden öğüdünden beslendiği için kaynağı din olan bir motivasyonun eseri olup katılımcıların çalışmaya en fazla gerekçe gösterdikleri sebeplerdendir. Bunun yanında ayrıca çalışmayı emreden din anlayışından kaynaklı bir motivasyon da bulunmaktadır. Bu anlayışa göre Allah boş duranları sevmediği için para kazanmadan bağımsız olarak bir şeylerle meşgul olmak, ibadetle eşdeğer bir faaliyettir. Bu bakış açısından hareket eden katılımcılar, dinin çalışmayla ilgili talebi açısından salt para kazanma amacına matuf iktisadi bir eylemden ziyade, çabanın kendisinin önemli olduğunu vurgulamakta ve bu konuda hadislerden örnekler vermektedirler. Bu örneklerden birini Salih Bey dile getirmektedir:

Tabi, çalışmak ibadettir. Son nefesimizi verinceye kadar, elimizde bir fidan bile varsa dikmek lazım. Diyor ki ibadet et yarın ölecekmişsin gibi, çalış hiç ölmeyecekmiş gibi. (Salih, 59)

Çalışmayı ibadet olarak gören katılımcının son nefese kadar eldeki fidanın dikilmesi gerektiğiyle ilgili sözü sonuçtan bağımsız olarak her daim çalışılması gerektiği düşüncesini yansıtmaktadır. Müslümanların din ile dünya arasında kurması gereken denge hususunda zaman zaman bir ölçüt olarak dile getirilen ve benzer biçimleriyle kimi kaynaklarda hadis olarak geçen "Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya çalış, yarın ölecekmiş gibi de ahirete çalış." sözünün çalışmanın dini açıdan önemini ifade etmek isteyen birçok katılımcı tarafından dile getirdiği görülmektedir. Katılımcıların bu ve benzeri sözleri, çalışmanın başlı başına bir amaç olarak görüldüğü ve bu duygunun din tarafından beslendiğini ortaya koymaktadır.

Araştırma grubu açısından çalışmayı teşvik eden bir faktör de ticari faaliyetlere yönelik dini müktesebattır. Zira verilen örnekler İslami kurala uygun olarak yapılan ticaretin peygamber tarafından övgüyle karşılandığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu anlatımlarda, ticarete hayır ve bereket olduğu dile getirilmekte ve ticaretin helal para kazanmanın önemli bir yolu olarak gösterilmektedir. Bazı katılımcılar ise dinin ticari faaliyetlere yönelik sempatik tavrını peygamberin çarşı pazarda yaptığı alışveriş hikâyesiyle süslemekte ve onun işaret ettiği esasların günümüz iktisadı için model olabileceğini ifade etmektedir. Dini anlayışın zengin ve güçlü olmaya yönelik olumlu bakışını yansıtan bir başka gerekçede ise başkalarına dağıtabilmesi için Müslümanın güçlü olması gerektiği ifade edilmektedir:

Müslüman zengin olmalı ama iyi de dağıtmalı. Dağıtmak için zengin olmalı, ben buna inanıyorum. Güçlü olsun ezilmesin, Müslüman dilenmesin, el açmasın. Çünkü güçlü olması ayrıdır. (İlyas, 38)

İlyas Bey'in Müslümanın herkese dağıtabilecek kadar güçlü olması gerektiği inancı ve temennisini dile getiren bu düşünce, dünyadaki yokluğu cennetin güzellikleriyle teselli eden Müslüman profiline yabancı gibi görünmektedir. Haenni, bu nedenle "Müslüman'ın onurunu ifade etmek için, geleneksel İslam'ın kaderci ve mütevazı kişiliğın ötesine geçerek, ümmetin kapitalist ruhunu uyandırmayı amaçlayan yeni bir girişimci dindarlık türü" olarak tanımladığı bu profili *piyasa dostu* diye adlandırmaktadır.⁴⁵ Aslında Haenni'nin yeni dindarlık türü olarak tasvir ettiği bu dindarlık da dikkat edilirse peygamberin "Güçlü mümin zayıf müminden hayırlıdır." hadisine dayandırılabilen, dolayısıyla katılımcı tarafından İslam'a daha uygun olduğu düşünülen bir düşünce benimsenmektedir. Müslüman olmayı bir üstünlük olarak gören bir diğer katılımcı Fatih Bey ise üstün bir varlık olarak insan olmanın ve Müslümanlık payesine sahip olmanın gereği olarak Müslüman insanın bir şeyler üretmekle mükellef olduğu inancını ifade etmektedir.

Müslüman insan, bana göre üretmekle mükelleftir... Bizi diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerden bir tanesi olan akıl, irade, bilinç duygu ve hislerimiz bize bir takım sorumluluklar yüklüyor... Bir insan ve özellikle bir Müslüman olarak, ben çalışmanın olmazsa olmaz şart olduğuna inanıyorum. (Fatih, 61)

Bu alıntının son cümlesi, dünya içinde aktif olarak bulunmayı teşvik eden bir dini inancı yansıtmaktadır. Hâlbuki bu düşünceyle taban tabana zıt olan, dünyadan el etek çekerek kendini dine adama anlamındaki *inzivayı* bir yaşam biçimi olarak tercih eden *bir lokma bir hırka* anlayışı, çok defa İslam dünyasının iktisadi olarak geride kalmasının temel sebebi olduğu iddia edilmiştir. Bu nedenle katılımcılara bu deyimle ilgili düşünceleri de soruldu:

Ben bir lokma bir hırka anlayışının İslam'da olduğunu düşünmüyorum. Müslüman, bir lokma bir hırka anlayışı ile yaşamaz. Müslüman kaderci değildir. O tasavvuftaki yanlış bir anlayıştır. İslam'da münzevilik yok ki. (Fatih, 61)

Yer verilen ifadede de olduğu gibi katılımcıların soruya karşılık verdikleri cevaplar, *bir lokma bir hırka* anlayışının görüşülen iş adamlarında kayda değer bir karşılığı bulunmadığını ortaya koymaktadır. Çoğunlukla böyle bir anlayışın İslam'da yeri olmadığı ifade edilmektedir. Kavrama biraz daha sempatiyle bakan birkaç katılımcı ise insanın Allah'la arasındaki irtibatı koparan dünyevi şeylere sırt çevirmek, Allah'a yakınlaştıracaktır fakat zamanın değişmesinden dolayı şartlar da değişmiştir düşüncesindedir. Bu nedenle böyle bir uygulama, ihtiyaçların ve sorunların biriktiği günümüzde mümkün olmadığı gibi doğru da değildir.

2.3. İktisadi Tutum ve Davranışlarda Dini Etki

Çalışmada cevabı öğrenilmek istenen bir soru da katılımcıların sahip olduğu dini anlayışın onların iktisadi tutum ve davranışları üzerinde nasıl bir etkiye yol açtığıydı. Bunu öğrenmeye matuf sorulardan biri alışveriş yapılacak yeri seçmek, iş yerine çalışan almak gibi iş hayatının karar anlarında kişilerin dindar oluşunu dikkate alıp almadıklarıydı. Farklı yanıtlar olmakla birlikte

⁴⁵ Patrick Haenni, *Piyasa İslamı: İslam Suretinde Neoliberalizm*, çev. Levent Ünsaldı (Ankara: Maki Basın Yayın, 2011), 81-82.

katılımcıların ifadeleri özet olarak iş hayatının farklı bir alan olmasından dolayı din faktörü ya da duyguları karıştırmamanın gereğini anlatmaktadır. Konuya çoğunlukla inançlara hoşgörü esasından yaklaşarak kişinin inancının kendisi ile Allah arasında bir mesele olduğu dile getirilmekte, bazen de iş hayatının kendine ait kurallarından dolayı böyle bir ayrımı yapmanın mümkün olmadığı ifade edilmektedir. (Hasan, 58; Beşir, 66; Aydın, 45; Hakan, 57; Yasin, 44; Metin, 41; İbrahim, 50; Yaşar, 45; Nihat, 53; Ali, 45; Kerim, 43)

Benzer bir yaklaşımı işletme sahiplerinin çalışanlarıyla ilişkilerinde görmek mümkündür. Katılımcılar yanlarında çalışanların ibadetlerini yerine getirmelerinden memnuniyet duyacaklarını, bazıları da örneğin çalışanlarını namaz kılmaya teşvik etmeye çalıştığını anlatmaktadır (Mehmet, 41). Ancak bu kişiler yine de ibadet mevzusunda çalışanlarına çok müdahil olmadıklarını eklemektedirler. Sonuçta kendi işleri açısından çalışanların vasıflı olmasının önemli olduğunu düşünmektedirler. Zira dindar olan bazı elemanlardan hiç verim alamadıkları gibi dindar olmadığı halde mesleğinde çok başarılı ve bir o kadar ahlaklı çalışanlarının olduğu örneğini de vermektedirler. Bu hususta bir istisnalarının olduğu görülmektedir. O da güvenilir olmak ve güzel ahlaka sahip olmaktır. Çünkü bu iki vusfa sahip olmak, iş yerinde çalıştırmanın ön koşulu gibi duruyor:

Yok, ona dikkat etmeyiz kesinlikle. Çünkü ticarete biz bu konuları pek önemsemiyoruz yani. Dürüst olsun dini mezhebi ırkı ne olursa ilgilendirmiyor. (Nihat, 53)

Dürüst olmadıktan sonra zaten işinde ne kadar nitelikli olsa onunla çalışmazsın. Sürekli seni kandırır, belki yeteneklidir ama faydalanamazsın ondan. (Metin, 41)

Ticari açıdan düşünürsek işlerini yapmaları daha iyidir. Ama dindar olursa biraz daha yumuşak davranırım ona. Buraya biri geldi iş için, başkası vasıtasıyla işçi olarak çalıştırır mısın, çalıştırırım dedim. Çalıştırdım, eli ağırdı normalde, bana eli seri eleman lazım hızlı çalışsın diye. (Mehmet, 41)

Görüşülen katılımcıların hepsi çalışanlar arasında adil olmaya çalıştığını, kişilerin inançlarını, etnik kökenlerini ve diğer farklılıklarını ayırım sebebi yapmadıklarını ifade etmektedirler. “Dindar olursa biraz daha yumuşak davranırım.” diyen Mehmet Bey, yanında çalışanın dindar olması tercihi konusunda diğer katılımcılardan farklı davranıyor görünmektedir. Fakat sözlerinin devamında işine pek bir katkısı olmayan çalışanın dört yıl idare etmesinin sebebini “Dindarsa bırak çalışmaya devam etsin.” diyen babasını kırmamaya bağlamaktadır. Fakat buna rağmen işyerinin işleyişinde katılımcının inancının oldukça etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Mola ve paydos saatlerini namaz saatlerine göre düzenlemekte, namaz kılmayan çalışanları namazı sevsin diye, rica ettiği bir imama çalışanları için dini sohbet yaptırmaktadır. Yalnız işletmesinin işleyişini dini emirlere göre dizayn ettiğini söyleyen katılımcının bu tutumunun katılımcıların genel tutumunu yansıtmadığını belirtmek gerekir. Görüşülen katılımcıların çoğu çalışanlarının ibadetlerini rahatça yapabileceklerini, iş yerinde bunun için ayrılmış bir alan olduğunu belirtmektedirler. Ancak az önce temas edildiği gibi genel olarak iş hayatı ayrı bir alan olarak görülmektedir. Dini rutinlerin icra edilmesinden hoşnut olacağını söyleyenler de sonuç olarak inançları kul ile Allah arasında olan bir tercih olarak karşılamakta ve bunların işletmenin çalışma prensibini bozmaması gerektiğini ifade etmektedir. Bu nedenle katılımcıların dini inançlarının pratik boyutta işletmenin işleyişini etkileyecek bir faktör olduğunu söylemek güç görünmektedir.

Bununla birlikte katılımcıların ifadelerine bakıldığında dini söylemin çok güçlü bir şekilde yer aldığı söylenebilir. Bu bağlamda en fazla dikkat çeken kullanımlar helal-haram kavramlarıdır. Birçok katılımcı helal rızık, helal gıda, helal mülk, helal kazanç, helal alışveriş kavramlarını kullanmakta ve yaptığı iş ve işlemlerde bu kavramları gözettiğini ifade etmektedir. Zira onlara göre helal-haram gözetilmediği zaman ise yukarıda değindiğimiz hayır ve bereket olmaz. Bu da işlerin yolunda gitmemesinin ve kazancın fayda vermemesinin sebebidir.

Dinin iktisadi tutum ve davranışlara etkisi çerçevesinde cevabının aranması gereken bir soru da kadınların iş hayatındaki konumuyla ilgili katılımcıların ne düşündükleridir. Aşağıdaki örnekte olduğu gibi kadınların çalışmasıyla ilgili verilen cevapların çoğu dini gerekçeyle temellendirilse bile başka gerekçelere dayandırılan cevaplar da bulunmaktadır. Bazı katılımcılar İslami açıdan kadınların çalışmasında sakınca görmediğini fakat kadınla ilgili özel durumların çalışmalarına mani olduğunu dile getirmektedir. Örnek olarak *fitratının* çalışmasına mâni oluşu, çoluk çocuğa bakması gerektiği ve yapı olarak dayanıksız oluşu bu gerekçelerdendir.

Bana göre kadının yeri evidir. Zaten bununla ilgili hadis de var. Ama tabii ihtiyacı varsa kötü yollara düşeceğinden namusuyla çalışması daha iyidir. (Yusuf, 50)

Kadınların çalışmasını doğru bulmayan bütün katılımcıların kesin bir kural olarak bu yöndeki düşüncelerini pratiğe döktükleri sanılmasın. Hatta bu katılımcılardan bazısı da hali hâlihazırda iş yerinde kadın çalıştırmaktadır. Kadınların iş hayatındaki varlığını onaylamayan kanaatini dile getirirken “Toplum uyarlayamıyoruz.” diyen İlyas Bey, aslında bu durumu izah etmektedir. Sahip olduğu dini inanç, kadınların çalışmaması gerektiği yönünde ama kadınlara da hitap eden giyim sektöründe çalışıyor olması gerçeği, onu zorunlu olarak mevcut duruma uyum sağlamaya itmektedir.

Dini anlayışın iktisadi tutum ve davranışlar üzerindeki etkisini anlamak için son olarak kazancın nasıl ve hangi motivasyonla kullanıldığına da bakmak gerekir. Tasarruf yapıp yapmadıkları ilgili soruya katılımcıların bir kısmının, kavrama İslami anlamından yaklaşımları, dini inancın insanların düşünce yapıları üzerindeki etkisine bir örnek olarak kabul edilebilir. Kerim Bey’in “Ben çok dikkat ederim. Biraz Allah korkum olduğu için az değil çok tasarruf yaparım her şeyde.” sözü buna bir örnek teşkil etmektedir. Tabii olarak bu noktada kavramın kendisi İslami terminolojinin ürünü olan *israf* konusuna da temas edilmektedir. Fakat katılımcıların israfa karşı tutumu, asketik ahlakta olduğu gibi dünyanın zevklerinden uzak durma amacına matuf görünmemektedir. Aksine görüşmelerde elde edilen veriler, maddi anlamda dünyanın güzellikleriyle oldukça barışık bir kesime işaret etmektedir. En güzel arabaya binmek, çocuğunu en güzel koşullarda yetiştirmek, en güzel evde yaşamak çoğu katılımcının kendisine yakıştırdığı nimetlerdir “Ben güzel giyinmeyi, güzel yemeyi severim. En güzel ayakkabıyı, en güzel kıyafeti alırım.” diyen Hasan Bey gibi, katılımcıların önemli bir kısmı dünya nimetlerini reddetmemekte aksine Allah’ın da hoşnut olduğu bir davranış olarak resmetmektedir. Karşı çıkılan şey, daha çok gösteriş amaçlı ve gereğinden fazla harcamadır.

Birliklerini nasıl değerlendirdikleriyle ilgili olarak katılımcıların verdikleri yanıtlar ise, kazancın tekrar yatırıma dâhil edilerek işin büyütülmesi hususunda bir eğilimin olduğunu ortaya koymaktadır. Örnek olarak Fatih Bey’in “Benim iş dışında bir yatırımım yoktur. Diyelim ki bu ay yüz liram arttı, gider bir araba alırım.” şeklindeki sözü, sermayesini daha da arttırmak için elde ettiği

kârını sürekli üretime sokan ve bu davranışını disiplinli bir şekilde sürdüren *ekonomik insana* ait gibidir. Zira sermaye ve kârın her defasında daha fazlasını elde etmek için yatırıma dönüştürülmesi ve bunun bir döngü içerisinde devam etmesi, Wallerstein’ci anlamda kapitalist ekonomi yapısının esasını teşkil etmekte olup⁴⁶ kârın maksimize edilmesi için çabalayan rasyonel tutumla uyumluluk arz etmektedir.

Fakat rasyonel tutuma sahip *ekonomik insanda* birikimin nihai hedefi de bireysel yarardır. Hâlbuki yüz lirası arttığında gidip işine yatıracığını söyleyen aynı kişinin, “Ben sefere çıkmakla görevliyim, çalışıp üretmekle görevliyim.” diyerek peygamberden aldığını söylediği ufku belirtmesine ve “Amacımız üretmek, Müslüman olarak üreterek topluma faydalı olmaktır.” sözleriyle amacını dile getirmesine bakılırsa, aynı kişinin davranışının Allah’ın rızası ve toplumun yararına matuf olduğu görülür. Bu nedenle örneği verilen davranış modeli için, Zaim’in deyişiyle *Müslüman insan* tipinin daha makul bir karşılık olduğunu söylemek mümkündür. Zaim, Batı iktisadının yalnızca servet artırmayı amaçlayan ve kazandığı karı sınırsızca tüketme hakkı tanıyan özelliğinin aksine ahlakı esas almayı, ihtiyaç kadar tüketmeyi, insan ve toplum refahı ile ahiret felahını amaçlamayı, Müslüman insan modelinin etkin olacağı İslam iktisadının özellikleri diye sıralamaktadır.⁴⁷ “İnsan kazandığını yemeli mi?” sorusuna “Hayır öyle bir hakkımız var mı? O kazandığını paylaşmalı.” cevabını veren Kerim Bey de kazanılan para üzerinde sınırsız tasarruf hakkı olmadığı yönündeki bu inancı onaylamaktadır.

Modern dünyada *İslami iktisadi* hayata geçirecek olan Müslüman girişimcilerin üstesinden gelmeleri gereken en önemli sorunlardan biri faiz ve bankacılık konusudur. Zira geleneksel bankacılık sistemi esas olarak faize dayalı işlemekte, faiz ise İslam’ın yasakladığı uygulamaların başında gelmekte ve bu husus birçok Kur’an ayetinde açıkça belirtilmektedir.⁴⁸ Oysa modern ekonomik koşullarda bankacılık ve finansal oluşumların bir ihtiyaç olduğu da bir gerçektir. Bu nedenle söz konusu ihtiyaca yönelik olarak *katılım bankası* adıyla faizsiz işleyen alternatif bankalar kurulmuş, bu bankaların örnekleri Türkiye’ye de gelmiştir. Fakat mevcut görüntü, finansal konularla ilgili sorunların tam olarak çözülemediğini ve sözü edilen bankalarla ilgili tereddütlerin olduğunu ortaya koymaktadır.

Faizin dinen yasak olduğu ve bu nedenle uzak durulması gerektiği hususunda bütün katılımcılar hemfikirdir. Ancak nakit ihtiyacını karşılamak amacıyla çekilecek olan krediyle ilgili görüşler farklılaşmaktadır. Fatih Bey, haksız kazanç olarak faize karşı olduğunu söylemektedir. Buna örnek olarak birine yüz lira verip karşılığında bir müddet sonra yüz on lira almayı vermektedir. Ama ona göre bankacılık sistemine entegre olduğumuz bir dünyada bankacılık vazgeçilmez bir sektöre dönüşmüştür. Dolayısıyla bir dindar olarak o, bankayla çalışmanın ya da kredi almanın herhangi bir mahzurunun olmadığına inanmaktadır. Bu konudaki düşüncesinde oldukça iddialı görünen katılımcı, gerekçe olarak da enflasyon oranlarını vermektedir.

⁴⁶ Aylin Yonca Gençoğlu, “Kapitalizme Teorik Yaklaşımlar: Kapitalist Ekonomik Sistemin Temel Nitelikleri Üzerinden Karşılaştırmalı Bir Analiz”, *Temaşa Felsefe Dergisi* 2020/14 (2020), 245.

⁴⁷ Sabahaddin Zaim, *İslâm Ekonomisinin Temelleri*, ed. Adem Esen vd. (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2010), 19-44.

⁴⁸ Bkz. *Kur’an-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011), el-Bakara 2/275-279; *Kur’an-ı Kerim Meali*, Âl-i İmrân 3/130; *Kur’an-ı Kerim Meali*, er-Rûm 30/39.

Benzer bir faiz tanımı yapan Beşir Bey de oturduğu yerden bankaya koyduğu paranın üzerine gelecek olan faizin, dini kural dışında kendi ticaret ahlakına da uymadığını söylemektedir. Fakat o da anapara üzerinden borç alma imkânının olmadığı günümüzde zorunlu olarak bankanın kendilerine açtığı kredi limitinden kullandıklarını ifade etmektedir. Bankanın sunduğu krediyi kullanmada dini açıdan bir sakınca bulmadığını da “Yani bugün siz en yakınınıza şunu diyemezsiniz, varsa bana yüz bin lira ver seneye ben sana vereyim, kimse vermez.” sözüyle gerekçelendirmektedir. Böylece her iki katılımcı da enflasyon gerçeğine işaret ederek faizi yorumlamakta, günümüzde bankadan kredi çekmede dini açıdan bir mahzur olmadığı inancını paylaşmaktadır.

Katılımcıların çoğu ise kredinin de faiz olduğu konusunda kuşku duymamaktadırlar. Fakat bunlar da kendi içlerinde iki gruba ayrılmaktadır. Birinci gruptakilere göre kredi kullanmak haram olup kesinlikle uzak durmak gerekir. Bu gruptakiler, bugüne kadar hiç kredi kullanmadığını ve bundan sonra da çok zor durumda kalmadıkça kullanmama konusunda kararlı olduklarını söylemektedirler. Bunlardan kredinin insanı kemirip bitiren özelliğine işaret edenlerin (Abdullah, 39; Aydın, 45; Yaşar, 45; Ali, 45) krediyi *bulaşmamak lazım* tabiriyle ifade etmesi dikkat çekicidir. Bunlara göre mümkün olduğunca kişinin kendi öz kaynaklarıyla işlerini çevirmesi gerekir. Çünkü araba alayım, ev alayım diyerek ihlal edilen sınır, insana hayırdan çok zarar getirmektedir.

İkinci gruptaki katılımcılar ise kredi çekmenin dinen hükmünün şartlara göre değişeceğini düşünmektedir. Mesela bunlardan biri İktisadi Ticari Bilimler Fakültesi mezunu olan Fatih Bey, kredi kullanımının hükmünün kişiye, işletmeye ve yapılan işleme göre değişeceğini söylemektedir. Şartlara göre durumun değişebileceğini söyleyen katılımcıların, genelde alınacak kredinin nakit olarak alınmamasını önemli bir ölçüt olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla banka aracılığıyla ev almanın ya da teçhizat almanın bir sakıncası bulunmamaktadır. Mesela fabrikayı kurduğu günden bugüne kadar hiçbir zaman krediye başvurmadığını söyleyen Mehmet Bey, aldığı fetvaya dayanarak katılım bankası aracılığıyla iş makinesi almak istemiş fakat son aşamada bankanın TEFE ve TÜFE’ye göre ödeme koşullarının değişeceğini söylemesi üzerine teklifi reddettiğini belirtmektedir.

Buraya kadarki ifadelerden de anlaşılacağı gibi finansman konusu, dini hassasiyeti olan girişimciler için zorlu bir sınav işlevi görmektedir. Bir yandan dinin faiz yasağı ama diğer yandan karşı karşıya kalınan realiteler önemli bir gerilim kaynağı oluşturmaktadır. Aşağıda bu gerilimi yaşayan katılımcıların görüşlerine yer verilmiştir. Yusuf Bey, yaşadığı gerilimi “Kredi haramdır ama ne yapalım.” sözleriyle ifade etmektedir. Faiz kullanmayı kendisi üzerinden örnekleyen Murat Bey, cezasının olacağından emindir ama Allah’ın affediciliğine sığınmaktadır. Daha önce zorunluluktan kredi çekmek zorunda kaldığını söyleyen Kerim Bey ise *vicdansız tefecilerden* alma yerine devletin himayesindeki bankalardan faiz alınmasını yeğlemektedir:

Biz biliyoruz bu haram kesinlikle, ben yaptım diye asla birine git kredi çek, şunu yap, bunu yap demem. Ama en azından, en azından sıkışan insanlar, ben gene o kanaatteyim, dışarda vicdansız bir tefeciye denk geleceğine bankaya gitsin; bankanın, devletin en azından kanatları altında kesinlikle. (Kerim, 43)

Görüşlerine yer verilen katılımcıların da söylediklerinden anlaşılacağı üzere birkaç istisna dışında kullanmak zorunda kalsa bile çoğunluk modern bankacılığın tüm araçlarının dini açıdan

doğru olmadığı inancındadır. Peki, onlara göre bankacılığın İslami bir seçeneği olabilir mi? Bu soruyu cevaplarken İslami bankacılığın zorluğuna temas eden katılımcılar, bankaların parasal faaliyetler üzerinden kâr kazanma temel amacına işaret etmektedir. Bu nedenle de onların önemli bir kısmı esas olarak İslami bankacılığın mümkün olamayacağını düşünmektedirler. Soruya olumlu yanıt verenler ise böyle bir bankacılığın ya din motivasyonlu dayanışma müesseseleri yoluyla, ya da bu işi karsız yapacak devlet eliyle mümkün olabileceğini düşünmektedir. Bu meyanda İslami finans kuruluşları olarak bilinen katılım bankaları da soruldu. Katılımcıların bir kısmı, geleneksel bankalara tercih ettiğini söylemekle beraber onların da aralarında dâhil olduğu büyük bir çoğunluğun, bu bankalara da kuşkuyla baktığı anlaşılmaktadır. Buna gerekçe olarak da bu bankaların kullandığı uygulamaların özü itibarıyla geleneksel bankalardan hiçbir farkının olmadığı gösterilmektedir. Katılımcıların sadece biçim olarak farklı dediği durumu tutarsızlık olarak gören İbrahim Bey, sömürü olarak tanımladığı söz konusu bankacılık türünün kaldırılması gerektiği kanaatini dile getirmektedir:

Bu tür bankalar da diğer bankalar gibi, faizcilik üzerine kurulu bankalar gibi, akşamleyin parasını Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası Merkez Bankası'nın kasasına koyar ve her gece oradan faizini alır. [...] Yani burada aslında İslami bankaların insanları sömürdüğünü, oraya bir para yatırdığınızda normal bankalardan daha az vergi verdiklerini görüyoruz. (İbrahim, 50)

Bu nedenlerden dolayı bankacılık ve finansal enstrümanlar, dini inancın gereklerini hayatına tatbik etmeye çalıştığını söyleyen girişimciler açısından huzursuzluğa neden olan bir gerilim kaynağı olarak durmakta ve iktisadi eylemleri sürdürme konusunda bir handicap olarak görülmektedir. Soruna yönelik kimi zaman bir çözüm olarak dile getirilen İslami ekonomi fikrinin ise pratikte çok kolay olmayacağı düşüncesi göze çarpmaktadır.

Sonuç

Dinin iş hayatındaki etkilerinin anlaşılmasının amaçlandığı bu çalışmada görüşme yapılan iş adamlarının sahip olduğu din ve dindarlık anlayışı ve bu anlayışın çalışma motivasyonu, iktisadi tutum, iktisadi davranış üzerindeki etkileriyle ilgili sorulara cevap bulunmaya çalışılmıştır.

Çalışmada cevabı aranan ilk soru araştırma grubunun sahip olduğu din ve dindarlık anlayışının nasıl olduğuydu. Elde edilen bulgular dinin araştırma grubu açısından çok önemli bir yere sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Zira görüşmelerde dinle ilgili olarak konuşan iş adamlarının tamamı dinle ilgili olumlu düşüncesini dile getirmiş ve dinin insan hayatı açısından önemine değinmiştir. Din ve dindarlığın ne olduğu, kime dindar denebileceği konularında ise görüşlerin farklılaştığı görülmektedir. Din ve dindarlığı tanımlamalarda sıklıkla dinin ahlaki buyrukları olan dürüstlük, vicdan, kul hakkı, adalet gibi değerlerin önemine değinilmiştir. Bu değerlerin önemine değinen katılımcıların namaz, oruç, hac gibi temel ibadetlerin tek başına yeterli olmadığını belirtmeleri ise dikkat çekicidir. Bu durum ibadet boyutuna nazaran dinin etki boyutunun ön plana çıkarıldığını göstermektedir.

Katılımcılar nezdinde dinin sahip olduğu önemden dolayı modernleşmeyle birlikte dinin toplum üzerindeki etkisini yitireceği şeklindeki sekülerleşme varsayımı bu çalışma açısından yanlışlanmaktadır. Bununla birlikte dini ile seküler olanın karşılaşmasında birtakım gerilimlerin de

hiç yaşanmadığı söylenemez. Örnek olarak kadının iş hayatındaki konumu ve bankacılık konuları, gerilimin en üst düzeyde yaşandığı alanlar olarak dikkatleri çekmektedir. İslam dininin bütünlükçü özelliğine vurgu yapan katılımcıların önemli bir kısmı, prensip olarak İslami esasların toplumsal hayatın tamamını kapsaması gerektiğini düşünmekle beraber pratik zorluktan dolayı günümüzde böyle bir şeyin doğru olmayacağı kanaatini de belirtmeyi ihmal etmemektedirler. Örneğin kadınların çalışmasını dini inancı açısından doğru bulmayan katılımcılar, günümüz koşullarında kadınların iş hayatının dışında kalmalarının güçlüğünden söz etmişlerdir. Benzer olarak bankada para bulundurmanın, kredi kartını kullanmanın doğruluğu konusunda bile şüphe duyan katılımcılar, günümüz iktisadi yapısında bankanın sağladığı kredi ve diğer enstrümanları kullanmaya mecbur kaldıklarını dile getirmek suretiyle yaşadıkları huzursuzluğu ortaya koymuşlardır.

Çalışmamızın ikinci önemli sorusu dini anlayışın çalışma motivasyonu üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğuydu. Araştırma grubunun paraya yönelik yaklaşımları, risk ile ilgili düşünceleri ve geleceğe dair düşüncüleri açısından modern ekonomiye uyum sağlama noktasında yeterli motivasyona sahip oldukları söylenebilir. Zenginlik ve para sadedinde güçlü olmanın daha hayırlı olduğu peygamberin hadisleriyle anlatılmaya çalışılmış, birçoğu tarafından işi büyütme, seri üretime geçme, çalışılan sektöre ilave olarak başka sektörlerde de yatırımlar yapma gibi hedefler dile getirilmiştir. Risk, başarı, işveren-işçi ilişkileri gibi konularda da rasyonel ilkelerin önemine değinilmiştir.

Din ile dünya ilişkisinde katılımcıların genel olarak ölçü esasını gözetmediği söylenebilir. Sekiz katılımcının kullandığı “Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya, yarın ölecekmiş gibi ahirete çalış.” sözü onların hayata bakışlarını sağlayan bir çerçeve gibi görünmektedir. Bu sonuç, *bir lokma bir hırka* şeklinde ifade edilen, dünyanın ihmal edilmesi anlayışının katılımcılar tarafından kabul görmemesi ile tutarlı görünmektedir. Öte yandan geleneksel İslami çalışma ahlakının teşekkülünde etkisi olduğu düşünülen İslam tasavvuf tarihindeki öğütlerde de din ve dünyanın bir muvazene ilişkisi içerisinde ele alındığı ve kınanan kazancın, harama bulaşan kazanç olduğu görülmektedir. Dolayısıyla katılımcılarda gözlenen, helal-harama riayet etmek kaydıyla çalışmanın övüldüğü anlayış, geleneksel İslami çalışma ahlakıyla da uygunluk göstermektedir. Hemen hemen bütün katılımcılar, çalışmanın dini açıdan önemine değinmiş, bazıları ise çalışmayı ibadet olarak tanımlamıştır. Katılımcıların çalışmanın önemine dair dile getirdiği sözler, Weber’in betimlediği şekilde, görev bilinciyle dünyanın içinde aktif olarak bulunmayı ifade eden Kalvenist öğretiyi çağrıştırmaktadır. Hâlbuki katılımcıların çalışmayla ilgili tutumları Kalvenist öğretilerdeki gibi ödev bilincinden kaynaklanmadığı gibi para kazanmaya yönelik ilginin de en çok İslami iş ahlakına uygun olarak topluma yararlı olabilmek fikrinden doğduğu, katılımcıların ifadelerine yansımaktadır.

Girişimcilerdeki bu dini güdüye karşılık sahip olunan dini anlayış, ekonomik ilişkilerin rasyonel ilkelere göre tesis edilmesine engel görünmemektedir. Görüşülen katılımcılar ekonominin dinden bağımsız olarak kendi rasyonel kurallarıyla yürüdüğünü düşünmektedirler. İş hayatında başarılı olmak için ekonomik alanın kurallarına uymak gerekir. Bu düşünce, kişilerin kendileri ile yaratıcıları arasında olan inançlarının farklı bir alan diye ifade ettikleri işletme düzenine yansıtılmaması gerektiği düşünceleriyle de örtüşmektedir. Aynı bakış açısını onların alışveriş

yapılacak yer tercihi, iş yerine eleman seçimi, namaz/oruç vakitleri ve kadının iş hayatındaki yeri konusuyla ilgili yaklaşımlarında da okumak mümkündür. Bu nokta iş adamlarının sahip olduğu dini anlayışın onların iktisadi tutum ve davranışlar üzerindeki etkisinin ne olduğu sorusunun cevabına götürmektedir. İslami söyleme başvuran katılımcılar teorik olarak İslami olana vurgu yapmaktalarsa da pratik zorluklardan dolayı iş hayatının kendine has kurallarına uyulması gereğinden söz etmekte ve çoğu zaman bu düşünceyi de dini bilgileriyle temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bununla birlikte iş hayatının ister istemez dini hayattan alıkoyduğu ve bundan dolayı yaşanan rahatsızlığın zekât verme, bağış yapma, istihdam yaratma gibi davranışlarla telafi edilmek istendiği de görülmektedir. Dolayısıyla dini ile dünyevinin karşılaşmasında ortaya çıkan gerilim, dini olanın sekülerle uyumlu olarak tekrar inşa edilmesi, sekülerin ise dinle açıklanmasıyla aşılmaya çalışılmaktadır.

Tüm bu verilerden hareketle İslami kimliklerini ön plana çıkaran katılımcıların sahip oldukları din anlayışlarının çalışmayı, kazanmayı teşvik ettiği gibi aşırılığa kaçmadıkça tüketmeyi, kısacası dünyanın tüm nimetlerinden yararlanmayı da onayladığı söylenebilir. Dolayısıyla iktisadi gelişmeye herhangi bir engel oluşturmadığı gibi çilecilik ve tutumluluğu da özendirmeyen bir dini anlayıştan söz edilebilir.

Sonuç olarak elde edilen bulgulardan olan çalışmayı ve başarıyı teşvik eden din anlayışı hem iş hayatı hem de dini hayatta akılcılığa yapılan vurgu ve modern ekonomik yapıya uyum sağlama çabası, Türkiye'nin başka yerlerinde daha önce yapılan çalışmaların verileriyle benzerlik göstermektedir. Buna rağmen araştırma yapılan yerin kendine has dinamiklerinden dolayı dini anlayış ile dünyaya bakışta araştırma grubunun kendine has farklılıkları bulunmaktadır. Katılımcıların dini tanımlamalarında, kendilerinin dinle olan ilişkilerini ifade etmelerinde, dinle ilgili konuşurken bunu açıklamalarında sözü edilen farklılıkları görmek mümkündür. Bu durum Türkiye'nin her yerinde geçerli homojen bir din anlayışının olmadığını ortaya koymaktadır. O halde Türkiye'deki din ile iş hayatı ilişkisinde yekpare bir din anlayışın ötesine geçmek suretiyle benzer çalışmaların farklı inanç gruplarıyla, farklı zamanlarda ve coğrafi muhitlerde de yürütülmesi yararlı olacaktır.

Kaynakça

- Akşit, Bahattin vd. *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Alayoğlu, Nihat. *Aile Şirketlerinde Yönetim ve Kurumsallaşma*. İstanbul: MÜSİAD Yayınları, 2003.
- Kur’an-ı Kerim Meali*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.
- Anderson, Alistair R. vd. “Religion as an environmental influence on enterprise culture: The case of Britain in the 1980s”. *International Journal of Entrepreneurial Behaviour & Research* 6/1 (2000), 5-20.
- Arslan, Hasan. *Ekonomik Kalkınmada Dinsel Tutum ve Davranışların Çift Yönlü Rolü*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008.
- Austruy, Jacques. *Kapitalizm Marksizm ve İslam*. çev. Agah Oktay Güner. İstanbul: İlgü Kültür Sanat Yayınları, 2010.
- Barom, Mohd Nizam vd. *Book In Brief: Sayyid Abul A’la Mawdudi’s First Principles Of İslamic Economics*. ed. Mohd Nizam Barom. Kuala Lumpur: Centre for Islamic Economics (CIE) International Islamic University Malaysia, 2020.
- Barro, Robert J. - McCleary, Rachel M. “Religion and Economic Growth across Countries”. *American Sociological Review* 68/5 (2022), 760-781.
- Bottomore, T. B. “Marx’ın Toplum Bilimi ve Toplum Felsefesi”. çev. Özer Ozankaya. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 23/01 (1968), 357-379.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.
- Dana, Leo Paul. “Religion as An Explanatory Variable For Entrepreneurship”. *Entrepreneurship And Innovation* 10/2 (2009), 87-99.
- Debbağoğlu, Ahmet. *İslam İktisadına Giriş*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1979.
- Dodd, Sarah Drakopoulou - Gotsis, George. “The Interrelationships between Entrepreneurship and Religion”. *The International Journal of Entrepreneurship and Innovation* 8/2 (2007), 93-104.
- Doğan, Şahin. “Max Weber ve Sabri F. Ülgener’de Zihniyet-Din İlişkisi”. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2015), 203-226.
- Gençoğlu, Aylin Yonca. “Kapitalizme Teorik Yaklaşımlar: Kapitalist Ekonomik Sistemin Temel Nitelikleri Üzerinden Karşılaştırmalı Bir Analiz”. *Temaşa Felsefe Dergisi* 2020/14 (2020), 237-256.
- Guiso, Luigi vd. “People’s Opium? Religion and Economic Attitudes”. *Journal of Monetary Economics* 50/1 (2003), 225-282.
- Günay, Ünver. “İktisadî Ahlâk ve Din”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986), 109-128.
- Haenni, Patrick. *Piyasa İslamı: İslam Suretinde Neoliberalizm*. çev. Levent Ünsaldı. Ankara: Maki Basın Yayın, 2011.
- İqbal, Munawar - Molyneux, Philip. *Thirty Years of Islamic Banking*. London: Palgrave Macmillan, 2005.
- Kartal, Gökhan. “Homo-Economicusa Karşı Homo-İslamicus”. *Bildiriler Kitabı*. ed. Abdulkadir Buluş vd. 295-310. Konya: EKOPİ, 2016.
- Kuran, Timur. *İslamın Ekonomik Yüzleri*. çev. Yasemin Tezgiden. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Kurt, Abdurrahman. *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*. İstanbul: Emin Yayınları, 2009.
- Marshall, Alfred. *Principles of Economics*. London: Liberty Fund Inc, 8th ed., 1920.
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber*. çev. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Yayın, 2018.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. çev. Sedef Özge. 2 Cilt. Ankara: Yayın Odası, 2016.

- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. çev. Sedef Özge. 2 Cilt. Ankara: Yayın Odası, 2016.
- Noland, Marcus. "Religion, Culture and Economic Performance". *World Development* 33/8 (2005), 1215-1232. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2005.03.006>
- Ökte, M. Kutluğhan Savaş. "Fundamentals Of İslamic Economy and Finance: Theory and Practice". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9/31 (2010), 180-208.
- Özdemir, Şennur. *MÜSİAD: Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi*. Ankara: Vadi Yayınları, 2006.
- Rodinson, Maxime. *İslam ve Kapitalizm*. çev. Orhan Suda. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1978.
- Swedberg, Richard. *Principles Of Economic Sociology*. New Jersey: Princeton University Press, 2003.
- Şengül, Fatma Nur. "Osmanlı Devleti'nde Çalışma Ahlakı ve İktisadi Uygulamalar". *Aydın Toplum ve İnsan Dergisi* 3/2 (2017), 9-28.
- Uygur, Selçuk. *The Influence of Religion Over Work Ethic Values: The Case of Islam and Turkish SME Owner-Managers*. London: Brunel University, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009.
- Varol, Özge. *İslami Çalışma Ahlakının Küçük İşletme Sahiplerinin Finansal Yatırım Davranışlarına Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2020.
- Waterman, A.M.C. "On Economics Theology and Religion". *Journal of Economics, Theology and Religion* 1/1 (2021), 13-24.
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. çev. Milay Köktürk. İstanbul: BilgeSu, 2011.
- Yavuz, Sefer. *Dini Değerlerin Çalışma Hayatında Yeri: Sanayi İşçileri Üzerine Bir Araştırma (Çorum Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021.
- Yorgancılar, Serkan. "Muhafazakar Modernleşme: Sabahattin Zaim Üzerinden Bir Değerlendirme". *Uluslararası İnsan Çalışmaları Dergisi* 1/2 (2018), 235-245.
- Zaim, Sabahaddin. *İslâm Ekonomisinin Temelleri*. ed. Adem Esen vd. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2010.



The Fate of Two Hāshiyahs -Khayālī and Ibn Abī Sharīf's Hāshiyahs on Sharḥ al-‘Aḳā’id-

Hasan Sefa Turan^{1,a,*}

¹ Manisa Celal Bayar University, Faculty of Divinity, Department of Kalām and History of Islamic Sects Manisa/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 12/02/2024

Accepted: 11/07/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

One of the prominent texts of Kalām's commentary and hāshiyah period is Taftāzānī's commentary called *Sharḥ al-‘Aḳā’id*. As a matter of fact, numerous hāshiyah studies have been carried out by scholars in various regions of the Islamic world. The most important text that stands out among these is the hāshiyah known as *Hāshiyah alā Sharḥ al-‘Aḳā’id ‘al-Nasaḳfiyya* authored by Khayālī. Khayālī's hāshiyah stands out as the most extensively annotated work among those produced on the hāshiyahs of *Sharḥ al-‘Aḳā’id*. Many scholars such as Kātib Chalabi, Lakḳnawī and Ṭashkōprizāde use praising expressions about Khayālī's hāshiyah. Furthermore, Khayālī's hāshiyah has been positioned as a superior text within the hierarchy of Ottoman theological literature, surpassing *Sharḥ al-‘Aḳā’id*. A claim mentioned by Kātib Chalabi regarding this highly acclaimed annotation draws attention. In fact, Kātib Chalabi provides information that the source of the Khayālī's hāshiyah is the *Sharḥ al-‘Aḳā’id* hāshiyah of Ibn Abī Sharīf, one of the Mamluk scholars. Therefore, Khayālī wrote his hāshiyah by quoting from the hāshiyah of Ibn Abī Sharīf. The investigation of this claim constitutes the core subject of the study. While doing this, the life processes of the two commentators (*muḳhashshī*) and the times when they wrote their works were investigated. On the other hand, conducting a content analysis of two hāshiyahs is a fundamental criterion for examining the claim. Thus, similarities and differences were presented based on the core subject, enabling a comparison of two hāshiyahs. In the content analysis, seven subject headings were preferred: the realities of things, the reasons for knowledge, the fundamental components of the universe, the attributes of God, Ru’yat Allāh (the vision of God), human actions and issues related to the afterlife. Under these headings, the topics are not presented in detail and it is deemed sufficient to give only selected passages to reveal the similarities and differences. Document analysis was used as a method in the study. Ultimately, when this claim is scrutinized, it was seen that the situation is not as Kātib Chalabi conveyed. Examining the birth and death dates of two commentators (*muḳhashshī*), and the dates of their annotation compositions reveals that the claim is not plausible. Khayālī wrote his hāshiyah approximately in 862/1458, while Ibn Abī Sharīf wrote it in 889/1484 or 895/1490. Therefore, it does not seem historically possible for Khayālī to quote Ibn Abī Sharīf. The falsification of the information conveyed by Kātib Chalabi brings up the possibility of the opposite situation. In other words, Ibn Abī Sharīf may have benefited from Khayālī while writing his hāshiyah. To confirm or refute this idea, a content analysis is necessary. When the contents of two hāshiyahs are compared, significant similarities are observed. So much so that in some places the sentences are exactly the same, while in other places similar expressions are used. However, Ibn Abī Sharīf's hāshiyah is longer than Khayālī's hāshiyah. It appears that Ibn Abī Sharīf constructed his hāshiyah on the basis of the Khayālī's one.

Keywords: Kalām, Hāshiyah, Sharḥ al-‘Aḳā’id, Khayālī, Ibn Abī Sharīf.

İki Hâşiyenin Serencamı -Hayâlî ve İbn Ebî Şerîf'in Şerhu'l-Akâid Hâşiyeleri

Süreç

Geliş: 12/02/2024

Kabul: 11/07/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Kelâm'ın şerh ve hâşiyeye döneminin önde gelen metinlerinden biri Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* adlı şerhidir. Nitekim üzerine İslâm dünyasının muhtelif bölgelerindeki âlimler tarafından birçok hâşiyeye çalışması yapılmıştır. Bunlar arasında öne çıkan en meşhur metinlerden birisi Hayâlî'nin yazmış olduğu *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Akâid'in-Neseftiyye* adlı eserdir. Nitekim Hayâlî'nin bu hâşiyesi, *Şerhu'l-Akâid* üzerine yazılan hâşiyeler arasında üzerine en fazla hâşiyeye yazılan eserdir. Kâtib Çelebi, Leknevî ve Taşköprülüzâde gibi âlimler Hayâlî hâşiyesi hakkında övücü ifadeler kullanmıştır. Ayrıca Hayâlî'nin bu hâşiyesi Osmanlı kelâm kitapları hiyerarşisinde *Şerhu'l-Akâid*'den daha üst bir metin olarak değer görmüştür. Bu kadar ilgi gören bir hâşiyeye hakkında Kâtib Çelebi'nin zikrettiği bir iddia dikkat çekmektedir. Kâtib Çelebi, Hayâlî hâşiyesinin kaynağının Memlûk ulemasından İbn Ebî Şerîf'in *Şerhu'l-Akâid* hâşiyesi olduğu hakkında bir bilgiye yer vermektedir. Dolayısıyla Hayâlî, hâşiyesini İbn Ebî Şerîf'in hâşiyesinden alıntı yaparak kaleme almış olabilir. Bu iddianın tahkik edilmesi çalışmanın temel konusunu oluşturmaktadır. Bunu yaparken iki muhaşşînin yaşadıkları ve eserlerini kaleme aldıkları zaman dilimi göz önünde bulundurulmuştur. Diğer taraftan iki hâşiyenin muhteva analizinin yapılması da iddianın tahkik edilmesi için temel bir ölçüt konumundadır. Böylece ana konu bazında benzerlikler ve farklılıklar ortaya konularak iki hâşiyenin karşılaştırılmasına olanak sağlanmıştır. Muhteva analizinde eşyanın hakikatleri, ilim sebepleri, âlemin temel bileşenleri, Allah'ın sıfatları, rû'yetullah, insan fiilleri ve ahiret hayatı ile ilgili meseleler olmak üzere yedi konu başlığı tercih edilmiştir. Bu başlıklar altında konular detaylı bir şekilde aktarılmayıp yalnızca benzerlikler ve farklılıkların ortaya konulabilmesi için seçme pasajların verilmesi yeterli görülmüştür. Çalışmada yöntem olarak doküman çözümlemesi/analizi kullanılmıştır. Sonuç olarak bu iddia tahkik edildiğinde durumun Kâtib Çelebi'nin aktardığı gibi olmadığı tespit edilmiştir. Nitekim iki muhaşşînin doğum ve ölüm tarihleri diğer taraftan hâşiyelerini yazım tarihleri incelendiğinde bu iddianın mümkün olmadığı ortaya çıkmıştır. Hayâlî hâşiyesini yaklaşık olarak 862/1458, İbn Ebî Şerîf ise 889/1484 veya 895/1490 yılında kaleme aldığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla tarihsel olarak Hayâlî'nin İbn Ebî Şerîf'ten alıntı yapması mümkün görünmemektedir. Kâtib Çelebi'nin aktardığı bilginin yanlışlanması tam tersi bir durumun olma ihtimalini gündeme getirir. Yani İbn Ebî Şerîf, hâşiyesini yazarken Hayâlî'den faydalanmış olabilir. Bu düşüncenin doğrulanması veya yanlışlanması için her iki hâşiyeye arasında muhteva analizinin yapılması gerekmektedir. İki hâşiyenin muhtevaları karşılaştırıldığında ise büyük oranda benzerliklerin olduğu görülmüştür. Öyle ki bazı yerlerde cümleler birebir aynı iken bazı yerlerde benzer ifadeler kullanılmıştır. Ancak İbn Ebî Şerîf'in hâşiyesi Hayâlî'nin hâşiyesine göre daha uzundur. Öyle görünüyor ki İbn Ebî Şerîf hâşiyesini, Hayâlî hâşiyesi temelinde inşa etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hâşiyeye, Şerhu'l-Akâid, Hayâlî, İbn Ebî Şerîf.

Giriş

Kelâm'ın müteahhir dönemi kendi içinde farklı süreçlere ayrılabilir. Bu süreçlerden birisi de şerh ve hâşiye yazım türünün fazlaca kullanıldığı yaklaşık olarak 8./14. – 13./19. yüzyıllar arasına karşılık gelen dönemdir. Öyle ki bu dönem modern kelâm tarihi kaynaklarında şerh ve hâşiye dönemi olarak adlandırılmıştır.¹ Bu dönemin kelâmın felsefeyle iç içe geçtiği dönemin bir uzantısı olduğu söylenebilir. Nitekim yazılan eserler incelendiğinde bu durum açık bir şekilde görülmektedir. Bu dönemin önde gelen kelâm metinlerinden birisi de Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) Ömer en-Neseî'nin (öl. 537/1142) *Akâid* eserine yazmış olduğu *Şerhu'l-Akâid* adlı şerhtir. Bu şerh İslâm ilim çevrelerinde büyük bir ilgiyle karşılaşmıştır. Bu ilginin en fazla olduğu yer ise Osmanlı ilim çevreleridir. Nitekim birçok Osmanlı âlimi tarafından *Şerhu'l-Akâid* üzerine hâşiye çalışması yapılmıştır. Bunlardan en çok itibar edilen ve ilim çevrelerinde de kabul gören hâşiye ise Hayâlî Ahmed Efendi'nin (öl. 875/1470 [?])² yazmış olduğu hâşiyedir. Öyle ki Hayâlî hâşiyesi, Osmanlı kelâm kitapları hiyerarşisinde *Şerhu'l-Akâid*'den didaktik açıdan daha üst bir kelâm eseri olarak telakki edilmiştir.³ Ayrıca Kâtib Çelebi'nin (öl. 1067/1657) ifadesiyle Hayâlî hâşiyesi, veciz bir şekilde kaleme alınmış olup öğrenciler bu hâşiye üzerinden imtihan edilmektedir.⁴ Aynı şekilde Leknevî de (öl. 1304/1886) hâşiye hakkında veciz ifadelerle yazılıp ince manalar içerdiğini, kendisinden çokça istifade ettiğini ve dönemin âlimlerinin elinden düşürmediğini belirtmektedir.⁵ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi (öl. 968/1561) de Hayâlî'nin bu çalışmasını seçkinler nezdinde kabul gören ve övgüye ihtiyacı olmayacak kadar meşhur bir hâşiye olarak nitelendirmiştir.⁶ Bu durumun yansımaları Hayâlî hâşiyesi üzerine yazılan hâşiyeler incelenerek görülebilmektedir. Öyle ki *Şerhu'l-Akâid* üzerine yazılmış olan hâşiyeler üzerine de birçok hâşiye yazılmıştır. Bunlar arasından üzerine en çok hâşiye yazılan eser ise Hayâlî'nin yazmış olduğu hâşiyedir. Nitekim bu hâşiyelerin sayısı hakkında dört yüz veya beş yüz rakamları zikredilmektedir.⁷ Her ne kadar bu ifade abartı olarak görülse de hâşiyenin ne derece itibar gördüğünü göstermesi açısından önemlidir.

¹ Orhan Şener Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 153; Ulvi Murat Kılavuz – Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 68.

² Fatih Sultan Mehmed devri âlimlerinden olup İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in talebeleri arasındadır. Hızır Bey aracılığıyla ilmî silsilesi Fahreddîn er-Râzî'ye dayanmaktadır. Hayâlî sade bir hayat tarzına sahip olup sürekli ilimle meşgul olan birisiydi. Fıkıh, tefsir ve Arap dili gibi farklı disiplinlerde eser yazmış olmasına rağmen kelâm alanında yazmış olduğu eserlerle bilinmektedir. Özellikle Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid* adlı eserine yazmış olduğu hâşiye ile meşhur olmuştur. Bunun yanı sıra felsefî kelâm dönemini güçlü bir şekilde yansıtan Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsid* ve Seyyid Şerîf Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* eserlerine şerhler yazması, onun kelâmî yetkinliğini göstermesi açısından önemlidir. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye – Osmanlı Âlimleri*, haz. Muhammet Hekimoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 240; Adil Bebek, “Hayâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Haziran 2024).

³ Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 438.

⁴ Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerefeddin Yaltkaya - Rifat Bilge (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941), 2/1145.

⁵ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî, (Kahire: Matbaatü's-Saâde, ts.), 43.

⁶ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, 242.

⁷ Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelâm Öğretimi*, 438.

İslâm ilim çevrelerinde yoğun bir ilgiyle karşılaşan bu eser hakkında Kâtib Çelebi'nin kullandığı bir ifade dikkat çekmektedir. Buna göre Kâtib Çelebi, Hayâlî hâşiyesinin kaynağının Memlük ilim çevresi âlimlerinden Kemâlüddîn İbn Ebî Şerîf'in (öl. 906/1500)⁸ *Şerhu'l-Akâid* hâşiyesi olduğunun söylendiğini ifade eder.⁹ Yani Çelebi isim vermeden Hayâlî hâşiyesinin kaynağı hakkında önemli bir bilgi vermektedir. Buna göre İslâm ilim çevrelerinde önemli bir ilgiyle karşılaşan *Hayâlî hâşiyesi'nin İbn Ebî Şerîf'in hâşiyesi* temelinde şekillenme ihtimali ortaya çıkmıştır. İşte bu noktada çalışma, bu iddianın doğru olup olmadığını tespit etme gayesiyle kaleme alınmıştır. Bu yapılırken nitel araştırma metotlarından biri olan doküman çözümleme/analizi yöntemi kullanılmıştır. Diğer taraftan hangi muhaşşînin diğerinden faydalandığını konu özelinde incelemek, eserlerin özgün niteliğini ortaya koymak adına önemlidir. Benzerlik ve farklılıkların konu özelinde ele alınması için metin yedi ana başlık hâlinde düzenlenmiştir. Konular tercih edilirken sistematik kelâmın temel konuları dikkate alınmıştır. Bunlar eşyanın hakikatleri, ilim sebepleri, âlemin temel bileşenleri, Allah'ın sıfatları, rü'yetullah, insan fiilleri ve ahiret hayatı ile ilgili meselelerdir. Güncel literatür ele alındığında şerh ve hâşiyeye dönemi hakkında yapılan çalışmalarda bir artış olduğu görülecektir. Konu özelinde ise muhaşşî Hayâlî hakkında son dönem bazı çalışmalar yapılmıştır.¹⁰ İbn Ebî Şerîf hakkında ise herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Bu açıdan çalışma, klasik dönemdeki bir iddianın tahkik edilmesi üzerinden güncel literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Muhteva analizine geçilmeden önce iki müellifin hayat aşamalarının karşılaştırılması önem arz etmektedir. Öyle ki Hayâlî'nin İbn Ebî Şerîf'ten yararlanıp eserini kaleme alması, doğal olarak İbn Ebî Şerîf'in daha önce eserini yazmasını gerektirmektedir. Hayâlî kısa bir ömür sürmüş olup 33 yaşındayken vefat etmiştir. Hayâlî'nin vefat ettiği yaş hususunda ittifak bulunmakla birlikte ölüm tarihi hakkında farklı görüşler öne sürülmüştür.¹¹ Nitekim Mehmed Süreyya 885/1480¹², Kâtib Çelebî

⁸ Tam adı Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Makdisî'dir. 822/1419 tarihinde Kudüs'te doğmuştur. Mâlikî âlimlerinden Ebü'l-Abbas İbn Avcân el-Ömerî'nin torunudur. İbn Ebî Şerîf ismiyle bilinmektedir. Daha çok yazmış olduğu hâşiyelerle tanınan İbn Ebî Şerîf Eş'ariyye'ye mensuptur. Eş'arî olmasına rağmen Mâtürîdî âlimi İbnü'l-Hümâm'ın *Müsâyere* adlı eserine *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhire* adlı şerh yazması, Mâtürîdî çevrelerde de tanınmasına olanak sağlamıştır. Tasavvufa da ilgi duymuş ve bazı mutasavvıflardan hırka giydiği rivayet edilmiştir. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi li-ehli'l-karni't-tâsi* (Beyrût: Dârü'l-Cil, 1992), 9/64-65; İlyas Çelebi, "İbn Ebî Şerîf Kemâleddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Haziran 2024).

⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1145; Son dönemde yapılan tenkitli neşrinde de aynı ifadeler bulunmaktadır. Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu - Beşşâr Avvâd Ma'rûf (London: Müessesetü'l-Furkan li't-türâsi'l-İslâmiyye, 2021), 4/710.

¹⁰ bk. Sezgin Elmalı, *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri (Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Bağlamında)* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Mehmet Birlik, Şemseddin Ahmed el-Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri -Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye Bağlamında (Manisa: Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Mustafa Akman, "Şerhu'l-Akâid Hâşiyecisi (Muhaşşî) Hayâlî Efendi", *ISARC: 6. Uluslararası Sosyal Bilimler ve İnovasyon Kongresi*, ed. Gökçe Cerev (Ankara: ISARC International Science and Art Research, 2023), 539-559.

¹¹ Adil Bebek, "Hayâlî".

¹² Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2/656.

862/1458¹³ ve 870/1466¹⁴, Bursalı Mehmed Tahir 875/1470¹⁵, Bağdatlı İsmâil Paşa 870/1466¹⁶ ve İsmâil Belîğ 875/1470¹⁷ tarihlerini vermektedirler. Taşköprülüzâde, Hatibzâde diye meşhur olan Tâceddin Efendi'nin ölümünden sonra Hayâlî'nin İznik Medresesi'nde müderrisliğe tayin edildiğini ve daha sonra birkaç yıl geçmeden onun vefat ettiği bilgisini vermektedir. Tâceddin Efendi'nin ölüm tarihi ise Fatih Sultan Mehmet'in (slt. 1451-1481) saltanatının ilk yıllarına denk gelmektedir.¹⁸ Mehmed Süreyya'nın Tâceddin Efendi hakkında vermiş olduğu ölüm tarihi 864/1460 bilgisi de bu bilginin doğruluğunu göstermektedir.¹⁹ Dolayısıyla Hayâlî'nin ölüm tarihi olarak Kâtib Çelebi'nin zikrettiği 870/1466 yılı doğruya en yakın tarih olarak görünmektedir. Kemâlüddîn İbn Ebî Şerîf ise Hayâlî'nin aksine yaklaşık olarak 80 yıl uzun bir ömür yaşamıştır. İbn Ebî Şerîf 822/1419 tarihinde Kudüs'te doğmuştur.²⁰ Vefat tarihi olarak da Kâtib Çelebi 905/1499 yılını zikretmektedir.²¹ Bu durumda iki müellifin de hâşiyelerini yazarken birbirlerinden alıntı yapmaları mümkün gözükmemektedir.

Müelliflerin hâşiyeleri yazım tarihlerinin tespit edilmesi bu iddianın tahkiki için en önemli ölçütlerden birisidir. Kâtib Çelebi Hayâlî'nin hâşiyesini 862/1458 yılında tamamladığı bilgisini vermektedir.²² Bu bilginin doğruluk ihtimali yüksektir. Nitekim Taşköprülüzâde'nin aktarımına göre Tâceddin Efendi'nin (öl. 864/1460) ölümünden sonra vezir Mahmud Paşa İznik Medresesi müderrisliği için Fatih Sultan Mehmet'e Hayâlî'nin ismini zikreder. Fatih bu öneriye, "O, *Havâşî alâ Şerhi'l-Akâid*'i yazan ve senin de adını o kitapta zikreden kişi değil mi?" diyerek karşılık verir. Vezir de "evet bu o kişidir" diye cevap verir.²³ Bu konuşmadan anlaşılmaktadır ki Hayâlî hâşiyesini 864/1460 yılından önce kaleme almıştır. Dolayısıyla Kâtib Çelebi'nin verdiği 862/1458 bilgisinin doğruluk ihtimali yüksektir. Diğer taraftan İbn Ebî Şerîf'in ise hâşiyesini ne zaman yazdığıyla ilgili açık bir bilgi bulunmamaktadır. Nitekim o, hâşiyenin sonunda yazmayı ne zaman bitirdiğine dair bir not düşmüştür. Buna göre hâşiyesini 895/1490 yılında tamamladığını belirtmektedir.²⁴ Bu konuda farklı bir bilgiyi de Hayreddîn Zirikli kaydetmiştir. Nitekim İbn Ebî Şerîf'in hayatına yer verdiği satırlarda onun hâşiyesini Mısır'da bir kütüphanede gördüğünü belirtmekte ve üzerinde İbn Ebî Şerîf'e ait bir yazıyla hâşiyenin 889/1484 yılında tamamlandığı bilgisini gördüğünü ifade etmektedir.²⁵ Dolayısıyla tarihsel olarak Hayâlî'nin İbn Ebî Şerîf'ten alıntı yapması mümkün değildir. Bu durumda Kâtib Çelebi'nin aktardığı bilginin tam tersini düşünmek mümkün hâle gelir. Yani İbn Ebî Şerîf'in hâşiyesini yazarken Hayâlî'den faydalanması

¹³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1144.

¹⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/347.

¹⁵ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 305.

¹⁶ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1951), 1/132.

¹⁷ Bebek, "Hayâlî".

¹⁸ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 168-240.

¹⁹ Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 5/1609.

²⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi li-ehli'l-karni't-tâsi*, 9/64.

²¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1148.

²² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1145.

²³ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 240.

²⁴ Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed Ebî Bekir b. Alî b. Ebî Şerîf el-Makdisî, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid*, thk. Muhammed Azâzî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 547.

²⁵ Hayreddin ez-Ziriklî, *el-Â'lâm* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 2002), 7/53.

veya alıntı yapması ihtimal dahilindedir. Bu durumun net bir şekilde ortaya konulması için muhteva analizinin yapılması gerekmektedir. Bundan dolayı yukarıda değinildiği gibi yedi başlık hâlinde muhteva analizi yapılacaktır. Bu inceleme yapılırken İbn Ebî Şerîf'in hâşiyesi daha uzun olduğu için onun ifadeleri daha detaylı olarak aktarılıp müteakiben Hayâlî metninde nereye karşılık geldiği belirtilecektir.

1. Eşyanın Hakikati Vurgusu

Teftâzânî şerh ettiği metni takip ederek ilk olarak var olan varlıkların hakikatine değinmektedir. Kelâmcılar insanın bilgi elde etmesi için obje konumunda olan var olan varlıkların hakikatinin var olduğunu vurgulamaya önem vermişlerdir. Öyle ki bu vurgulama, kelâmın bilgi elde ederken temel aldığı varlık alanının hakikatinin sağlam olduğunu ifade etmeye matuftur. Teftâzânî, Ömer en-Nesefî'nin cümlesi "Eşyanın hakikatleri sabittir" ifadesini şöyle açıklamaktadır:

"Bir şeyin hakikati ve mâhiyeti, onu o yapan ana unsurdur (حقيقة الشيء و ماهيته ما به الشيء هو هو). Örnek olarak insanın hakikati ve mâhiyeti düşünebilen canlı olmasıdır. İnsanın gülen ve yazan olması gibi insanı onlar olmadan da tasavvur etme imkânı olan durumlar böyle değildir. Bunlar insanın mâhiyeti değil arazlarıdır (كما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض). Bazen sözü edilen bu ana unsurun, dış dünyada var olması açısından düşünüldüğünde hakikat, dış dünyada var olduğu tür açısından somutlaşmasına hüviyet ve bu iki var olma türü düşünülmezsizin ele alındığında ise mâhiyet olarak adlandırılmaktadır.²⁶"

İbn Ebî Şerîf mâhiyet ve hakikatin birlikte tarif edildiği bu satırları açıklarken gelebilecek bir itirazdan bahseder. Buna göre bu şekliyle tanım fâil illeti kapsamına almaktadır denilmiştir. Fâil illet, bir şeyin kendisi sebebiyle var olduğu illete verilen isimdir.²⁷ İbn Ebî Şerîf de bu minvalde bir açıklama yaparak fâil illetin bir şeyin dış dünyada somut olarak var olmasına etki ettiğini ancak bir şeyin o şey olmasına yani mâhiyetine bir etkisinin olmadığını ifade eder. Nitekim ona göre mâhiyetler bir yaratıcının yaratmasıyla meydana gelmemiştir.²⁸ Hayâlî'nin yukarıdaki satırlara yazmış olduğu şerhe bakıldığında da İbn Ebî Şerîf'in açıklamalarıyla uyumlu olduğu görülecektir. Nitekim o da fâil illet üzerinden aynı itiraza değinerek İbn Ebî Şerîf'in metninde geçen cevabın aynısını zikretmektedir.²⁹

Teftâzânî bir sonraki satırda insan tasavvuru üzerinden zâtî özelliğe dahil olmayan durumlar yani arazları konu edinmektedir. Nitekim insanın tasavvuru arızî özellikler dikkate alınmaksızın mümkündür.³⁰ İbn Ebî Şerîf'e göre arızî özellikler olmaksızın insanın künhü yani hakikati tasavvur edilebilir. Aynı şekilde insanın künhü/hakikati düşünülmezsizin arızî özellikleri tasavvur edilebilir. Bunlar yani zâtî ve arızî özellikler birbirinden ayrışabilen durumlardır (اي: بالكنه و اما تصور بالوجه فقد يمكن بدون)

²⁶ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1408/1988), 13.

²⁷ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, thk. İsa Aldeniz (İstanbul: Hâşimî Yayinevi), 199.

²⁸ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 90.

²⁹ Şemseddin Ahmed el-Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye - Şurûh ve Havâşî'l-Akâidi'n-Nesefiyye li'Ehli's-sünnet ve'l-cemâa el-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* içinde, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2019), 2/52.

³⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 13.

(الذاتي ايضاً).³¹ Hayâlî metnine döndüğümüzde de birebir aynı ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Ancak Hayâlî burada İbn Ebî Şerîf'ten farklı olarak Teftâzânî'nin ifadeleri hakkında öne sürülen bir itirazı naklederek konuyu biraz daha detaylandırır. Hayâlî metinde geçen imkân durumunu çeşitleriyle ele almaya çalışır. Yani imkânın türleri olan imkân-hâs ve imkân-âmm durumlarını değerlendirir.³²

Teftâzânî “eşyanın hakikatleri sabittir” ifadesi hakkında getirilen bir itiraza değinir. Buna göre bu ifade, aynı manaya gelen kelimelerin birbirine yüklenmesiyle meydana gelen değersiz bir ifadedir denilmiştir. Nitekim Sünnî kelâmcılara göre hakikat kelimesi dış dünyada varlığı olan varlıkları ifade ederken şey kelimesi de mevcut/var olanlar anlamında kullanılmaktadır. Aynı şekilde sübût kelimesi de mevcut/var olanlar anlamına gelmektedir.³³ Dolayısıyla itirazın temel noktası özne ve yüklem aynı manaya gelen kelimeler olmasıdır. İbn Ebî Şerîf bu itirazın cevabında Hayâlî'yi takip etmektedir.³⁴ Hayâlî ondan farklı olarak Eş'arîler'in şey anlayışına değinir. Hayâlî ifadedeki şey kelimesinin Eş'arîler'e göre mecazen ma'dûm varlıklara da kullanılabileceğini söylemektedir. Yani eşyanın hakikatleri sabittir önermesindeki şey-eşya kelimesi mecazen hem somut varlıklar hem de varlığa gelmemiş olan ma'dûmları kapsayarak aynı ifadelerin birbirine yüklenmesiyle meydana gelen bir ifade olmamaktadır.³⁵

2. İlim Sebepleri

İlmin ne olduğu hususunda kelâm geleneğinde farklı tarifler yapılmıştır. Teftâzânî ise ilmi, sahibine zikredilebilen (مذكور) şeyin tecelli etmesini sağlayan bir sıfat olarak tanımlar. Yani ister mevcut olsun ister ma'dûm insanın ifade edebileceği her şeyi meydana çıkaran bir sıfattır. Bu tarife göre ilim, duyu ya da akılla idrak edilebilen ister yakîni olsun ister olmasın her çeşit tasavvur ve tasdiki kapsamına almaktadır.³⁶ Hayâlî ilk olarak kelime tahlili yapar. Ona göre burada geçen “zikredilenler” tabiri “zükr” kökünden gelseydi kalpten geçen düşünceleri kapsardı. Ancak “zikr” kökünden türediği için dilden çıkan ifadeleri kapsamaktadır. İlmin tarifinde iki anlamında kullanılması uygun olsa bile ilk akla gelen kullanım olan “zikr” kelimesinden türetilmesi daha uygun olmuştur.³⁷ İbn Ebî Şerîf'e göre bu tarif ilim hakkında yapılan tariflerin en güzelidir. Ona göre tarifte “zikredilenler” kelimesinin kullanılması tarifi hem mevcut hem de ma'dûm varlıkları kapsamaması içindir. Öyle ki zikredilenler yerine bilinenler tabiri kullanılsaydı tarif kendi içerisinde kısır döngüye düşmüş olur ve bilinenlerin bilinmesi gibi abes bir durum ortaya çıkardı.³⁸ Hayâlî, Teftâzânî'nin tarifi açıklarken ifade ettiği duyu idrakinin bilgi vermesinin insan dışındaki diğer canlılar hakkında düşünülmemeyeceğini söyler. Nitekim hayvanlar

³¹ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid*, 90.

³² Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 2/52-53.

³³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 13.

³⁴ bk. Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 2/101; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid*, 91-92.

³⁵ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 2/101.

³⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 15.

³⁷ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 2/241.

³⁸ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fî halli Şerhi'l-Akâid*, 102.

duyu aracılığıyla çevresini idrak eder ancak bu durum onların bilgi sahibi oldukları anlamına gelmemektedir.³⁹ İbn Ebî Şerîf de Hayâlî'nin ifadelerini kullanarak açıklamasını genişletir.⁴⁰

Teftâzânî kelâmcılar tarafından kabul edilen ilmin elde edildiği üç yola değinir. Buna göre duyular, haber-i sâdik ve akıl ilim elde etme vasıtaları olarak zikredilir. Bunlardan haber-i sâdik mütevatir haber ve peygamberin haberi olarak ikiye ayrılır. Mütevatir haber, aklın yalan üzerine ittifak etmelerini mümkün görmediği bir topluluktan nakledilen haber olarak tanımlanmaktadır. Bunun ölçüsü ise söz konusu haber duyulduğunda herhangi bir şüphenin olmamasıdır.⁴¹ İbn Ebî Şerîf'e göre aklın, bir topluluğun yalan söylemesini mümkün görmemesinin kaynağı onların çok sayıda kişiden oluşmasıdır. Ancak bu çokluk vurgusu başka bir karineyle desteklenmiş ilim ifade eden haber-i vâhidin reddedilmesini gerektirmemektedir. Teftâzânî'nin haberin mütevatir olmasının ölçüsü olarak şüphe duyulmamayı zikretmesi İbn Ebî Şerîf'e göre bu konu hakkında kişi sayısı belirlemeye çalışanlara yönelik bir reddiyedir. Yani mütevatir haber için 12, 20, 40 veya 70 vb. sayıların konulması doğru değildir. Burada önemli olan haber hakkında şüphe duyulmamasıdır. İbn Ebî Şerîf mütevatir haber vasıtasıyla elde edilen ilim hakkında getirilen dakik bir itiraza değinir. Buna göre ilim tevatürden elde edilir. Ancak bize gelen bir haberin tevatür olup olmadığını sağlamasını yapabildiğimiz bir ilim/bilgi aracılığıyla belirleriz. Yani bizdeki tevatür bilgisiyle bize gelen haber bilgisini ölçeriz. Buna göre ilmin ilimle elde edilmesi gibi bir sonuç ortaya çıkmakta olup teselsüle sebebiyet vermektedir. İbn Ebî Şerîf bu itirazı kabul etmemektedir. Ona göre tevatür haberle ilim elde edilmesinde teselsül söz konusu değildir. Yani bize gelen haberin tevatür olup olmadığının sağlamasını yaparken ilimle ilmin elde edilmesi durumu teselsüle sebep olmaz. Mütevatir haber kendi içeriğinde mütevatirin varlığına işaret eden gizli bir illet barındırmaktadır. Söz gelimi âlemin yaratılmış olması yaratıcının varlığına dayanır. Âlem kendi içinde yaratıcıya işaret eden gizli bir illet barındırır. Bu sebeple âlemin yaratılmışlığı bilgisi yaratıcının varlığına delildir. Bu örnekte zikredilen âlem ve yaratıcı farklı varlıklardır. Ancak birisinin bilgisinden diğerinin bilgisine ulaşılabilmesinde herhangi bir kusur yoktur. Yani ilmin ilimle elde edilmesi durumu teselsül oluşturmamaktadır.⁴² Hayâlî metnine döndüğümüzde İbn Ebî Şerîf'in ifadelerinin özetlenmiş şeklini görmekteyiz. Nitekim Hayâlî de ilk olarak aklın tevatür haberde yalanı mümkün görmemesinin çokluk sebebiyle olduğunu ifade etmekte müteakiben bu durumun haber-i vâhide bir zarar vermediğini belirtmektedir. Sonrasında ise İbn Ebî Şerîf'in metninde geçtiği gibi sayı konusuna değinmektedir. Son olarak Hayâlî tevatürden ilim elde edilmesi noktasında getirilen dakik itirazı aktarmaktadır. Hayâlî İbn Ebî Şerîf'ten farklı olarak âlem-yaratıcı örneğinde verilen cevaba getirilen bir itirazdan bahseder. Buna göre şüpheden yoksun bir ilmin varlığı çok genel olup bununla özel bir illetin varlığı kanıtlanamaz. Yani tevatürün var olduğu bilgisi gibi genel bir bilgiye dayanılıp tikel haberlerde mütevatir illeti aramak doğru değildir. Hayâlî bu itirazı kabul etmez. Nitekim ona göre eğer böyle bir durum kabul edilirse hiçbir bilgi mütevatir olarak adlandırılmaz ve güvenilir bilgi diye bir şeyden bahsedilemez.⁴³ Dolayısıyla İbn Ebî Şerîf, Hayâlî'nin metnini genişletmek suretiyle kendi açıklamasını inşa etmiştir denilebilir.

³⁹ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 2/241.

⁴⁰ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 102.

⁴¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 17.

⁴² İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 117-118.

⁴³ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 2/354-355.

3. Âlemin Temel Bileşenleri

Kelâmcılar metafizik görüşlerine uygun olarak bir âlem modeli inşa etmeye çalışmışlardır. İlk defa Mu'tezîlî kelâmcı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) tarafından kabul edilen cevher araz temelli kozmolojik açıklama,⁴⁴ Sünnî kelâm tarafından da benimsenerek âlemi açıklama modeli olarak kullanılmıştır. Teftâzânî de aynı kabulü devam ettirerek cevher ve araz üzerinden âlemin yapısını açıklamaya çalışmaktadır. Teftâzânî'ye göre âlem, kendisiyle yaratıcının bilindiği var olanlardan Allah dışındaki her şey için kullanılan bir tabirdir. Söz gelimi cisimler, arazlar, bitkiler veya hayvanlar âlemi gibi kullanımlar bu duruma örnek verilebilir.⁴⁵

Muhaşşî İbn Ebî Şerîf âlem tanımı üzerinden bir açıklama yapar. Ona göre Allah dışındaki her şeyin âlem olarak isimlendirilmesi kelimenin sözlük manasıyla da ilgilidir. Öyle ki âlem, alamet ve işaret gibi anlamlara gelen "alem" kelimesinden türemiştir. Söz gelimi mühürün sahibine işaret etmesi gibi âlem de yaratıcısına işaret etmektedir. İbn Ebî Şerîf'e göre burada âlem kelimesiyle var olan cinsler kastedilmektedir. Söz gelimi bir şahıs olarak Zeyd'e âlem denilemez. Ancak Zeyd âleme dahildir. Yani canlılar âleminin bir üyesidir.⁴⁶ Hayâlî metnine bakıldığında İbn Ebî Şerîf'in ifadelerinin aynılıyla karşılaşılmaktadır. Nitekim o, mühür örneğini vererek âlem kelimesinin tahlilini yapar ve ardından Zeyd örneğini vermektedir. Yani İbn Ebî Şerîf birebir Hayâlî'nin açıklamalarını takip eder.⁴⁷

Teftâzânî Allah dışındaki her şeyi karşılayan âlem kavramını tanımladıktan sonra âlemi oluşturan temel bileşenlere değinir. Buna göre âlem a'yân ve arazlardan meydana gelmektedir. A'yân âlemin kısımlarından olup kendi zâtıyla kâim olan mümkün varlık anlamına gelir. Tarifte zikredilen "kendi kendine kâim olmak" tabiri kelâmcılar nezdinde mekân tutmasında başka bir varlığa tabi olmamak anlamına gelmektedir.⁴⁸ İbn Ebî Şerîf a'yân tanımında "mümkün" ibaresinin kullanılmasını tanıma Allah'ın zâtının da dahil olmaması için eklendiğini belirtir. Yani "kendi kendine kâim olan varlık" ifadesi ilk anda Allah'ın zâtını da çağrıştırmaktadır. Ancak bu ifadeye mümkün kaydının getirilmesi bu mahsuru ortadan kaldırmaktadır. Tanım hakkında ifade edilebilecek ikinci problem ise tanımın cevher ve arazdan oluşan cismi de kapsamına almasıdır. Öyle ki bu durumda a'yân ve cismin tanımları aynı olmaktadır. İbn Ebî Şerîf bunun da sorun teşkil etmediğini nitekim cismin kendi kendine kâim olmasını sağlayan unsurunun a'yânı (cevheri) olduğunu ifade eder. Yani cisim temel bileşikler olan cevher ve arazın birlikteliğiyle kâim olan bir varlık olmayıp içinde cevher barındırdığı için kâim olabilen bir varlıktır. Dolayısıyla a'yânın tanımının cismi de kapsamı normal bir durumdur.⁴⁹ Hayâlî metnine döndüğümüzde ise aynı şekilde İbn Ebî Şerîf'in açıklamalarının birebir aynılıyla karşılaşılmaktadır.⁵⁰

⁴⁴ Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İmiyye, 2010), 3/78; Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), II/275.

⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 23.

⁴⁶ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 153-154.

⁴⁷ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 3/12.

⁴⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 23.

⁴⁹ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 156.

⁵⁰ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 3/36.

4. Allah'ın Sıfatları

Teftâzânî sıfatlar hususunda ilk olarak insan aklına vurgu yapar. Nitekim ona göre akıl, müşahede edilen mükemmel düzeni ve kâinatın ölçülü işleyişini idrak ettiği zaman, bunu yaratan zâtın hayat, kudret, ilim, işitme, görme ve irade vb. kâmil vasıflarla nitelendirilmesi gerektiğine bedihi olarak hükmeder.⁵¹ İbn Ebî Şerîf buna getirilen bir itiraza değinir. Buna göre âlemin yaratıcısının bu vasıflarla bedihi olarak vasıflanması mümkün değildir. Yani aklın bedihi olarak bu sıfatları âleme bakarak idrak etmesi mümkün değildir. Bu itiraz reddedilmiştir. Nitekim vâcib varlık tasavvuru ve âlemin müşahedesi birlikte düşünüldüğünde bu sıfatların bedihi olması anlaşılacaktır. Yani bir tarafta varlığı zorunlu olan yaratıcı diğer tarafta varlığı mümkün olan varlıklar kümesi birlikte ele alındığında yaratıcının sıfatları kendiliğinden belirgin duruma gelecektir. Diğer taraftan filozofların iddia ettiği yaratıcı ile âlem arasına yaratıcıdan zorunluluk yoluyla meydana gelmiş ihtiyar sahibi bir varlık konularak yaratmanın açıklanması ise kelâmcılar tarafından kabul edilmez. Çünkü burada yaratıcının kendisinden kendi iradesi dışında başka bir varlığın meydana gelmesi durumu söz konusudur. Bu ise kelâmcılar tarafından yaratıcıyı vasıflarından tecrit ettiği için mümkün görülmemektedir.⁵² Dolayısıyla filozofların yaratılış açıklaması sıfatlara izin vermezken kelâmcıların yaratılış açıklaması sıfat sahibi bir ilâh tasavvurunu mümkün kılmaktadır. Hayâlî metnine bakıldığında İbn Ebî Şerîf'in ifadelerinin özet hâli görülmektedir. Nitekim Hayâlî Teftâzânî'nin ifadelerine getirilen itirazı belirtmeden doğrudan cevaptan başlamaktadır. İbn Ebî Şerîf'in açıklaması Hayâlî'nin ifadelerinin açıklaması gibidir.⁵³

Sıfat kategorilerinden ilk olarak ele alınan selbî sıfatlarda geçen açıklamalara bakıldığında İbn Ebî Şerîf'in Hayâlî'yi aynen takip ettiği görülecektir. Nitekim Teftâzânî'nin zikrettiği Allah'ın araz olmaması, Allah'ın cisim ve cevher olmaması, Allah'ın mahiyetinin bilinmezliği, Allah'ın hiçbir şeye benzemezliği ve Allah'ın ilminin her şeyi kuşatması vb. selbî sıfatlar konusundaki İbn Ebî Şerîf'in açıklamaları Hayâlî'nin açıklamalarının genişletilmiş hâli gibidir.⁵⁴ Sübûtî sıfatlar hususundaki açıklamalara bakıldığında ise Hayâlî'nin kudret ve tekvin sıfatları dışında diğer sıfatlardaki açıklamalarında İbn Ebî Şerîf onu aynen takip etmektedir. Kudret ve tekvin sıfatları konusundaki ayrışmasının sebebi ise İbn Ebî Şerîf'in ondan farklı düşünmesidir. Nitekim Hayâlî genel olarak Hanefî Mâtürîdî kelâm geleneğine bağlıyken İbn Ebî Şerîf ise Eş'arî kelâm geleneğine bağlıdır. Bu sebeple İbn Ebî Şerîf'in tekvin sıfatını ayrı bir sübûtî sıfat olarak kabul etmeyip kudretin taalluku olarak değerlendirmesi Hayâlî'den alıntı yapmasına engel teşkil etmiştir. Nitekim Hayâlî bu konuda Şârih Teftâzânî'yi eleştirerek Mâtürîdî geleneğe bağlı kalmış, tekvini kudretten ayrı değerlendirmiş ve tekvin sıfatını sekizinci müstakil sıfat olarak kabul etmiştir.⁵⁵

⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 31.

⁵² İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 207-208.

⁵³ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 3/334.

⁵⁴ bk. Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 3/329-405; İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 207-230.

⁵⁵ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 3/504-505.

5. Rü'yetullah

Allah'ın görülmesi anlamına gelen bu tabirdeki rü'yet yani görme Teftâzânî'nin ifadeleriyle göz aracılığıyla gerçekleşen tam bir inkişaf anlamına gelmektedir. İnkişaf ise görme duyusuyla bir şeyi olduğu gibi idrak etmek anlamına gelir.⁵⁶ Dolayısıyla Allah'ın görülmesi göz aracılığıyla onun idrak edilebilmesini ifade eden bir tabir olarak kullanılır. İbn Ebî Şerîf buradaki görme olayında herhangi bir kuşatma, yön ve ışığın yansması vb. niteliklerin olmadığını vurgular. Yani Allah'ın görülmesi insanların günlük yaşamlarında nesnelere görüp idrak etmeleri gibi değildir. Görme olayında gören ve görülen olmak üzere iki yönlülük vardır. Görülen açısından görmenin gerçekleşmesi için inkişaf sıfatına sahip olması gerekirken gören açısından ise görme sıfatına sahip olması gerekmektedir.⁵⁷ Hayâlî metnine döndüğümüzde ise İbn Ebî Şerîf'in bazı ifadeleri ondan alıntılandığı izlenimi oluşturmaktadır. Hayâlî sadece İbn Ebî Şerîf'in zikrettiği görmenin iki yönlülüğüne dikkat çekmektedir. Hayâlî burada İbn Ebî Şerîf'ten farklı olarak Allah'ın görülmesindeki aklî imkânın zihnî olduğuyla ilgili bir görüşe değinmektedir. Ancak ona göre burada tartışma zihnî imkân değildir. Nitekim her görüş sahibi zihnî imkân olarak Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunu kabul etmektedir.⁵⁸ Allah'ın görülmesiyle ilgili konunun devamındaki ifadelerde İbn Ebî Şerîf Hayâlî'yi aynen takip etmiştir. Önceki meselelerde olduğu gibi genel olarak Hayâlî'nin ifadelerini kullanarak meselenin daha detaylı açıklamasını yapmaktadır.

6. İnsan Fiilleri

Sünnî kelâmın insan fiillerinin kaynağı noktasında hemfikir olduğu söylenebilir. Nitekim insandan ortaya çıkan fiiller Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir. Mu'tezile'nin adalet prensibinin bir yansıması olarak ortaya konulan insanın fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşü Sünnî kelâma muhalif olan en önemli görüştür. Teftâzânî de buna değinerek Mu'tezile'yi eleştirmektedir. O, Sünnî kelâmın ilk delili olarak kulun kendi fiilinin yaratıcısı olma durumunda fiilinin bütün ayrıntılarını bilmesi gerektiği fikri üzerine kurgular. Buna göre kul eğer kendi fiilinin yaratıcısı olsaydı fiilinin tüm ayrıntılarını bilirdi. İnsan kendi fiillerinin tüm ayrıntılarını bilmediğine göre kul kendi fiillerinin yaratıcısı değildir.⁵⁹ İbn Ebî Şerîf ilk olarak Şârih'in açıklamalarındaki "halk (yaratma)" ifadesine dikkat çeker. Ona göre yaratma, kastetmenin öncelediği varlığın ortaya çıkarılmasıdır. Yani yaratmadan önce irade ve yaratılacak şeye yönelik tam/kuşatıcı ilmin birlikte bulunması gerekir. Diğer taraftan insan fiillerine yönelik olarak Sünnî düşüncenin geliştirmiş olduğu kesb anlayışı ise varlığın ortaya çıkarılması anlamına gelmemektedir. Kesb, Allah tarafından yaratılan varlık üzerinde bir tercih girişimidir ve tam/kuşatıcı bilgi gerektirmemektedir. Kesbin gerçekleşmesi için icmâlî bilgi yeterlidir.⁶⁰ Hayâlî metnine bakıldığında da aynı şekilde kesb ve halk kavramları arasındaki farka değinilerek Mu'tezilî düşüncüye reddedilir.⁶¹

⁵⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 51.

⁵⁷ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 287.

⁵⁸ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 4/118.

⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 54-55.

⁶⁰ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 302.

⁶¹ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 4/175.

Teftâzânî Allah'ın muradı konusunda Amr b. Ubeyd'den bir rivayete yer verir. Buna göre Amr bir deniz yolcuğu sırasında Mecusî birine “neden Müslüman olmuyorsun” diye sormuştur. Bunun üzerine Mecusî, “Allah benim Müslüman olmamı murat etmedi eğer murat etseydi Müslüman olurum” diye cevap verir. Bunun üzerine Amr, “Allah senin Müslüman olmanı murat ediyor da şeytanlar seni bırakmıyor” diye ona cevap vermiştir.⁶² İbn Ebî Şerîf bu anlatı hakkında Mu'tezile'nin yorumunu aktarır. Nitekim onlara göre Allah herhangi bir zorlama ve cebir olmaksızın kulları hakkında imanı dilemiştir. Bunun gerçekleşmemesi Allah için bir eksiklik veya mağlubiyet anlamına gelmez. Yani imanın zıddı olan küfür, Allah tarafından murat edilmediği için küfrün oluşmasında Allah'ın bir müdahalesi diğer bir deyişle yaratması yoktur. Mu'tezilî düşüncede irade ve rıza kavramları aynı içeriğe sahiptir. Ehl-i Sünnet ise bu yorumu kabul etmemektedir. Nitekim Allah'ın iradesi dışında bir şeyin gerçekleşmesi onlara göre mümkün değildir. Yani kulda gerçekleşen küfür fiilinin irade eden/murat eden Allah'tır. Sünnî düşünce burada tüm yaratma fiillerini Allah'a havale ederken irade ve rıza arasında da bir fark gözetmektedir. Onlara göre her irade edilen yani murat edilen Allah'ın rızasına uygun olmayabilir. Dolayısıyla Allah rızasına uygun olarak kul hakkında imanı ister ancak kul küfrü tercih ederse onun bu tercihinin göre onda küfrü murat eder.⁶³ Hayâlî metnine bakıldığında İbn Ebî Şerîf'in ifadelerinin benzerleriyle karşılaşılmaktadır.⁶⁴

Teftâzânî kullar için karşılık göreceklere ihtiyari fiillerin olduğunu ifade eder. Yani kullar mükafat veya ceza görmeleri açısından ihtiyari diğer bir deyişle hür iradeye sahiptirler.⁶⁵ İbn Ebî Şerîf bu pasajları açıklarken insan fiilleri konusunda İslâm düşüncesinde öne sürülen görüşleri serdedir. Onun zikrettiği görüşler Cebriyye, Mu'tezile, İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085), Eş'arî (öl. 324/935-36), Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027), Kâdî Ebû Bekir Bâkılânî (öl. 403/1013) ve hocası İbn Hümâm'ın görüşleridir.⁶⁶ Hayâlî metnine döndüğünde ise onun bu isimlerden yalnızca İbn Hümâm'ı (öl. 861/1457) zikretmediği görülmektedir.⁶⁷ İbn Ebî Şerîf diğer isimleri Hayâlî'den almış bunlara ilaveten kendi hocası İbn Hümâm'ı listeye ekleyerek açıklamaları genişletmiştir.

7. Ahiret Hayatı ile İlişkili Meseleler

Sem'iyât meseleleri olarak tabir edilen ahiret hayatıyla ilgili meseleler genel olarak nakil hususunda yorum yapmaya pek fazla müsaade etmemektedir. Ancak kelâmcılar arasında gündeme gelen, hakkında muhtelif görüşler öne sürülen mesele kabir azabı olarak belirtilebilir. Bu minvalde iki eserin bu konu hakkında ne tür açıklamalar yaptığının kıyaslaması daha uygun görülmektedir. Teftâzânî Sünnî düşüncenin genel kabulünü devam ettirerek kabirde kafir ve bazı asi müminlerin azap göreceğini, salih müminlerin ise mükafatlandırılacağını ifade eder. Ayrıca kabirde münker ve nekir adlı iki meleğin gelip ölüyü sorguya çekeceklerini belirtir. Şârih'e göre bunlar mümkün durumlar olup nasların te'vil edilmesine gerek yoktur.⁶⁸ İbn Ebî Şerîf Şârih Teftâzânî'nin açıklamalarını genişleterek hadislerden ve diğer âlimlerin görüşlerinden aktarımlar yaparak konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalışır.⁶⁹ Hayâlî ise sadece üç dört satır yazarak

⁶² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 57.

⁶³ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 310.

⁶⁴ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 4/204.

⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 57.

⁶⁶ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 313.

⁶⁷ Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 4/212-2013

⁶⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 66-67.

⁶⁹ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 353.

Şârih'i şerh eder. Onun yazmış olduğu açıklamalardan İbn Ebî Şerîf faydalanarak detaylı bir açıklama yapmaktadır. Nitekim İbn Ebî Şerîf Teftâzânî'nin kabir ahvali hakkında "mümkün durumlar olduğu için te'vil edilmesine gerek yoktur" ibaresinin açıklamasını Hayâlî'den alıntılamıştır.⁷⁰ Hayâlî'nin diğer bir açıklaması ise Teftâzânî'nin bazı Mu'tezilî kelâmcıların ve Râfizilerin kabir azabını inkâr ettiklerine dair ifadeleridir.⁷¹ Hayâlî bazılarının kabirde canlılık emaresi olmadan azabın olabileceğine dair görüş bildirdiklerini aktarır. Ancak bu görüşün safсата olduğunu ve kabul edilmesinin mümkün olmadığını belirtir.⁷² İbn Ebî Şerîf de aynı ifadelerle açıklamasını yapmaktadır.⁷³

Ahiret halleriyle ilgili farklı tartışmaların olduğu diğer bir mesele ise diriliş hususundadır. Nitekim genel olarak kelâmcılar bedensel diriliş noktasında hemfikir bir görünüm sergilemektedirler. Bu konuda kelâmcıların muhalifi ise İslâm filozofları olarak tabir edilen filozoflar zümresidir. Teftâzânî, filozofların ma'dûmun aynıyla iadesini imkânsız görmelerinden ötürü bedensel diriliş inkâr ettiklerini ifade eder. Ancak Teftâzânî filozofların bu görüşünün bedensel diriliş esasıyla çelişmediğini söyler. Nitekim ona göre diriliş saf yokluktan olmayıp var olan aslî cüzlerin bir araya getirilmesiyle meydana gelecektir.⁷⁴ Hayâlî filozofların bu konudaki itirazlarından birini zikrederek ona verilen cevapları ortaya koyar.⁷⁵ Hayâlî bu itirazı ve cevapları Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (öl. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinden almıştır.⁷⁶ İbn Ebî Şerîf öldükten sonra yeniden dirilmeye ilgili öne sürülen farklı beş görüşe değinir. Sonrasında ise filozofların bu konuda getirmiş oldukları deliller için *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd* eserlerine işaret eder.⁷⁷

Sonuç

Şerhu'l-Akâid üzerine yazılan hâşiyelerden en önemlisi Hayâlî hâşiyesidir denilebilir. Nitekim diğer hâşiyelere nazaran üzerine birçok hâşiyeye çalışması yapılmıştır. Böyle önemli bir hâşiyeye hakkında Kâtib Çelebî'nin Memlük ulemasından İbn Ebî Şerîf'in hâşiyesinden alıntı yapılarak oluşturulduğu şeklindeki verdiği bilginin doğru olma ihtimali düşüktür. Nitekim Hayâlî'nin eserini yazım tarihi 862/1458 yılı civarındayken İbn Ebî Şerîf'in ise kendi ifadeleri doğrultusunda 889/1484 veya 895/1490 yılıdır. Dolayısıyla Hayâlî'nin İbn Ebî Şerîf'ten faydalanarak hâşiyesini kaleme alması tarihsel açıdan mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan hâşiyelerin muhtevası incelendiğinde büyük oranda benzerliklerle karşılaşmaktadır. Nitekim bazı yerlerde kullanılan cümleler birebir aynıdır. Bu durum Kâtib Çelebî'nin zikrettiği iddianın tam tersini düşünmemizi mümkün kılmaktadır. Yani İbn Ebî Şerîf'in hâşiyesini yazarken Hayâlî'nin hâşiyesinden faydalanma ihtimali ortaya çıkmış olmaktadır. Muhtevaların incelenmesi sonucunda ise bu ihtimalin doğru olduğu anlaşılmaktadır. İbn Ebî Şerîf, hâşiyesini sanki Hayâlî hâşiyesine şerh yazar gibi kaleme almış görünmektedir. Dolayısıyla İbn Ebî Şerîf'in *Şerhu'l-Akâid* üzerine yazmış olduğu hâşiyeye Hayâlî hâşiyesi temelinde şekillenmiştir.

⁷⁰ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 353; Hayâlî, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 4/359.

⁷¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 67.

⁷² Hayâlî, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 4/366-367

⁷³ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 358.

⁷⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 68.

⁷⁵ Hayâlî, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 4/375-376; bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 5/83-85.

⁷⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf - Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/552-554.

⁷⁷ İbn Ebî Şerîf, *el-Ferâid fi halli Şerhi'l-Akâid*, 360.

Kaynakça

- Akman, Mustafa. “Şerhu’l-Akâid Hâşiyecisi (Muhaşşî) Hayâlî Efendi”. *ISARC: 6. Uluslararası Sosyal Bilimler ve İnovasyon Kongresi*. ed. Gökçe Cerev. Ankara: ISARC International Science and Art Research, 2023.
- Bağdatlı İsmâil Paşa *Hediyetü’l-ârifin esmâü’l-müellifin ve âsârü’l-musannifin*. Beyrut: Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, 1951.
- Bebek, Adil. “Hayâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Aralık 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hayali>
- Birlik, Mehmet. *Şemseddin Ahmed el-Hayâlî’nin Kelâmî Görüşleri -Hâşiyelâ Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye Bağlamında*. Manisa: Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü’t-Ta’rîfât*. thk. İsa Aldeniz. İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 2022.
- Cürcânî. *Şerhu’l-Mevâkıf - Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çelebi, İlyas. “İbn Ebü Şerîf Kemâleddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Haziran 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-ebu-serif-kemaleddin>
- Demirci, Osman. *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Elmalı, Sezgin. *Molla Hayâlî’nin Kelâmî Görüşleri (Şerhu’l-Kasîdeti’n-Nûniyye Bağlamında)*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Emîn, Ahmed. *Duha’l-İslâm*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010.
- Hayâlî, Şemseddin Ahmed. *Hâşiyelâ Şerhi’l-Akâidi’n-Nesefiyye - Şurûh ve Havâşî’l-Akâidi’n-Nesefiyye li’Ehli’s-sünnet ve’l-cemâa el-Eş’ariyye ve’l-Mâtüridiyye* içinde. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2019.
- İbn Ebî Şerîf, Ebü’l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed Ebî Bekir b. Alî el-Makdisî. *el-Ferâid fi halli Şerhi’l-Akâid*. thk. Muhammed Azâzî. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2017.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmî’l-kütüb ve’l-funûn*. nşr. Şerefeddin Yalçınkaya - Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1941.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmî’l-kütüb ve’l-funûn*, nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu - Beşşâr Avvâd Ma’rûf. 10 Cilt. London: Müessesetü’l-Furkan li’t-türâsi’l-İslâmiyye, 2021.
- Kılavuz, Ulvi Murat. – Kılavuz, Ahmet Saim. *Kelâma Giriş*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Kelâm Tarihine Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Leknevî, Ebü’l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed. *el-Fevâidü’l-behiyye fi terâcimi’l-Hanefiyye*. thk. Bedreddin Ebû Firâs en-Na’sânî. Kahire: Matbaatü’s-Saâde, ts.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslâm’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Sehâvî, Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. 12 Cilt. *ed-Dav’ü’l-lâmi li-ehli’l-karni’t-tâsi*. Beyrût: Dârü’l-Cîl, 1992.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. haz. Nuri Akbayar. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Tâhir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. haz. M. A. Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *Eş-Şakâ’iku’n-Nu’mâniyye fi Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye – Osmanlı Âlimleri*. haz. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, 1408/1988.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-Âlâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü’l-ilm li’l-Melâyîn, 2002.



Attitudes of Imam Hatip High School Students Towards the Competencies of Vocational Course Teachers

Fatih Çakmak^{1,a,*}

¹ Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, Afyonkarahisar/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 19/07/2024

Accepted: 14/10/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

The aim of the study is to determine and evaluate the attitudes of Imam Hatip High School (IHHS) students towards the competencies of vocational courses teachers and whether these attitudes differ according to their gender, grade, school, father's occupation, mother's occupation, parents' monthly income, reading Qur'an, frequency of reading books, and where they spend most of their lives. The research is important because it provides scientific contribution to vocational courses teachers who are currently working in IHHS, administrators, other responsible units, prospective teachers who will work in IHHS in the future, those concerned in the Faculties of Theology that train them, and academics who will conduct research on the subject. The quantitative method, descriptive and relational survey model was used in the study. The study population of the research is the students studying in all Imam Hatip High Schools affiliated to the Ministry of National Education in Afyon province. In the study, a sample group of 637 people was selected to represent the population according to the random sampling method, in which the chance of selection of each individual in the population is equal to each other. The validity and reliability studies of the scale were conducted and the necessary permissions were obtained. The data of the study were collected through a face-to-face questionnaire survey conducted face-to-face with the students in the schools specified in the students' personal information schedule. The findings obtained from the research were associated with the hypotheses of the research. When the descriptive analysis results of the scale of IHHS students' attitudes towards the competencies of vocational courses teachers were examined, it was determined that the attitude towards the whole scale was slightly above average ($\bar{x}=3,51$). The highest agreement was ($\bar{x}=4.16$) for the item "they pay attention to their clothing and personal care" and the lowest agreement was ($\bar{x}=2.87$) for the item "they do not care about students' feelings and thoughts". IHHS students' attitudes towards the competencies of vocational courses teachers show a statistically significant difference according to their grades, schools, income level of their families and frequency of reading Qur'an. Students' attitudes towards the competencies of vocational courses teachers do not show a significant difference according to their gender, father's occupation, mother's occupation, frequency of reading books and place of residence. A significant relationship was found between all dimensions of the scale of IHHS students' attitudes towards the competencies of vocational courses teachers. The results of the research were discussed in relation to similar studies in the related literature and recommendations were developed at the end of the research.

Keywords: Religious Education, Teacher Competencies, Imam Hatip High School Vocational Courses Teaching, Student Attitudes, Factors Affecting Student Attitudes.

İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterliklerine Yönelik Tutumları

Süreç

Geliş: 19/07/2024

Kabul: 14/10/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Araştırmanın amacı İmam Hatip Lisesi (İHL) öğrencilerinin meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerine yönelik tutumlarını ve bu tutumların cinsiyetlerine, sınıflarına, okullarına, baba mesleklerine, anne mesleklerine, anne-babanın aylık gelirine, Kur'an okuma durumlarına, kitap okuma sıklıklarına, hayatlarının büyük çoğunluğunu geçirdikleri yere göre farklılaşp farklılaşmadığını tespit edip değerlendirmektir. Araştırma, şu anda İHL'lerde görev yapmakta olan meslek dersleri öğretmenlerine, ilgili yöneticilerine, sorumlu diğer birimlere, ileride İHL'lerde görev yapacak öğretmen adaylarına, bu okullarda görev yapacak öğretmenleri yetiştiren İlahiyat Fakültelerindeki ilgililere ve konuyla ilgili araştırma yapacak akademisyenlere bilimsel katkı sağladığı için önemlidir. Araştırmada nicel yöntem, betimsel ve ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma evreni, Afyon ilinde Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı bütün İHL'lerde öğrenim gören öğrencilerdir. Araştırmada evreni temsil edecek şekilde 637 kişilik bir örneklem grubu olasılıklı örnekleme yöntemlerinden evrendeki her bireyin seçilme şansının birbirine eşit olduğu yansız (seçkisiz) örnekleme yöntemine göre seçilmiştir. Ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları yapılmış, araştırma ile ilgili gerekli izinler alınmıştır. Araştırmanın verileri öğrencilerle yüz yüze gerçekleştirilen anket çalışmasıyla toplanmıştır. Araştırmanın verileri SPSS 25.0 paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. Araştırmadan elde edilen bulgular araştırmanın hipotezleriyle ilişkilendirilmiştir. İHL öğrencilerinin meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerine yönelik tutumları ölçeğinin betimsel analiz sonuçları incelendiğinde yeterlik alanlarının bütününe yönelik genel tutumun ortanın biraz üstünde yüksek ($\bar{x}=3,51$) olduğu belirlenmiştir. Ölçek genelinde en yüksek katılım ($\bar{x}=4,16$) ile "giyim-kuşamlarına ve kişisel bakımlarına dikkat ederler" maddesine, en düşük katılım ise ($\bar{x}=2,87$) ile "öğrencilerin duygu ve düşüncelerini önemsemezler" maddesine yöneliktir. İHL öğrencilerinin meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerine yönelik tutumları sınıflarına, okullarına, ailelerin gelir durumuna ve Kur'an okuma sıklığına göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermektedir. Öğrencilerin meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerine yönelik tutumları cinsiyetlerine, baba mesleklerine, anne mesleklerine, kitap okuma sıklığına ve yaşadıkları yere göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir. İHL öğrencilerinin meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerine yönelik tutumları ölçeğinin tüm boyutları arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Araştırma sonuçları ilgili alan yazında benzer araştırmalarla ilişkilendirilerek tartışılmış, araştırma sonunda öneriler geliştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Öğretmen Yeterlikleri, İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenliği, Öğrenci Tutumları, Öğrenci Tutumlarını Etkileyen Faktörler



fcakmak@aku.edu.tr



0000-0002-0333-3834

Citation / Atıf: Çakmak, Fatih. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterliklerine Yönelik Tutumları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (Aralık 2024), 680-705. <https://doi.org/10.18505/cuid.1519236>

Giriş

Eğitim en genel ifadesiyle insan yetiştirme sanatıdır. İngilizce “education” kavramının Latince kökeni “educare” ve “educere” kavramlarının ortak anlamı da yetiştirmektir.¹ Bilgin de bireyin içinde yaşadığı toplumun hayat görüşü, bilgi ve kültür seviyesine göre eğitim aracılığıyla kişilik kazandığını vurgular.² Ertürk eğitimi, bireyin davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla ve kasıtlı olarak istedik değişim meydana getirme süreci³ olarak tanımlar. Türkiye’de kabul görmüş bu tanımlama kendisinden sonra yapılan pek çok eğitim tanımına hatta bazı din eğitimi tanımlarına⁴ ilham kaynağı olmuştur. Eğitimin konusu ve hedefi insandır.⁵ Eğitim yoluyla insanın amaçları, bilgileri, davranışları, tutumları ve ahlak ölçülerinin değiştiği bilinmektedir.⁶ Sonuçta eğitim birey açısından öğrenme ve gelişmeyi, toplum açısından eğitim ihtiyacının karşılanmasını sağlayan bir kurumu ifade etmektedir.⁷

Öğrenme bireyde yaşantı ürünü meydana gelen kalıcı izli davranış değişikliği olarak tanımlanır.⁸ Öğretme, öğrenmeyi kılavuzlama ve gerçekleştirme faaliyetidir.⁹ Buna göre öğretme, bireyde kendi yaşantısı yoluyla nispeten kalıcı izli davranış değişikliği meydana gelmesini kılavuzlama faaliyeti olarak tanımlanabilir.¹⁰ Öğretme faaliyetlerinin düzenlendiği yerler genellikle eğitim kurumlarıdır ve okullarda yapılan planlı, kontrollü ve örgütlenmiş öğretme faaliyetleri öğretim olarak ifade edilmektedir.¹¹ Öğretim etkinliklerinde çok sayıda faktörün başarıyı etkilediği, bunların en önemlilerinden birisinin öğretmenler olduğu,¹² hatta eğitim hizmetlerinin kalitesinin öğretmenin niteliğiyle doğru orantılı olduğu belirtilmektedir.¹³

¹ Kasım Kiroğlu, “Bir Meslek Olarak Öğretmenlik”, *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Özcan Demirel - Zeki Kaya (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 345.

² Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 10.

³ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Meteksan Yayınları, 1994), 12.

⁴ Bu konuda Cemal Tosun’un din eğitimi tanımı örnek verilebilir. “Din eğitimi bilimi, bireyin dini davranışlarında kendi yaşantıları vasıtasıyla ve kasıtlı olarak istedik değişim meydana getirme denemeleri süreci...” Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2001), 34. Benzer tanımlar için bk. Nurullah Altaş, *Din Eğitimi* (Akara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 53; Nazım Bayrakdar, “Din Eğitimi Olgusunu Tanımlama Problemi”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (2020), 433-456.

⁵ Ayşe Elitok Kesici, “Eğitimin Temel Kavramları”, *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Ayşe Elitok Kesici (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2016), 2.

⁶ Özcan Demirel - Zeki Kaya, “Eğitim İle İlgili Temel Kavramlar”, *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Özcan Demirel - Zeki Kaya (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 5.

⁷ Vural Hoşgörür - Nuray Taştan, “Eğitimin İşlevleri”, *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Özcan Demirel - Zeki Kaya (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 283. (8. Baskı, 281-306).

⁸ Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, 78; Münire Erden - Yasemin Akmacı, *Eğitim Psikolojisi, Gelişim, Öğrenme, Öğretme* (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2017), 124.

⁹ Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, 83.

¹⁰ Muhammed Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 68.

¹¹ Niyazi Özer - Servet Atık, “Eğitimin Temel Kavramları”, *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Celal Teyyar Uğurlu (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2015), 9.

¹² Halit Ev, “Türkiye’de Öğretmen Yetiştirme Sistemi ve Din Öğretimi Alanına Öğretmen Yetiştirme”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2011), 10. 9-50; Mehmet Arslan, “Türkiye’de Öğretmen Yetiştirme Konusunda Yeni Yaklaşımlar” *Modern Öğretmen Yetiştirmede Gelişim ve İlerlemeler Sempozyumu* (Ankara: MEB Öğretmen Yetiştirme Genel Müdürlüğü ve H. Ü. Eğitim Fakültesi, 1996), 328.

¹³ Ahmet Mahiroğlu, “Öğretmenlik Mesleği ve Öğretmen Yetiştirmede Gelişmeler ve Yenilikler”, *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Özcan Demirel - Zeki Kaya (Ankara: Pegem Akademi, 2013), 375; Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (İstanbul: Alkım Yayınları, 1998), 155.

Öğretmen yeterlikleri, eğitim alanında tasarlanan hedeflere ulaşabilmek için öğretmenlerin “öğretmenlik mesleğini etkili ve verimli bir şekilde yerine getirebilmeleri için sahip olmaları gereken bilgi, beceri ve tutumlar” olarak tanımlanmaktadır.¹⁴ Öğretmen yeterliği sorumlu olduğu eğitim-öğretim etkinliğini gerçekleştirme konusundaki becerilere sahip olarak¹⁵ kendisinde öğretmenlik rolünü oynayabilme gücü kazandıran özelliklerin varlığı, bu rolü oynayabilmesini engelleyen özelliklerin yokluğu olarak¹⁶ ifade edilebilir. 1999 ‘da yapılan ilk çalışmada öğretmenlik mesleğinin yeterlikleri genel kültür, özel alan ve eğitime-öğretme yeterlikleri olarak üç bileşende toplanmıştı. Son halini alan “Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri”, MEB’in 17 Nisan 2006 tarihli onayı ile 2590 tarihli Tebliğler Dergisinde yayınlanarak yürürlüğe girmiştir. Burada yer alan yeterlikler 6 genel yeterlik alanı ve 31 alt yeterlikten oluşmaktadır. Bu genel yeterlik alanları; kişisel ve mesleki değerler – mesleki gelişim, öğrenciyi tanıma, öğrenme ve öğretme süreci, öğrenmeyi, gelişimi izleme ve değerlendirme, okul aile ve toplum ilişkileri, program ve içerik bilgisidir.¹⁷

İmam-Hatip Liseleri ilk açıldığı zamandan günümüze kadar her zaman önemini koruyan en köklü eğitim kurumlarından birisidir.¹⁸ 3 Mart 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun 4.maddesi gereği açılan İmam Hatip okullarının kökeni vaiz yetiştirmek amacıyla 1912’de açılan Medresetü’l-Vâizin ile imam - hatip yetiştirmek üzere 1913’te açılan Medresetü’l-Eimme ve’l-Huteba olarak belirtilmektedir.¹⁹ İmam Hatip okullarının Cumhuriyet tarihi boyunca oldukça zengin bir deneyime sahip olduğu ifade edilmektedir.²⁰ Günümüzde bu okullar Milli Eğitim Temel Kanununun çerçevesinde faaliyet gösteren,²¹ temel görevi din hizmetleri için eleman yetiştirmekle birlikte aynı zamanda yükseköğretime aday öğrenciler yetiştirmek olan²² orta dereceli eğitim kurumlarıdır. Bu noktada, din hizmetleri personellerinin doğru ve yeterli dini bilgilerle yetişmeleri, günün ihtiyaçlarından olan pozitif ilimleri öğrenmeleri, mesleğin gerektirdiği alışkanlık ve tavırları kazanmış kişiler olmaları gerekmektedir.²³ İşte İmam Hatip okulları öğrencilerinin bu kazanımları düşünüldüğünde özellikle meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliği önem arz etmektedir. Yine İmam Hatip liselerinde meslek dersleri öğretmenlerinin, bu derslerin kaliteli bir şekilde öğretilmesi için birtakım yeterliklere sahip olmaları da gerekmektedir. Bu çerçevede araştırmada problem olarak aşağıdaki sorulara cevap aranmaktadır:

¹⁴ Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri (ÖMGY), Milli Eğitim Bakanlığı Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, (Erişim 8 Nisan 2024), 4.

¹⁵ Cevat Celep, “Öğretmen Yeterlilik Duygusu”, *Yaşadıkça Eğitim Dergisi* (Ocak-Şubat 1997), 27. (27-32).

¹⁶ Mark Brundrett, “The Question of Competence: The Origins, Strengths and Inadequacies of A Leadership training Paradigm”, *School Leadership and Management* 20/ 3 (August 2000), 355.

¹⁷ MEB Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, “Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri”, 7; Hilal Kazu, “Bir Meslek Olarak Öğretmenlik”, *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Durmuş Ekiz – Haydar Durukan (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2016), 315; Mehmet Sincar, “Bir Meslek Olarak Öğretmenlik”, *Eğitim Bilimine Giriş*, ed. Celal Teyyar Uğurlu (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2015), 281.

¹⁸ Adem Korukçu, “Mesleki Orta Öğretim: İmam Hatip Liseleri”, *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan – Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 145.

¹⁹ Mustafa Öcal, “Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri (1913-2013)”, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Sempozyumu*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 66.

²⁰ Recep Kaymakcan – İbrahim Aşlamacı, “İmam Hatip Liseleri Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9/22 (Aralık 2011), 72.

²¹ Milli Eğitim Temel Kanunu, Resmî Gazete 14574 (24/06/1973), Kanun No.1739, md.32.

²² Milli Eğitim Temel Kanununun Bazı Maddelerinin Değiştirilmesi Hakkında Kanun, Resmî Gazete 18081 (18/06/1983), Kanun No.2842, md.31.

²³ Korukçu, “Mesleki Orta Öğretim: İmam Hatip Liseleri”, 146; Ahmet Ünsür, *Bir Mesleki Eğitim Kurumu Olarak İmam Hatip Liseleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 102.

İmam Hatip Lisesi (İHL) öğrencilerinin meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerine yönelik tutumları nelerdir? İHL öğrencilerinin tutumları ile cinsiyetleri, sınıfları, okulları, baba meslekleri, anne meslekleri, anne-babanın aylık geliri, Kur'an okuma durumları, kitap okuma sıklıkları, hayatının büyük çoğunluğunu geçirdiği yer değişkenleri bakımından anlamlı farklılaşma var mıdır?

Araştırma İHL öğrencilerinin meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerine yönelik tutumlarını ve bu tutumların cinsiyetlerine, sınıflarına, okullarına, baba mesleklerine, anne mesleklerine, anne-babanın aylık gelirine, Kur'an okuma durumlarına, kitap okuma sıklıklarına, hayatlarının büyük çoğunluğunu geçirdikleri yere göre farklılaşp farklılaşmadığını tespit ederek değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Buna göre araştırma şu anda İHL'de görev yapmakta olan meslek dersleri öğretmenlerine, yöneticilerine, sorumlu diğer birimlere, ileride İHL'de görev yapacak öğretmen adaylarına, onları yetiştiren İlahiyat Fakültelerindeki ilgililere ve konuyla ilgili araştırma yapacak akademisyenlere bilimsel katkı sağlamaktadır ve bu sebeple de önemlidir. Literatürde öğretmen yeterlikleriyle ilgili yapılan araştırmalar mevcuttur. Bu araştırmaların önemli bir kısmında veriler öğretmenlerden toplanmıştır. Bu araştırmada ise farklı olarak veriler eğitim sisteminin önemli bir unsuru olan öğrencilerden toplanmış ve değerlendirilmiştir. Bu da bu araştırmayı farklılaştırmakta ve önemini arttırmaktadır.

Alan yazın incelendiğinde İHL meslek dersleri ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi öğretmenlerinin yeterlikleriyle ilgili çalışmalar dikkat çekmektedir. Bu araştırmalardan bazıları şunlardır: Bilgin'in "Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri" adlı araştırması.²⁴ Bilgin araştırmasında nicel yöntem kullanarak 968 öğretmenden veri toplayarak DKAB derslerindeki mevcut durum ile olması gereken durum arasındaki farkı incelemiştir. Aydın'ın "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyon Yeterlikleri" adlı doktora tezi.²⁵ Aydın araştırmasında nicel yöntem kullanarak öğretmen ve öğrencilerden veriler toplamış ve değerlendirmiştir. Cebeci'nin "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri" adlı doktora tezi.²⁶ Ankara'da 509 öğretmen ve 1340 öğrenciyle gerçekleştirilen araştırmada nicel yöntem kullanılmıştır. Koç'un "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma" adlı çalışması.²⁷ Koç araştırmasında İHL meslek dersleri öğretmenlerinin mesleklerine ilişkin yeterliklerini kendi bakış açılarıyla nasıl algıladıklarını araştırmıştır. Aşlamacı'nın "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi" adlı araştırması.²⁸ Nicel yöntem kullanılan araştırmada 3775 öğrenciden veriler toplanmış ve değerlendirilmiştir. Arpacı'nın "İmam Hatip Liselerinde Öğrenci-Öğretmen İletişimi ve Doyum Problemleri (İstanbul Örneği)" adlı doktora tezi.²⁹ Araştırmada nicel yöntem kullanılmış, öğrencilerden elde edilen veriler yorumlanmıştır. Doğan ve Altaş'ın "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi

²⁴ Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*.

²⁵ M. Şevki Aydın, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyon Yeterlilikleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992).

²⁶ Suat Cebeci, *İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlilikleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994).

²⁷ Ahmet Koç, "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 131-174.

²⁸ İbrahim Aşlamacı, "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (2017), 197-231.

²⁹ Önder Arpacı, *İmam Hatip Liselerinde Öğrenci-Öğretmen İletişimi ve Doyum Problemleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997).

Öğretmenleri Yeterlik Ölçeği Üzerine Bir Ön Araştırma” adlı çalışması.³⁰ Araştırmada DKAB öğretmenlerinin yeterliklerini ölçmek üzere altı boyutlu bir ölçek geliştirilmiştir. Kaya’nın “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları” adlı çalışması. Araştırmada öğrencilerin DKAB dersine karşı tutumları incelenmiştir.³¹ Zengin’in “Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi” adlı çalışması. Araştırmada, öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik tutumları çeşitli değişkenler açısından incelenmiştir.³² Arpacı’nın “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (İzmir İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)” adlı yüksek lisans tezi.³³ Nicel yöntemin kullanıldığı araştırmada öğretmenlerden veriler toplanmış ve değerlendirilmiştir. Şimşek’in “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (Erzurum Örneği)” adlı doktora tezi.³⁴ Araştırmada nicel yöntem kullanılmış, öğretmenlerden veriler toplanmış ve değerlendirilmiştir.

1. Yöntem

1.1. Araştırma Modeli

Araştırmada nicel yöntem, betimsel ve ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır.³⁵ Nicel araştırmalar mevcut olgu ve durumlar hakkında bilgi edinmek için sayısal değerlerin sistematik ve objektif olarak gözlemlenerek ölçüldüğü ve ölçümlerin tekrarlanabildiği süreci içeren araştırmalardır.³⁶ Tümdengelimci bir yaklaşımın benimsendiği nicel araştırmalarda, gerçeklik bireyin dışında, bireyden bağımsız, tek ve kesindir.³⁷ Tarama modeli, bir evren içinden seçilen bir örneklem üzerinde yapılan çalışmalar yoluyla evren genelindeki eğilim, tutum veya görüşlerin nicel veya nümerik olarak betimlenmesini sağlar.³⁸ Bu tür modellerde ihtiyaç duyulan veriler, hedef kitle olarak tanımlanan çalışma evrenindeki birey ya da objelerden çeşitli araçlar kullanılarak toplanır. Soruna ilişkin mevcut durum herhangi bir müdahale olmaksızın betimlenmeye çalışılır.³⁹ Araştırmacının örneklem üzerinde bir müdahalesi söz konusu değildir, var olan özellikler, koşullar, ilişkiler, eğilimler, tutumlar vs. olduğu gibi rapor edilir.⁴⁰

³⁰ Recai Doğan – Nurullah Altaş, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlik Ölçeği Üzerine Bir Ön Araştırma” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 109-122.

³¹ Mevlüt Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12 (2001), 43-78.

³² Mahmut Zengin, “Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2013), 271-301.

³³ Mücahit Arpacı, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (İzmir İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)”, (Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

³⁴ Eyüp Şimşek, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (Erzurum Örneği)” (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2006).

³⁵ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 1998), 79-81; Ali Şimşek, “Araştırma Modelleri”, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, ed. Ali Şimşek (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018), 92.

³⁶ Sezen Garip, “Sosyal Bilimlerde Nicel Araştırma Geleneği Üzerine Kuramsal Bir İnceleme”, *Uluslararası Sosyal Alan Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2023), 4

³⁷ Ali Şimşek, “Araştırma Modelleri”, 86.

³⁸ John W. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017), 155.

³⁹ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, 79-81.

⁴⁰ Şimşek, “Araştırma Modelleri”, 92.

1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın genel evrenini Türkiye'deki tüm İHL öğrencileri oluşturmaktadır. Araştırmanın çalışma evreni, Afyon ilinde İHL'de öğrenim gören öğrencilerdir. Araştırmada bu evreni temsil edecek şekilde 637 kişilik bir örneklem grubu olasılıklı örnekleme yöntemlerinden evrendeki her bireyin seçilme şansının birbirine eşit olduğu yansız (seçkisiz) örnekleme yöntemine göre seçilmiştir.⁴¹ Olasılıklı örneklemede örneklemin evreni temsil etme olasılığına dikkat edilir, örneklemden elde edilen veriler aracılığıyla evrene ilişkin parametreler kestirilmeye çalışılır.⁴² Tarama araştırmalarında örneklem büyüklüğü belirlenirken evrenin belli bir yüzdesini esas alma, geçmiş araştırmalarda kullanılan örneklem büyüklüğünü esas alma, kabul edilebilecek hata sınırları içinde örneklem büyüklüğü seçme gibi yöntemler kullanılır.⁴³ Örneklem büyüklüğü belirlemede kullanılan % 95 kesinlik düzeyi tolerans gösterilebilir hata için gerekli örneklem sayısının, 5000 kişilik evren için 357, 10 000 kişilik evren için 370, 20 000 kişilik evren için 377, 50 000 kişilik evren için 381, 100 000 kişilik evren için 383 kişi olduğu belirtilmektedir.⁴⁴ Buna göre bu araştırmada 637 kişilik bir örneklem grubu ile çalışıldığı için verilerin toplandığı örneklemin evreni temsil oranının yeterli olduğu kabul edilmiştir. Araştırmanın örneklemini oluşturan İHL öğrencilerinin kişisel özelliklerine ilişkin bulgular aşağıda belirtilmiştir.

1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada kullanılan ölçek, Koç tarafından geliştirilen "İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlilikleri"⁴⁵ ölçeğinden uyarlanmıştır. Ölçeği geliştiren yazardan gerekli izinler alınmıştır. Kişisel ve mesleki değerler / mesleki gelişim (KMD / MG), öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler (ÖTÖİ), öğretme-öğrenme süreci (ÖÖS) ve okul, aile ve toplumla ilişkiler (OATİ)⁴⁶ olmak üzere dört boyuttan oluşan ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışması Koç tarafından yapılmıştır. Ölçeğin tüm boyutlarında faktör yük değerleri 0,30'un altında olan soruların anketten çıkarıldığı, ölçeğin birbiriyle ilişkili maddelerden oluştuğu ve tanımlanan yapıyı ölçtüğü için geçerli olduğu ifade edilmiştir. 20 maddeyi içeren KMD / MG boyutunun güvenilirliği 0,85; 13 maddeyi içeren ÖTÖİ boyutunun güvenilirliği 0,78; 20 maddeyi içeren ÖÖS boyutunun güvenilirliği 0,85; 12 maddeyi içeren OATİ boyutunun güvenilirliği 0,72 olarak belirlenmiştir. Buna göre birinci ve üçüncü boyut yüksek derecede güvenilir, ikinci ve dördüncü boyut oldukça güvenilir çıkmıştır. Bu çalışmada kullandığımız "İHL öğrencilerinin meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliliklerine yönelik tutumları" ölçeğine ait güvenilirlik analizi aşağıdaki çizelgede verilmiştir.

Ölçeğe ait *Cronbach's Alpha* değerinin 0,975 olarak hesaplandığı görülmektedir. Bu değer ölçeğin güvenilirliğinin çok yüksek düzeyde olduğunu gösterir. KMD / MG alt boyutuna ait *Cronbach's Alpha* değeri 0,929, ÖTÖİ alt boyutuna ait değer 0,914, ÖÖS alt boyutuna ait değer 0,953, OATİ alt boyutuna ait değer 0,889 olarak hesaplanmıştır. Bu değerler tüm alt boyutların güvenilirliğinin çok yüksek düzeyde olduğunu göstermektedir.

⁴¹ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2009), 84; Sevgi Yıldız, "Sosyal Bilimlerde Örnekleme Sorunu: Nicel ve Nitel Paradigmalarından Örnekleme Kuramına Bütüncül Bir Bakış", *Kesit Akademi Dergisi* 3/11 (2017), 427-428; Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, 158;

⁴² Ali Şimşek, "Evren ve Örneklem", *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, ed. Ali Şimşek (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018), 121; Yıldız, "Sosyal Bilimlerde Örnekleme Sorunu: Nicel ve Nitel Paradigmalarından Örnekleme Kuramına Bütüncül Bir Bakış", 427

⁴³ Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, 159.

⁴⁴ Şimşek, "Evren ve Örneklem", 115; Yıldız, "Sosyal Bilimlerde Örnekleme Sorunu: Nicel ve Nitel Paradigmalarından Örnekleme Kuramına Bütüncül Bir Bakış", 42; Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2013), 108.

⁴⁵ Koç, "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma",

⁴⁶ Araştırmanın devam eden kısmında ölçeğin alt boyutları ve tutum toplam puanlarına ait bilgiler bu cümlede olduğu gibi kısaltmalar kullanılarak verilmiştir.

Çizelge 1: Öğrencilerin Kişisel Özellikleri
Table 1: Personal Characteristics of Students

	Kişisel Özellikler	N	%
Cinsiyet	Kadın	427	67,0
	Erkek	210	33,0
Sınıf	9. Sınıf	225	35,3
	10. Sınıf	177	27,8
	11. Sınıf	200	31,4
	12. Sınıf	35	5,5
Okul	Hacı Hüsnü Ulu İHL	65	10,2
	Halil Hattat Ahmet Lisesi	122	19,2
	Anadolu İHL	90	14,1
	TOBB Anadolu Lisesi	153	24,0
	Şuhut Kız Anadolu Lisesi	74	11,6
	Akil Proje Okulu	133	20,9
Baba Mesleği	İşçi	203	31,9
	Memur	90	14,1
	Diğer	344	54,0
Anne Mesleği	Ev Hanımı	538	84,5
	İşçi	39	6,1
	Diğer	60	9,4
Gelir Durumu	5000 TL ve altı	68	10,7
	5000 TL - 10000 TL	202	31,7
	10000 TL - 15000 TL	171	26,8
	15000 TL - 20000 TL	107	16,8
	20000 TL - 25000 TL	32	5,0
Kuran Okuma Sıklığı	25000 TL ve üstü	57	8,9
	Nadiren	183	28,7
	Orta sıklıkta	376	59,0
Kitap Okuma Sıklığı	Çok sık olarak	78	12,2
	Hiç okumam	77	12,1
	Ayda 1 kitaptan az	173	27,2
	Ayda 1-2 kitap	237	37,2
Yaşanılan Bölge	Ayda 3-4 kitap	96	15,1
	Köy	158	24,8
	Kasaba	81	12,7
	İlçe	97	15,2
Toplam	Şehir	301	47,3
		637	100,0

Ölçeğin etik kurul onayı, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimleri Bilimsel Yayın Etik Kurulu Başkanlığı'nın 16.05.2023 tarihinde 6 sayılı toplantısında, 2023 / 160 nolu kararında alınmış ve 17.05.2023-183098 tarih ve sayılı yazıda bildirilmiştir.⁴⁷

Araştırmanın verileri öğrencilere yüz yüze gerçekleştirilen anket çalışmasıyla toplanmıştır. Veriler SPSS 25.0 paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. İHL öğrencilerinin tutumları hem betimsel analizle hem de her bir bağımsız değişken açısından ayrı ayrı incelenmiştir. Verilerin dağılım durumunu tespit etmek için *Kolmogorov Smirnov* normallik testi yapılmıştır. Testin sonuçları aşağıdaki çizelgede belirtilmiştir.

Katılımcı sayısı 50'nin üzerinde olduğu için normal dağılım analizlerinden Kolmogorov-Smirnova analizi yapılmış, sonucunda verilerin dağılımının normal dağılıma uyduğu belirlenmiştir ($p < 0.05$). Ayrıca normal dağılımın diğer varsayımları olan aritmetik ortalama, medyan, çarpıklık ve basıklık katsayıları incelenmiş, aritmetik ortalama ve medyanın eşit ya da yakın olması, çarpıklık ve basıklık katsayılarının ± 1 sınırları içinde bulunmasından dolayı verilerin dağılımının normallikten geldiği belirlenmiştir.⁴⁸ Bu bilgiler ışığında çalışmada normal dağılım analizlerinin uygulanmasına karar verilmiştir.

Araştırmada tutum puan ortalamaları 5'li derecelendirme ölçeği puan aralıklarını dikkate alarak belirlenmiştir. Buna göre; 1.00-1.80 arası çok düşük, 1,81-2.60 arası düşük, 2,61-3.40 arası orta, 3,41-4.20 arası yüksek ve 4,21-5.00 arası çok yüksek olarak belirlenmiştir. Verilerin analizinde bağımsız değişkenler iki kategoriden oluştuğunda Bağımsız Örneklem T-Testi, ikiden fazla kategoriden oluştuğunda Tek Yönlü Varyans Analizi (Anova) testi kullanılmıştır. Anova testi sonuçlarına göre kategoriler arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma oluşmuşsa, bu farklılaşmanın kaynağını tespit etmek amacıyla Çoklu Karşılaştırma Testlerinden (Post-Hoc) Scheffe testi yapılmıştır.

Çizelge 2: Ölçeğe Ait Güvenilirlik Analizi Sonuçları

Table 2: Reliability Analysis Results of the Scale

Boyutlar	Cronbach's Alpha	Madde Sayısı
Kişisel ve Mesleki Değerler / Mesleki Gelişim (KMD / MG)	0,929	16
Öğrenciyi Tanıma ve Öğrenciyle İlişkiler (ÖTÖİ)	0,914	18
Öğretme-Öğrenme Süreci (ÖÖS)	0,953	21
Okul, Aile ve Toplumla İlişkiler (OATİ)	0,889	9
İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterliliğine Yönelik Tutum	0,975	64
Toplam (İHL Öğrencilerinin Tutumları Toplam / İHLÖTT)		

Çizelge 3: Ölçeğin Normallik Testi Sonuçları

Table 3: Normality Test Results of the Scale

Değişkenler	Kolmogorov-Smirnov ^a			Mean	Median	Skewness	Kurtosis
	Statistic	n	p				
KMD / MG	0,049	637	0,001	3,74	3,75	-0,330	0,124
ÖTÖİ	0,055	637	0,000	3,42	3,44	-0,116	0,279
ÖÖS	0,049	637	0,001	3,46	3,50	-0,256	-0,025
OATİ	0,06	637	0,000	3,27	3,33	-0,055	-0,144
İHLÖTT	0,046	637	0,003	3,50	3,48	-0,063	0,043

⁴⁷ Afyon Kocatepe Üniversitesi, "Sosyal ve Beşeri Bilimleri Bilimsel Yayın Etik Kurulu Başkanlığı" (Erişim 14 Nisan 2014).

⁴⁸ Barabara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (Boston: Pearson, 2013), 79.

1.4. Araştırmanın Hipotezleri ve Sınırlılıkları

Araştırmanın hipotezleri şunlardır:

H₁: İHL öğrencilerinin meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerine yönelik tutum puanları yüksektir.

H₂: İHL öğrencilerinin tutumları cinsiyetlerine göre anlamlı bir farklılık gösterir.

H₃: İHL öğrencilerinin tutumları sınıflarına göre anlamlı bir farklılık gösterir.

H₄: İHL öğrencilerinin tutumları okullarına göre anlamlı bir farklılık gösterir.

H₅: İHL öğrencilerinin tutumları babalarının mesleklerine göre anlamlı bir farklılık gösterir.

H₆: İHL öğrencilerinin tutumları annelerinin mesleklerine göre anlamlı bir farklılık gösterir.

H₇: İHL öğrencilerinin tutumları ailelerinin gelir durumuna göre anlamlı bir farklılık gösterir.

H₈: İHL öğrencilerinin tutumları Kur'an okuma sıklıklarına göre anlamlı bir farklılık gösterir.

H₉: İHL öğrencilerinin tutumları kitap okuma sıklıklarına göre anlamlı bir farklılık gösterir.

H₁₀: İHL öğrencilerinin tutumları yaşadıkları yere göre anlamlı bir farklılık gösterir.

H₁₁: Ölçeğinin tüm boyutları arasında anlamlı bir ilişki vardır.

Bu araştırma, kullanılan veri toplama aracıyla, araştırmanın hipotezleriyle, veri toplama aracında yer alan kişisel bilgileri ortaya koyan tanımlayıcı sorularla, araştırmanın uygulandığı örnekleme, ölçme aracının uygulandığı zaman dilimiyle sınırlıdır.

2. Bulgular

2.1. Betimsel Bulgular

İHL öğrencilerinin meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerine yönelik tutum düzeylerini belirlemek için yapılan analizlerden elde edilen bulgular aşağıdaki çizelgede belirtilmiştir.

Betimsel analiz sonuçları incelendiğinde ölçeğin tamamına yönelik tutumun ortanın biraz üstünde yüksek ($\bar{x}=3,51$) olduğu belirlenmiş, H₁ hipotezi ölçek genelince kabul edilmiştir. Kişisel ve mesleki değerler / mesleki gelişim alt boyuta yönelik tutumun yüksek ($\bar{x}=3,74$) olduğu belirlenmiştir. Bu boyutta en yüksek katılım ($\bar{x}=4,16$) ile *giyim-kuşamlarına ve kişisel bakımlarına dikkat ederler* maddesine, en düşük katılım ($\bar{x}=3,47$) ile *öğretmenlik bilgi ve becerilerini geliştirecek yayınları ve etkinlikleri takip etme ve sınıfa taşıma* maddesine yöneliktir. Öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler alt boyuta yönelik tutumun ortanın hemen üstünde yüksek ($\bar{x}=3,43$) olduğu belirlenmiştir. Bu boyutta en yüksek katılım ($\bar{x}=3,72$) ile *sınıf içi etkileşimde disiplin ve kontrolü sağlamada yeterlidirler* maddesine, en düşük katılım ($\bar{x}=2,87$) ile *öğrencilerin duygu ve düşüncelerini önemsemezler* maddesine yöneliktir. Öğretme-öğrenme süreci alt boyuta yönelik tutumun ortanın biraz üstünde yüksek ($\bar{x}=3,47$) olduğu belirlenmiştir. Bu boyutta en yüksek katılım ($\bar{x}=3,78$) ile *dersi işlerken akıllı tahtayı ve projeksiyonu kullanmada yeterlidirler* maddesine, en düşük katılım ($\bar{x}=2,95$) ile *öğrenciler için ders dışı etkinlikler düzenlemede yeterlidirler* maddesine yöneliktir. Okul, aile ve toplumla ilişkiler alt boyuta yönelik tutumun orta ($\bar{x}=3,34$) olduğu belirlenmiştir. Bu boyutta en yüksek katılım ($\bar{x}=3,76$) ile *Görev bölgesindeki branşından meslektaşlarıyla iş birliği yaparlar* maddesine, en düşük katılım ($\bar{x}=2,77$) ile *Aileleri yakından tanımak ve öğrencinin aile ortamını gözlemlemek amacıyla mesleki sınırlar içinde ev ziyaretleri yaparlar* maddesine yöneliktir.

Çizelge 4: İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterliklerine Yönelik Tutum Düzeyleri⁴⁹
 Table 4: Attitude Levels of IHHS Students Towards the Competencies of Vocational Course Teachers

Değişkenler		Kesinlikle Katılmıyorum	Katılmıyorum	Kararsızım	Katılıyorum	Kesinlikle Katılıyorum	\bar{x}	s.s
Öğretmenlik bilgi ve becerilerini geliştirecek yayınları ve etkinlikleri takip etme ve sınıfa taşıma	f	44	81	167	222	123	3,47	1,14
	%	6,9	12,7	26,2	34,9	19,3		
Giyim-kuşamlarına ve kişisel bakımlarına dikkat ederler.	f	18	19	65	273	262	4,16	0,93
	%	2,8	3,0	10,2	42,9	41,1		
Kişisel ve Mesleki Değerler / Mesleki Gelişim:							3,74	0,73
Sınıf içi etkileşimde disiplin ve kontrolü sağlamada yeterlidirler.	f	33	43	137	280	144	3,72	1,05
	%	5,2	6,8	21,5	44,0	22,6		
	%	10,4	13,0	28,7	29,4	18,5		
Öğrencilerin duygu ve düşüncelerini önemsemezler.	f	129	149	138	119	102	2,87	1,36
	%	20,3	23,4	21,7	18,7	16,0		
Öğrenciyi Tanıma ve Öğrenciyle İlişkiler:							3,43	0,77
Öğrenciler için ders dışı etkinlikler düzenlemede yeterlidirler.	f	137	118	129	149	104	2,95	1,39
	%	21,5	18,5	20,3	23,4	16,3		
Dersi işlerken akıllı tahtayı ve projeksiyonu kullanmada yeterlidirler.	f	36	53	105	266	177	3,78	1,11
	%	5,7	8,3	16,5	41,8	27,8		
Öğretme-Öğrenme Süreci:							3,47	0,86
Görev bölgesindeki branşından meslektaşlarıyla iş birliği yaparlar.	f	31	39	138	276	153	3,76	1,04
	%	4,9	6,1	21,7	43,3	24,0		
	%	11,6	14,9	23,9	28,7	20,9		
Aileleri yakından tanımak ve öğrencinin aile ortamını gözlemlemek amacıyla mesleki sınırlar içinde ev ziyaretleri yaparlar.	f	167	122	131	123	94	2,77	1,41
	%	26,2	19,2	20,6	19,3	14,8		
	%	9,7	10,2	36,9	22,9	20,3		
Okul, Aile ve Toplumla İlişkiler:							3,34	0,89
İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterliğine Yönelik Tutumları (Genel):							3,51	0,72

⁴⁹ Sadece alt boyutlar, en yüksek ve en düşük puanlı maddeler verilmiştir.

2.2. Bağımsız Değişkenlerle İlişkili Bulgular

İHL öğrencilerinin tutumları ile cinsiyet değişkeni arasındaki ilişkiyi tespit etmek için t testi yapılmıştır. Test sonuçları çizelgede belirtilmiştir.

Öğrencilerin tutumlarının cinsiyetlerine göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için yapılan t-testi sonucuna göre; istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermediği belirlenmiş, H_2 hipotezi ret edilmiştir.

İHL öğrencilerinin tutumları ile sınıf değişkeni arasındaki ilişkiyi tespit etmek için ANOVA testi yapılmıştır. Test sonuçları çizelgede belirtilmiştir.

Çizelge 6'ya göre, İHL öğrencilerin tutumlarının sınıflarına göre istatistiksel olarak %95 güvenilirlik düzeyinde anlamlı bir farklılık gösterdiği belirlenmiş, ($F= 3.412$; $p=0.017$; $p<0.05$) H_3 hipotezi ölçek genelince kabul edilmiştir. 11. Sınıf öğrencilerinin ($\bar{x}=3,62$) tutumları 9. Sınıf öğrencilerine ($\bar{x}=3,49$) göre daha yüksektir. KMD/MG alt boyutuna yönelik öğrenci tutumları sınıflarına göre anlamlı bir farklılık gösterdiği saptanmış ($F= 3.064$; $p=0.028$; $p<0.05$), H_3 hipotezi alt boyut özneline kabul edilmiştir. 11. Sınıf öğrencilerinin ($\bar{x}=3,87$) KMD / MG boyutuna yönelik tutumları 9. Sınıf ($\bar{x}=3,69$) ve 10. Sınıf öğrencilerine ($\bar{x}=3,66$) göre daha yüksektir. ÖÖS alt boyutuna yönelik öğrenci tutumları sınıflarına göre anlamlı bir farklılık gösterdiği saptanmış ($F= 4.103$; $p=0.007$; $p<0.01$), H_3 hipotezi alt boyut özneline kabul edilmiştir. 10. Sınıf öğrencilerinin ($\bar{x}=3,31$) ÖÖS boyutuna yönelik tutumları 11. Sınıf ($\bar{x}=3,59$) ve 12. Sınıf öğrencilerine ($\bar{x}=3,65$) göre daha düşüktür. Gruplar arasındaki farkın kaynağı post-hoc testlerinden scheffe testi ile belirlenmiştir.

İHL öğrencilerinin tutumları ile okul değişkeni arasındaki ilişkiyi tespit etmek için ANOVA testi yapılmıştır. Test sonuçları çizelgede belirtilmiştir.

Çizelge 5: İHL Öğrencilerinin Tutumlarının Cinsiyet Değişkenine Göre T Testi Sonuçları

Table 5: T Test Results of IHHS Students' Attitudes According to Gender Variable

Değişkenler	Cinsiyet	n	\bar{X}	s.s.	t	df	p
KMD/MG	Kadın	427	3,74	0,70	-0,277	635	0,782
	Erkek	210	3,75	0,80			
ÖTÖİ	Kadın	427	3,39	0,73	-1,634	635	0,103
	Erkek	210	3,50	0,83			
ÖÖS	Kadın	427	3,47	0,81	0,276	635	0,782
	Erkek	210	3,45	0,95			
OATİ	Kadın	427	3,32	0,84	-0,810	635	0,419
	Erkek	210	3,39	0,97			
İHLÖTT	Kadın	427	3,50	0,69	-0,551	635	0,582
	Erkek	210	3,53	0,80			

Çizelge 6: İHL Öğrencilerinin Tutumlarının Sınıf Değişkenine Göre Farklılaşmasının Belirlenmesine Ait ANOVA Testi Sonuçları

Table 6: ANOVA Test Results for Determining the Differentiation of IHHS Students' Attitudes According to Class Variable

Değişkenler	Sınıf	n	\bar{X}	ss	F	p	Scheffe
KMD/MG	9. Sınıf ⁽¹⁾	225	3,69	0,72	3,064	0,028*	(1-3)
	10. Sınıf ⁽²⁾	177	3,66	0,74			(2-3)
	11. Sınıf ⁽³⁾	200	3,87	0,76			
	12. Sınıf ⁽⁴⁾	35	3,78	0,59			
ÖTÖİ	9. Sınıf	225	3,41	0,73	2,119	0,097	
	10. Sınıf	177	3,32	0,74			
	11. Sınıf	200	3,51	0,84			
	12. Sınıf	35	3,54	0,66			
ÖÖS	9. Sınıf ⁽¹⁾	225	3,45	0,87	4,103	0,007*	(2-3)
	10. Sınıf ⁽²⁾	177	3,31	0,85			(2-4)
	11. Sınıf ⁽³⁾	200	3,59	0,87			
	12. Sınıf ⁽⁴⁾	35	3,65	0,64			
OATİ	9. Sınıf	225	3,36	0,90	2,111	0,098	
	10. Sınıf	177	3,21	0,86			
	11. Sınıf	200	3,44	0,91			
	12. Sınıf	35	3,36	0,70			
İHLÖTT	9. Sınıf ⁽¹⁾	225	3,49	0,71	3,412	0,017*	(1-3)
	10. Sınıf ⁽²⁾	177	3,39	0,70			
	11. Sınıf ⁽³⁾	200	3,62	0,77			
	12. Sınıf ⁽⁴⁾	35	3,61	0,59			

p<0,05*, p<0,01**

Çizelge 7: İHL Öğrencilerinin Tutumlarının Okul Değişkenine Göre Farklılaşmasının Belirlenmesine Ait ANOVA Testi Sonuçları

Table 7: ANOVA Test Results for Determining the Differentiation of IHHS Students' Attitudes According to School Variables

Değişkenler	Okul	n	\bar{X}	ss	F	p	Scheffe
KMD/MG	Anadolu İHL ⁽¹⁾	90	3,69	0,86	8,309	0,000**	(2-1)
	Hacı Hüsnü Ulu İHL ⁽²⁾	65	4,22	0,80			(2-3)
	Halil Hattat Ahmet ⁽³⁾	122	3,81	0,72			(2-4)
	TOBB Anadolu Lisesi ⁽⁴⁾	153	3,57	0,64			(2-5)
	Şuhut Kız Anadolu Lisesi ⁽⁵⁾	74	3,78	0,66			(2-6)

ÖTÖİ	Akil Proje Okulu ⁽⁶⁾	133	3,65	0,66			
	Anadolu İHL ⁽¹⁾	90	3,64	1,00	11,378	0,000**	(2-3)
	Hacı Hüsnü Ulu İHL ⁽²⁾	65	3,89	0,89			(2-4)
	Halil Hattat Ahmet ⁽³⁾	122	3,40	0,65			(2-6)
	TOBB Anadolu Lisesi ⁽⁴⁾	153	3,35	0,65			
	Şuhut Kız Anadolu Lisesi ⁽⁵⁾	74	3,48	0,68			
ÖÖS	Akil Proje Okulu ⁽⁶⁾	133	3,13	0,65			
	Anadolu İHL ⁽¹⁾	90	3,54	1,10	7,591	0,000**	(2-1)
	Hacı Hüsnü Ulu İHL ⁽²⁾	65	4,04	1,11			(2-3)
	Halil Hattat Ahmet ⁽³⁾	122	3,39	0,80			(2-4)
	TOBB Anadolu Lisesi ⁽⁴⁾	153	3,37	0,70			(2-5)
	Şuhut Kız Anadolu Lisesi ⁽⁵⁾	74	3,47	0,68			(2-6)
OATİ	Akil Proje Okulu ⁽⁶⁾	133	3,31	0,74			
	Anadolu İHL ⁽¹⁾	90	3,60	1,00	15,580	0,000**	(2-1)
	Hacı Hüsnü Ulu İHL ⁽²⁾	65	4,09	1,01			(2-3)
	Halil Hattat Ahmet ⁽³⁾	122	3,22	0,89			(2-4)
	TOBB Anadolu Lisesi ⁽⁴⁾	153	3,12	0,72			(2-5)
	Şuhut Kız Anadolu Lisesi ⁽⁵⁾	74	3,27	0,76			(2-6)
İHLÖT	Akil Proje Okulu ⁽⁶⁾	133	3,22	0,74			
	Anadolu İHL ⁽¹⁾	90	3,62	0,92	10,900	0,000**	(2-1)
	Hacı Hüsnü Ulu İHL ⁽²⁾	65	4,05	0,89			(2-3)
	Halil Hattat Ahmet ⁽³⁾	122	3,47	0,66			(2-4)
	TOBB Anadolu Lisesi ⁽⁴⁾	153	3,38	0,58			(2-5)
	Şuhut Kız Anadolu Lisesi ⁽⁵⁾	74	3,52	0,60			(2-6)
	Akil Proje Okulu ⁽⁶⁾	133	3,34	0,62			

p<0,01**

Çizelge 7'ye göre, öğrencilerin tutumlarının okullarına göre anlamlı bir farklılık gösterdiği saptanmış, (F= 10.900; p=0.000; p<0.01) H₄ hipotezi ölçek genelince kabul edilmiştir. (p<0.05). Hacı Hüsnü Ulu İHL öğrencilerinin (\bar{x} =4,05) meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerine yönelik tutumları Anadolu İHL (\bar{x} =3,62), Halil Hattat Ahmet Lisesi (\bar{x} =3,47), TOBB Anadolu Lisesi (\bar{x} =3,38), Şuhut Kız Anadolu Lisesi (\bar{x} =3,52) ve Akil Proje Okulu (\bar{x} =3,34) öğrencilerine göre daha yüksektir. Öğrencilerin KMD / MG alt boyutuna yönelik tutumları okullarına göre anlamlı bir farklılık gösterdiği saptanmış, (F= 8.309; p=0.000; p<0.01) H₄ hipotezi alt boyut öznelinde kabul edilmiştir. Hacı Hüsnü Ulu İHL öğrencilerinin (\bar{x} =4,22) KMD / MG alt boyutuna yönelik tutumları, Anadolu İHL (\bar{x} =3,69), Halil Hattat Ahmet Lisesi (\bar{x} =3,81), TOBB Anadolu Lisesi (\bar{x} =3,57), Şuhut Kız Anadolu Lisesi (\bar{x} =3,78) ve Akil Proje Okulu (\bar{x} =3,65) öğrencilerine göre daha yüksektir. Öğrencilerin ÖTÖİ alt boyutuna yönelik tutumları okullarına göre anlamlı bir farklılık gösterdiği saptanmış, (F= 11.378; p=0.000; p<0.01) H₄ hipotezi alt boyut öznelinde kabul edilmiştir. Hacı Hüsnü Ulu İHL öğrencilerinin (\bar{x} =3,89) ÖTÖİ alt boyutuna yönelik tutumları Anadolu İHL (\bar{x} =3,64), Halil Hattat Ahmet Lisesi (\bar{x} =3,40), TOBB Anadolu Lisesi (\bar{x} =3,35), Şuhut Kız Anadolu Lisesi (\bar{x} =3,48) ve Akil Proje Okulu (\bar{x} =3,13) öğrencilerine göre daha yüksektir. Öğrencilerin ÖÖS alt boyutuna yönelik tutumları okullarına göre anlamlı bir farklılık gösterdiği saptanmış, (F= 7.591; p=0.000; p<0.01) H₄ hipotezi alt boyut öznelinde kabul edilmiştir.

Hacı Hüsnü Ulu İHL öğrencilerinin ($\bar{x}=4,04$) ÖÖS alt boyutuna yönelik tutumları Anadolu İHL ($\bar{x}=3,53$), Halil Hattat Ahmet Lisesi ($\bar{x}=3,39$), TOBB Anadolu Lisesi ($\bar{x}=3,47$), Şuhut Kız Anadolu Lisesi ($\bar{x}=3,47$) ve Akil Proje Okulu ($\bar{x}=3,31$) öğrencilerine göre daha yüksektir. Öğrencilerin OATİ alt boyutuna yönelik tutumları okullarına göre anlamlı bir farklılık gösterdiği saptanmış, ($F= 15.580$; $p=0.000$; $p<0.01$) H_4 hipotezi alt boyut özneline kabul edilmiştir. Hacı Hüsnü Ulu İHL öğrencilerinin ($\bar{x}=4,09$) OATİ alt boyutuna yönelik tutumları Anadolu İHL ($\bar{x}=3,60$), Halil Hattat Ahmet Lisesi ($\bar{x}=3,22$), TOBB Anadolu Lisesi ($\bar{x}=3,12$), Şuhut Kız Anadolu Lisesi ($\bar{x}=3,27$) ve Akil Proje Okulu ($\bar{x}=3,22$) öğrencilerine göre daha yüksektir. Gruplar arasındaki farkın kaynağı post-hoc testlerinden scheffe testi ile belirlenmiştir.

İHL öğrencilerinin tutumları ile babalarının meslekleri değişkeni arasındaki ilişkiyi tespit etmek için ANOVA testi yapılmıştır. Test sonuçları çizelgede belirtilmiştir.

Çizelge 8'e göre, İHL öğrencilerin tutumları üzerine babalarının mesleklerinin istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermediği saptanmış, H_5 hipotezi ret edilmiştir ($p>0.05$).

İHL öğrencilerinin tutumları ile annelerinin meslekleri değişkeni arasındaki ilişkiyi tespit etmek için ANOVA testi yapılmıştır. Test sonuçları çizelgede belirtilmiştir.

Çizelge 8: İHL Öğrencilerinin Tutumlarının Babalarının Mesleklerine Göre Farklılaşmasının Belirlenmesine Ait ANOVA Testi Sonuçları

Table 8: ANOVA Test Results for Determining the Differentiation of IHHS Students' Attitudes According to Their Fathers' Occupations

Değişkenler	Baba Mesleği	n	\bar{X}	ss	F	p
KMD/MG	Memur	90	3,71	0,76	0,070	0,932
	İşçi	203	3,75	0,67		
	Diğer	344	3,74	0,77		
ÖTÖİ	Memur	90	3,32	0,77	1,326	0,266
	İşçi	203	3,48	0,74		
	Diğer	344	3,42	0,78		
ÖÖS	Memur	90	3,34	0,92	1,143	0,320
	İşçi	203	3,50	0,84		
	Diğer	344	3,48	0,85		
OATİ	Memur	90	3,31	0,91	0,192	0,825
	İşçi	203	3,37	0,86		
	Diğer	344	3,34	0,89		
İHLÖT	Memur	90	3,43	0,76	0,752	0,472
	İşçi	203	3,54	0,70		
	Diğer	344	3,51	0,73		

Çizelge 9'a göre, İHL öğrencilerin tutumları üzerine annelerinin mesleklerinin istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermediği saptanmış, H_6 hipotezi ret edilmiştir ($p>0.05$).

İHL öğrencilerinin tutumları ile ailelerinin gelir durumu değişkeni arasındaki ilişkiyi tespit etmek için ANOVA testi yapılmıştır. Test sonuçları çizelgede belirtilmiştir.

Çizelge 9: İHL Öğrencilerinin Tutumlarının Annelerinin Mesleklerine Göre Farklılaşmasının Belirlenmesine Ait ANOVA Testi Sonuçları

Table 9: ANOVA Test Results for Determining the Differentiation of IHHS Students' Attitudes According to Their Mothers' Occupations

Değişkenler	Anne Mesleği	n	\bar{X}	ss	F	p
KMD/MG	Ev Hanımı	538	3,75	0,72	1,475	0,230
	İşçi	39	3,81	0,87		
	Diğer	60	3,59	0,80		
ÖTÖİ	Ev Hanımı	538	3,42	0,75	2,298	0,101
	İşçi	39	3,66	0,87		
	Diğer	60	3,34	0,79		
ÖÖS	Ev Hanımı	538	3,46	0,85	1,613	0,200
	İşçi	39	3,67	0,99		
	Diğer	60	3,36	0,86		
OATİ	Ev Hanımı	538	3,33	0,87	1,063	0,346
	İşçi	39	3,54	1,00		
	Diğer	60	3,32	0,93		
İHLÖT	Ev Hanımı	538	3,51	0,71	1,848	0,158
	İşçi	39	3,69	0,87		
	Diğer	60	3,41	0,75		

Çizelge 10: İHL Öğrencilerinin Tutumlarının Ailelerinin Gelir Durumuna Göre Farklılaşmasının Belirlenmesine Ait ANOVA Testi Sonuçları

Table 10: ANOVA Test Results for Determining the Differentiation of IHHS Students' Attitudes According to the Income Status of Their Families

Değişkenler	Gelir Durumu	n	\bar{X}	ss	F	p	Scheffe
KMD/MG	5000 TL ve altı ⁽¹⁾	68	3,69	0,78	2,500	0,030*	(2-6)
	5000 TL - 10000 TL ⁽²⁾	202	3,82	0,71			
	10000 TL - 15000 TL ⁽³⁾	171	3,76	0,69			
	15000 TL - 20000 TL ⁽⁴⁾	107	3,77	0,79			
	20000 TL - 25000 TL ⁽⁵⁾	32	3,70	0,63			
	25000 TL ve üstü ⁽⁶⁾	57	3,44	0,81			
ÖTÖİ	5000 TL ve altı	68	3,48	0,76	1,902	0,092	
	5000 TL - 10000 TL	202	3,48	0,78			
	10000 TL - 15000 TL	171	3,43	0,75			
	15000 TL - 20000 TL	107	3,43	0,77			
	20000 TL - 25000 TL	32	3,40	0,60			
	25000 TL ve üstü	57	3,14	0,80			
ÖÖS	5000 TL ve altı	68	3,37	0,87	1,601	0,158	
	5000 TL - 10000 TL	202	3,54	0,87			

OATİ	10000 TL - 15000 TL	171	3,45	0,86	1,925	0,088
	15000 TL - 20000 TL	107	3,53	0,88		
	20000 TL - 25000 TL	32	3,57	0,67		
	25000 TL ve üstü	57	3,22	0,86		
	5000 TL ve altı	68	3,32	0,85		
İHLÖT	5000 TL - 10000 TL	202	3,39	0,89	2,136	0,060
	10000 TL - 15000 TL	171	3,33	0,88		
	15000 TL - 20000 TL	107	3,39	0,91		
	20000 TL - 25000 TL	32	3,55	0,70		
	25000 TL ve üstü	57	3,04	0,94		
	5000 TL ve altı	68	3,47	0,72		
	5000 TL - 10000 TL	202	3,57	0,73		
	10000 TL - 15000 TL	171	3,51	0,72		
	15000 TL - 20000 TL	107	3,54	0,76		
	20000 TL - 25000 TL	32	3,55	0,56		
25000 TL ve üstü	57	3,23	0,72			

p<0,05*

Çizelge 11: İHL Öğrencilerinin Tutumlarının Kur'an Okuma Durumuna Göre Farklılaşmasının Belirlenmesine Ait ANOVA Testi Sonuçları

Table 11: ANOVA Test Results for Determining the Differentiation of IHL Students' Attitudes According to Qur'an Reading Status

Değişkenler	Kuran Okuma Sıklığı	n	\bar{X}	ss	F	p	Scheffe
KMD/MG	Nadiren ⁽¹⁾	183	3,59	0,75	5,487	0,004*	(1-2)
	Orta sıklıkta ⁽²⁾	376	3,81	0,70			
	Çok Sık Olarak ⁽³⁾	78	3,77	0,79			
ÖTÖİ	Nadiren ⁽¹⁾	183	3,30	0,79	3,352	0,036*	(1-2)
	Orta sıklıkta ⁽²⁾	376	3,47	0,75			
	Çok Sık Olarak ⁽³⁾	78	3,48	0,76			
ÖÖS	Nadiren ⁽¹⁾	183	3,35	0,81	2,963	0,052	
	Orta sıklıkta ⁽²⁾	376	3,53	0,88			
	Çok Sık Olarak ⁽³⁾	78	3,41	0,87			
OATİ	Nadiren ⁽¹⁾	183	3,21	0,85	3,817	0,023*	(1-2)
	Orta sıklıkta ⁽²⁾	376	3,42	0,88			
	Çok Sık Olarak ⁽³⁾	78	3,28	0,95			
İHLÖT	Nadiren ⁽¹⁾	183	3,38	0,71	4,336	0,013*	(1-2)
	Orta sıklıkta ⁽²⁾	376	3,57	0,72			
	Çok Sık Olarak ⁽³⁾	78	3,50	0,75			

p<0,05*, p<0,01**

Çizelge 10'a göre, İHL öğrencilerin tutumları üzerine aile gelir durumlarının KMD/MG alt anlamlı bir farklılık gösterdiği saptanmış ($F= 2.500$; $p=0.030$; $p<0.05$), H_7 hipotezi sadece alt boyut özneline kabul edilmiştir. Ailelerinin gelir durumu 5000 TL – 10000 TL ($\bar{x}=3,82$) olanların KMD/MG alt boyutuna yönelik tutumları, 25000 TL ve üstü ($\bar{x}=3,62$) olanlara göre daha yüksektir. Gruplar arasındaki farkın kaynağı post-hoc testlerinden scheffe testi ile belirlenmiştir.

İHL öğrencilerinin tutumları ile Kur'an okuma sıklığı değişkeni arasındaki ilişkiyi tespit etmek için ANOVA testi yapılmıştır. Test sonuçları çizelgede belirtilmiştir.

Çizelge 11'e göre, İHL öğrencilerin tutumları Kur'an okuma sıklıklarına göre anlamlı bir farklılık gösterdiği saptanmış ($F= 4.336$; $p=0.013$; $p<0.05$), H_8 hipotezi ölçek genelince kabul edilmiştir. Kuran okuma sıklığı orta sıklıkta ($\bar{x}=3,57$) olanların tutumları, nadiren ($\bar{x}=3,38$) olanlara göre daha yüksektir. Öğrencilerin KMD / MG alt boyutuna yönelik tutumları Kur'an okuma sıklıklarına göre anlamlı bir farklılık gösterdiği saptanmış ($F= 5.487$; $p=0.004$; $p<0.01$), H_8 hipotezi alt boyut için kabul edilmiştir. Kuran okuma sıklığı orta sıklıkta ($\bar{x}=3,81$) olanların KMD / MG alt boyutuna yönelik tutumları, nadiren ($\bar{x}=3,59$) olanlara göre daha yüksektir. Öğrencilerin ÖTÖİ alt boyutuna yönelik tutumları kuran okuma sıklıklarına göre anlamlı bir farklılık gösterdiği saptanmış ($F= 3.352$; $p=0.036$; $p<0.05$), H_8 hipotezi alt boyut için kabul edilmiştir. Kuran okuma sıklığı orta sıklıkta ($\bar{x}=3,47$) olanların ÖTÖİ alt boyutuna yönelik tutumları, nadiren ($\bar{x}=3,30$) olanlara göre daha yüksektir. Öğrencilerin OATİ alt boyutuna yönelik tutumları kuran okuma sıklıklarına göre anlamlı bir farklılık gösterdiği saptanmış ($F= 3.817$; $p=0.023$; $p<0.05$), H_8 hipotezi alt boyut için kabul edilmiştir. Kuran okuma sıklığı orta sıklıkta ($\bar{x}=3,42$) olanların OATİ alt boyutuna yönelik tutumları, nadiren ($\bar{x}=3,21$) olanlara göre daha yüksektir. Gruplar arasındaki farkın kaynağı post-hoc testlerinden scheffe testi ile belirlenmiştir.

İHL öğrencilerinin tutumları ile kitap okuma sıklığı değişkeni arasındaki ilişkiyi tespit etmek için ANOVA testi yapılmıştır. Test sonuçları çizelgede belirtilmiştir.

Çizelge 12: İHL Öğrencilerinin Tutumlarının Kitap Okuma Sıklıklarına Göre Farklılaşmasının Belirlenmesine Ait ANOVA Testi Sonuçları

Table 12: ANOVA Test Results for Determining the Differentiation of IHHS Students' Attitudes According to Their Book Reading Frequency

Değişkenler	Kitap Okuma Sıklığı	n	\bar{X}	ss	F	p
KMD/MG	Hiç okumam	77	3,69	0,71	2,099	0,079
	Ayda 1 kitaptan az	173	3,64	0,76		
	Ayda 1-2 kitap	237	3,80	0,68		
	Ayda 3-4 kitap	96	3,86	0,73		
	Ayda 5 ve daha fazla kitap	54	3,65	0,86		
ÖTÖİ	Hiç okumam	77	3,37	0,79	0,539	0,707
	Ayda 1 kitaptan az	173	3,37	0,79		
	Ayda 1-2 kitap	237	3,47	0,71		
	Ayda 3-4 kitap	96	3,45	0,79		
	Ayda 5 ve daha fazla kitap	54	3,44	0,88		
ÖÖS	Hiç okumam	77	3,39	0,80	1,003	0,405

OATİ	Ayda 1 kitaptan az	173	3,40	0,90	0,257	0,905
	Ayda 1-2 kitap	237	3,48	0,82		
	Ayda 3-4 kitap	96	3,54	0,92		
	Ayda 5 ve daha fazla kitap	54	3,61	0,87		
	Hiç okumam	77	3,31	0,93		
İHLÖT	Ayda 1 kitaptan az	173	3,34	0,86	0,762	0,550
	Ayda 1-2 kitap	237	3,33	0,87		
	Ayda 3-4 kitap	96	3,36	0,90		
	Ayda 5 ve daha fazla kitap	54	3,45	0,95		
	Hiç okumam	77	3,45	0,71		
	Ayda 1 kitaptan az	173	3,45	0,75		
	Ayda 1-2 kitap	237	3,54	0,68		
	Ayda 3-4 kitap	96	3,57	0,76		
	Ayda 5 ve daha fazla kitap	54	3,55	0,81		

Çizelge 13: İHL Öğrencilerinin Tutumlarının Yaşadıkları Yere Göre Farklılaşmasının Belirlenmesine Ait ANOVA Testi Sonuçları

Table 13: ANOVA Test Results for Determining the Differentiation of IHHS Students' Attitudes According to the Place of Residence

Değişkenler	Yaşanılan Yer	n	\bar{X}	ss	F	p
KMD/MG	Köy	158	3,72	0,74	2,193	0,088
	Kasaba	81	3,71	0,78		
	İlçe	97	3,92	0,68		
	Şehir	301	3,70	0,73		
ÖTÖİ	Köy	158	3,40	0,79	1,235	0,296
	Kasaba	81	3,55	0,75		
	İlçe	97	3,48	0,69		
	Şehir	301	3,39	0,78		
ÖÖS	Köy	158	3,39	0,89	1,195	0,311
	Kasaba	81	3,52	0,89		
	İlçe	97	3,59	0,86		
	Şehir	301	3,45	0,83		
OATİ	Köy	158	3,29	0,87	0,646	0,586
	Kasaba	81	3,42	0,99		
	İlçe	97	3,41	0,92		
	Şehir	301	3,33	0,85		
İHLÖT	Köy	158	3,47	0,74	1,215	0,303
	Kasaba	81	3,57	0,77		
	İlçe	97	3,62	0,70		
	Şehir	301	3,48	0,71		

Çizelge 12'ye göre, İHL öğrencilerin tutumları üzerine kitap okuma sıklıklarının istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermediği saptanmış, H_9 hipotezi ret edilmiştir ($p>0.05$).

İHL öğrencilerinin tutumları ile yaşadıkları yer değişkeni arasındaki ilişkiyi tespit etmek için ANOVA testi yapılmıştır. Test sonuçları aşağıdaki çizelgede belirtilmiştir.

Çizelge 13'e göre, İHL öğrencilerin meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerine yönelik tutumları üzerine yaşadıkları yerin istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermediği saptanmış, H_{10} hipotezi reddedilmiştir ($p>0.05$).

İHL öğrencilerin meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerine yönelik tutumları ölçeğinin boyutları arasındaki ilişki incelenmiş, bulgular çizelgede sunulmuştur.

Çizelge 14: İHL Öğrencilerin Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterliğine Yönelik Tutumlarına Ölçeğinin Boyutları Arasındaki İlişki

Table 14: The Relationship Between the Dimensions of the IHL Students' Attitudes Towards the Competence of Vocational Course Teachers Scale

Değişkenler		(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
Kişisel ve Mesleki Değerler / Mesleki Gelişim ⁽¹⁾	r	1				
	p					
Öğrenciyi Tanıma ve Öğrenciyle İlişkiler ⁽²⁾	r	0,718**	1			
	p	0,000				
Öğretme-Öğrenme Süreci ⁽³⁾	r	0,721**	0,808**	1		
	p	0,000	0,000			
Okul, Aile ve Toplumla İlişkiler ⁽⁴⁾	r	0,594**	0,693**	0,791**	1	
	p	0,000	0,000	0,000		
İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterliklerine Yönelik Tutumları ⁽⁵⁾	r	0,850**	0,912**	0,948**	0,837**	1
	p	0,000	0,000	0,000	0,000	

$p<0,01^{**}$

Çizelge 14'e göre, İHL öğrencilerin tutumları ile kişisel ve mesleki değerler / mesleki gelişim boyutu arasında ($0,81<r<1,00$) ($r=0,850$), öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler boyutu arasında ($0,81<r<1,00$) ($r=0,912$), öğretme-öğrenme süreci boyutu arasında ($0,81<r<1,00$) ($r=0,948$) ve okul, aile ve toplumla ilişkiler boyutu arasında ($0,81<r<1,00$) ($r=0,837$) pozitif yönlü ve çok yüksek kuvvetli bir ilişki saptanmış, H_{11} hipotezi tüm alt boyutlar özelinde kabul edilmiştir. Bu sonuç eğer öğrencilerin herhangi bir alt boyut algılarında bir artış olursa meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliğine yönelik tutumlarında artış olacağı anlamına gelmektedir.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Araştırmada İHL öğrencilerinin meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerine yönelik tutumları ve bu tutumları etkileyen faktörler incelenmiştir. Araştırma; İHL öğrencilerinin meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliğine yönelik tutumlarının yüksek olduğu, bu tutumları ile cinsiyet,

sınıf, okul, baba mesleği, anne mesleği, anne-babanın aylık geliri, Kur'an okuma durumu, kitap okuma sıklığı, hayatın büyük çoğunluğunun geçtiği yer değişkenleri arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu varsayımları çerçevesinde şekillenmiştir. Çalışma kapsamında kurguladığımız hipotezlerin bir kısmı doğrulanmış, bir kısmı ise doğrulanmamıştır. Bu bölümde bulgular ışığında araştırma hipotezleri değerlendirilmiş, araştırmanın bulguları alanda yapılmış benzer bazı araştırmaların bulgularıyla ilişkilendirilmiştir. Alan yazında bu araştırmanın problemi ve amacıyla bire bir örtüşme de öğrenci ve öğretmenlerden elde edilen verilerle İHL meslek dersleri öğretmenlerine, DKAB dersi öğretmenlerine, İHL meslek derslerine ve DKAB dersine yönelik tutumların incelendiği araştırmalar da bulunmaktadır. Bu araştırmalardan bazı sonuçlar da bu bölümde verilmiştir.

Araştırmada İHL öğrencilerinin meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerine yönelik tutumun yüksek ($\bar{x}=3,51$), kişisel ve mesleki değerler / mesleki gelişim alt boyuta yönelik tutumun yüksek ($\bar{x}=3,74$), öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler alt boyuta yönelik tutumun yüksek ($\bar{x}=3,43$), öğretme-öğrenme süreci alt boyuta yönelik tutumun yüksek ($\bar{x}=3,47$) olduğu tespit edilmiştir. Sadece okul, aile ve toplumla ilişkiler alt boyuta yönelik tutumun orta ($\bar{x}=3,34$) düzeyde olduğu belirlenmiştir. Buna rağmen tutum puanları incelendiğinde hem ölçek genelinde hem de alt boyutlarda ortanın hemen üstünde olduğu da bir gerçektir. Aşlamacı, İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin meslek dersleri ve meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutum düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelediği araştırmasında, öğrencilerin meslek dersi öğretmenlerine ilişkin tutumlarının ($X=3,51$) ortanın biraz üzerinde “yüksek” düzeyde olduğunu belirlemiştir.⁵⁰ Buna göre bu araştırmanın bulgularıyla Aşlamacı'nın araştırmasının bulguları örtüşmektedir. Koç, İHL'de görev yapan öğretmenlerle yaptığı araştırmasında; öğretmenlerin kişisel ve mesleki değerler - mesleki gelişim boyutundaki yeterliklerden 6'sına çok yüksek, 13'üne yüksek, 1'ine orta, öğrenciyi tanıma ve öğrenciyle ilişkiler boyutundaki yeterliklerden 4'üne çok yüksek, 9'una yüksek, öğretme-öğrenme süreci boyutundaki yeterliklerden 4'üne çok yüksek, 14'üne yüksek, 2'sine orta, okul, aile ve toplumla ilişkiler boyutundaki yeterliklerden 1'ine çok yüksek, 7' sine yüksek, 4'üne orta düzeyde sahip olduklarını belirlemiştir.⁵¹ Arpacı, DKAB dersi öğretmenlerinin yeterliklere yönelik öğretmenlerle gerçekleştirdiği araştırmasında, öğretmenlerin ölçeğin tüm boyutlarında kendilerini yeterli gördüklerini tespit etmiştir.⁵² Arıcı, öğrencilerle DKAB dersi öğretmenlerine yönelik tutum düzeylerini belirlediği araştırmasında, öğrencilerin DKAB dersi öğretmenlerine yönelik tutumlarının olumlu ve yüksek seviyede olduğunu tespit etmiştir.⁵³ Kaya, ilk ve ortaöğretim öğrencilerinin DKAB dersine karşı tutumlarını incelediği araştırmasında öğrencilerin %86'sının DKAB dersine ilişkin tutumlarının yüksek (olumlu) olduğunu belirlemiştir.⁵⁴

Öğrencilerin öğretmenlerine yönelik tutumları derslerine yönelik tutumlarını etkilemektedir. Araştırma bulgularına göre İHL öğrencilerinin öğretmenlerine yönelik tutumlarının yüksek olması derslere yönelik tutumlarının da yüksek olduğuna işaret edebilir. Bu da öğrenci başarılarını olumlu

⁵⁰ Aşlamacı, “İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 215.

⁵¹ Koç, “İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”, 143-165.

⁵² Arpacı, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (İzmir İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)”, 145-152.

⁵³ İsmail Arıcı, “Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutumları”, *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2007), 181. (169-189).

⁵⁴ Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları” 72.

etkiler. Bununla birlikte İHL öğrencilerinin tutumlarının ortanın biraz üstünde olduğu düşünülürse, bu algının yükseltilmesi için öğretmenlerin neler yapmaları gerektiği üzerine düşünmeleri gerekmektedir. Öğretmenlerin görevlerini etkili ve verimli bir şekilde yapabilmesi, öğrencileriyle iletişimlerini güçlendirebilmesi, öğrencilerine yönelik tutum ve davranışlarının olumlu olabilmesi için daha fazla çaba göstermeleri önemlidir. İHL öğrencileri bu toplumda din hizmetleri alanında görev yapmaya aday bireyler olduğuna göre, bu hizmet alanına dönük gereksinimlerin de önemli oranda meslek dersleri öğretmenleri tarafından karşılandığı düşünüldüğünde, bu çaba gerekli ve önemlidir.

Öğrencilerin tutumları cinsiyetlerine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Aşlamacı'nın araştırmasında cinsiyetin öğrencilerin tutumlarını etkileyen bir faktör olduğu, kız öğrencilerin tutumlarının erkek öğrencilere göre daha yüksek olduğu belirlenmiştir.⁵⁵ Buna göre bu araştırmanın bulgularıyla Aşlamacı'nın araştırmasının bulguları farklılaşmaktadır. Koç'un öğretmenlerle gerçekleştirdiği araştırmasında tek boyut hariç cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık belirlenmemiştir.⁵⁶ Zengin, öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarını incelediği araştırmasında, cinsiyetin öğrencilerin tutumlarını etkilediğini, erkek öğrencilerin tutumlarının kızlardan daha yüksek olduğunu belirlemiştir.⁵⁷ Arıcı, öğrencilerin DKAB dersi öğretmenlerine yönelik tutumlarını incelediği araştırmasında cinsiyetin öğrencilerin tutumlarını etkilediğini, kız öğrencilerin tutumlarının erkeklerden daha yüksek olduğunu belirlemiştir.⁵⁸ Arpacı'nın⁵⁹ öğretmenlerle yeterliklerini incelediği çalışmada, Kaya'nın⁶⁰ öğrencilerle DKAB dersine yönelik tutumlarını incelediği çalışmada cinsiyet değişkenine göre farklılık tespit edilmemiştir.

Öğrencilerin tutumları sınıflarına göre farklılık göstermiştir. Aşlamacı'nın araştırmasında da sınıf değişkeninin öğrencilerin tutumlarını etkilediği tespit edilmiştir.⁶¹ Buna göre bu araştırmanın bulgularıyla Aşlamacı'nın araştırmasının bulguları örtüşmektedir. Bununla birlikte Aşlamacı'nın araştırmasında sınıf seviyesi arttıkça meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutumları düşerken, bu çalışmada sınıf seviyesi arttıkça meslek dersi öğretmenlerine yönelik tutumlar da artmaktadır. Buna göre 11 ve 12. sınıf öğrencilerinin meslek dersi öğretmenlerinin yeterliklerine yönelik tutumları 9 ve 10. sınıf öğrencilerinden daha yüksektir. Zengin⁶² ve Kaya'nın⁶³ öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarını inceledikleri çalışmalarda, sınıf değişkeninin öğrencilerin tutumlarını etkilediği, sınıf seviyesi yükseldikçe tutum puanlarının düştüğü belirlenmiştir.

⁵⁵ Aşlamacı, "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 227.

⁵⁶ Koç, "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", 171.

⁵⁷ Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 285.

⁵⁸ Arıcı, "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutumları", 181.

⁵⁹ Arpacı, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (İzmir İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)", 145-152.

⁶⁰ Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları" 73.

⁶¹ Aşlamacı, "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 227-228.

⁶² Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 285-286.

⁶³ Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları" 73.

Arıcı'nın öğrencilerin DKAB dersi öğretmenlerine yönelik tutumlarını incelediği araştırmasında sınıf değişkeni öğrencilerin tutumlarında farklılık oluşturmamıştır.⁶⁴

Öğrencilerin tutumları okullarına göre anlamlı bir farklılık göstermektedir. Koç'un öğretmenlerle gerçekleştirdiği araştırmasında okul türü farklılık oluşturmamıştır.⁶⁵ Zengin'in öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarını incelediği araştırmasında okul türü öğrencilerin tutumuna etki etmiştir.⁶⁶

Öğrencilerin tutumlarıyla baba ve anne meslekleri arasında anlamlı bir ilişki yoktur. Kaya'nın öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarını incelediği araştırmasında baba ve anne mesleklerine göre öğrenci tutumlarında anlamlı farklılık yoktur.⁶⁷ Zengin'in öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarını incelediği araştırmasında anne ve baba meslekleri ile derse yönelik tutumları arasında ilişki tespit edilmiştir.⁶⁸ Öğrencilerin tutumları ailelerinin gelir durumlarına göre sadece kişisel ve mesleki değerler / mesleki gelişim alt boyutunda anlamlı bir farklılık göstermiştir. Zengin⁶⁹ ve Kaya'nın⁷⁰ öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarını inceledikleri araştırmalarında ailenin gelir durumuna göre öğrenci tutumlarında anlamlı farklılık yoktur.

İHL öğrencilerinin tutumları Kur'an okuma sıklıklarına göre anlamlı bir farklılık göstermektedir. Kur'an okuma sıklığı daha fazla olan öğrencilerin tutumları daha az olan öğrencilerden yüksektir. İHL öğrencilerinin kitap okuma sıklıkları ile meslek dersleri öğretmenlerine yönelik tutumları arasında anlamlı bir farklılık yoktur. Koç'un öğretmenlerle gerçekleştirdiği araştırmasında kitap okuma sıklığı ile kendilerini yeterli görmeleri arasında anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Kitap okuma sıklığı arttıkça öğretmenlerin kendilerini yeterli görme düzeyleri de yükselmiştir.⁷¹ İHL öğrencilerinin tutumlarıyla yaşadıkları yer arasında anlamlı bir farklılık yoktur. Kaya'nın öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarını incelediği araştırmasında öğrencilerin yaşadıkları yerle tutumları arasında anlamlı ilişki tespit edilmiştir.⁷²

Araştırmada kullanılan ölçeğin geçerlik ve güvenilirliği yüksek olarak tespit edilmiştir. Ayrıca ölçeğin tüm boyutları arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu belirlenmiştir. Buna göre ölçek farklı araştırmalar için de kullanılabilir.

Araştırmadan elde edilen sonuçlar çerçevesinde şu öneriler ileri sürülebilir:

1. İHL öğrencilerinin meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerine yönelik tutumları ölçek geneli ve alt boyutlarda (sadece bir alt boyut hariç) yüksek olduğu halde, öğrenci tutum puanlarının ortalamasının hemen üstünde olması sebebiyle öğrenci tutumlarını arttırmak için neler yapılması gerektiği üzerinde düşünülmesi ve gerekli önlemlerin alınması önerilebilir.

⁶⁴ Arıcı, "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutumları", 182.

⁶⁵ Koç, "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", 153.

⁶⁶ Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 286.

⁶⁷ Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları" 73.

⁶⁸ Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 289-290.

⁶⁹ Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi", 287.

⁷⁰ Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları" 73.

⁷¹ Koç, "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", 171.

⁷² Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları" 73.

2. İHL öğrencilerinin meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliğine yönelik tutumları ölçeğinin okul, aile ve toplumla ilişkiler alt boyutunda tutum puanlarının orta düzeyde olması sebebiyle bu boyutla ilgili neler yapılması gerektiği üzerinde düşünülmesi ve gerekli önlemlerin alınması önerilebilir.
3. İHL öğrencilerinin meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerine yönelik tutumlarının sınıflarına, okullarına, Kur'an okuma sıklığına göre anlamlı farklılıklar göstermesine etki eden faktörlerin araştırılması önerilebilir.
4. Afyonkarahisar ili sınırlarında kısmen iç ege bölgesinde gerçekleştirilen araştırmanın farklı illerde ve bölgelerde yapılması ve bu araştırma sonuçlarıyla karşılaştırılması önerilebilir.
5. Bu çalışmada kullanılan değişkenlerden farklı olarak belirlenecek diğer değişkenlerle yeni bir araştırma yapılması ve bu araştırmanın bulgularıyla karşılaştırılması önerilebilir.
6. İHL öğrencilerinin meslek dersleri öğretmenlerinin yeterliklerine yönelik nitel ya da karma yöntemin kullanıldığı farklı araştırmaların yapılması ve nicel yöntemin kullanıldığı bu araştırmanın bulgularıyla karşılaştırılması önerilebilir.
7. İHL meslek derslerinin yeterliklerine yönelik öğretmenler, veliler, okul müdürleri vb. farklı katılımcılarla araştırmaların yapılması ve bu araştırma bulgularıyla karşılaştırılması önerilebilir.

Kaynakça

- Altaş, Nurullah. Din Eğitimi. Akara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Arıcı, İsmail. "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutumları", Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/2 (2007), 169-189.
- Arslan, Mehmet. "Türkiye'de Öğretmen Yetiştirme Konusunda Yeni Yaklaşımlar". Modern Öğretmen Yetiştirmede Gelişme ve İlerlemeler Sempozyumu. Ankara: MEB Öğretmen Yetiştirme Genel Müdürlüğü ve H. Ü. Eğitim Fakültesi, 1996.
- Arpacı, Önder. İmam Hatip Liselerinde Öğrenci-Öğretmen İletişimi ve Doyum Problemleri. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Arpacı, Mücahit. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (İzmir İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)". Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Aşlamacı, İbrahim "İHL Öğrencilerinin Meslek Dersleri ve Meslek Dersi Öğretmenlerine Yönelik Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 17/1 (2017), 197-231.
- Aydın, Muhammed Şevki. Din Eğitimi Bilimi. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Aydın, M. Şevki. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyon Yeterlilikleri. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Balcı, Ali. Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2013.
- Bayraktar, Nazım. "Din Eğitimi Olgusunu Tanımlama Problemi". İlahiyat Tetkikleri Dergisi 54 (2020), 433-456. <https://doi.org/10.29288/ilted.764866>
- Bilgin, Beyza. Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Brundrett, Mark. "The Question of Competence: The Origins, Strengths and Inadequacies of A Leadership training Paradigm", School Leadership and Management 20/ 3 (August 2000), 353-369.

- Büyüköztürk, Şener vd., Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2009.
- Cebeci, Suat. İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlilikleri. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Celep, Cevat. “Öğretmen Yeterlilik Duygusu”. Yaşadıkça Eğitim Dergisi (Ocak-Şubat 1997), 27-32.
- Creswell, John W. Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları. çev. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 3. Baskı, 2017.
- Demirel, Özcan – Kaya, Zeki. “Eğitim İle İlgili Temel Kavramlar, Eğitim Bilimine Giriş. ed. Özcan Demirel - Zeki Kaya. 1-22. Ankara: Pegem Akademi, 8. Baskı, 2013.
- Doğan, Recai – Altaş, Nurullah. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlik Ölçeği Üzerine Bir Ön Araştırma”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (2002), 109-122.
- Erden, Münire – Akmak, Yasemin. Eğitim Psikolojisi, Gelişim, Öğrenme, Öğretme. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 23.Baskı, 2017.
- Ertürk, Selahattin. Eğitimde Program Geliştirme. Ankara: Meteksan Yayınları, 1994.
- Ev, Halit. “Türkiye’de Öğretmen Yetiştirme Sistemi ve Din Öğretimi Alanına Öğretmen Yetiştirme”. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 33 (2011), 9-50.
- Garip, Sezen. “Sosyal Bilimlerde Nicel Araştırma Geleneği Üzerine Kuramsal Bir İnceleme”. Uluslararası Sosyal Alan Araştırmaları Dergisi 12/1 (2023), 1-19.
- Hoşgörür, Vural – Taştan, Nuray. “Eğitimin İşlevleri”. Eğitim Bilimine Giriş. ed. Özcan Demirel - Zeki Kaya. 281-306. Ankara: Pegem Akademi, 8. Baskı, 2013.
- Karasar, Niyazi. Bilimsel Araştırma Yöntemi. Ankara: Nobel Yayıncılık, 1998.
- Kaya, Mevlüt “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/12 (2001), 43-78.
- Kaymakcan, Recep – Aşlamacı, İbrahim. “İmam Hatip Liseleri Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme”. Değerler Eğitimi Dergisi 9/22 (Aralık 2011), 71-101.
- Kazu, Hilal. “Bir Meslek Olarak Öğretmenlik”. Eğitim Bilimine Giriş, ed. Durmuş Ekiz – Haydar Durukan 299-324. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 3. Baskı, 2016.
- Kesici, Ayşe Elitok. “Eğitimin Temel Kavramları”, Eğitim Bilimine Giriş. ed. Ayşe Elitok Kesici. 1-19. Ankara: Eğiten Ktap Yayınları, 2016.
- Kıroğlu, Kasım. “Bir Meslek Olarak Öğretmenlik”. Eğitim Bilimine Giriş. ed. Özcan Demirel - Zeki Kaya. 343-372. Ankara: Pegem Akademi, 8. Baskı, 2013.
- Koç, Ahmet. “İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/2 (2009), 131-174.
- Korukçu, Adem. “Mesleki Orta Öğretim: İmam Hatip Liseleri”. Din Eğitimi. ed. Recai Doğan – Remziye Ege. 145-179. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Küçükahmet, Leyla. Öğretim İlke ve Yöntemleri. İstanbul: Alkim Yayınları, 1998.
- Mahiroğlu, Ahmet. “Öğretmenlik Mesleği ve Öğretmen Yetiştirmede Gelişmeler ve Yenilikler”. Eğitim Bilimine Giriş. ed. Özcan Demirel - Zeki Kaya. 373-419. Ankara: Pegem Akademi, 8. Baskı, 2013.
- METK, Milli Eğitim Temel Kanunu, Türkiye: Milli Eğitim Bakanlığı, 1973. Erişim 05 Nisan 2024. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=1739&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- METK, Milli Eğitim Temel Kanunu, Resmî Gazete 14574 (24/06/1973), Kanun No.1739, md.32.
- ÖMGY, Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlilikleri. Türkiye: Milli Eğitim Bakanlığı Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, 2017. Erişim 8 Nisan 2024. https://oygm.meb.gov.tr/dosyalar/StPrg/Ogretmenlik_Meslegi_Genel_Yeterlilikleri.pdf
- Öcal, Mustafa. “Dünden Bugüne İmam Hatip Liseleri (1913-2013)”. 100. Yılında İmam Hatip Liseleri Sempozyumu, ed. Recep Kaymakcan vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

- Özer, Niyazi – Atik, Servet. “Eğitimin Temel Kavramları”, Eğitim Bilimine Giriş. ed. Celal Teyyar Uğurlu. 1-16. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Sincar, Mehmet. “Bir Meslek Olarak Öğretmenlik”. Eğitim Bilimine Giriş, ed. Celal Teyyar Uğurlu. 275-288. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2. Baskı, 2015.
- Şimşek, Eyüp. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlilikleri (Erzurum Örneği). Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2006.
- Şimşek, Ali. “Araştırma Modelleri”. Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri. ed. Ali Şimşek. 80-107. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Şimşek, Ali. “Evren ve Örneklem”. Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri. ed. Ali Şimşek. 108-133. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Tabachnick, Barabara G. - Fidell, Linda S. Using Multivariate Statistics. Boston: Pearson, 2013.
- Tosun, Cemal. Din Eğitimi Bilimine Giriş. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2001.
- Ünsür, Ahmet. Bir Mesleki eğitim Kurumu Olarak İmam Hatip Liseleri. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Yıldız, Sevgi. “Sosyal Bilimlerde Örneklem Sorunu: Nicel ve Nitel Paradigmalardan Örneklem Kuramına Bütüncül Bir Bakış”. Kesit Akademi Dergisi 3/11 (2017), 421-442.
- Zengin, Mahmut. “Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”. Değerler Eğitimi Dergisi 11/25 (2013), 271-301.



Traces of ‘Tadwîr’, a Distinctive Feature in Arabic Poetry, in Classical Turkish Poetry

Bünyamin Ayçiçeği^{1,a,*}

¹Sivas Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Turkish Islamic Literature, İstanbul/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/07/2024

Accepted: 10/10/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

Different nations that came into contact with Arabs incorporated the *aruz* (metrical system) into their own poetry by adapting it to the unique linguistic characteristics of their languages. Particularly in Persian literature, starting from the 11th century, *aruz* began to evolve according to the peculiarities of the Persian language. In Turkish literature, however, the adaptation of *aruz* to Turkish was shaped more by practical applications than by theoretical foundations. Over time, Turkish poets managed to adapt *aruz* to their language and composed Turkish poetry within the framework of the rules they had established. Nevertheless, they have rarely adapted some of the *aruz* applications used in Arabic poetry to Turkish poetry. One such application is *tadwîr*, which means splitting a word between the two lines of a couplet, resulting in *mudawwar couplets*. It is a problem that, in the works written on *aruz* in Turkish literature, either there has been no mention of *mudawwar couplets* or the conclusion has been drawn from a few examples that this usage is quite limited in Turkish poetry. The aim of our study is to address the presence of *tadwîr*, which is found in Arabic poetry and reportedly not encountered in Persian poetry, in Turkish poetry and to explain the presence of *tadwîr* and *mudawwar couplets* in Turkish literature through examples that have not been highlighted. Firstly, the article focuses on the definition, origin, development, transition, and application of *aruz* in Turkish poetry using document analysis, a qualitative research method. The connection and differences between Arabic *aruz* and Turkish *aruz* are discussed. Then, the concepts of *tadwîr* and *mudawwar couplets* are explained, and various terminologies are addressed, with efforts made to illuminate the topic through examples from Arabic poetry. Sources related to the application of *aruz* in Turkish poetry were examined to investigate whether the concepts of *tadwîr* and *mudawwar couplets* are present in Turkish literature. As a result of the examination, it was observed that the concepts of *tadwîr* and *mudawwar couplets* were either not mentioned at all in the relevant sources, or conclusions were drawn from one or two examples found in a single study. After addressing the reasons for this, different examples from the 15th to the 19th century were analyzed, and the results obtained were presented.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Classical Turkish Poetry, *Aruz*, Turkish *Aruz*, *Tadwîr*, *Mudawwar Couplets*.

Arap Şiirinde Bir Aruz Hususiyeti Olan ‘Tevdîr’in Klasik Türk Şiirindeki İzleri

Süreç

Geliş: 15/07/2024

Kabul: 10/10/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Araplarla irtibat kurmuş farklı milletler manzumelerinde, aruz ölçüsünü kendi dil imkânlarına uygun hâle getirerek kullanmıştır. Özellikle İran edebiyatında, 11. asırdan başlayarak Fars dilinin hususiyetlerine göre aruz şekillenmeye başlamış, Türk edebiyatında ise aruzun Türkçeye tatbikine dair birtakım hususlar, teorik zeminden ziyade pratikler neticesinde şekillenmiştir. Zamanla Türk şairleri aruzu, dillerine uygun hâle getirmeyi başarmış, kendi kuralları çerçevesinde oluşturdukları kaideler dairesinde Türkçe manzumeler meydana getirmiştir. Bununla birlikte, Arap şiirinde kullanılan aruz uygulamalarından bazılarını Türk şiirine adapte etmişlerdir. Bu uygulamalardan biri de bir kelimenin beytin iki mısraı arasında bölünmesi anlamına gelen *tevdîr* ve bu şekilde kaleme alınan *müdevver* beyitlerdir. Bugüne kadar Türk edebiyatında aruzla ilgili kaleme alınan eserlerde, yapılan farklı çalışmalarda *müdevver* beyte hiç temas edilmemesi ya da birkaç örnekten hareketle Türk şiirinde bu kullanımın oldukça sınırlı sayıda olduğu sonucuna varılması, bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Buradan hareketle çalışmamızın amacı, Arap şiirinde kendisine yer bulan, Fars şiirinde hiç rastlanmadığı ifade edilen *tevdîr*in Türk şiirindeki durumunu ele almak ve dikkat çekilmemiş örnekler üzerinden *tevdîr* uygulamasının ve *müdevver* beyitlerin Türk edebiyatındaki varlığını izah etmektir. Öncelikle makalede, nitel araştırma yöntemlerinden belge analizi yöntemi kullanılarak aruzun tanımı, doğuşu, gelişimi, Türk şiirine intikali ve tatbiki üzerinde durulmuştur. Arap aruzu ile Türk aruzu arasındaki irtibata ve farklılıklara temas edilmiştir. Ardından *tevdîr* ve *müdevver* beyit kavramları izah edilerek tanımın farklı isimlendirmelerine temas edilmiş, Arap şiirindeki örneklerine değinilerek konu aydınlatılmaya çalışılmıştır. Türk şiirinde aruzun tatbiki ile ilgili kaynaklar incelemeye tabi tutulup *tevdîr* ve *müdevver* beyit kavramlarının Türk edebiyatında yer alıp almadığı araştırılmıştır. Yapılan incelemeler neticesinde *tevdîr* ve *müdevver* beyit kavramlarına ya ilgili kaynaklarda hiç temas edilmediği ya da incelenen tek eser üzerinde rastlanan bir ya da iki örnekten hareketle bazı çıkarımların yapıldığı görülmüştür. Bunun sebepleri üzerinde durulduktan sonra on beşinci yüzyıldan başlayarak on dokuzuncu yüzyıla kadar uzanan süreçte elde edilen farklı örnekler irdelenmiş ve ulaşılan sonuçlar aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Klasik Türk Şiiri, Aruz, Türk Aruzu, Tevdîr, Müdevver Beyit.

Giriş

Arapça kökenli bir sözcük olan aruz (عروض); yan, taraf, yanak, dağdaki ince yollar, usûl, bulut, diken yiyen koyun ve keçi, büyük çadırların orta direği, bir şeyin karşılaştırıldığı ölçü ve örnek, Mekke-Medine ve çevresinin ismi, ehlileştirilmemiş acemi dişi deve anlamlarına gelmektedir.¹ *Kâmûsu'l-Muhît*'te aruzun ne şekilde anlam genişlemesine uğrayarak bir edebiyat terimi hâline dönüştüğü şöyle izah edilmektedir:

“şî'r onunla mu'âraza ve mukâbele olunup tashîhle mevzûnu nâ-mevzûndan mütemeyyiz olduğu için (şiiirin aruzla mukabele edilerek düzeltilmesi ve ölçülü olanıyla olmayanının seçilmesi sebebiyle); yâhûd 'ilm-i 'arûz 'ulûm-ı külliyyeden bir nâhiye olduğu için tesmiye olundu, zîrâ 'arûz, nâhiye ma'nâsına da gelir (veya aruz, ilimler içinde bir bölüm teşkil ettiği için); yâhûd baş öğrenmemiş 'acemî nâka gibi sa'b olup sühûletle tâlibe râm ve zelûl olmadığı için (veya ehlileştirilmemiş dik başlı bir deve gibi kolayca idaresi mümkün olmadığı için); yâhûd şî'r kendisine 'arz ve tatbîk olunmakla muvâfık olanı sahîh ve muhâlif geleni fâsid olduğu için (veya kendisiyle iyi şiiirin kötü şiiirden ayırt edildiği, ona uyanın doğru uymayanın yanlış olduğunun anlaşılmasını sağladığı için); yâhûd muhterî'i olan İmâm Halîl fenn-i mezbûre Mekke'de mülhem olduğu için (ya da mucidi İmam Halil bu ilmi Mekke'de bulduğu için) tesmiye olundu.”²

Bununla birlikte kelimenin *çadırın orta direği* anlamının terimin oluşmasında dikkat çekici bir yanı olduğu söylenebilir. Bir çadırı orta direği nasıl ayakta tutuyorsa aruz da şiiiri o şekilde ayakta tutmaktadır.³

Arap edebiyatında doğmuş, ardından Türk edebiyatı ile Fars edebiyatına ve Müslüman toplumların şiiirlerine uzanan bir etki sahası meydana getirmiş olan aruzun doğuşu ve anlam çeşitliliği hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Arap şiiirinin ilk dönemlerine gidildiğinde aruz, bir kasidenin ilk beytinin ilk mısraını ifade etmektedir. Ardından herhangi bir beytin ilk yarısına aruz denilmiş, zamanla vezin değişmelerinin şatrların sonlarında meydana geldiği tespit edilince Halil bin Ahmed (ö. 791) tarafından aruzun sınırları tayin edilmiştir. 8. yüzyılın ikinci yarısında Halil bin Ahmed aruzu, *bir beytin ilk yarısının son tefilesi* ve *vezin bilgisi* olarak tarif etmiştir.⁴ Netice itibarıyla konuyla ilgili farklı kaynaklar incelendiği vakit aruzun ıstılahi anlamıyla ilgili şunlar söylenebilir: *Bir beytin ilk mısraının son tefilesi*⁵; *beyit içindeki uzun ve kısa değerli hecelerin*

¹ Sir James W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon* (Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1987), “arûz”, 1296; Yaşar Çağbayır, *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötügen Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2007), “aruz”, 305; Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 132; *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, “el-'arûd” (11.09.2024); *Vankulu Lügati*, “el-'arûd” (Erişim 11 Eylül 2024).

² *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, “el-'arûd” (Erişim 11 Eylül 2024).

³ Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 132; Mehmet Ali Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belagat ve Biçim-Ölçü-Kafiye* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019), 516.

⁴ İrfan Mataracı, *el-Câmi'u li-Funûni'l-Lugati'l-Arabîyyeti ve'l-Arûz* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sakafi, 1987), 245-247; el-Hatîb et-Tebrîzî, *el-Vâfi fi'l-Arûz ve'l-Kavâfi*, thk. Fahreddin Kabâve, (İstanbul: Dâru Celîsi'z-Zamân, 2022), 32-37; Nihad Mazlum Çetin, “Arûz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Mart 2024).

⁵ Mehmet Ali Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belagat ve Biçim-Ölçü-Kafiye*, 516.

muayyen esaslara göre sıralanarak ahenkli gruplar teşkil etmesi⁶; Arap şiirinin vezinlerini, doğrusunu, yanlışını ve bu vezinlere ârız olan zihaf ve illetleri öğretmeyi hedef alan ilim⁷; birim şiir konumundaki beyitlere ait hareketli veya sakin her bir hecenin, erbabınca meşru görülen küçük farklılıklar hariç, kendisiyle bire bir denk düştüğü vezinleri tespit, tayin ve tasnif etmeyi sağlayan klasik Arap dil bilimi zincirinin ileri halkalarından biri⁸; nazımda uzun ve kısa heceler ahenkli bir şekilde gruplaşması ve sıralanmasıyla meydana getirilmiş vezinler sistemi⁹.

Arap aruzu ile Türk aruzu arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıkların temel sebebi, Türkçedeki sesli harflerin durumu ve uzun sesin bulunmaması olarak gösterilebilir. İlk dönem Türk şiirinde kullanılan hece ölçüsünün ve kendi gelenekleri içinde oluşturdukları nazım şekillerinin güçlü etkisiyle birlikte Farısların da katkısı sayesinde Türk şairleri, Türkçeyi aruza intibak gayreti içinde olmuşlardır. Öncelikle hece ölçüsüne yakın vezinleri kullanmayı tercih etmişler, bununla birlikte zaman içinde aruzu kendi dillerine uygun hâle getirmeyi başarmışlardır. İlk zamanlar hece ölçüsüne de en uygun vezinleri kullanmışlar, ardından Türkçenin ses yapısına uygun farklı vezinler tesis ederek *Kutadgu Bilig*'den günümüze uzanan süreçte aruzu Türkçeye tatbik edebilmişlerdir.¹⁰

İki mısradan müteşekkil olan beytin ilk mısraı *sadr*, ikinci mısraı ise *acûz* olarak isimlendirilmektedir. İlk mısraın son tefilesine *aruz* ikinci mısraın ilk tefilesine de *ibtidâ* denilmiştir.¹¹ Arap şiirinde kelimelerin sadece ilk beyitte birinci mısraın sonunda bitirilmesi esas olup daha sonraki beyitlerde kelimelerin ilk mısraın sonunda bitirilmesi zaruri değildir.¹² Böylece Arap şiirinde mısra sonuna tekabül eden kelimenin bir kısmı *sadr*ın son tefilesinde kalan kısmı da *ibtidân*ın baş tarafında yer alabilmektedir. *Tedvir* olarak adlandırılan bu durum, Arap şiirinde yaygın olarak kullanılsa da aruzun tatbikinde ve beytin tesisinde tabii görülmektedir.

Türk şiirinin aruz ve belagatine dair kaynaklarda ya tedvîr ve müdevver beyit kavramından hiç bahsedilmemekte ya da Türk şiirinde müdevver beyit örneklerine rastlanmadığı ifade

⁶ Nihad Mazlum Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973), 59.

⁷ Hüseyin Tural, *Arap Edebiyatında Arûz*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 17.

⁸ Abdurrahman Özdemir, "Aruz İlimi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 358-359.

⁹ Yakup Şafak, *Aruz Terimleri* (Konya: Tekin Kitabevi, 2003), 1.

¹⁰ Aruzun Türkçeye uygun hâle getirilmesi ve Türk aruzunun tesisıyla ilgili bk. Ahmed Aymutlu, *Aruz: Türk Şiirinde Kullanılan Aruz Vezinleri ve Örnekleri* (İstanbul: Kutulmuş Matbaası, 1976), 6-11; Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983), 5-6; Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, 140-141; 6-11. Mehmet Orhan Okay, "Türk Aruzunun Uygulanmasında Gelişen Usuller", *Edebiyat ve Dil Yazıları Mustafa İsen'e Armağan*, ed. Ayşenur Külahlıoğlu İslam vd. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2007), 457-462; Mesut Bayram Düzenli vd., "Aruz Vezninin Türk Şiirine Tatbikinde Başvurulan İmlâ/Telaffuz Tasarrufları ve Mahiyetleri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 43 (Bahar 2018), 145-171; Ali İhsan Öbek, "Ne Türkçedir Ne Değildir [Türkçe Yabancı Kelimeler Üzerine Notlar: 1]", *Prof. Dr. Vahit Türk Armağanı*, ed. Ali İhsan Öbek vd. (İstanbul: Kesit Yayınları, 2020), 879-909; Ali İhsan Öbek, "Ne Türkçedir Ne Değildir 2", *Klasik Türk Edebiyatında Yerlilik*, ed. M. Fatih Köksal (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi, 2022), 231-245.

Ayrıca aruzun doğuşu, gelişimi ve Arap edebiyatındaki yeri hakkında detaylı bilgi için bk. Abdurrahman Özdemir, "Aruz İlimi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, 357-424.

¹¹ Abdurrahman Özdemir, "Aruz İlimi", 358.

¹² Nihad Mazlum Çetin, "Aruz", 59.

edilmektedir.¹³ Bu konuya hasredilmiş herhangi bir akademik çalışma da bulunmamaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla az sayıda araştırmacı, inceledikleri metinden hareketle, makalelerinde konuya değinmektedir. Sadık Yazar, *Amasyalı Seyyid Hüseyin Efendi ve Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi* adlı makalesinde, *Mısra Sonundaki Kelimenin Ortadan Bölünmesi* başlığı altında konuya temas etmiş ve Seyyid Hüseyin'in *Türk edebiyatındaki kullanımı çok sınırlı bulunan bir aruz uygulamasına başvurduğunu* ifade etmiştir.¹⁴ Mesut Bayram Düzenli ve Şahap Bulak'ın kaleme aldığı *Aruz Vezninin Türk Şiirine Tatbikinde Başvurulan İmlâ/Telaffuz Tasarrufları ve Mahiyetleri* başlıklı makalesinde konu *tefrîk* başlığı altında ele alınmış, Hüseyin b. Ahmed Sirozî'den iki beyit örneği aktarılmıştır.¹⁵

Türk edebiyatı literatüründe ilk defa bu makalede, Türkçenin aruza tatbikinde görülen *tedvîr* Türk şiirine uygun hâlde nasıl kullanıldığı ele alınmıştır. Kaynaklarda Türkçe aruz uygulamalarında ya nadiren görüldüğü ya da bulunmadığı iddia edilen bu kullanımın bazı örnekler serdedilerek Türk şiirindeki durumu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. Tedvîr:

İlk anlamıyla *tedvîr* (تَدْوِير) çevirme, döndürme, dolaştırma, bir şeyi yuvarlak-dairevî hâle getirme; müdevver (مُدَوَّر) de çevrilmiş, döndürülmüş; daire ve halka şeklinde, karpuz gibi yuvarlak nesne; değirmi demektir.¹⁶

Şiir ıstılahı içinde bir aruz terimi olarak *tedvîr*; *bir kelimenin, beytin iki mısraı arasında bölünmesidir. Kelimenin ilk kısmının birinci mısraın son tefilesinde (aruzda), diğer kısmının ise ikinci mısraın başında*

¹³ İncelediğimiz kaynaklar için bk. Ali Kemal Belviranlı, *Aruz ve Âhenk* (Konya: Selçuk Yayınları, 1965); Ahmed Aymutlu, *Aruz: Türk Şiirinde Kullanılan Aruz Vezinleri ve Örnekleri*; Mehmet Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri Belagat* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989); Yakup Şafak, *Aruz Terimleri*; Kâzım Yetiş, *Belâgattan Retoriğe* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006); Mehmet Orhan Okay, "Türk Aruzunun Uygulanmasında Gelişen Usuller", *Edebiyat ve Dil Yazıları Mustafa İsen'e Armağan*, ed. Ayşenur Külahlıoğlu İslam vd. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2007), 457-462; Selçuk Uysal, *Belagat ve Edebi Sanatlar Lügati* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2010); Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*; Mehmet Ali Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belagat ve Biçim-Ölçü-Kafiye*, 381.; Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî, *Tercüme-i Hizânetü'l-Edeb*; Hatice Aynur vd. (ed.), *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları XV Osmanlı Edebi Metinlerinde Teoriden Pratiğe Belagat* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021); Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021); Ali Bulut, *Belâgat-i Müyessera; Meânî - Beyân - Bedî* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022); Özer Şenödeyici vd. (ed.), *Eski Türk Edebiyatı Teorik Bilgiler* (İstanbul: Kut Yayınları, 2022).

¹⁴ Sadık Yazar, "Amasyalı Seyyid Hüseyin Efendi ve Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi", *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (2018), 160.

¹⁵ Mesut Bayram Düzenli vd., "Aruz Vezninin Türk Şiirine Tatbikinde Başvurulan İmlâ/Telaffuz Tasarrufları ve Mahiyetleri", 166-167.

¹⁶ Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317), 391; Yaşar Çağbayır, *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı*, "Tedvîr", 4674; Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui Ma'luf, *el-Müncid fi'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Mu'âsıra* (Beyrut : Dârü'l-Meşrik, 2013), 495; Çağbayır, "müdevver", 3349. Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe (Alfabetik) Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2011), "müdevver", 493; İlyas Karslı, *Yeni Sözlük Arapça-Türkçe* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 921-925; Sir James W. Redhouse, *Müntahabât-ı Lügât-i Osmâniyye* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016), 131 ve 526.

(ibtidâda) bulunmasıdır.¹⁷ Bu şekilde yazılan beyitlere de *müdevver beyit* denilmektedir. Aruz ilminde bu durum *idmâc*,¹⁸ *idrâc* ve *tedmîcî'l-iştirâk*¹⁹ olarak da isimlendirilmiştir.²⁰ Tedvîr aruzun imkânları dahilinde gerçekleştirilmekte, bir kusur olarak kabul edilmemektedir.

Tedvîr kelimesi edebiyat dışında terim anlamıyla kıraat ilminde de kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'i tahkikle hadr arasında orta bir okuyuş tarzıyla okumaya tedvîr denilmektedir.²¹ Ayrıca klasik Türk şiirindeki akse dayalı bir söz oyunu olan ve bir şiirde geçen kelimelerin söz dizimini değiştirerek yeni ifadeler elde edilmesi;²² dairevî (müdevver) şekilde yazılan görsel şiirler;²³ eklenen ziyade mısraı kendisinden sonraki uzun mısra başında tekrarlanarak meydana getirilen müdevver müstezad²⁴ ile makalemize konu olan tedvîr arasında ilgi bulunmamaktadır.

Arap şiirinde kelimelerin sadece ilk beyitte birinci şatırın (mısraın) sonunda bitirilmesi esas olup daha sonraki beyitlerde kelimelerin ilk şatırın sonunda bitirilmesi zaruri değildir.²⁵ Cahiliye döneminden başlayarak Arap şiirinin günümüze uzanan her döneminde ve aruzun bütün bahirlerinde görülebilen bu durum, bir kusur olarak kabul edilmemiş²⁶ vezin gereği yapılan bir aruz hususiyeti şeklinde ele alınmıştır.

¹⁷ Nâzik el-Melâike, *Kadâyâ eş-Şi'ri'l-Muâsır* (Bağdad: Mektebetü'n-Nahda, 1965), 91-92; *el-Üslûbu's-sahîh fi'l-belâgati ve'l-arûz* (Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, 1964), 92; Ahmed Kişk, *et-Tedvîr fi'ş-Şi'r Dirâse fi'n-Nahvi ve'l-Ma'nâ ve'l-Îkâ'* (Kahire: Külliyyetü Dâri'l-Ulûm, 1989), 7; Hafîze İsmail Ramazan Muhammed Ali Ali, "et-Tedvîrü fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî Esbâbulu ve Devâfi'uhu", *Mecelletü Külliyyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyyeti ve'l-Arabiyyeti li'l-benâti bi'l-İskenderiyyeti* 18/2 (2002), 885-887; Hüseyin Tural, *Arap Edebiyatında Arûz*, 29; Ahmed el-Hâşimî, *Mîzânü'z-Zehab fi Sinâ'ati Şi'ri'l-Arab* (Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 35.

¹⁸ İdmâc, belâgat ilminde farklı anlamda da kullanılmaktadır. Kısaca "övgü ya da yergi manası taşıyan, belli bir maksatla söylenen bir sözü başka bir anlam daha kazanacak şekilde kullanmak" anlamına gelen idmâc sanatı hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989), 204-205; Mehmet Ali Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belagat ve Biçim-Ölçü-Kafiye*, 233-234; Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî, *Tercüme-i Hizânetü'l-Edeb*, nşr. Mücahit Kaçar-İlyas Karşlı-Ahmet Akdağ (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 327-328.

¹⁹ Mustafa b. Ahmed el-Bosnevî (ö. 1702) *Zübdetü'ş-Şurûhi't-Türkiyye* adlı *Bürde* şerhinde, makalemize de örnek olarak aldığımız 34. beytin izahında, bu hususu şöyle izah etmiştir: "Bu beytün mısra'-ı evveli, sekaleyn lafzınınu 'yâ'sında tamâm olup nûn-ı meksûre mısra'-ı sânidendir. Buja 'tedmîcî'l-iştirâk' san'atı dirler." Kenan Mermer, "İlm-i Belâgat Dairesinde Kasîde-i Bürde -Zübdetü'ş-Şurûhi't-Türkiyye Örneği", *İslâmî İlimler Dergisi* 14/2 (2019), 62.

²⁰ Mermer, "İlm-i Belâgat Dairesinde Kasîde-i Bürde -Zübdetü'ş-Şurûhi't-Türkiyye Örneği-", 62; İsmail Durmuş, "İdmâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Mayıs 2024).

²¹ Selim Çakıroğlu, "Muqaddimetü'l-Cezerî Şerh Geleneğinde Hüseyin b. Ali Amâsî'nin 'Dürr-i Mekkûn' Adlı Eseri", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 32 (Bahar 2024), 239-241; Abdurrahman Çetin, "Tilâvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Mayıs 2024).

²² Mehmet Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri Belagat*, 309; Bahir Selçuk, "Edebî Sanatlar", *Eski Türk Edebiyatı Teorik Bilgiler*, ed. Özer Şenödeyici, (İstanbul: Kut Yayınları, 2022), 301-302.

²³ Özer Şenödeyici, *Osmanlı'nın Görsel Şiirleri*, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2012), 164-182.

²⁴ Mehmet Ali Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belagat ve Biçim-Ölçü-Kafiye*, 381; *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı: Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü* (Ankara: AKDITYK Atatürk Kültür Merkezi, 2004), 4/283.

²⁵ Nihad Mazlum Çetin, "Aruz".

²⁶ Hafîze İsmail Ramazan Muhammed Ali Ali, "et-Tedvîrü fi'ş-Şi'ri'l-'Arabî Esbâbihî ve Devâfi'ihî", 885-887; Yılmaz, "Klasik Arap Şiirinde Nazım Şekilleri (Vezin Sayısı ve Kâfiye Yönünden Klâsik Arap Şiir Şekilleri)", 132-133.

Tedvîrin ne olduğunu daha açık bir şekilde ifade edebilmek için Bûsîrî'nin (ö. 1297) *Bürde* kasidesinden bir beyti örnek olarak gösterebiliriz. *Kaside-i Bürde* ya da *Kaside-i Bür'e* adıyla meşhur olan şiirin 34. beytinde²⁷ yer alan *tedvîr* örneği şöyledir:

مُحَمَّدٌ سَيِّدُ الْكَوْنَيْنِ وَالْثَّقَلَيْنِ
نِ وَالْفَرِيقَيْنِ مِنْ عَرَبٍ وَمِنْ عَجَمٍ

*Hiz. Muhammed dünyanın ve ahiretin, insanların ve cinlerin, Arapların ve Arap olmayan bütün milletlerin efendisidir.*²⁸

Bu örnekte görüldüğü üzere insanlar ve cinler anlamına gelen الثَّقَلَيْنِ (es-sekaleyn) kelimesi aruz gereği bölünmüş, birinci mısraın sonunda *fe'ilün* tef'ilesine karşılık olarak kelimenin *sekaley...* (ثَقَلَيْنِ) kısmı yazılmıştır. Kelimenin sonundaki *nun* harfi ikinci mısraın başında kalarak *ni ve'lferî...* (نِ وَالْفَرِي) hâlinde *mefâ'ilün* tef'ilesine karşılık gelmiştir.

Buna benzer şekilde, Arap edebiyatında vezin gereği kelimenin bir kısmının ilk mısraın sonunda, kalan kısmının da diğer mısraın başında yazılması hadisesine bazı beyitlerde rastlanmakta ve bu durum bir kusur olarak görülmemektedir. Böylece müdevver beyit örnekleri, cahiliye döneminden başlayarak günümüz Arap şiirine kadar birçok şiirde görülmektedir.²⁹

2 Klasik Türk Şiirinde Müdevver Beyit Örnekleri

Türk şiirinde aruzun kullanımına ve Türk edebiyatında belagete dair kaynaklarda, müdevver beyit kavramından bahsedilmediğini veya Türk şiirinde müdevver beyit örneklerine rastlanmadığının ifade edildiğini, kaynakları da zikrederek, makalenin giriş bölümünde dile getirmiştik. Burada konuyla irtibatlı olarak Tahirü'l-Mevlevî'nin (Tahir Olgun) (ö. 1951) Türk edebiyatında *tedvîr*le ilgili düşüncesini aktarmak yerinde olacaktır. Tahirü'l-Mevlevî, İbn Kemâl'in (ö. 1534) Yavuz Sultan Selim (ö. 1520) için yazdığı mersiyesini açıklarken *tedvîr* örneği bulunan beytin şerhinde şöyle demektedir:³⁰

“... (Araplar) kâfiye husûsunda İrânîlilerle bizim kadar müşkülpesend olmadıkları gibi vezinde kolaylığı iltizâm ederler. O cümleden olarak birinci mısra' sonundaki kelime vezne sığmayacak olursa onuñ bir iki hecesini ikinci mısra'a geçirirler... Fûrs, husûsiyle Türk şâ'irleri bunu yapmadıkları hâlde İbn Kemâl, ... 'Arabların bu kâ'idesini Türkçeye tatbîk eylemiş. Öyle sanıyorum ki dîvânlarımızda böyle bir kullanışa râst gelinmez.”³¹

Bu açıklamadan hareketle Tahirü'l-Mevlevî'nin de diğer pek çok araştırmacı gibi Türk şiirinde başkaca bir müdevver beyit örneğiyle karşılaşmadığı söylenebilir.

²⁷ Şerefüddîn Ebî Abdillâh Muhammed bin Sa'îd el-Bûsîrî, *Dîvânü'l-Bûsîrî*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955), 192.

²⁸ Bünyamin Ayciçeği, *Necîb Efendi'nin Kasîde-i Bürde Şerhi Muhtasar Tevessül İnceleme-Tevesül'le Karşılaştırma-Metin* (İstanbul: DBY Yayınları, 2020), 146-147.

²⁹ Ahmed Kişk, *et-Tedvîr fi'ş-şi'r dirâse fi'n-nahvi ve'l-ma'nâ ve'l-ikâ*, 37-42; Hafize İsmail Ramazan Muhammed Ali Ali, “et-Tedvîr fi'ş-şi'rî'l-'Arabî Esbâbuhu ve Devâfi'uhu”, 925-936.

³⁰ Makale boyunca alıntılarda tam transkripsiyon kullanılmamış sadece hemze ('), ayın ('), uzun ünlüler (^) parantez içlerindeki işaretlerle gösterilmiştir.

³¹ Bünyamin Ayciçeği, “İbn Kemâl'in Yavuz Mersiyesi ve Tahir Olgun'un Şerhi”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 40 (2019), 431.

Cevdet Paşazâde Ali Sedâd (ö. 1900) *Arûz-ı Osmânî* adlı eserinde, Türklerin aruzu bazı sebeplerden ötürü Araplardan ziyade Farslardan aldığı ve akabinde Türkçenin hususiyetlerine göre düzenlediğini ifade etmektedir. Bu durumu Fars şiirinde olduğu gibi Türk şiirinde de tedvîrin bulunmaması örneğinden hareketle şöyle izah etmektedir:

“Arûz-ı Fârisî, arûz-ı ‘Arabîyye’den me’hûz ise de beyinlerinde ba’zı cihetle fark vardır: Meselâ ‘Arablar bir beyti kelâm-ı müstakîl ‘addeylediklerinden eş’âr-ı ‘Arabîyye’de bir kelimenin bir kısmı mısra’-ı evvelde ve diğer kısmı dahi mısra’-ı ahirde kalabilir. Eş’âr-ı Fârisîyye’de ise her mısra’ bir kelâm-ı müstakîl i’tibâr olunur.”³²

Yaptığımız araştırmalar neticesinde 15. yüzyıldan başlayarak tespit edebildiğimiz müdevver beyit örneklerini kronolojik olarak sıralayıp izah etmeye çalıştık:

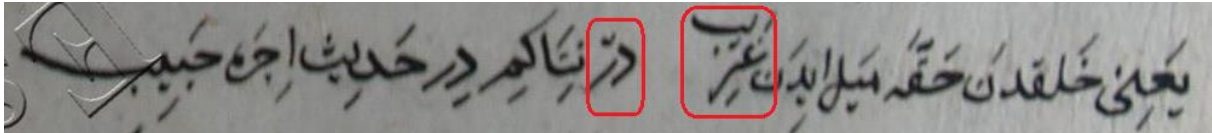
3. Müdevver Beyit Örnekleri

3.1. 15. yüzyıl Şairi Mu’înî’nin *Mesnevî-i Murâdiye* Adlı Eserinden:

14404 beyitten müteşekkil olan *Mesnevî-i Murâdiye*, Mevlânâ’nın (ö. 1273) *Mesnevî*’sinin bilinen ilk manzum tercümesi ve şerhi olması bakımından önemlidir.³³ Mücahit Kaçar hazırladığı doktora tezinde, İbn Kemâl’in Yavuz mersiyesindeki benzer bir örnekten hareketle, *Mesnevî-i Murâdiye*’de geçen müdevver beyte şöyle temas etmiştir:³⁴

“... kelime bölerek vezin oluşturma örnekleri edebiyatımızda pek görülen bir husus değildir. İbni Kemâl’in vezni sağlamak amacıyla başvurduğu bu yöntemin benzerine Mu’înî’nin *Mesnevî-i Murâdiye* şerhinde geçen beytinde de rastlanmaktadır.”

Böylece Türk edebiyatında tespit edilebilen ilk müdevver beyit örneği, *Mesnevî-i Murâdiye*’nin 795. beytinde bulunmaktadır:³⁵



Ya'nî halkdan Hakk'a meyl iden **garîb**

dür nitekim dir Hadîs içre Habîb

Beyit, remel bahrinde *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla yazılmıştır. **Garîbdür** kelimesindeki -dür eki, ikinci mısran başında *fâ'ilâtün* tef'ilesinin ilk hecesine karşılık yazılmıştır.

3.2. İbn Kemâl'in *Yavuz Mersiyesinden*:

Yavuz Sultan Selim döneminin önemli âlimi ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın (ö. 1566) şeyhülislamı olan İbn Kemâl (Kemâlpaşazâde), aynı zamanda divan sahibi bir şairdir. Şiirlerinde mahlas

³² Rumeysa Güven, “Cevdet Paşazâde Ali Sedâd'ın Aruza Dair Risalesi: Arûz-ı Osmânî”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]* 8/16 (Bahar 2022), 293.

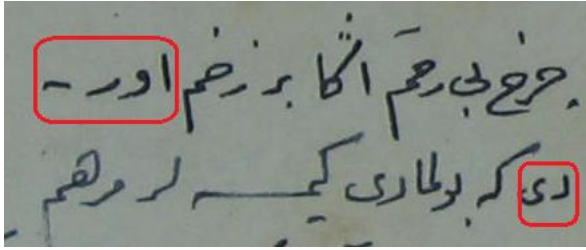
³³ Mu'înî, *Mesnevî-i Murâdiye*, nşr. Kemal Yavuz (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982), V-VI; Ali Yörür, “Mu'înî, Mu'in, Mu'inüddîn bin Mustafâ”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü* (Erişim 08 Mart 2024).

³⁴ Mücahit Kaçar, *İbni Kemâl Dîvânı'nın İncelenmesi (Nazım Bilgisi-Belâgat-Üslûp ve Dil Özellikleri-Muhtevâ)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 33.

³⁵ Mu'înî, *Mesnevî-i Murâdiye* (Bursa: İnebey Ulucami, 1664), 30b.

kullanmayan İbn Kemâl³⁶ Yavuz Sultan Selim'in vefatının ardından türünün en seçkin örneklerinden olan mersiyesini yazmıştır.³⁷ Saraç, onun mahlas kullanmamasını ve mersiyesindeki bir beyitte mısra sonunda kelimeyi bölmesini, Arap edebiyatının şair üzerindeki tesiri olarak izah etmektedir.³⁸ Bu hususa Mücahit Kaçar da temas etmiş, İbn Kemâl'in Arap şairlerinden etkilenerek Türkçe şiirlerde vezni sağlamak için pek başvurulmayan bir yöntem başvurduğunu belirtmiştir.³⁹

İbn Kemâl'in, her bendi on beyitten oluşan ve on bent hâlinde kaleme aldığı terci'-bendinde, bir tedvîr örneği bulunmaktadır. İlk bendin 9. beytinde yer alan örnek şöyledir:⁴⁰



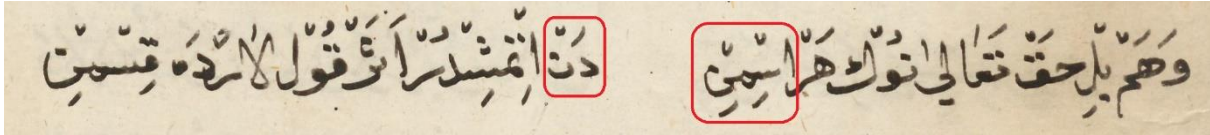
Çarh-ı bî-rahm aña bir zahm ur

dı ki bulmadı kimseler merhem

Beyit, hafif bahrinde *fe'ilâtün (fâ'ilâtün) mefâ'üün fe'ilün (fa'lün)* kalıbıyla yazılmıştır. **Urdu** kelimesindeki *-dı* eki, ikinci mısran başında yazılarak *fe'ilâtün* tef'ilesinin ilk hecesini oluşturmuştur.

3.3. Hüseyin bin Ahmed-i Sirozî'nin Câmi'ü'l-Envâr 'alâ Tefsîri'l-İhlâs Adlı Eserinden:

Kaynaklarda hayatı hakkında oldukça sınırlı bilgi bulunan müellifin 16. yüzyıl sonu ile 17. yüzyılın başında yaşadığı tahmin edilmektedir.⁴¹ İhlas suresinin tasavvufi tefsiri mahiyetinde olan ve yaklaşık 11.000 beyitten müteşekkil eserin 1062⁴² ve 5240⁴³ beyitleri müdevver olarak yazılmıştır.



1062. Vü hem bil Hak Te'âlâ'nun her ismin

den itmişdür eser kullarda kısmın⁴⁴

³⁶ Kemâl Paşazâde, *Kemal Paşazâde Dîvân ve Diğer Şiirler*, nşr. Mehmet Ali Yekta Saraç (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021), 27-28.

³⁷ Kemâl Paşazâde, *Kemal Paşazâde Dîvân ve Diğer Şiirler*, 7.

³⁸ Kemâl Paşazâde, *Kemal Paşazâde Dîvân ve Diğer Şiirler*, 28.

³⁹ Mücahit Kaçar, *İbni Kemâl Dîvânî'nün İncelenmesi*, 33.

⁴⁰ Kemâl Paşazâde, *Terci'-bend* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fethi Sezai Türkmen, 88), 15.

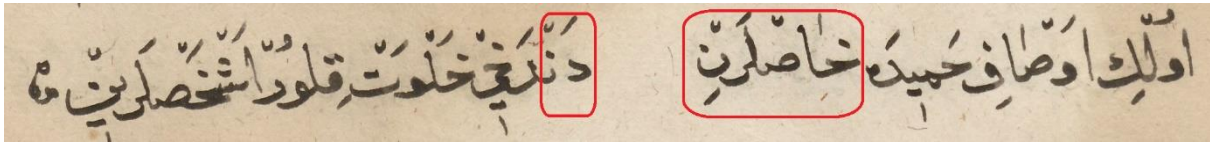
⁴¹ Muhammet Nurullah Yurttaş, *Hüseyin b. Ahmed-i Sirozî'nin Câmi'ü'l-Envâr 'alâ Tefsîri'l-İhlâs* (İnceleme-Metin-Dizin) (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 13-15.

⁴² Hüseyin b. Ahmed-i Sirozî, *Câmiü'l-Envâr 'alâ Tefsîri'l-İhlâs* (İstanbul: Arkeoloji Müzesi, 66), 39a.

⁴³ Hüseyin b. Ahmed-i Sirozî, *Câmiü'l-Envâr 'alâ Tefsîri'l-İhlâs* (İstanbul: Arkeoloji Müzesi, 66), 187a.

⁴⁴ Mesut Bayram Düzenli, *Hüseyin b. Ahmed Sirozî'nin Câmiü'l-Envâr 'Alâ Tefsîri'l-İhlâs Adlı Eseri (1b-192b, İnceleme-Metin)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 598; Mesut Bayram Düzenli vd., "Aruz Vezninin Türk Şiirine Tatbikinde Başvurulan İmlâ/Telaffuz Tasarrufları ve Mahiyetleri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 43 (Bahar 2018), 167.

Beyit, hezec bahrinde *mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün* kalıbıyla yazılmıştır. **İsminden** kelimesindeki -den eki, ikinci mısraın başında yazılarak *mefâ'ilün* tef'ilesinin ilk hecesine tekabül etmiştir.



5240.

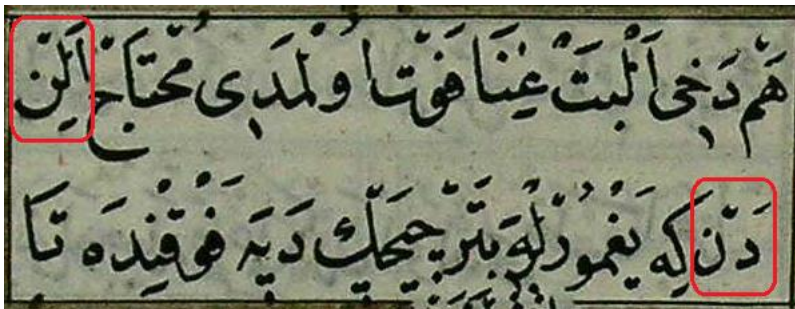
Ol ki evsâf-ı hamîde **hâsların****dan** dahı halvet kılur eşhâsların⁴⁵

Beyit, remel bahrinde *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla yazılmıştır. **Hâslarından** kelimesindeki -dan eki, ikinci mısraın başında yazılarak *fâ'ilâtün* tef'ilesinin ilk hecesini oluşturmuştur.

3.4. Amasyalı Seyyid Hüseyin Efendi'nin (ö. 1640-41'den sonra) Manzum Kaside-i Bürde Tercümesinden:

Hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmayan Amasyalı Seyyid Hüseyin Efendi, *Bürde* literatürü içinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Hüseyin Efendi'nin kendine has bir mizanpajla hazırladığı *Bürde* mecmuası, gerek kapsadığı eserler gerekse orijinal sayfa düzeni bakımından *Bürde* literatürü içinde oldukça önemli bir yere sahiptir.⁴⁶

Hüseyin Efendi, manzum *Bürde* tercümesinde kaynak eserin 150. beytini müdevver şekilde yazmıştır:⁴⁷

Hem dahı elbet *gînâ fevt* olmadı muhtâc **elin****den** ki yagmurla biter çiçek *depe fevkında tâ*⁴⁸

Beyit, remel bahrinde *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla yazılmıştır. **Elinden** kelimesindeki -den eki, ikinci mısraın başındaki *fâ'ilâtün* tef'ilesinin ilk hecesine karşılık gelmektedir.

3.5. Kozan Mekteb-i Rüşdiyyesi Muallim-i Evveli Mehmed Tevfik'in (ö. 1892'den sonra) Mevlid-i Şerifinden:

Yapılan arşiv çalışmalarından hareketle 1870 yılında ya da bu yıla yakın bir zamanda dünyaya geldiği düşünülen⁴⁹ müellif eserini 1892'de yazmıştır. 771 beyitten müteşekkil olan mevlidin sadece 60. beytinde tedvîr yapılmıştır. Matbu olan eserdeki ilgili beyit şöyledir:

⁴⁵ Mesut Bayram Düzenli, *Hüseyin b. Ahmed Sirôzi'nin Câmîü'l-Envâr 'Alâ Tefsîri'l-İhlâs Adlı Eseri (1b-192b, İnceleme-Metin)*, 993; Düzenli vd., "Aruz Vezninin Türk Şiirine Tatbikinde Başvurulan İmlâ/Telaffuz Tasarrufları ve Mahiyetleri", 167.

⁴⁶ Sadık Yazar, "Osmanlı Telif Geleneğinde İstihali ve Ameli Yönden Tercüme ve Şerh İlişkisi", 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Prof. Dr. M. A. Yekta Saraç Armağanı* (İstanbul: DBY Yayınları, 2023), 1134.

⁴⁷ Amasyalı Seyyid Hüseyin Efendi, *Terceme-i Kaside-i Bürde* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 4906), 45a.

⁴⁸ Sadık Yazar, "Amasyalı Seyyid Hüseyin Efendi ve Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi", 160.

⁴⁹ İlknur Yıldız, *Mehmed Tevfik: Mevlid-i Şerif (İnceleme-Metin)*, (Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 11-12.



Şehîd-i Kerbelâ ceddi 'Aliyyü'l-Murtazâ **dâmâ**

dı anlar sâkî-i Kevser tezekkür kıl muhibbâne

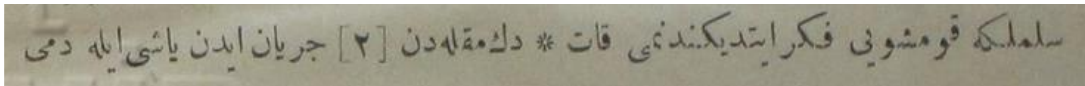
Beyit, hezec bahrinde *mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün* kalıbıyla yazılmıştır. **Dâmâdı** kelimesindeki *dı* hecesi, ikinci mısraın başında yazılarak *mefâ'ilün* tef'ilesinin ilk hecesine tekabül etmiştir.⁵⁰

3.6. Mehmed Hayrî Efendi'nin (ö. 1924'ten sonra) Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesinden:

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan İstanbullu Şeyh Mehmed Hayrî Efendi'nin (ö.1924'ten sonra) kaynaklarda, hepsi dinî olmak üzere toplam sekiz eseri tespit edilmiştir.⁵¹ Örneklerin yer aldığı eser⁵², *Bürde*'nin manzum tercümesi olmakla beraber, beyitler hakkında pek çok açıklamayı da barındırması bakımından muhtasar bir şerh görünümündedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkçe manzum eserler içinde 11 örnek ile en fazla müdevver beyit bulunduran eserdir.

Mehmed Hayrî Efendi, Türkçe manzum *Bürde* literatürü içinde çok fazla örneğine rastlamadığımız şekilde tercümesini, kaynak metinle aynı şekilde basit bahrinde, *müstef'ilün fâ'ilün müstef'ilün fâ'ilün* kalıbıyla yazmıştır. Birçok tasarrufu barındıran basit bahri *müstef'ilün fâ'ilün müstef'ilün fa'ilün; mefâ'ilün fâ'ilün müstef'ilün fa'ilün* gibi farklı tef'ile çeşitleriyle kullanılabilir. ⁵³ Türk şiirinde oldukça nadir görülen bu bahrin örneklerine, genellikle bazı *Bürde* tercümelerinde rastlanmaktadır. Şimdi bu beyitleri sıralayarak Hayrî Efendi'nin uygulamalarını göstermeye çalışalım:

Kaside-i Bürde'nin 1. beytinin tercümesi olan aşağıdaki beyitte **katdıj** kelimesindeki “*dıj*” hecesi, ikinci mısraın başında yazılarak *müstef'ilün* tef'ilesinin ilk hecesine eklenmiştir.



Selemlige komşuyı fikritdiginden mi kat

dıj mukleden cereyân iden yaş ile demi

Kaside-i Bürde'nin 60. beytinin tercümesi olan aşağıdaki beyitte **Fürs** kelimesindeki *sin* harfi, ikinci mısraın başında yazılarak *müstef'ilün* tef'ilesinin ilk hecesine eklenmiştir.

⁵⁰ Bu örneği benimle paylaşan Prof. Dr. H. İbrahim Demirkazık'a ve öğrencisi İlknur Yıldız'a teşekkür ederim.

⁵¹ Nagihan Çağlayan, “İstanbullu Şeyh Mehmed Hayrî ve Yeni Mevlid-i Şerîf Takrîr-i Şehâdeteyn ve Tezkîr-i Hıtâbeteyn'i”, *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 39/2 (Aralık 2015), 268-270; Mustafa Yunus Gümüş vd., “Şeyh Mehmed Hayrî'nin Manzum Nasîhat-nâmesi”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Bahar 2020), 239-240; Mustafa Özkat, “Birden Fazla Mevlid Kaleme Almış Şairlerimiz ve Eserleri”, *Türk Kültüründe Mevlit Geleneği Uluslararası Sempozyumu*, ed. Hakan Yekbaş, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2023), 838.

⁵² Mehmed Hayri Efendi, *Hasîde-i Rûbe Neşîde-i Gülbe Şerh-i Kasîde-i Bür'e* (İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1329). Eserle ilgili bir çalışma yapılmış, çalışmada tedvîr ve müdevver beyit kavramlarına temas edilmemiştir: Mehmed Hayri, *Mehmed Hayrî Hasîde-i Ravbe Neşîde-i Külbe Şerh-i Kasîde-i Bür'e Yeni Bir Kasîde-i Bür'e Şerhi*, nşr. Nagehan Çağlayan (Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2022).

⁵³ Veznin kullanılışı ve farklı tasarrufları için bk. Abdurrahman Özdemir, “Aruz İlmi”, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 357-424.

برکوندر اوکه اوکون فراسة بیلدی فر * سن [۲] ایدلکاری ادباری بانقم

Bir gündür o ki o gün firâseten bildi **Für**

s'inzâr edildikleri idbârı bi'n-nikami

Kaside-i Bürde'nin 78. beytinin tercümesi olan bu beyitte **hıfza** kelimesindeki za hecesi, ikinci mısraın başında yazılarak *mefâ'ilün* tef'ilesinin ilk hecesine tekabül etmiştir.

اوروجکی صاندیلر خیر البرییهی حف * ظه ۶ اورمه مش وکذا کوکرچین طولاشیمی ۷

Örümcegi sandılar Hayru'l-beriyye'yi **hıf**

za örmemiş ve kezâ gögercin tolaşımı

Kaside-i Bürde'nin 87. beytinin tercümesi olan bu beyitte **halîc** kelimesindeki cim harfi, ikinci mısraın başında yazılarak *müstef'ilün* tef'ilesinin ilk hecesine eklenmiştir.

بوشانان ابر [۳] ایله تاصاندک بطاحی خلی * ج [۴] واش دکزدن یاده آچلمشد رعمی [۴]

Boşanan ebr ile tâ sandıj bitâhu **halî**

c'olmuş denizden ya da açılmışdır 'arimi

Kaynak eserin 90. beytinin tercümesi olan aşağıdaki beyitte **beyâna** kelimesindeki na hecesi, ikinci mısraın başında yazılarak *mefâ'ilün* tef'ilesinin ilk hecesine tekabül etmiştir.

یوقسه اوزانامه مش آمال ناعت بیبا * نه [۴] آنده کی کرم الاخلاق والشیمی

Yoksa uzanamamış âmâl-i nâ'at **beyâ**

na andaki keremü'l-ahlâki ve'-ş-şiyemi

Kaynak eserin 110. beytinin tercümesi olan bu beyitte **yararsın** kelimesindeki sın hecesi, ikinci mısraın başında yazılarak *müstef'ilün* tef'ilesinin ilk hecesine tekabül etmiştir.

آنلره اوغرایه رق سبع طباقی [۲] یارار * سک [۲] بر آلی ده که سنسک صاحب علمی

Anlara ugrayarak seb'-i tibâkı **yarar**

sın bir alayda ki sensin sâhib-i 'alemi

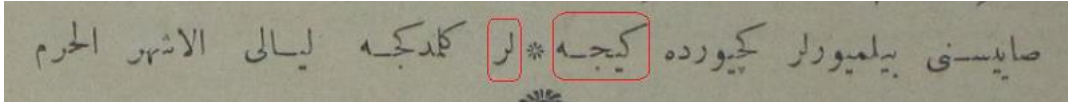
Kaynak eserin 117. beytinin tercümesi olan bu beyitte **idince** kelimesindeki ce hecesi, ikinci mısraın başında yazılarak *mefâ'ilün* tef'ilesinin ilk hecesine tekabül etmiştir.

داعمزی اکرم الرسل ایله دعوت ایدین * جه [۲] ریمز بزده اولدق اکرم الامم

Dâ'imızı ekremü'r-rusl ile da'vet **idin**

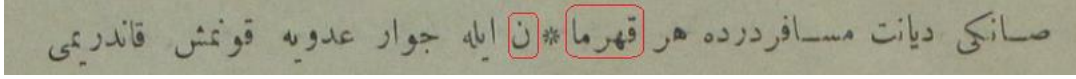
ce Rabbimiz biz de olduk ekremü'l-ümemi

Kaynak eserin 121. beytinin tercümesi olan aşağıdaki beyitte **geceler** kelimesindeki ler hecesi, ikinci mısraın başında yazılarak *müstef'ilün* tef'ilesinin ilk hecesine tekabül etmiştir.



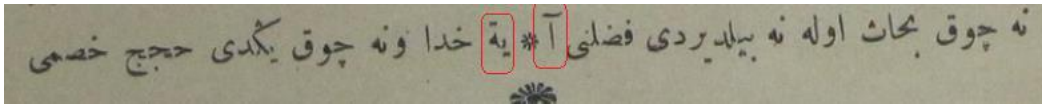
Sayısnı bilmiyorlar geçiyor da **gece** **ler** gelmedikce leyâli'l-eşhürü'l-hurumi

Kaynak eserin 122. beytinin tercümesi olan aşağıdaki beyitte **kahramân** kelimesindeki *n* harfi ikinci mısraın başında yazılarak *mefâ'ilün* tef'ilesinin ilk hecesine eklenmiştir.



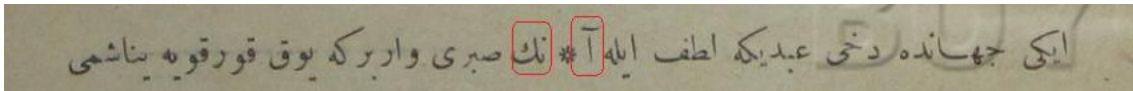
Sanki diyânet misâfirdir de her **kahramâ** *n*'ile civâr-ı 'adûya konmuş kan deri mi

Kaynak eserin 138. beytinin tercümesi olan bu beyitte **âyât** kelimesindeki *yât* hecesi, ikinci mısraın başında yazılarak *müstef'ilün* tef'ilesinin ilk hecesine tekabül etmiştir.



Ne çok bahhâs olana bildirdi fazlını **â** **yât**-ı Hudâ vü ne çok yeğdi hucac hasımı

Kaynak eserin 158. beytinin tercümesi olan bu beyitte **anıñ** kelimesindeki *nın* hecesi, ikinci mısraın başında yazılarak *müstef'ilün* tef'ilesinin ilk hecesine tekabül etmiştir.



İki cihânda dahı 'abdine lutfeyle **a** **nıñ** sabrı varır ki yok korkuya yanaşa mı

Sonuç

Arap şiirinde, mısra esaslı değil beyit esaslı bir ölçü ve anlam çerçevesi bulunduğu için ilk beyit dışında diğer beyitlerde kelimenin birinci mısraın sonunda bitirilmesi zorunlu değildir. Bu durum Arap şiirinde müdevver beyit örneklerine rastlanmasını ve bunun bir kusur olarak görülmemesini sağlamıştır. Buna rağmen Arap edebiyatında şairler, müdevver beyit kullanmayı sıklıkla tercih etmemişler, zaman zaman şiirlerinde tedvîr örneklerine yer vermişlerdir.

Bugüne kadar Türk şiirinin aruz ve belagatine dair kaynaklarda müdevver beyitlerden ya hiç bahsedilmemiş ya da Türk şiirinde tedvîr örneklerine rastlanmadığı ifade edilmiştir. Konu hakkında bilgi veren kimi şârihler ve araştırmacılar da bu durumun Arap şiirine has bir kullanım hususiyeti olduğunu ifade etmişlerdir. Bazı son dönem araştırmacıları da Türk edebiyatında nadiren müdevver beyit örneklerine rastlandığını, konu ettikleri metinde geçen bir ya da iki beyit örneğinden hareketle ifade etmişlerdir.

Bu makaleyle Türk edebiyatında, 15. yüzyıldan başlayarak 19. yüzyıla kadar müdevver beyit örneklerinin bulunduğu izah edilmiştir. Farklı yüzyıllardan tespit edilebilen 17 örneğin ağırlıklı olarak dinî mahiyetteki mesnevilerde yer alması dikkat çekici bir durumdur. Tedvîr örneklerinin

Arap şiirinde yaygın olması ve ilgili Türkçe eserlerin müelliflerinin de Arap şiiriyle ilgilenen ve bu yönde eğitim almış kişilerden oluşması, ayrıca mesnevi nazım şeklinin de çoğunlukla didaktik konulu eserlerin yazımında kullanılması, bunun sebepleri arasında gösterilebilir. İlgili eserlerin şairlerinin bu hususu, sıra dışı bir hususiyet olarak ele alıp eserlerinin mukaddimelerinde ya da beytin yer aldığı sayfanın derkenarında belirtmemeleri de kullanımın yaygın olmasa da bilinir olduğunu, müellifleri tarafından izah edilmesi gereken bir hususiyet ya da Türk şiiri için gayritabii bir durum olarak görülmediğini düşündürmektedir.

Müdevver beyit örneklerinin çoğunlukla tercüme mahiyetindeki eserlerde görüldüğü bu çalışmayla anlaşılmıştır. Eldeki örnekler bakacak olursak çoğunlukla kelimedeki ikinci mısra sarkan kısımların hâl, zaman, ilgi ve çoğul eki gibi çekim eklerinin olduğu tespit edilmiştir. Böylece Türk şairlerinin kelimenin mısralar arasında bölünmesinde, dilin yapısal özelliklerine, kelimenin köküne ve ekine göre hareket ettikleri söylenebilir.

Yapılan bu tespitlerden hareketle, Türk şiirinde müdevver beyit örneklerine rastlanmadığı ve bu kullanımın Türk şiirine uygun olamayacağı yönündeki görüşlerin yerinde olmadığı görülmüştür. Bundan sonraki çalışmalarda beyitlere bu gözle bakıldığı takdirde, başka müdevver beyit örneklerine de rastlanabileceği anlaşılmıştır. Hatta bazı mısralarda vezin eksikliği/kusuru bulunduğu düşünülen kimi beyitlerin tekrar ele alınarak müdevver beyit örneklerinden hareketle manzumelerin şekli olarak yeniden değerlendirilmesi tavsiye edilebilir. Son olarak inceleme kısmında aktardığımız Arap şiiriyle ilgili bazı kaynaklarda müdevver beytin bir nazım şekli, türü ya da belagat hususiyeti olarak aktarılmasının Türk şiirine tatbik edilemeyeceğini; *tedvîrin* Türk edebiyatında nazım şekli, türü ya da belagat hususiyetinden ziyade aruza dair bir uygulama olarak ele alınması gerektiğini düşündüğümüzü ifade etmek isteriz.

Kaynakça

- Abdullâh Salâhaddîn-i Uşşâkî. *Tercüme-i Hizânetü'l-Edeb*. nşr. Mücahit Kaçar vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Ahmed Kişk. *et-Tedvîr fi'ş-Şi'r Dirâse fi'n-Nahvi ve'l-Ma'nâ ve'l-Îkâ'*. Kahire: Külliyyetü Dâri'l-Ulûm, 1989.
- Ahmed el-Hâşimî. *Mîzânü'z-Zehb fi Snâ'ati Şi'ri'l-Arab*. Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Beyrûtî, 2006.
- Amasyalı Seyyid Hüseyin Efendi. *Terceme-i Kaside-i Bürde*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 4906.
- Ayçiçeği, Bünyamin. "İbn Kemâl'in Yavuz Mersiyesi ve Tahir Olgun'un Şerhi". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 40 (2019), 417-450.
- Ayçiçeği, Bünyamin. *Necîb Efendi'nin Kasîde-i Bürde Şerhi Muhtasar Tevessül İnceleme-Tevessül'le Karşılaştırma-Metin*. İstanbul: DBY Yayınları, 2020.
- Aymutlu, Ahmed. *Aruz: Türk Şiirinde Kullanılan Aruz Vezinleri ve Örnekleri*. İstanbul: Kutulmuş Matbaası, 1976.
- Aynur, Hatice vd. (ed.). *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları XV Osmanlı Edebi Metinlerinde Teoriden Pratiğe Belagat*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Belviranlı, Ali Kemal. *Aruz ve Âhenk*. Konya: Selçuk Yayınları, 1965.
- Bilgegil, Mehmet Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Bulut, Ali. *Belâgat-i Müyessera; Meânî - Beyân - Bedî'*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.

- Çağbayır, Yaşar. *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötügen Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2007.
- Çağlayan, Nagihan. “İstanbul Şeyh Mehmed Hayrî ve Yeni Mevlid-i Şerîf Takrîr-i Şehâdeteyn ve Tezkîr-i Hitâbeteyn’i”. *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 39/2 (Aralık 2015), 265-292.
- Çakıroğlu, Selim. “Muḳaddimetü’l-Cezerî Şerh Geleneğinde Hüseyin b. Ali Amâsî’nin ‘Dürr-i Mekkûn’ Adlı Eseri”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 32 (Bahar 2024), 239-241. <https://doi.org/10.15247/devdergisi.1487237>.
- Çetin, Abdurrahman. “Tilâvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tilavet>
- Çetin, Nihad Mazlum. “Arûz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 8 Mart 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/aruz>
- Çetin, Nihad Mazlum. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973.
- Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.
- Durmuş, İsmail. “İdmâc”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 13 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/idmac>
- el-Okyânûsu’l-Basît fi Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi. Erişim 23 Şubat 2024. <https://kamus.yek.gov.tr/>
- Düzenli, Mesut Bayram vd. “Aruz Vezninin Türk Şiirine Tatbikinde Başvurulan İmlâ/Telaffuz Tasarrufları ve Mahiyetleri”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 43 (Bahar 2018), 145-171. <https://doi.org/10.21563/sutad.447273>
- Gümüş, Mustafa Yunus vd. “Şeyh Mehmed Hayrî’nin Manzum Nasîhat-nâmesi”. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Bahar 2020), 239-240. <https://doi.org/10.33931/abuifd.685905>
- Güven, Rumeysa, “Cevdet Paşazâde Ali Sedâd’ın Aruza Dair Risalesi: Arûz-ı Osmânî”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]* 8/16 (Bahar 2022), 293. <https://doi.org/10.28981/hikmet.1077613>.
- el-Hatîb et-Tebrîzî. *el-Vâfi fi’l-Arûz ve’l-Kavâfi*. thk. Fahreddin Kabâve. İstanbul: Dâru Celîsi’z-Zamân, 2022.
- Hafize İsmail Ramazan Muhammed Ali Ali. “et-Tedvîrî fi’ş-Şi’ri’l-‘Arabî Esbâbuhu ve Devâfi’uhu”. *Mecelletü Külliyyeti’l-dirâsâti’l-İslâmiyyeti ve’l-Arabîyyeti li’l-benâti bi’l-İskenderiyyeti* 18/2 (2002), 885-887.
- Hüseyin b. Ahmed-i Sirozî. *Câmîü’l-Envâr ‘alâ Tefsîri’l-İhlâs*. İstanbul: Arkeoloji Müzesi, 66.
- İpekten, Haluk. *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 16. Basım, 2013.
- Kaçar, Mücahit. *İbni Kemâl Dîvânı’nın İncelenmesi (Nazım Bilgisi-Belâgat-Üslûp ve Dil Özellikleri-Muhtevâ)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Karslı, İlyas. *Yeni Sözlük Arapça-Türkçe*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Kemâl Paşazâde. *Kemal Paşazâde Dîvân ve Diğer Şiirler*. nşr. Mehmet Ali Yekta Saraç. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021.
- Kemâl Paşazâde. *Terci’-bend*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fethi Sezai Türkmen, 88.
- Luis b. Nikola el-Ma’luf el-Yesui Ma’luf. *el-Müncid fi’l-Lugati’l-Arabîyyeti’l-Mu’âsıra*. Beyrut : Dârü’l-Meşrik, 2013.
- Mataracı, İrfan. *el-Câmî’u li-Funûni’l-Lugati’l-Arabîyyeti ve’l-Arûz*. Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sakafi, 1987.
- Mehmed Hayri Efendi. *Hasîde-i Rûbe Neşîde-i Gülbe Şerh-i Kasîde-i Bür’e*. İstanbul: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1329.
- Mehmed Hayri Efendi. *Mehmed Hayrî Hasîde-i Ravbe Neşîde-i Külbe Şerh-i Kasîde-i Bür’e Yeni Bir Kasîde-i Bür’e Şerhi*. nşr. Nagehan Çağlayan. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2022.
- Mermer, Kenan. “İlm-i Belâgat Dairesinde Kasîde-i Bürde -Zübdetü’ş-Şurûhi’t-Türkiyye Örneği-”. *İslâmî İlimler Dergisi* 14/2 (2019), 43-70.
- Mesut Bayram Düzenli. *Hüseyin b. Ahmed Sirôzî’nin Câmîü’l-Envâr ‘Alâ Tefsîri’l-İhlâs Adlı Eseri (1b-192b, İnceleme-Metin)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Mu’înî. *Mesnevî-i Murâdiye*. Bursa: İnebey Ulucami, 1664.

- Mu'înî. *Mesnevî-i Murâdiye*. nşr. Kemal Yavuz. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe (Alfabetik) Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2011.
- Nâzik el-Melâike. *Kadâyâ eş-Şi'iri'l-Muâsir*. Bağdad: Mektebetü'n-Nahda, 1965.
- Okay, Mehmet Orhan. "Türk Aruzunun Uygulanmasında Gelişen Usuller". *Edebiyat ve Dil Yazıları Mustafa İsen'e Armağan*. ed. Ayşenur Külahlıoğlu İslam vd. 457-462. Ankara: Grafiker Yayınları, 2007.
- Öbek, Ali İhsan. "Ne Türkçedir Ne Değildir [Türkçe Yabancı Kelimeler Üzerine Notlar: 1]". *Prof. Dr. Vahit Türk Armağanı*. ed. Ali İhsan Öbek vd. İstanbul: Kesit Yayınları, 2020.
- Öbek, Ali İhsan. "Ne Türkçedir Ne Değildir 2". *Klasik Türk Edebiyatında Yerlilik*. ed. M. Fatih Köksal. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi, 2022.
- Özdemir, Abdurrahman. "Aruz İlmi". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. 357-424. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Özkat, Mustafa. "Birden Fazla Mevlid Kaleme Almış Şairlerimiz ve Eserleri". *Türk Kültüründe Mevlit Geleneği Uluslararası Sempozyumu*. ed. Hakan Yekbaş. 837-866. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Redhouse, Sir James W. *A Turkish and English Lexicon*. Beyrut: Mektebetü Lübnan [Librairie du Liban], 1987.
- Redhouse, Sir James W. *Müntahabât-ı Lügât-i Osmâniyye*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016.
- Saraç, Mehmet Ali Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belagat ve Biçim-Ölçü-Kafiye*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019.
- Selçuk, Bahir. "Edebî Sanatlar". *Eski Türk Edebiyatı Teorik Bilgiler*. ed. Özer Şenödeyici. 301-302. İstanbul: Kut Yayınları, 2022.
- Şafak, Yakup. *Aruz Terimleri*. Konya: Tekin Kitabevi, 2003.
- Şemseddin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*. Dersaadet: İkdam Matbaası, 1317.
- Şenödeyici, Özer vd. (ed.). *Eski Türk Edebiyatı Teorik Bilgiler*. İstanbul: Kut Yayınları, 2022.
- Şenödeyici, Özer. *Osmanlı'nın Görsel Şiirleri*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2012.
- Şerefüddîn Ebî Abdillâh Muhammed bin Sa'îd el-Bûsîrî. *Dîvânü'l-Bûsîrî*. thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955.
- Tural, Hüseyin. *Arap Edebiyatında Arûz*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Türk Dünyası Ortak Edebiyatı: Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*. Ankara: AKDITYK Atatürk Kültür Merkezi, 2004.
- Uysal, Selçuk. *Belagat ve Edebi Sanatlar Lügati*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2010.
- el-Üslûbu's-sahîh fi'l-belâgati ve'l-arûz*. Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, 1964.
- Vankulu Lügati*. Erişim 23 Şubat 2024. <https://kamus.yek.gov.tr/>
- Yazar, Sadık. "Amasyalı Seyyid Hüseyin Efendi ve Manzum Kasîde-i Bürde Tercümesi". *Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (2018), 145-187.
- Yazar, Sadık. "Osmanlı Telif Geleneğinde İstilahî ve Amelî Yönden Tercüme ve Şerh İlişkisi". *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Prof. Dr. M. A. Yekta Saraç Armağanı*. İstanbul: DBY Yayınları, 2023.
- Yetiş, Kâzım. *Belâgattan Retoriğe*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Yıldız, İlknur. *Mehmed Tevfik: Mevlid-i Şerîf (İnceleme-Metin)*. Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yılmaz, İbrahim. "Klasik Arap Şiirinde Nazım Şekilleri (Vezin Sayısı ve Kâfiye Yönünden Klâsik Arap Şiir Şekilleri)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 108-133.
- Yörür, Ali. "Mu'înî, Mu'în, Mu'innüddîn bin Mustafâ". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Erişim 08 Mart 2024. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/muini-muin-muinuddin-bin-mustafa>
- Yurttaş, Muhammet Nurullah. *Hüseyin b. Ahmed-i Sirozî'nin Câmi'u'n-Nesâyih'i (İnceleme-Metin-Dizin)*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.



Rukn al-Dīn al-Samarqandī's (d. 701/1301) Work Titled *Risālat fī ḥaqīqat al-‘ālam al-kabīr wa al-ṣaghīr*: Review and Textual verification (Tahkīk)

Mustafa Vacid Ağaoğlu^{1,*}

¹ Independent Researcher

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 24/07/2024

Accepted: 06/11/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

This study aims to publish a textual verification on Rukn al-Dīn Ubaydālāh b. Muhammad al-Samarqandī's (d. 701/1301) *Risālat fī ḥaqīqat al-‘ālam al-kabīr wa al-ṣaghīr* (The Reality of The Great and Small World) with a comprehensive analysis of the author's life and the content of his treatise. It is worthy of note that Rukn al-Dīn al-Samarqandī is acknowledged as a distinguished late scholar of the Māturīdī and Hanafī schools. He made considerable contributions to Islamic civilization through his works in theology, Sufism, Quranic exegesis, principles of jurisprudence (usul al-fiqh), Prophet Hadith, and other fields. Al-Samarqandī was among the Sufi theologians, or theologians inclined towards Sufism, as evidenced in his writings. His style represents a synthesis of theological, Sufi, and philosophical traditions, a phenomenon that is understandable when one considers that he lived in a later period (after al-Ghazālī (d. 505/1111) and Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210)) when the various disciplines were interrelated, and theology and Sufism were shaped by philosophical developments. A review of Rukn al-Dīn al-Samarqandī's treatise reveals the influence of philosophical thought on his work, in addition to his contributions as a theologian and Sufi. The concept of likening humans to the great world or establishing a connection between humans and the world is an ancient perspective rooted in early philosophies. Later, Islamic philosophy and thought as a whole were shaped by this philosophical perspective, which regarded humans as a microcosm. Rukn al-Dīn al-Samarqandī was one of the Muslim thinkers or scholars who viewed humans as a microcosm or an index of the greater world, as he himself expressed it. It seems evident that the author devoted particular attention to this topic, which led him to compose an independent treatise on it. The treatise was structured into twelve short and concise chapters following the introduction. The author addresses the purpose of creating both the great and the small world, which represents the main objective of the treatise. Furthermore, the subject of the worlds, the four concepts of "sensation, reason, heart, and spirit," with the spirit being the highest and best rank, were addressed. The meaning of the Hadith: "Indeed, Allah created Adam in His image," the idea that the human spirit is the best of creations, the sciences that a spiritual guide should know, and what should be done if a spiritual guide is lacking were explored. It is evident that these are topics pertaining to Sufism. Additionally, other theological topics were discussed, including the divisions of God's attributes, and the nature of humans, jinn, and angels, were also addressed. A method of citing Quranic verses, narrating prophetic Hadiths, and quoting scholars' sayings within the context of the topic, then presenting the Author's own opinion or statement, was methodologically employed in the treatise. Sufi scholars like Junayd al-Baghdādī (d. 297/909) and al-Hakīm al-Tirmidhī (d. 320/932) were frequently referenced, suggesting that Sufi texts and insights of these scholars were the primary sources, at least for this treatise. This study is significant in that it is the inaugural publication and examination of the treatise, which remains in manuscript form in libraries. A total of eight copies were identified and found in Turkish libraries through research. The oldest and most proximate to the author's death was selected as the primary copy, and it was compared with two other copies.

Keywords: Islamic Philosophy, Rukn al-Dīn Ubaydālāh al-Samarqandī, *Risālat fī ḥaqīqat al-‘ālam al-kabīr wa al-ṣaghīr*, Cosmos, Human, Review and Textual verification (Tahkīk)

Rükneddin es-Semerkandî'nin (öl. 701/1301) Risâle fî haqîqati'l-âlemi'l-kebîr ve's-şâğîr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkîk

Süreç

Geliş: 24/07/2024

Kabul: 06/11/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Bu çalışma, Rükneddin Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî'nin (öl. 701/1301) *Risâle fî haqîqati'l-âlemi'l-kebîr ve's-şâğîr/Büyük ve Küçük Âlemin Hakikati Hakkında Bir Risâle* adlı eserini tahkik etmeyi, müellifin hayatı ve eserin içeriğini incelemeyi amaçlamaktadır. Rükneddin es-Semerkandî'nin müteahhir/geç dönem Mâtürîdî ve Hanefî âlimlerinden biri olduğu; kelâm, tasavvuf, tefsir, fıkıh usulü, hadis ve diğer alanlardaki eserleriyle İslâm medeniyeti tarihinde belirgin izler bıraktığı belirtilmelidir. Semerkandî'nin eserlerinde de görüldüğü gibi o, sûfi kelâmcılardan veya kelâmcı sûfilerinden biridir. Üslubu, kelâm, tasavvuf ve - zaman zaman geniş anlamıyla - felsefe ile karışık olan bir sentezdir. Bu da şaşırtıcı bir şey değildir. Zira Semerkandî, ilimlerin iç içe geçtiği ve kelâm ile tasavvufun felsefe boyasıyla boyandığı (Gazâlî (öl. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) sonrası) bir dönemde yaşamıştır. Elimizdeki risâlesi aracılığıyla, Rükneddin es-Semerkandî'nin kelâmcı ve mutasavvıf olmasının yanı sıra felsefeden de etkilendiğini görüyoruz. Zira insan ile büyük âlem arasındaki benzetme veya insan ve âlem arasında bir bağ kurma meselesi, kökleri eski felsefelere dayanan eski bir bakış açısidir; daha sonra İslâm felsefesi ve İslâm düşüncesi bütünüyle bu felsefi perspektiften etkilenmiş ve insanı küçük bir âlem olarak görmüşlerdir. Rükneddin es-Semerkandî, insanı küçük bir âlem olarak veya kendi ifadesiyle büyük âlemin fihristi olarak gören Müslüman düşünürler veya âlimlerden biridir. Görünüşe göre, müellif bu konuya özel bir ilgi göstermiş ve bu nedenle bu konuda müstakil bir risâle yazmıştır. Söz konusu risâlesini, girişten sonra on iki kısa ve öz bölüm halinde kaleme almıştır. Müellif eserinde, büyük âlem ve küçük âlemin yaratılma amacına - ki bu risâlesini yazma hedefidir - değinmiştir. Ayrıca âlemlerin kısımları, dört kavram "duyu, akıl, kalp ve ruh" ve ruhun en yüce ve en erdemli olduğu, "Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı" hadisinin anlamı, insan ruhunun en üstün/erdemli olduğu, bir mürebbî şeyhin/eğiten hocanın bilmesi gereken ilimler, eğiten hocası olmayan birinin ne yapması gerektiği gibi tasavvufi konuları ele almış; Allah'ın sıfatlarının kısımları, insan, cin ve melek gibi diğer kelâmî konuları da işlemiştir. Müellif, risâlesinde konu bağlamında ayetleri ve hadisleri aktarma ve âlimlerin sözlerini nakletme yöntemini izleyerek kendi görüş veya ifadesini belirtmektedir. Müellif genellikle Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) ve Hakîm et-Tirmizî (öl. 320/932) gibi sûfi âlimlerden alıntı yapar, bu da ilmî kaynaklarının - en azından ilgili risâlesi bağlamında - sûfi eserler ve âlimler olduğunu yansıtır. Bu çalışmanın önemi, söz konusu risâlenin ilk kez tahkik ve incelenmesi yapıp, risâlenin hâlâ kütüphanelerde el yazması olarak bulunmasında yatmaktadır. Araştırmamız neticesinde, Türkiye kütüphanelerinde bulunan toplam sekiz nüsha tespit edilmiştir. Şöyle ki, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Ulucami 1674/2, vr. 17-25; Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Ulucami 1695/15, vr. 226-231; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa 933/16, vr. 108-111; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi 1695/14, vr. 84-86; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa 387/6, vr. 121-131; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli 168/4, vr. 87-92; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Muğlalı Hoca Mustafa Efendi 109/6, vr. 30-33 ve Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Sütlüce Dergahı 117-4, vr. 94-99. Tarihsel olarak en eski ve müellifin ölüm tarihine en yakın olanı (Bursa/ Ulucami 1674/2) ana nüsha olarak tayin edildi; ayrıca iki nüsha ana nüshayla karşılaştırılarak/mukayese edilerek incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Rükneddin Ubeydullah es-Semerkandî, *Risâle fî haqîqati'l-âlemi'l-kebîr ve's-şâğîr*, Âlem, İnsan, İnceleme ve Tahkik.

رسالة في حقيقة العالم الكبير والصغير لركن الدين السمرقندي (ت. 1301/701): دراسة وتحقيق

Süreç

Geliş: 24/07/2024

Kabul: 06/11/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

öz

ملخص: تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق رسالة ركن الدين عبيدالله بن محمد السمرقندي (ت. 1301/701) المسماة بـ"رسالة في حقيقة العالم الكبير والصغير" مع دراسة حياة المؤلف ومحتوى الرسالة. والجدير بالذكر أن ركن الدين السمرقندي واحد من علماء الماتريدية والحنفية المتأخرين، وله بصمات واضحة في تاريخ الحضارة الإسلامية من خلال مصنّفاته في علم الكلام والتصوف والتفسير وأصول الفقه والحديث وغيره. ولقد كان السمرقندي من المتكلمين الصوفية أو من صوفية المتكلمين، كما نرى ذلك في كتاباته. وأسلوبه خليط بين الكلام والتصوف، والفلسفة - بمعناها العريض - تارة. وليس ذلك بغريب فقد عاش السمرقندي في عصر متأخر (ما بعد الغزالي (ت. 1111/505) وفخرالدين الرازي (ت. 1210/606)) حيث اختلطت العلوم واصطبغ الكلام والتصوف بالفلسفة. ونرى ركن الدين السمرقندي من خلال رسالته التي بين أيدينا قد تأثر بالفلسفة إلى جانب كونه متكلماً ومتصوّفاً. فمسألة تشبيه الإنسان بالعالم الكبير أو وضع رابط بين الإنسان والعالم وجهة نظر قديمة ترجع جذورها لفلسفات قديمة؛ وقد تأثرت فيما بعد الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي ككل من هذا المنظور الفلسفي، ورأوا الإنسان بأنه عالم صغير. وركن الدين السمرقندي واحد من أولئك المفكرين أو العلماء المسلمين الذي رأى الإنسان بأنه عالم صغير، أو فهرست العالم الكبير حسب تعبيره. ويبدو أن المؤلف أولى اهتماماً خاصاً بهذا الموضوع فجعله يكتب رسالة مستقلة بهذا الصدد. وقد قسّم رسالته المعنية إلى اثنا عشر فصلاً قصيراً ووجيزاً بعد المقدمة. تطرق فيها المؤلف إلى الغاية من خلق العالم الكبير والعالم الصغير، وهي الهدف من كتابة رسالته؛ بالإضافة إلى ذلك تناول المؤلف من خلالها أقسام العوالم، والمفاهيم الأربعة "الحس والعقل والقلب والروح" وأنّ الروح أعلاها وأفضلها منزلة، ومعنى الحديث: "أنّ الله تعالى خلق آدم على صورته"، وأنّ الروح الإنسانية أفضل المخلوقات، والعلوم التي يستوجب على الشيخ المري معرفتها، وماذا يفعل من لم يكن له شيخ مربي، وهذه مواضيع صوفية كما تتجلى؛ ومواضيع كلامية أخرى مثل أقسام صفات الله، والإنسان والجن والملاك. ويتبع المؤلف في رسالته منهجاً يستشهد فيه بالآيات القرآنية وينقل الأحاديث النبوية وأقوال العلماء في سياق الموضوع ويطرح رأيه أو قوله في ذلك. وينقل المؤلف في الأغلب عن العلماء الصوفية مثل الجنيد البغدادي (ت. 909/297) والحكيم الترمذي (ت. 932/320)، وهذا يعكس بأنّ معظم مصادره العلمية - على الأقل في سياق رسالته المعنية - هي الكتب والعلماء الصوفية. وتأتي أهمية هذه الدراسة في كونها أول تحقيق ودراسة لهذه الرسالة، إذ الرسالة لا زالت مخطوط في المكتبات. ومن خلال بحثنا وصلنا بالمجموع إلى ثمان نسخ محفوظة في المكتبات التركية. كالاتي: نسخة مكتبة بورصة إيناي، أولو جامع 2/1674، لوحة: 17-25؛ نسخة مكتبة بورصة إيناي، أولو جامع 15/1695، لوحة: 226-231؛ نسخة مكتبة السلیمانية، حکیم أوغلي علي باشا 16/933، لوحة: 108-111؛ نسخة مكتبة السلیمانية، أسعد أفندي 14/1695، لوحة: 84-86؛ نسخة مكتبة السلیمانية، حاجي بشير آغا 6/387، لوحة: 121-131؛ نسخة مكتبة السلیمانية، لالاي 4/168، لوحة: 87-92؛ نسخة مكتبة السلیمانية، مغله لی خواجه مصطفى أفندي 6/109، لوحة: 30b-33a؛ نسخة مكتبة السلیمانية، سوتلوجا درجايي 4/117، لوحة: 94-99. اتخذنا أقدمها تاريخياً والأقرب إلى تاريخ وفاة المؤلف (نسخة بورصة/أولو جامع 2/1674) مع مقارنة نسختين منها مع النسخة الأم.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الإسلامية، ركن الدين عبيدالله السمرقندي، رسالة في حقيقة العالم الكبير والصغير، العالم، الإنسان، دراسة وتحقيق.



agaoglu.mustafavacid@gmail.com



0000-0002-5235-4551

Citation / Atıf: Ağaoğlu, Mustafa Vacid. "Rükneddin es-Semerkandî'nin (ö. 701/1301) Risâle fi ḥaḳîkatî'l-âlemi'l-kebir ve's-şâğîr Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkîk". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (Aralık 2024), 722-745. <https://doi.org/10.18505/cuid.1521824>

1. ترجمة المؤلف

1.1. اسمه وحياته

هو أبو محمد ركن الدين عبيد الله بن محمد بن عبدالعزيز السمرقندي. وذكرت بعض المصادر اسمه عبدالله¹. لا تملك المعلومات الكثيرة عن السمرقندي، إلا أنه لا شك كان من علماء الماتريدية والحنفية المتأخرين. بالإضافة إلى ركن الدين؛ فقد لقب السمرقندي بولي الدين وزكي الدين وزين الدين والبارسأه أو البارشاه. اتفقت المصادر على نسبته بالسمرقندي، ولكن لم يذكر مكان وتاريخ ولادته. أقام السمرقندي بداية في بغداد ودرس هناك على يد مظفر الدين ابن الساعاتي (ت. 1295/694) وأحازه بالعلوم. ومن ثم سافر إلى دمشق ومكث هناك لآخر حياته. درس السمرقندي في دمشق بالمدرسة الظاهرية أولاً، ومن ثم بالمدرسة النورية. إلا أنه لم يستمر بوظيفة التدريس كثيراً في المدرسة النورية، ففي يومه السادس في المدرسة المذكورة قتله بواب المدرسة الظاهرية يدعى بـ"علي الحوراني" أو "طي الحوراني" خنقاً وألقى جسده في فسقية (بركة) الظاهرية لغرض سرقة ماله، وذلك بتاريخ 701 للهجرة/1301 ميلادي. ثم أقر القاتل بذنبه بعد شهرين، فأخذ وشنق².

لم تذكر المصادر أسماء شيوخ ركن الدين السمرقندي ومعلومات عن تحصيله العلمي، سوى شيخه ابن الساعاتي الذي قرأ عنده "مجمع البحرين" وأحازه به³. وكذلك لم يذكر عن تلامذته سوى محي الدين يحيى بن سليمان بن علي الرومي الأوزنجاني⁴ (ت. 1327/728).⁵

2.1. آثاره/مصنفاته ورسائله

لقد ترك ركن الدين السمرقندي مصنفات ورسائل كثيرة، في علم الكلام/العقيدة والتفسير والتصوف وأصول الفقه والحديث. ولذلك نستطيع القول بأنه كان عالماً متعدد الجوانب وترك إرثاً علمياً في شتى المجالات. ونستطيع تقسيم مؤلفاته على النحو التالي:

1.2.1. مصنفاته ورسائله المنشورة/المحققة

1. العقيدة الركنية في شرح لا إله إلا الله محمد رسول الله. يحتوي هذا الكتاب – كما يتضح من اسمه – على مسائل عقائدية، وطبع بتحقيق مصطفى سنان أوغلي⁶، ونشر مجدداً من قبل مصطفى باحاقسيس مع ترجمته للتركية⁷ وهو من أشهر مصنفات السمرقندي.

¹ أبو محمد عبدالله بن أسعد البيهقي، *مرآة الجنان*، الناشر: خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1417)، 176/4؛ إسماعيل باشا البغدادي، *هدية العارفين* (إستانبول: وكالة المعارف الجليلية، 1951)، 463/1؛ عمر رضا كحالة، *معجم المؤلفين* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1957/1376)، 121/6. وانظر أيضاً لبعض المخطوطات لركن الدين السمرقندي:

Ebû Muhammed Rükneddin Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, *Risâle fi'r-rûh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 933-15), 102b.

² صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، *الوفاي بالوفيات*، مح. أحمد الأرنؤوط – تركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000/1420)، 272-271/19؛ تقي الدين بن عبدالقادر التميمي الداري، *الطبقات السنوية في تراجم الحنفية*، مح. عبدالفتاح محمد الحلو (الرياض: دار الرفاعي، 1989/1410)، 428/4؛

Mustafa Sinanoğlu, "Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Haziran 2024).

³ أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، *الفوائد البهية في تراجم الحنفية*، مح. محمد بدرالدين أبو فراس النعساني (مصر: دار السعادة، 1324)، 27؛

Sinanoğlu, "Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed".

⁴ نقله بعض الباحثين بـ"الأزريجاني" انظر:

Sinanoğlu, "Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed"; Mühenned İsmail, *Rükneddin es-Semerkindî'nin "Telhisu Camii'l-Usul" Adli Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 14.

⁵ أبو محمد محي الدين عبدالقادر بن محمد القرشي الحنفي، *الجواهر المضية في طبقات الحنفية*، مح. عبدالفتاح محمد الحلو (د. م. دار هجر، 1993/1413)، 589/3؛ اللكنوي، *الفوائد البهية في تراجم الحنفية*، 225.

⁶ انظر:

Ebû Muhammed Rükneddin Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî, *el-'Akîdetü'r-Rükniyye fi şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah*, thk. Mustafa Sinanoğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 1429/2008).

⁷ ركن الدين عبيدالله بن محمد السمرقندي، *العقيدة الركنية في شرح لا إله إلا الله محمد رسول الله*، الناشر: مصطفى باحاقسيس (اسطنبول: دار شامل للنشر، 2023).

2. جامع الأصول في بيان القواعد الحنفية والشافعية في أصول الفقه. كتاب في أصول الفقه، بحث فيه السمرقندي أصول الحنفية والشافعية بشكل مقارن، وطبع بتحقيق عصمت غريب الله شمشك في مجلدين.⁸
3. تلخيص جامع الأصول. وهو مختصر لكتاب جامع الأصول في بيان القواعد الحنفية والشافعية في أصول الفقه. قدم برسالة ماجستير بدراسة وتحقيق مهند إسماعيل.⁹
4. تفسير السمرقندي. سجل المخطوط في المكتبة بـ "تفسير السمرقندي"¹⁰ إلا أنه قدم برسالة ماجستير بدراسة وتحقيق مصطفى آريجان بعنوان: "غريب القرآن".¹¹
5. القواعد الفقهية. عبارة عن رسالة، تم تحقيقها ونشرها على شكل مقال علمي من قبل عثمان محمود سعيد الله ومولود محمد إبراهيم.¹²
6. رسالة في إعجاز القرآن الكريم. عبارة عن رسالة في الإعجاز تحتوي على سورة الفاتحة وأواخر القرآن. وقد سجلت في المكتبة بـ "إعجاز القرآن"¹³ و"تفسير بعض سور القرآن".¹⁴ تم تحقيقها ونشرها على شكل مقال علمي من قبل مهند حبيب شبيب.¹⁵
7. في معرفة الانسان. رسالة بحث فيها عن الروح ومعرفة الله مع شرح حديث "من عرف نفسه فقد عرف ربه." تم تحقيقها ونشرها مع دراسة باللغة التركية على شكل مقال علمي من قبل مصطفى واجد آغا أوغلي.¹⁶
8. رسالة الروح. بحث فيها السمرقندي عن الروح الانسانية وحقيقة الانسان. وقد تم تحقيقها ونشرها مع دراسة باللغة التركية على شكل مقال علمي من قبل مصطفى واجد آغا أوغلي.¹⁷

2.2.1. مصنفاته ورسائله غير المنشورة/غير المحققة

1. رسالة في حقيقة العالم الكبير والصغير. وهي موضوع دراستنا هذه التي بين أيدينا.
2. عقائد الشيخ ركن الدين السمرقندي. هذا المصنف حسب سنان أوغلي هو من أكبر وأوسع كتب السمرقندي في علم الكلام، والعقيدة الركنية بمثابة مختصر له.¹⁸ وهو محفوظ في مكتبة السلمانية، جار الله تحت رقم 1248 وباسم "العقائد".
3. ملخص من شرح معاني الآثار. وهو مختصر لكتاب أبو جعفر الطحاوي (933/321) في الحديث. وهذا محفوظ في مكتبة ملت (مكتبة الشعب)، فيض الله أفندي تحت رقم 931.
4. شرح أسماء الله الحسنى. مكتبة السلمانية، موعلا خواجه مصطفى أفندي 109-15.

⁸ ركن الدين أبو محمد عبيدالله بن محمد السمرقندي، جامع الأصول في بيان القواعد الحنفية والشافعية في أصول الفقه، مح. عصمت غريب الله شمشك (أنقرة: نشرات وقف الديانة التركي، 2021/1442).

⁹ Mühenned İsmail, *Rükneddin es-Semerkindî'nin "Telhisü Camii'l-Usul" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

¹⁰ Ebû Muhammed Rükneddin Ubeydullah es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3896-2), 25-75.

¹¹ Mustafa Arıcan, *Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî'nin Garîbü'l-Kur'ân Eserinin Tahkikli Neşri, Tanıtım ve Değerlendirme* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

¹² ركن الدين السمرقندي، القواعد الفقهية، "كتاب القواعد الفقهية للشيخ ركن الدين السمرقندي (ت: 701 هـ) دراسة وتحقيق (بحث مستل من رسالة ماجستير)"، مح. عثمان محمود سعيد الله - مولود محمد إبراهيم، مجلة الجامعة العراقية 3/55 (2022/1444).

¹³ Ebû Muhammed Rükneddin Ubeydullah es-Semerkindî, *İcâzü'l-Kur'ân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 168-1), 1-10.

¹⁴ Ebû Muhammed Rükneddin Ubeydullah es-Semerkindî, *Tefsîru Ba'dü Suveri'l-Kur'ân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3668-2), 33-40.

¹⁵ ركن الدين السمرقندي، رسالة في إعجاز القرآن الكريم، "رسالة في إعجاز القرآن الكريم لولي الدين عبيد الله بن محمد بن عبدالعزيز السمرقندي ثم الدمشقي، المعروف بالبارشاه (ت 701 هـ): دراسة وتحقيق"، مح. مهند حمد شبيب، مجلة الجامعة العراقية 2/47 (مارس 2021).

¹⁶ Rükneddin es-Semerkindî, *Fî ma'rifeti'l-insân*, "Rükneddin es-Semerkindî'nin 'Fî Ma'rifeti'l-İnsân/İnsanı Bilme Üzerine' Adlı Risalesi: Tahlil ve Tahkik", thk. Mustafa Vacid Ağaoğlu, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/1 (Haziran 2023).

¹⁷ Rükneddin es-Semerkindî, *Risâletü'r-rûh*, "Rükneddin es-Semerkindî'nin 'Risâletü'r-rûh/Ruh Risâlesi' Adlı Eseri: Tahlil ve Tahkik", thk. Mustafa Vacid Ağaoğlu, *Kader* 21/2 (Aralık 2023).

¹⁸ Sinanoğlu, "Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed".

5. رسالة القلب في الملوكوت. مكتبة بورصة إيناي، أولو جامع 1674-1. وترجمت هذه الرسالة إلى التركية في القرن التاسع عشر من قبل كسادارزاده إسماعيل فتحي، ونشرت الترجمة مؤخرًا بعناية أحمد برهان قره.¹⁹
 6. رسالة في علم الطريقة والحقيقة. مكتبة بورصة إيناي، أولو جامع 1674-3. وهي محفوظة في مكتبة السليمانية، أسعد أفندي 1695-13 بعنوان: "رسالة في الإيمان والكفر".
 7. رسالة في العبادة والعبودية. مكتبة بورصة إيناي، أولو جامع 1674-5.
 8. مسائل الطريقة والحقيقة. مكتبة بورصة إيناي، أولو جامع 1674-6.
 9. رسالة التوبة. مكتبة السليمانية، آياصوفيا 2354-2.
 10. رسالة في عجائب القلوب. مكتبة السليمانية، مغله لى خواجه مصطفى أفندي 109-5.
- لقد أشرنا إلى نسخة واحدة لمصنفاته الغير منشورة، إلا أنه هناك نسخ أخرى لأغلب مصنفه أو رسالته. وهناك البعض من مصنفاته مسجلة بأسماء مختلفة في المكتبات ولكن عندما يبحث عنهم مستقلاً تجدهم مصنف أو رسالة واحدة بأسماء مختلفة، وخاصة في رسائله حول علم الكلام والتصوف.

2. التعريف بالرسالة

1.2. اسم الرسالة ونسبتها للمؤلف

سجلت أربع نسخ من الرسالة في المكتبة بعنوان: "رسالة في حقيقة العالم الكبير والصغير"، وفي نسختان بعنوان: "رسالة في علم الحقيقة"، وفي نسخة واحدة بعنوان: "رسالة في بيان شئ من حقيقة العالم الكبير والصغير"، وأما في نسخة أخرى فسجلت بعنوان: "رسالة أخرى محممة السمرقندي!" وهذا خطأ بلا شك، وعلى الأغلب يقصد منه "رسالة أخرى مهمة للسمرقندي" كما مكتوب في ديباجة مخطوط المجموعة.²⁰

والمؤلف يقول في مقدمة رسالته: "فإن أردت أن أجمع فصولاً معدودة في بيان شئ من حقيقة العالم الكبير والصغير."²¹ فعليه الرسالة في حقيقة العالم الكبير والصغير، ونحن من هذا المنطلق وكما يفترض أشرنا إلى إسم الرسالة بـ "رسالة في حقيقة العالم الكبير والصغير".

أما حول نسبة الرسالة لمؤلفها ركن الدين السمرقندي، فإن جميع النسخ التي وصلنا إليها فهي تنسب له، ولم نصل لأي معلومة تنسب الرسالة المذكورة لمؤلف آخر أو تشكك عائديتها للسمرقندي. بالإضافة إلى ذلك فإن منهج وأسلوب ومحتوى الرسالة يتطابق مع طريقة السمرقندي. فعليه وبناء على المعطيات المتوفرة لدينا، إن الرسالة المسماة بـ "رسالة في حقيقة العالم الكبير والصغير" تعود لركن الدين السمرقندي.

2.2. وصف النسخ الخطية

نتيجة بحثنا حول الرسالة المعنية وصلنا بالمجموع إلى ثمان نسخ مختلفة وكلها داخل مجموعة، نستطيع ذكرهم كالتالي:

1. نسخة مكتبة بورصة إيناي، أولو جامع 2/1674، لوحة: 17-25، ومحفوفة بعنوان: "رسالة في علم الحقيقة". وهي النسخة الوحيدة التي تحتوي على إسم الناسخ والتاريخ. حيث كتب الناسخ في نهاية الرسالة تاريخ 705 هـ، وهو تاريخ قريب لوفاة مؤلفها. واتخذنا هذه النسخة؛ النسخة الأم ورمزنا لها بنسخة "أ".
2. نسخة مكتبة بورصة إيناي، أولو جامع 15/1695، لوحة: 226-231، ومحفوفة بعنوان: "رسالة في علم الحقيقة". ورمزنا لهذه النسخة بنسخة "ب".
3. نسخة مكتبة السليمانية، حكيم أوغلي علي باشا 16/933، لوحة: 108-111، ومحفوفة بعنوان: "رسالة في حقيقة العالم الكبير والصغير". ورمزنا لها بنسخة "ح".
4. نسخة مكتبة السليمانية، أسعد أفندي 14/1695، لوحة: 84-86، ومحفوفة بعنوان: "رسالة في حقيقة العالم الكبير والصغير". ورمزنا لها بنسخة "س".

¹⁹ Rükneddin Ubeydullah es-Semerkindî, *Kalp Terbiyesi ve Tecelliler: Kalb-i Melekût*, çev. Kesedarzâde İsmail Fethi, haz. Ahmet Burhan Kara (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2023).

²⁰ Abdullah b. Muhammed es-Semerkindî, *Risâletü Uhrâ Mühimmeti's-Semerkindî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Sütüce Dergahı, 117-04), Mecmuanın Dibacesi.

²¹ Ebû Muhammed Rükneddin Ubeydullah es-Semerkindî, *Risâle fi İlmi'l-Hakîka* (Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami, 1674-2), 17b.

5. نسخة مكتبة السليمانية، حاجي بشير آغا 6/387، لوحة: 121-131، ومحفوظة بعنوان: "رسالة في حقيقة العالم الكبير والصغير." ورمزنا لها بنسخة "ش".
6. نسخة مكتبة السليمانية، لالالي 4/168، لوحة: 87-92، ومحفوظة بعنوان: "رسالة في بيان شئ من حقيقة العالم الكبير والصغير." ورمزنا لها بنسخة "ل".
7. نسخة مكتبة السليمانية، مغله لى خواجه مصطفى أفندي 6/109، لوحة: 30b-33a، ومحفوظة بعنوان: "رسالة في حقيقة العالم الكبير والصغير." ورمزنا لها بنسخة "م".
8. نسخة مكتبة السليمانية، سوتلوجا درجاهي 4/117، لوحة: 94-99، ومحفوظة بعنوان: "رسالة أخرى محممة السمرقندي" والمقصود منها "رسالة أخرى مهمة للسمرقندي" كما كتبت هكذا في ديباجة المجموعة. وهذه النسخة ناقصة حيث يتحول موضوع الرسالة في اللوحة المرقمة بـ 97 إلى موضوع آخر لا يمت إلى الرسالة المعنية بصلة. ورمزنا لهذه النسخة بنسخة "ي".

3.2. المنهج المعتمد واختيار النسخ في التحقيق

اعتمدت في التحقيق على منهج "أسس تحقيق النصوص لمركز البحوث الإسلامية" (İSAM-Tahkikli Neşir Kılavuzu)²² بالإضافة إلى الإشارة في الهوامش إلى الآيات التي وردت خطأ (زائدة أو ناقصة)، وكذلك إلى الأحاديث التي ذكرها المؤلف بالمعنى. أما عن اختيار النسخ؛ فقد اتخذنا نسخة "أ" النسخة الأم في التحقيق ويعود سبب ذلك إلى كونها أصح النسخ التي بين أيدينا من حيث المحتوى، وكذلك كونها الوحيدة التي تحتوي على تاريخ الاستنساخ؛ وهو تاريخ قريب جداً من تاريخ وفاة المؤلف. وهي أيضاً أقدم النسخ التي بين أيدينا حسب اطلاعنا ومقارنتنا مع باقي النسخ السبعة. إلا أن بعض الكلمات في بعض اللوحات من النسخة الأم غير مقروءة، لتأثرها لعوامل مختلفة. فقارنا تلك الكلمات أو الجمل القصيرة التي لم تكن تقرأ مع النسخ الأخرى، ووضعناها بين المعقوفات في النص وأشرنا إلى ذلك في الهوامش. وقد قمنا بمقارنة نسخة "ب" ونسخة "ش" مع النسخة الأم (المتن المحقق). ولم نقارن النسخ الأخرى في التحقيق لأننا لم نرى فيها اختلافاً جوهرياً أو مهماً يقتضي ذلك. فاكنتينا بمقارنة النسختان، والتي كانت تحتوي نسخة "ش" على اختلافات (زوائد ونواقص) مهمة.

4.2. موضوع الرسالة وتحليل محتواها

يُعد ركن الدين عبيدالله السمرقندي من متأخري المتكلمين، ولذلك تجد أسلوبه خليط بين الكلام والتصوف والفلسفة، حيث اصطبغت المؤلفات الكلامية ما بعد فخر الدين الرازي (ت. 1210/606) بصيغ الفلسفة، متأثرة بها.²³ ومؤلفنا السمرقندي واحد من أولئك الذين تأثروا بالفلسفة، ولكن تجده ينتقد الفلسفة والفلاسفة في مواضع كثيرة؛ لا سيما في موضوع حقيقة الإنسان وحقيقة الروح والمعاد.²⁴ وفي المقابل تجد ركن الدين السمرقندي متصوفاً وينتصر له، وهذا يظهر بشكل جلي في أسلوبه وكتابات.²⁵ بالإضافة إلى ذلك فهو يقرّ توجهه الصوفي في إحدى رسائله قائلاً: "وقال نجم الدين الكبرى، شيخ شيخنا سيف الدين البخارزي..."²⁶ وبهذا فهو من القلائل الذين جمعوا بين هويتهم الكلامية والصوفية، فنستطيع القول بأنه متكلم صوفي.

وموضوع وأسلوب رسالته التي هي موضوع دراستنا هذه، كذلك لا يخلو من الآراء الكلامية والصوفية في آن واحد. فقد قسم رسالته المعنونة بـ "رسالة في حقيقة العالم الكبير والصغير" إلى اثنا عشر فصلاً قصيراً ووجيزاً كما يفعل ذلك في معظم رسائله، مع كتابة مقدمة قصيرة قبل الخوض في الفصول.

وفي هذا السياق قسم المؤلف رسالته على الفصول التالية:

1. جعل الله الانسان مقصوداً من خلق العوالم وزبدتها؛ وخلق الباقي تبعاً له.
2. في أقسام العوالم.
3. العقل أطف وأقرب من الله تعالى من الحس، والقلب أطف وأقرب من العقل، والروح أطف وأقرب من القلب.

²² Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2023).

²³ مصطفى عبدالرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2018/1439)، 79-80.

²⁴ ركن الدين السمرقندي، العقيدة الركنية، 20-22، 25، 33، 81.

Semerkindî, *Fî ma'rifeti'l-insân*, 57, 59-61; Semerkindî, *Risâletü'r-rûh*, 595, 602-603; Semerkindî, *Garîbü'l-Kur'ân*, (Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkindî'nin Garîbü'l-Kur'ân Eserinin Tahkikli Neşri, Tanıtım ve Değerlendirme içinde), 23.

²⁵ على سبيل المثال لا الحصر انظر: ركن الدين السمرقندي، العقيدة الركنية، 16.

Semerkindî, *Fî ma'rifeti'l-insân*, 55-57, 62; Semerkindî, *Risâletü'r-rûh*, 596-600.

²⁶ Semerkindî, *Fî ma'rifeti'l-insân*, 57.

4. في معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "أن الله تعالى خلق آدم على صورته."
 5. قال موفق الدين رحمه الله: لا يصلح رجل للتربية لأهل الطريقة ولم يكن شيخاً إذا لم يكن عالماً بالعلوم الدنية التي صار الخضر عليه السلام محظوظاً بها وإن كان كاملاً في العلوم النقلية والعقلية والأوراد والتعبات والأخلاق الحميدة والزهد.
 6. روح الآدمي أفضل المخلوقات.
 7. قال موفق الدين رحمه الله: كل الفرق المتدعة من هذه الأمة يدخلون الجنة ويتزلون فيها على قدر حالهم ورتبتهم.
 8. صفات الله على أقسام.
 9. الإنسان والجني مخصوصان بتبديل المقام.
 10. قال موفق الدين رحمه الله: الملك من عالم الخلق لا من عالم الأمر.
 11. قال موفق الدين رحمه الله: العوالم ثلاثة باعتبار.
 12. الأناسي باعتبار أصناف ثلاثة.
- يكمن منهج المؤلف في كتابة رسالته، بالإستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال العلماء ثم يطرح رأيه. أشار السمرقندي إلى اسم وموضوع الرسالة في المقدمة قائلاً: "أردت أن أجمع فصولاً معدودة في بيان شيء من حقيقة العالم الكبير والصغير." وكذلك إلى الغاية من كتابة هذه الرسالة قائلاً: "ليكون عوناً للساكنين."
- قبل الخوض في الفصول المذكورة، يتناول المؤلف الغاية من خلق العوالم. فيشير في هذا الصدد على أن الغاية من خلق الله للعوالم، ليرى ما علم في الأزل وحكم وقسم وقدر. ولكي يجازي الجميع بحسب استحقاقه، وهذا يكون في الدنيا أو في الآخرة. وأما بخصوص الروح العقل، فيشير المؤلف على الحكمة من خلق الروح القدسية وهي لإظهار آثار كماله في الراعي والرعية ولكي يرى طاعتها ومخالفاتها. وبخصوص العقل، فالحكمة منه لكي يشنوا عليه ويعظموه. ثم يسترشد المؤلف ببعض الأحاديث وأقوال العلماء والحكماء في الحكمة من خلق الخلق.
- يشبه المؤلف الإنسان بالعالم الصغير، ويصور هذا العالم الصغير بنفس وفهرست العالم الكبير. وجعل الله من خلال هذا، أي من خلال العالم الكبير والصغير مرآة له، لرؤية وجود الله وصفاته وأسماءه. فالغاية الأقصى من خلق الله للعالم الكبير والصغير هي: معرفة الله. وفي هذا السياق يستشهد السمرقندي بحديث: "كنتُ كثيراً لا أعرفُ، فأحببت أن أعرف، فخلقت خلقاً، فعرفتهم بي فعرفوني."
- ويقسم المؤلف العوالم إلى ثلاثة أقسام - نقلًا عن موفق الدين أبو زيد الاصفهاني - كالآتي: (1) عالم الملك، (2) عالم الملكوت، (3) عالم الجبروت. فالأول ما يرى بالبصر ووجد بخلق الله، والثاني ما يرى بالبصيرة ووجد بالأمر الإلهي وخطاب كن كالملائكة، والثالث ما وجد بيد الله بلا مادة ولا واسطة كالأرواح الانسانية. وجعل لهذا العالم الأخير مكاناً من الجمادات، ألطف من الجمادات الأخرى وهو المقعد الصدق. فالعالم الرباني وعالم الجبروت الذي وجد بإبداع الله ويده بلا مادة قسمان: حي وهما. فالحي كالروح القدسية، والجماد الجبروتي هو المقعد الصدق والعرش والقلم ونحوها.
- يتناول السمرقندي في رسالته أربعة مفاهيم أساسية وهي: الحس والعقل والقلب والروح. فالعقل ألطف وأقرب من الله من الحس، والقلب ألطف وأقرب من العقل، والروح ألطف وأقرب من القلب. ففي هذه التراتبية تحتل الروح أعلاها، وهي العنصر الأنبل لدى السمرقندي. وأدم صار خليفة الله في الأرض ومسجود الملائكة من خلال هذه الروح. وفي هذا الصدد يشبه المؤلف الروح بالملك في مدينة وجود الإنسان، والقلب حاجبها بين يديها، والعقل حاجبها على الباب، وأما الحواس فيشبهه بالطلائع والجواسيس.
- ثم يتطرق المؤلف عن الشيخ المري، وضرورة معرفة هذا الشيخ للعلوم الدنية. وهنا يظهر منحى السمرقندي الصوفي جلياً، حيث يقول في سياق تطرقه للمريد: شرط الإرادة أن يترك العمل والإعتماد على عقله وعمله، بل ويعتمد على إشارة شيخه، كما ذكر في قصة موسى والخضر. ونرى السمرقندي يظهر أمامنا ناقداً للعقل في بعض المواضع، وفي المقابل مبدعاً الروح والقلب والكشف.
- وفي سياق تناوله للمسائل الكلامية/العقائدية يتطرق المؤلف عن دخول "الفرق المتدعة" - حسب وصفه - للجنة، ونزولهم فيها على قدر حالهم ورتبتهم. وكذلك يتطرق لمسائل كلامية أخرى كصفات الله وأقسامها، والإنسان والجن والملائكة.

5.2. صور النسخ الخطية

أدناه نماذج من صور للوحات بعض النسخ الخطية:



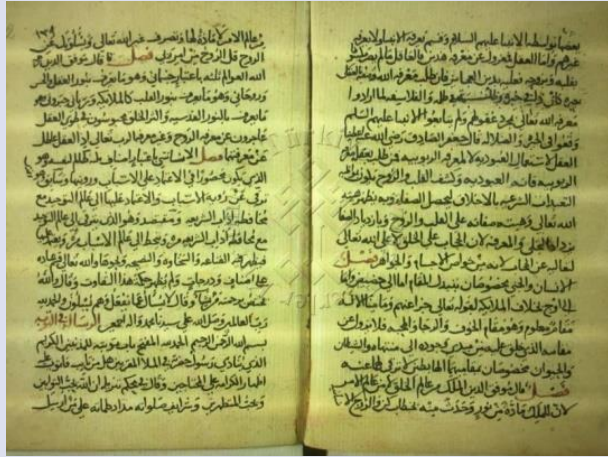
صورة 1: الورقة الأولى لنسخة آ



صورة 2: الورقة الأخيرة لنسخة آ



صورة 3: الورقة الأولى لنسخة ش



صورة 4: الورقة الأخيرة لنسخة ل

المتن المحقق لـ "رسالة في حقيقة العالم الكبير والصغير"

[17a] 27 بسم الله الرحمن الرحيم 28

[الديباجة]

الحمد لله الحكيم الصمد القديم؛ والصلاة على محمد المرسل 29 للدين 30 القويم؛ وعلى عترته وصحبه الغر 31 الكريمة، وبعد.

{ قال الشيخ 32 الامام الفاضل الكامل الزاهد العابد، ركن الدين عبيد الله 33 بن محمد بن عبدالعزيز السمرقندي، قدس الله 34 روحه ونور الله ضريحه: 35

[المقدمة]

فإني أردت أن أجمع فصولاً معدودة في بيان شيء من حقيقة العالم 36 الكبير والصغير 37 وشرفه لو هذب؛ وبيان من يصلح مهذباً وما جرى مجراها 38 ليكون

عوناً للسالكين، فأقول بالله 39 التوفيق في حكمة الله تعالى في خلق العالم:

قال عارف: 40 حكم القلب السليم، أن الله تعالى خلق العوالم ليرى ما 41 علم في الازل؛ وحكم وقسم وقدر؛ 42 ثم يجازي 43 كلًّا بحسب استحقاقه، إما في

الدنيا أو 44 في الآخرة.

27 اعتمدنا في ترقيم الورق على النسخة الأم.

28 ب + وبه نستعين. | ش + وبه تفتي.

29 ب: المرسلين.

30 ش + والقدم و.

31 ش - الغر.

32 ش - الشيخ.

33 ش: عبد الله.

34 ش + تعالى.

35 ب - { قال الشيخ الامام... ضريحه: }. | ش - ونور الله ضريحه.

36 ش: عالم.

37 ب: الكبرى والصغرى.

38 ش - لو هذب؛ وبيان من يصلح مهذباً وما جرى مجراها.

39 ش: وبالله.

40 ش: العارف.

41 ب + في.

42 ش: وقدر وقسم.

43 ش: تجازي.

44 ش: وإما.

وحكم الروح القدس الصافية، أن الله تعالى⁴⁵ خلق العوالم [17b] [وجعلها خليفته]⁴⁶ فيها ليظهر آثار [كماله في الراعي]⁴⁷ والرعية، ويرى طاعتها ومخالفاتها.

وحكم العقل الصافي،⁴⁸ أن الله تعالى خلق العوالم ليشنوا عليه ويعظموه؛⁴⁹ إما حالاً وإما قالاً؛ والله⁵⁰ أعلم بحكمه. وقال الله تعالى في جواب داود عليه السلام:⁵² "كنت كثيراً مخفياً لم أعرف فأحببت أن أعرف."⁵³ وقال النبي صلى الله عليه وسلم⁵⁴ خيراً عن الله تعالى: "خلقت⁵⁵ الخلق ليربحوا بي لا لأربح⁵⁶ عليهم."⁵⁷

قال⁵⁸ حكيم: ⁵⁹خلق الخلق لأجل ما هم فيه في الحال بعد الوجود من العدم.

وقال المشايخ: خلق⁶⁰ الخلق لا لغرض نفسه ولا لغرض غيره؛ وإنما خلقهم لإظهار ما علم وأراد وقدر وأخبر.⁶¹

[الفصل الأول]

فصل: جعل الله⁶² الانسان مقصوداً من خلق العوالم⁶³ وزيدتها؛⁶⁴ وخلق الباقي⁶⁵ تبعاً له

قال الله تعالى: (وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ)⁶⁶ [الجاثية، 13/45]. وقال: (خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً).⁶⁷ [البقرة، 29/2]. وجعل [18a] روحه خليفته، قال الله تعالى: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) [البقرة، 30/2]. وقال:⁶⁸ (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ) ⁶⁹[الأنعام، 165/6].

45 ب - تعالى.

46 لم تقرأ في النسخة الأم.

47 لم تقرأ في النسخة الأم.

48 ش: الصفي.

49 ب: ويعظمونه.

50 ش + تعالى.

51 ش: قال.

52 ش - في جواب داود عليه السلام.

53 لقد ورد بهذا اللفظ: "كنت كثيراً لا أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت خلقاً، فعرّفهم بي فعرّفوني." وفي لفظ: فتعرفت إليهم في عرفوني. انظر: إسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1352)، 132/2 (2016).

54 ب ش: عليه السلام.

55 ش: خلق.

56 ش: أربح.

57 "إنما خلقت الخلق ليربحوا عليّ ولم أخلقهم لأربح عليهم." انظر: مرتضى الزبيدي، تخريج أحاديث إحياء علوم الدين للعراقي وابن السبكي والزبيدي، استخراج: أبي عبدالله محمود بن محمد الحداد (الرياض: دار العاصمة للنشر، 1987/1408)، 2197/5 (3471).

58 ب: وقال.

59 ش + إن الله تعالى.

60 ش + الله تعالى.

61 ب + والله أعلم. | ش: وأخبر.

62 ش + تعالى.

63 ش: العالم.

64 ش - وزيدتها.

65 ش + من الحيوانات.

66 ب - ومما في. | وردت الآية في نسخة ش هكذا: (وسخر لكم ما في الأرض جميعاً)، وهذا خطأ.

67 في النسخة الأم، "من" زائدة في نهاية الآية. | ش - وقال: (خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً).

68 ش + الله تعالى.

69 ذكرت في النسخة الأم ونسخة ب: "... خلائف في الأرض.."، وهذا خطأ.

وجعل⁷⁰ العالم الكبير ونفسه⁷¹ التي هي العالم الصغير وفهرست العالم الكبير مرآة له؛ ليرى فيهما⁷² بروحه وجود الله تعالى وصفاته وأسماءه. وقال: ⁷³ (سُنْرِبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) [فصلت، 53/41].

[الفصل الثاني]

فصل: في أقسام العوالم⁷⁵

قال موفق الدين⁷⁶ أبو زيد الاصفهاني⁷⁷ قدس الله⁷⁸ روحه: ⁷⁹ العوالم ثلاثة: ⁸⁰

[1] عالم الملك: وهو ما يرى بالبصر ويمكن التصرف فيه في الدنيا حساً؛ ووجد بخلق الله تعالى.

[2] وعالم الملكوت: وهو في الدرجة الثانية؛ وأنه أصفى وأقرب⁸¹ من عالم الملك وهو الذي يرى بالبصيرة ووجد بالأمر الإلهي وخطاب كن، ويكون⁸²

وجودها من النور المجرد كالملائكة وخواص الأشياء⁸³ وهم الروحانيون.

[3] وعالم الجبروت: وهو أقرب من⁸⁴ الله [18b] [تعالى وأصفى]⁸⁵ من العالمين الأولين وهو ما وجد بيد الله تعالى بلا مادة ولا واسطة من الخلائق

كالأرواح⁸⁶ الإنسانية ونحوها؛⁸⁷ وهم الربانيون وتصرف الملائكة وغيرهم⁸⁸ عنهم منقطع.

قال الله تعالى: (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي)⁸⁹ [ص، 75/38]. وقال النبي عليه السلام: ⁹⁰ "فوالذي⁹¹ نفس محمد بيده." ⁹² وقال⁹³ الله تعالى

للملائكة: "لا أسوي بين من خلقته بيدي؛ وبين من قلت له كن؛ فكان."⁹⁴

⁷⁰ ش + الله تعالى لكم.

⁷¹ ش: ونفس الانسان.

⁷² ش: فيها.

⁷³ ش: قال. | ش + الله تعالى.

⁷⁴ ش - في.

⁷⁵ ش: العالم.

⁷⁶ ش - موفق الدين.

⁷⁷ لم أجد من خلال بحثي ترجمة له. | ب: يزيد الاصفهاني. | ش: الاصفهاني.

⁷⁸ ش + تعالى.

⁷⁹ ش + ونور ضريحه.

⁸⁰ آ - ثلاثة، صح هامش. | ش: العالم ثلاث.

⁸¹ ب + من الله تعالى. | ش + إلى الله تعالى.

⁸² ب ش: فيكون.

⁸³ ش - وخواص الأشياء.

⁸⁴ ش: إلى.

⁸⁵ لم تقرأ في النسخة الأم.

⁸⁶ ب: كأرواح.

⁸⁷ ش - ونحوها.

⁸⁸ ش - وغيرهم.

⁸⁹ ب + أستكبرت.

⁹⁰ ش: صلى الله تعالى عليه وسلم.

⁹¹ ذكر في النسخة الأم: فوالذي، وهذا خطأ.

⁹² عن أبي موسى، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "تَعَاهَدُوا هَذَا الْقُرْآنَ، فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَهُوَ أَشَدُّ تَقَلُّبًا مِنَ الْإِبْلِ فِي عَقْلِهَا." وَلَفْظُ الْحَدِيثِ لَا بِنِ بَرَادٍ. انظر: أبي الحسين مسلم بن الحجاج مسلم، صحيح مسلم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991/1412)، 545 (791)؛ وفي لفظ: عن أبي موسى رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "تَعَاهَدُوا الْقُرْآنَ، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَهُوَ أَشَدُّ تَقَصُّبًا مِنَ الْإِبْلِ فِي عَقْلِهَا." انظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (باكستان/كراتشي: البشري، 2016/1437)، 2292 (5033).

⁹³ ش: قال.

⁹⁴ حدثنا الحسن بن يحيى، قال: أخبرنا عبدالرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن زيد بن أسلم في قوله: (ولقد كرمنا بني آدم) قال: قالت الملائكة: يا ربنا، إنك أعطيت بني آدم الدنيا يأكلون منها، ويتنعمون، ولم تعطنا ذلك، فأعطيناه في الآخرة. فقال: وعزتي لا أجعل ذرية من خلقت بيدي، كمن قلت له: كن. فكان. انظر: أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مع. عبدالله بن عبدالمحسن التركي (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 2001/1422)، 5-6. | ب - فكان.

واليد صفة خاصة من صفات الله تعالى لا يعرفها إلا العلماء بالله تعالى،⁹⁵ وجعل لهذا العالم مكاناً من الجمادات هو ألطف⁹⁶ من سائر الجمادات وأقرب منها وهو المقعد الصدق.

قال الله تعالى: (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ (54) فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ (55)) [القمر، 54/54-55]. والمقعد الصدق مكان خواص عباد الله تعالى لا يرى في الدنيا إلا بالسر والقلب، والحس والعقل⁹⁷ والوهم والخيال معزولون⁹⁸ عنه. ولكل جماد وحيوان [19a] عوالم ثلاثة: ملك وملكوت⁹⁹ وجبروت. والكنيف¹⁰⁰ صدف للطفيف وقائم وجوده به. فعالم¹⁰¹ الملك قائم بعالم الملكوت وصدف له، وعالم الملكوت قائم بعالم الجبروت وصدف له، وعالم الجبروت قائم بيد الله تعالى¹⁰² وقدرته؛ ويده وقدرته قائمان بذاته. وذاته¹⁰³ قائم بنفسه، وواجب الوجود لذاته؛ لا إفتقار له إلى غيره.¹⁰⁴ وقال النبي عليه السلام: "وأنت الباطن فليس دونك شيء."¹⁰⁵

وقال موفق الدين:¹⁰⁶ اللطافة سبب لزيادة القرب بالله تعالى، أي على ما أجرى الله السنة في الغالب،¹⁰⁷ وإن كان مذهب أهل السنة¹⁰⁸ أن الفضل بتفضيل¹⁰⁹ الله تعالى؛ والقرب بتقريبه¹¹⁰ لا بالجواهر والمادة. ويدل¹¹¹ على ما ذكرنا قصة إبليس وآدم عليه الصلاة والسلام.¹¹² وقال موفق الدين رحمه الله:¹¹³ العالم الرباني وعالم¹¹⁴ الجبروت ما وجد بإبداع الله تعالى [19b] [ويده¹¹⁵ بلا مادة]¹¹⁶ ولا واسطة من الخلاق، وأنه¹¹⁷ قسمان: حي وجماد. فالحي كالروح القدسية؛ وأظن أن الروح التي تقوم صفا وهم الموكلون على الملائكة من عالم الجبروت.¹¹⁸ والجماد الرباني الجبروتي¹¹⁹ المقعد الصدق والعرش والقلم ونحوها.

[الفصل الثالث]

فصل: العقل ألطف وأقرب من¹²⁰ الله تعالى من الحس، والقلب ألطف وأقرب من العقل، والروح ألطف وأقرب من القلب

95 ب - تعالى.

96 ب: اللطيف.

97 ب ش: والعقل والحس.

98 ش: حارجون.

99 ش - و.

100 ش + أي الغليظ من هذه العوالم.

101 ش: فالعالم.

102 ب - تعالى.

103 ش + تعالى.

104 ش: غير.

105 حدثني زهير بن حرب، حدثنا جرير عن سهيل، قال: كان أبو صالح يأمرنا إذا أراد أحدنا أن ينام، أن يضطجع على شقه الأيمن، ثم يقول: "اللهم رب السماوات ورب الأرض ورب العرش العظيم. ربنا ورب كل شيء. فالق الحب والنوى، ومترل التوراة والإنجيل والفرقان، أعوذ بك من شر كل شيء أنت آخذ بناصيته. اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقض عنا الدين وأغننا من الفقر." وكان يروي ذلك عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم. انظر: مسلم، صحيح مسلم، 2084 (2713). | ش - وقال النبي عليه السلام: "وأنت الباطن فليس دونك شيء."

106 ش - موفق الدين. | ش + أبو يزيد الاصفهاني اللطفات يعني.

107 ش - أي على ما أجرى الله السنة في الغالب.

108 ش + والجماعة.

109 ب: لتفضيل.

110 ش: بتقريب الله تعالى.

111 ب: يدل.

112 ش - ويدل على ما ذكرنا قصة إبليس وآدم عليه الصلاة والسلام.

113 ب - رحمه الله. | ش - موفق الدين رحمه الله.

114 ش: العالم.

115 ش: بيده.

116 لم تقرأ في النسخة الأم.

117 ش - وأنه.

118 ش - وأظن أن الروح التي تقوم صفا وهم الموكلون على الملائكة من عالم الجبروت.

119 ش - الجبروتي.

120 ش: إلى.

وآدم عليه السلام إنما صار خليفة الله تعالى ومسجد الملائكة بواسطة هذه الروح؛ لأنها خاصة بآدم وأولاده. ومن أراد معرفة أسرار الروح وخواصها بالقلب تحير، كمن أراد معرفة المعقولات بالحس.¹²¹

والروح ملك في مدينة¹²² وجود الانسان؛ وخليفة الله تعالى، والقلب حاجبها¹²³ بين يديها، والعقل حاجبها¹²⁴ على الباب،¹²⁵ والحواس طلائعها وجواسيسها، [20a] والأعضاء رعيبتها، والقوة الشهوية¹²⁶ وكيلها الجامع لغلات الرعايا،¹²⁷ والقوة الغضبية ابن شرطها،¹²⁸ وأنسها وراحتها بمشاهدات الله تعالى. قال النبي عليه السلام: "لا راحة للمؤمن دون لقاء الله تعالى."¹²⁹

وهذه الروح لا مادة لها، بل أبدعها¹³⁰ الله تعالى بلا مادة وأنها من عالم الجبروت والأمر. قال الله تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) [الإسراء، 85/17]. وقال الحكيم الترمذي¹³¹ رحمه الله: "الروح ريح سماوية والنفس التي هي بين الجنين ريح أرضية."¹³³ ويؤيد¹³⁴ قوله تعالى: (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي) [الحجر، 29/15]. والنفخ يختص بالرياح، وقيل إن مادتها النور لأنها من جنس الملائكة. وأول ما خلق الله تعالى¹³⁵ نور محمد عليه السلام¹³⁶ على ما ذكر في الأخبار وهو روحه، ثم خلق من بقايا نوره أرواح الأنبياء،¹³⁷ ثم خلق من بقايا أنوار¹³⁸ أرواح الأنبياء عليهم السلام¹³⁹ [20b]

121 ش - ومن أراد معرفة أسرار الروح وخواصها بالقلب تحير، كمن أراد معرفة المعقولات بالحس.

122 ش: المدينة.

123 ش: صاحبها.

124 ش: صاحبها.

125 ش - على الباب.

126 ب - الشهوية.

127 ب: للغلات للرعايا.

128 ش: شرطها.

129 قال عبدالله بن مسعود: ليس للمؤمن راحة دون لقاء الله عز وجل. انظر: عبدالله بن المبارك، كتاب الزهد (ويليه كتاب الرقائق)، مح. حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1425)، 53 (17). | ش - وأنسها وراحتها بمشاهدات الله تعالى. قال النبي عليه السلام: "لا راحة للمؤمن دون لقاء الله تعالى".

130 ب: أبدع.

131 هو أبو عبدالله محمد بن علي بن الحسن، المعروف بـ"الحكيم الترمذي". ولد في ترمذ، وهو عالم صوفي واشتهر في مسألة الولاية وختم الولاية؛ حيث صنف كتاباً بعنوان "ختم الأولياء". من أقواله: "صلاح خمسة في خمسة: صلاح الصبي في المكتب، وصلاح الفتى في العلم، وصلاح الكهل في المسجد، وصلاح المرأة في البيت، وصلاح المؤذي في السجن". قال عنه السلمي: هجر لتصنيفه كتاب "ختم الولاية"، و"علل الشريعة"، وليس فيه ما يوجب ذلك، ولكن لبعده فهمهم عنه. وتوفي سنة 932/320. انظر: أي عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد التركماني الذهبي، سير أعلام النبلاء، مح. شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982/1402)، 442-439/13؛ فريدالدين العطار، تذكرة الأولياء، مترجم محمد الأصيلي الوسيطاني الشافعي، مح. محمد أديب الجادر، (دمشق: دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، 2009/1430)، 621-628.

132 ب - رحمه الله.

133 ش - والنفس التي هي بين الجنين ريح أرضية."

134 ب: ويؤيده. | ش: يؤيده.

135 ش - ما خلق الله تعالى. | ش: خلق.

136 ش: صلى الله تعالى عليه وسلم.

137 ش + عليهم الصلاة والسلام.

138 ش - أنوار.

139 تكررت كلمة السلام في النسخة الأم. | ب ش - عليهم السلام.

أرواح المؤمنين، ثم خلق من بقاياهم¹⁴⁰ أرواح الكفار، ثم خلق من بقاياهم أرواح الجن والشياطين،¹⁴¹ ثم خلق من بقاياهم¹⁴² أرواح الحيوانات، وعلى هذا ذهب¹⁴³ نجم الدين دايه¹⁴⁴ رحمه الله.¹⁴⁵

[الفصل الرابع]

فصل: في معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إنَّ الله تعالى خلق آدم على صورته"¹⁴⁶

قال موفق الدين أبو زيد رحمه الله:¹⁴⁷ هذا¹⁴⁸ من المشابهات، وصورة الله تعالى لائقة بذاته كالإتيان والوجه واليد والضحك والبكاء والتزول¹⁴⁹ والإصبع، وعلى هذا¹⁵⁰ قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إنَّ الله تعالى يأتي عباده في صورة غير الصورة التي يعرفونها،¹⁵¹ تؤمن بالكل ولا تشتغل بالتأويل."¹⁵² وقال النبي عليه السلام:¹⁵³ "آمنوا بمتشابه القرآن واعملوا بحكمه واعتبروا بأمثاله، فمن أولها ولم يجز¹⁵⁴ وصف الله تعالى بالإتيان والصورة فقد خطأ الله تعالى¹⁵⁵ ورسوله،¹⁵⁶ لكن آمن¹⁵⁷ بالكل [21a] [واعتقد]¹⁵⁸ أنه¹⁵⁹ ليس كمثل شئ."¹⁶⁰

وقال بعض محدثين: الهاء في قوله على صورته؛ راجعة¹⁶¹ إلى آدم عليه السلام.¹⁶² أي أنه خلق على صورته وقامته ابتداءً ولم يكن له أطوار بخلاف أولاده؛ فإنهم خلقوا من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة.

140 ش: بقايا أنوارهم.

141 ش - ثم خلق من بقاياهم أرواح الجن والشياطين.

142 ش: بقايا أنوارهم.

143 ب: مذهب.

144 هو أبو بكر نجم الدين عبدالله بن محمد بن شاهوار الأسدي الرازي، متصوف وأحد شيوخ الطريقة الكبروية. ولد سنة 1177/573 تلمذ على يد نجم الدين الكبرى ومجد الدين البغدادي، ثم سافر إلى الأناضول وهناك التقى بجلال الدين الرومي وصدر الدين القونوي. توفي سنة 1256/654، وله من المؤلفات؛ مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد، وبحر الحقائق والمعاني في تفسير السبع المثاني، ومنارات الساترين ومقامات الطائرين، وغيرها. انظر: صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، *الوافي بالوفيات*، مح. أحمد الأرنؤوط - تركي مصطفى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000/1420)، 312/17.

Mehmet Okuyan, "Necmeddîn-i Dâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Haziran 2024).

ش - دايه.

145 ب + وهو مصنف مرصاد العباد.

146 لقد ورد بهذا اللفظ: "خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعاً. فلما خلقه قال: اذهب فسلم على أولئك نفر من الملائكة جلوس، فاستمع ما يحيونك؛ فإنها تحيتك وتحيه ذريتك. فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليكم ورحمة الله، فزادوه: ورحمة الله. وكل من يدخل الجنة على صورة آدم، فلم يزل الخلق ينقض بعد حتى الآن." انظر: البخاري، صحيح البخاري، 2764 (6227).

147 ش + تعالى.

148 ش: هذه.

149 ش - والضحك والبكاء والتزول.

150 ب - هذا.

151 ب: يعرفها.

152 لم أحده في المصادر.

153 ش: والنبي عليه السلام قال.

154 ش - أولها ولم يجز.

155 ب - تعالى.

156 ش - خطأ الله تعالى ورسوله. | ش + أخطأ فلم يجز تأويلها و.

157 ش: آمنوا.

158 لم تقرأ في النسخة الأم. | ش: واعتقدوا.

159 ش - أنه.

160 لقد ورد بهذا اللفظ: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعبدالله بن مسعود: "إنَّ الكلب كانت تنزل من السماء من باب واحد، وأنَّ القرآن أنزل من سبعة أبواب على سبعة أحرف حلال وحرام ومحكم ومتشابه وضرب أمثال وأمر وزاجر، فأحل حلاله وحرم حرامه واعمل بحكمه وقف عند متشابهه واعتبر أمثاله، فإنَّ كلاً من عند الله وما يتذكر إلا أولوا الألباب." انظر: أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، *المعجم الكبير*، مح. حمدي عبدالمجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1994/1415) 11/9-12 (8296). | ش + وروي عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: "لا تقول فلان قبيح فإنَّ الله تعالى خلق آدم على صورته." ومن قال إنَّ الله تعالى صورة كصورة آدم فهو كافر. ولكن المعنى في الخبر ما روي عن بعض المقدمين أن الله تعالى اختار من الصورة صورة وخلق آدم على تلك الصورة، فمن ذلك قال: "إنَّ الله تعالى خلق آدم على صورته." أي على تلك الصورة التي اختارها.

161 ش: راجع.

162 ش - عليه السلام.

وقال بعضهم: 163 الصورة الصفة، كما يقال صورة المسألة 164 هذا، والله تعالى جعل 165 آدم مظهرًا لكمالاته. 166 قال النبي 167 عليه السلام: "إن الله تعالى خلق آدم ثم تجلّى فيه." 168 أي 169 جعل 170 مظهرًا لكمالاته. 171 وقال بعضهم: إن النبي عليه السلام 172 رأى شخصاً ضرب مملوكه على وجهه، فقال: 173 "لا تضرب على وجهه لأن 174 الله تعالى خلق آدم على صورته." 175 أي على صورة هذا 176 المضروب.

والأصح عندي من التأويل أن آدم عليه السلام وهو 177 كامل في الإنسانية؛ صورة الله تعالى ومرآته يُرى فيه الله 178 وصفاته وأسمائه القديم بلا تشبيه [21b] ولا [تعطيل] 179 ومصادقه 180 قول نبينا عليه السلام: "إن الله تعالى 181 خلق آدم 182 ثم تجلّى فيه." وقال: "من عرف نفسه فقد عرف ربه." 183 لكن العلم بهذه الرؤية في هذه المرأة 184 لا يكون إلا بتربية شيخ كامل بالغ 185 وإرادة صادقة، والواهب هو الله تعالى. 186

[الفصل الخامس]

فصل: قال موفق الدين رحمه الله: 187 لا يصلح رجل 188 للتربية لأهل الطريقة 189 ولم يكن شيخاً 190 إذا لم يكن عالماً بالعلوم اللدنية التي صار الخضر عليه السلام محظوظاً 191 بها وإن كان 192 كاملاً في العلوم النقلية والعقلية والأوراد 193 والتعبادات 194 والأخلاق الحميدة والزهد

163 ش: البعض.

164 ب: المسلم.

165 ش - الصفة، كما يقال صورة المسألة هذا، والله تعالى جعل. | ش + بمعنى.

166 ب: مظهر كمالاته.

167 ش - النبي.

168 لم أجده في المصادر.

169 تكررت كلمة أي في النسخة الأم.

170 ش: جعله.

171 ب - أي جعل مظهرًا لكمالاته.

172 ش - عليه السلام.

173 ش + عليه السلام.

174 ش: فإن.

175 عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فِي حَدِيثِ ابْنِ حَاتِمٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ، فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ. فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ." انظر: مسلم، صحيح مسلم، 2017 (2612).

176 ش + المملوك.

177 ش - وهو.

178 ش + تعالى.

179 لم تقرأ في النسخة الأم.

180 ش: ومصادق هذا التأويل.

181 ش - إن الله تعالى.

182 ب + عليه السلام.

183 لم أجد حديثاً بهذا اللفظ في كتب الأحاديث، فعليه لم يثبت هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، بل نقله العجلوني على أنه ليس بحديث؛ ولكنه ذكر في كتب الصوفية على أنه حديث نبوي. انظر: العجلوني، كشف الخفاء، 262/2 (2532).

وذكر أن هذه العبارة نقلت حديثاً نبوياً لأول مرة في رسائل إخوان الصفا، والأصل أنه ليس بحديث، ولم يثبت في كتب الأحاديث. بل نسب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في القرنين الرابع والخامس الهجري وذلك في البعض من كتب الفلسفة والتصوف والأخلاق. انظر:

Açikel, "Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir Hadis mi, Kelâm-ı Kibar mı?", 176-178, 180-181, 191, 199-200.

184 ب: المراتب.

185 ش + أي واصل بالله تعالى.

186 ش - والواهب هو الله تعالى. | ش + وبالله التوفيق.

187 ش - موفق الدين رحمه الله.

188 ش: الرجل.

189 ش - لأهل الطريقة. | ش: أهلاً.

190 ب + كاملاً.

191 ب: مخصوصاً. | ش - عليه السلام. | ش: محفوظاً.

192 ش - كان.

193 ب: والإرادة.

194 ش - والأوراد والتعبادات.

وتربية المريدين عليه حرام؛ إلا أنه يجوز¹⁹⁵ إعطاء الخرقه ولكن بشرط أن يكون له خرقه مسلسل من المشايخ وأجازوا به، وشرط الإرادة أن يترك العمل والإعتماد على عقله وعلمه، ويعتمد على إشارة شيخه ولا يعترض عليه بعلمه على ما عرف في قصة [22a] موسى والخضر عليهما السلام.¹⁹⁶ ومن لم يكن له¹⁹⁷ شيخاً كاملاً صالحاً للتربية فيلزم عليه¹⁹⁸ إدامة ذكر الله تعالى بعد الفراغ من الفرائض¹⁹⁹ والسنن ليوصله ذكر الله تعالى إلى المذكور. قال الله تعالى: ²⁰⁰ (الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ) [آل عمران، 191/3]. وأفضل ذكر²⁰² المريدين: ²⁰³ لا إله إلا الله. لقول النبي عليه السلام: ²⁰⁴ "أفضل الذكر لا إله إلا الله." ²⁰⁵

[الفصل السادس]

فصل: روح الآدمي أفضل المخلوقات

لأنَّ الله تعالى خلق آدم على صورته، أي جعله على صفة من حيث أنه مظهر كمالات الله تعالى على ما سبق. وهذه الإضافة للتشريف كبيت الله²⁰⁶ وناقة الله، والله أعلم.²⁰⁷ وجعله خليفته.²⁰⁸ ولا يتوسل إلى معرفة حقيقة الروح بالعقل؛ وإنما يتوسل إلى معرفة بعض صفاتها²⁰⁹ كمعرفة الله،²¹⁰ وإنما يكون معرفة ذات الروح بالكشف والعلم²¹¹ اللدني. وكذا [22b] معرفة ذات الله تعالى وحقيقة صفاته بقدر طوقنا.²¹² قال النبي صلى الله عليه وسلم: "لولا الله²¹³ ما اهتدينا." ²¹⁴ و"عرفت ربي بري²¹⁵ ولولا فضل ربي ما عرفت ربي." ²¹⁶

¹⁹⁵ ش + له.

¹⁹⁶ ب: موسى عليه السلام والخضر عليه السلام. | ش - وشرط الإرادة أن يترك العمل والإعتماد على عقله وعلمه، ويعتمد على إشارة شيخه ولا يعترض عليه بعلمه على ما عرف في قصة موسى والخضر عليهما السلام.

¹⁹⁷ ب - ومن لم يكن له. | ب: ولم يجد. | ش: ومن لم يجد.

¹⁹⁸ ش: على.

¹⁹⁹ ش + والواجبات.

²⁰⁰ ب - تعالى.

²⁰¹ سقطت "وَقُعُودًا" في النسخة الأم. | ب + الآية. | ش - قال الله تعالى: ²⁰¹ (الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ).

²⁰² ش + الله تعالى.

²⁰³ ش: للمريدين.

²⁰⁴ ش - لقول النبي عليه السلام. | ش: لقوله تعالى.

²⁰⁵ حدثنا يحيى بن حبيب بن عربي، حدثنا موسى بن إبراهيم ابن كثير الأنصاري قال: سمعت طلحة بن خراش قال: سمعت جابر ابن عبد الله رضي الله عنهما يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "أفضل الذكر لا إله إلا الله، وأفضل الدعاء الحمد لله." انظر: أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، الجامع الصحيح، مح. إبراهيم عطوة عوض (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1975/1395)، 462/5 (3383).

²⁰⁶ ش + تعالى.

²⁰⁷ ب - والله أعلم.

²⁰⁸ ش - والله أعلم. وجعله خليفته.

²⁰⁹ ب: صفاته.

²¹⁰ ب ش + تعالى.

²¹¹ ش: وبالعلم.

²¹² ب - بقدر طوقنا. | ش: طاقنا. | ش + أي لولا توفيق الله تعالى ما اهتدينا. كما.

²¹³ ش + تعالى.

²¹⁴ عن البراء بن عازب رضي الله عنهما قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يوم الخندق ينقل معنا التراب وهو يقول:

"والله لولا الله ما اهتدينا ولا صمنا ولا صلينا

فأنزلن سكينتنا علينا وثبت الأقدام إن لاقينا

والمشركون قد بغوا علينا إذا أرادوا فتنة أبينا"

انظر: البخاري، صحيح البخاري، 2916 (6620).

²¹⁵ ش + أي.

²¹⁶ قيل: القائل هو أبو بكر الصديق. | ب - ولولا فضل ربي ما عرفت ربي.

قال بعض المشايخ رحمهم الله: 217 العقل آلة العبودية لا آلة الإشراف على الربوبية، 218 وإنما يجول في الكون فلو نظر إلى المكون ذاب. 219 والروح كانت لها معرفة فطرية 220 بالله تعالى. قال الله تعالى: 221 (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۗ قَالُوا بَلَىٰ) [الأعراف، 172/7]. لكن 222 لما أنخط من ذروة 223 عالم 224 الجبروت إلى حضيض 225 أسفل السافلين من عالم الطبيعة والأرض الكثيفة والشهوات والشيطان حام 226 حولها ظهر النسيان فيها وانتقص نور معرفتها فتحزب الأناسي على أهواء مختلفة واختار كل 227 مذهباً. قال الله تعالى: (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (92) وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ ۗ كُلُّ لِبِنَا رَاجِعُونَ (93)) [الأَنْبِيَاء، 93-92/21]. فقال: 229 (فَتَقَطَّعُوا [23a] أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا ۗ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ) 230 [المؤمنون، 53/23]. [فتقسيم] 231 الخلق إلى 232 مذاهب؛ فظهر أصناف الكفرة والمبتدعة. 233

[الفصل السابع]

فصل: قال موفق الدين رحمه الله: 234 كل الفرق 235 المبتدعة من هذه الأمة يدخلون الجنة ويتزلون فيها على قدر حالهم ورتبتهم وللجنة درجات ومنازل كثيرة بعضها فوق بعض، لأن الكمال طالب الحق، وآمنوا بالله 236 وملائكته وكتبه ورسله والني عليه السلام سماهم أمته. وقال: 237 "لا تكفروا أهل القبلة." 238 وقال النبي عليه السلام: 239 "كلهم ناجية إلا واحدة." 240 أي الزنادقة. وفي رواية: "كلهم هالكة إلا واحدة." 241 أي المتبع لسنة النبي 242 وجماعة صحابته. ويكون حكم الباقي حكم أصحاب الكيثار، والواجب علينا أن ندعهم وحكم 243 الله تعالى ولا نطعن فيهم، لأن أغلب 244 الخلق

217 ب - رحمهم الله.

218 ب: الإشراف على ربوبيته.

219 ب - ذاب. | ش - وإنما يجول في الكون فلو نظر إلى المكون ذاب.

220 ب: نظرية.

221 ش - قال الله تعالى. | ش + في خطاب.

222 ش: ولكن.

223 ش - من ذروة. | ش + إلى.

224 ب: العالم.

225 ش: قرار.

226 ش: أحاط.

227 ش + واحد منهم.

228 ذكرت في النسخة الأم: فاعبدوني، وهذا خطأ.

229 ب: وقال.

230 الآية في نسخة ب: "وتقطعوا.." وهذا خطأ. | ش - قال الله تعالى: (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (92) وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ ۗ كُلُّ لِبِنَا رَاجِعُونَ (93)). فقال: (فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا ۗ كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ).

231 لم تقرأ في النسخة الأم.

232 ش: على.

233 ش + ونحوهما.

234 ش + تعالى.

235 ش: فرقة.

236 ش + تعالى.

237 ش + عليه الصلاة والسلام.

238 لم أحده في المصادر.

239 ش: عليه الصلاة والسلام.

240 لم أحده في المصادر.

241 لقد ورد بهذا اللفظ: عن معاوية بن أبي سفيان؛ أنه قام فينا، فقال: ألا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فينا، فقال: "ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افرقوا على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الملة ستفرق على ثلاث وسبعين؛ ثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة؛ وهي الجماعة." انظر: أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، مع. محمد محيي الدين عبدالحمد (مصر: مطبعة السعادة، 1950/1369)، 277-276/4 (4597)؛ وانظر أيضاً: الترمذي، الجامع الصحيح، 26/5 (2641).

242 ب ش + عليه السلام.

243 ش: على حكم.

244 ش: أكثر.

من أهل العذاب في الآخرة²⁴⁵ يدخلون النار بمعصية غيرهم، وأغلب [23b] الخلق [من أهل]²⁴⁶ الجنة يدخلون الجنة بطاعات²⁴⁷ غيرهم. وقال النبي عليه السلام: "أتدرون من المفلس؟ قالوا: لا. الحديث."²⁴⁹

وقال بعض المشايخ رحمهم الله:²⁵⁰ من عرف الله كل لسانه، أي عن الخصومة والطعن.²⁵¹ وقال النبي عليه السلام: "كونوا عباد الله إخواناً."²⁵³ وقال الجنيد²⁵⁴ رحمه الله: الصوفي إذا تمذهب فأضعفه حتى يذهب.²⁵⁵ ومذهب المشايخ في هذا أن يقال: اللهم فاطر السماوات والأرض عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون.²⁵⁶ وقال²⁵⁷ شهاب الدين السهروردي:²⁵⁸ حكم المبتدعة حكم أصحاب الكبائر، يعذبون²⁶⁰ بقدر الجناية؛ ثم عاقبتهم الجنة.²⁶¹

[الفصل الثامن]

فصل: صفات الله²⁶² على أقسام

قسم غيب في نفسه لا يعرفه غيره إلا بهدائيه، قال عيسى عليه السلام:²⁶³ (تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمْ مَا فِي نَفْسِكَ) [المائدة، 116/5]. وقسم ظاهر قائم بذاته يُعرف [24a] بعضها بواسطة الأنبياء عليهم السلام. وقسم يعرفه الأنبياء ولا يعرفه غيرهم. وأما العقل فمعزول عن طلب معرفة²⁶⁴ هذين²⁶⁵

²⁴⁵ ش - في الآخرة.

²⁴⁶ لم تقرأ في النسخة الأم.

²⁴⁷ ب: بطاعة.

²⁴⁸ ب: ش: قال.

²⁴⁹ عن أبي هريرة؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أتدرون ما المفلس؟" قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع. فقال: "إنّ المفلس من أمّتي، يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي قد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا. فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته. فإن فنيت حسناته، قبل أن يقضى ما عليه، أخذ من خطاياهم فطرح عليه. ثم طرح في النار." انظر: مسلم، صحيح مسلم، 1997 (2581).

²⁵⁰ ب - رحمهم الله | ش - "أتدرون من المفلس؟ قالوا: لا. الحديث." وقال بعض المشايخ رحمهم الله.

²⁵¹ ش + وقال النبي عليه السلام: "أتدرون من المفلس يوم القيامة؟ قالوا: لا. الحديث."

²⁵² ب - النبي.

²⁵³ عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تباغضوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، وكونوا عباداً لله إخواناً، ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام." انظر: البخاري، صحيح البخاري، 2701 (6065).

²⁵⁴ هو أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز القواريري والمعروف بـ"الجنيد البغدادي". أصله من نهاوند، ولد ونشأ ببغداد، وتوفي فيها سنة 909/297. وهو من كبار أعلام التصوف، صحب الكثير من المشايخ ومنهم خاله سري السقطي؛ والحارث المحاسبي. وإليه نسبت الطريقة الجنيدية الصوفية. انظر: العطار، تذكرة الأولياء، 429-456.

²⁵⁵ ب: تذهب.

²⁵⁶ ش - وقال الجنيد رحمه الله: الصوفي إذا تمذهب فأضعفه حتى يذهب. ومذهب المشايخ في هذا أن يقال: اللهم فاطر السماوات والأرض عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون.

²⁵⁷ ش + الشيخ.

²⁵⁸ هناك عالمان بنفس الاسم، الأول هو أبو الفتوح شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي، والمعروف بالسهروردي المقتول؛ مؤسس الفلسفة الإشراقية، قتل في حلب بأمر من صلاح الدين الأيوبي وذلك في سنة 1191/587. من مؤلفاته؛ حكمة الإشراق، وهياكل النور، والألواح العمادية، وغيرها. انظر: أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مح. إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1972/1398)، 268/6-274؛

İlhan Kutluer, "Sühreverdî, Maktûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Haziran 2024).

والثاني هو أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد بن عبد الله السهروردي؛ من أعلام التصوف، وفقه شافعي ومفسر ومحدث، وهو مؤسس الطريقة السهروردية. وصحب عمه أبا النجيب وعنه أخذ التصوف والوعظ، وتوفي سنة 1234/632 ببغداد، وله من المؤلفات؛ عوارف المعارف، ونغمة البيان في تفسير القرآن، وكشف الفضايح اليونانية ورشف النواصيح الإيمانية، وغيرها. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 448-446/3؛

Hasan Kâmil Yılmaz, "Sühreverdî, Şehâbeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Haziran 2024).

والمؤلف على الأغلب يقصد الثاني، أي أبو حفص السهروردي. | ب: سهروردي. | ش + رحمه الله تعالى.

²⁵⁹ ش: المبتدع كحكم.

²⁶⁰ ب: معذبون.

²⁶¹ ش + ومذهب المشايخ في هذا أن يقال: اللهم فاطر السماوات والأرض عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون.

²⁶² ش + تعالى.

²⁶³ ش + إلهي أنت.

²⁶⁴ ش - معرفة.

²⁶⁵ ب: هذا.

القسمين على الحقيقة، فالعقل ما لم يصر مكشوفاً بقلبه أو بروحه فعليه بدين العجائز،²⁶⁶ فإن طلب معرفة الله²⁶⁷ أو صفته بالعقل حيرة في حيرة وظلمة في ظلمة. قال جعفر الصادق²⁶⁸ رضي الله عنه: أعطينا العقل لاستعمال العبودية لا لمعرفة²⁶⁹ الربوبية، فمن طلب بعقله معرفة الربوبية فاته العبودية. وكشف القلب والروح يكون بمواظبة التعبدات الشرعية بالإخلاص ليحصل الصفاء وبه يظهر هستية²⁷⁰ الله تعالى وهستية²⁷¹ صفاته على القلب²⁷² والروح، وبازدياد الصفاء يزداد التجلي والمعرفة، لأن الحجاب على الخلق لا على الله تعالى لتعالیه عن الحجاب²⁷³ لأنه من خواص الأجسام والجواهر.²⁷⁴

[الفصل التاسع]

فصل: الإنسان والجن مخصصان بتبديل المقام

أما [24b] إلى [حضيض]²⁷⁶ وأما إلى أوج بخلاف الملائكة، يقول تعالى²⁷⁷ خيراً عنهم: (وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ) [الصفات، 164/37]. وهو مقام الخوف أو الرجاء أو المحبة فلا يزول عن مقامه الذي خلق عليه من مبدأ وجوده إلى منتهاه. والشيطان والحيوان مخصصان بمقاميهما الهابطين لا ترقى لهما عنه.²⁷⁸

[الفصل العاشر]

فصل: قال موفق الدين رحمه الله:²⁷⁹ المملك من عالم الخلق لا من عالم الأمر

لأن للملك مادة من نور وجدت منه بخطاب كن، والروح الإنسانية من عالم الأمر لا مادة لها وتصرف غير الله تعالى منقطع عنها في ابتداء²⁸⁰ وجودها وأما²⁸¹ من عالم الأمر والحيروث. قال الله تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) [الإسراء، 85/17].

[الفصل الحادي عشر]

فصل: قال موفق الدين رحمه الله:²⁸³ العوالم ثلاثة باعتبار²⁸⁴

[1] جسماني: وهو ما يعرف بنور العقل والحس.

[2] وروحي: وهو ما يعرف بنور القلب كالملائكة.

[3] ورباني جبروتي:²⁸⁵ وهو ما يعرف بالروح القدسية.²⁸⁶

²⁶⁶ ش - بدين العجائز. | ش + أن يفرغ عن طلبها.

²⁶⁷ ش + تعالى.

²⁶⁸ هو جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. من التابعين وأحد الأعلام. وأمه هي أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر التيمي، وأما هي أسماء بنت عبد الرحمن بن أبي بكر، ولهذا كان يقول: ولدي أبو بكر الصديق مرتين. ولد سنة ثمانين للهجرة، ورأى بعض الصحابة. وكان أبو حنيفة النعمان من أحد تلاميذه. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 269-255/6.

²⁶⁹ ب: معرفة.

²⁷⁰ ش: وجود.

²⁷¹ ش: ووجود.

²⁷² ش - القلب و.

²⁷³ ش - لتعالیه عن الحجاب.

²⁷⁴ ش: والجواهر. | ش + والله تعالى مزده عنه وهو الغني المطلق.

²⁷⁵ ب: والجن.

²⁷⁶ لم تقرأ في النسخة الأم.

²⁷⁷ ب + الله.

²⁷⁸ ش - فصل: الإنسان والجن مخصصان بتبديل المقام... لا ترقى لهما عنه.

²⁷⁹ ش - رحمه الله.

²⁸⁰ ب: ابتغاء.

²⁸¹ ش: وأنه.

²⁸² ش + (وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا).

²⁸³ ب ش - رحمه الله.

²⁸⁴ ش + آخر.

²⁸⁵ ش - جبروتي.

²⁸⁶ ب: القدس.

[25a] وأكثر الخلق محبوسون في طور العقل؛ عاجزون عن معرفة الروح وعن معرفة الرب تعالى،²⁸⁷ إذ العقل²⁸⁸ عاطل²⁸⁹ عن معرفتها.

[الفصل الثاني عشر]

فصل: الأناسي باعتبار أصناف ثلاثة²⁹⁰

[1] ظالم لنفسه: وهو الذي يكون محصوراً في الإعتماد على الأسباب ورؤيتها.²⁹¹

[2] وسابق: وهو الذي²⁹² ترقى عن رؤية الأسباب والإعتماد عليها إلى عالم²⁹³ التوحيد مع محافظة آداب الشريعة.

[3] ومقتصد: وهو الذي يرى الأسباب مرة ويعتمد عليها فيظهر فيه الحرص والبخل والحسد ونحوها ويرى التقدير مرة ويغلب عليه التوحيد فيظهر فيه القناعة والسخاوة والنصيحة ونحوها.

والله تعالى قسم عباده على أصناف²⁹⁴ ودرجات²⁹⁵ ولم يظهر حكمة خلق²⁹⁶ هذا التفاوت. وقال: ²⁹⁷(وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ)²⁹⁸ [البقرة، 105/2]. وقال: (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ) [الأنبياء، 23/21].

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله أجمعين.

{تمت رسالة علم الطريقة والحقيقة، يوم الثالث من جمادى [...] في سنة خمس وسبعمئة للهجرة النبوية على يد العبد الضعيف الراجي من رحمة ربه اللطيف شيخ بن حسن بن علي الجندي المعروف بتركستاني، عفا الله عنه وعن والديه [...] وآله وصحبه أجمعين}²⁹⁹

المراجع والمصادر

ابن المبارك، عبدالله بن المبارك المروزي. كتاب الزهد (ويليه كتاب الرقائق). مع. حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004/1425.
ابن خلكان، أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. مع. إحسان عباس. 8 مجلدات. بيروت: دار صادر، 1972/1398.
أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. سنن أبي داود. مع. محمد محيي الدين عبدالحميد. 4 مجلدات. مصر: مطبعة السعادة، الطبعة الثانية، 1950/1369.

البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. باكستان/كراتشي: البشري، 2016/1437.

البغدادي، إسماعيل باشا. هدية العارفين. مجلدان. إستانبول: وكالة المعارف الجليلية، 1951.

الترمذي، أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة. الجامع الصحيح. مع. إبراهيم عطوة عوض. 5 مجلدات. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية، 1975/1395.

الداري، تقي الدين بن عبدالقادر التميمي. الطبقات السنوية في تراجم الحنفية. مع. عبدالفتاح محمد الحلوي. 4 مجلدات. الرياض: دار الرفاعي، 1989/1410.

الذهبي، أبي عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد التركماني. سير أعلام النبلاء. مع. شعيب الأرنؤوط. 29 مجلد. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982/1402.
الزبيدي، مرتضى. تخریج أحاديث إحياء علوم الدين للعراقي وابن السبكي والزبيدي. استخراج: أبي عبدالله محمود بن محمد الحداد. 6 مجلدات. الرياض: دار العاصمة للنشر، الطبعة الأولى، 1987/1408.

²⁸⁷ ب - في طور العقل؛ عاجزون عن معرفة الروح وعن معرفة الرب تعالى. | ش: تبارك وتعالى.

²⁸⁸ ب + غافل و.

²⁸⁹ ش: لأن العقل خال.

²⁹⁰ ش: باعتبار آخر ثلاثة أصناف.

²⁹¹ ش - ورؤيتها.

²⁹² ب - يكون محصوراً في الإعتماد على الأسباب ورؤيتها. وسابق: وهو الذي.

²⁹³ ش - عالم.

²⁹⁴ ش + متفاوتة.

²⁹⁵ ش + مختلفة.

²⁹⁶ ش: حكمته للخلق في.

²⁹⁷ ش: قوله تعالى.

²⁹⁸ ش + (وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ).

²⁹⁹ ب - والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله أجمعين. {تمت رسالة علم الطريقة والحقيقة، يوم الثالث من... وآله وصحبه أجمعين} | ب + والله أعلم بالصواب وإليه المرجع

والمآب. | ش - وقال: (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ)... وآله وصحبه أجمعين {

- السمرقندي، ركن الدين أبو محمد عبيدالله بن محمد. *جامع الأصول في بيان القواعد الحنفية والشافعية في أصول الفقه*. مح. عصمت غريب الله شمشك. مجلدان. أنقرة، نشرات وقف الديانة التركي، 2021/1442.
- السمرقندي، ركن الدين عبيدالله بن بن محمد. *العقيدة الركنية في شرح لا إله إلا الله محمد رسول الله*. الناشر: مصطفى باحاقسيز. اسطنبول: دار شامل للنشر، 2023.
- السمرقندي، ركن الدين. *القواعد الفقهية*. "كتاب القواعد الفقهية للشيخ ركن الدين السمرقندي (ت: 701 هـ) دراسة وتحقيق (بحث مستقل من رسالة ماجستير)". مح. عثمان محمود سعيد الله - مولود محمد إبراهيم. *مجلة الجامعة العراقية* 3/55 (2022/1444)، 173-201.
- السمرقندي، ركن الدين. *رسالة في إعجاز القرآن الكريم*. "رسالة في إعجاز القرآن الكريم لولي الدين عبيد الله بن محمد بن عبدالعزيز السمرقندي ثم الدمشقي، المعروف بالبارشاه (ت 701 هـ): دراسة وتحقيق". مح. مهند حمد شبيب. *مجلة الجامعة العراقية* 2/47 (مارس 2021)، 1-23.
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك. *الوافي بالوفيات*. مح. أحمد الأرنؤوط - تركي مصطفى. 29 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000/1420.
- الطبراني، أبي القاسم سليمان بن أحمد. *المعجم الكبير*. مح. حمدي عبدالمجيد السلفي. 25 مجلد. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1994/1415.
- الطبري، أبي جعفر محمد بن حرير. *تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. مح. عبدالله بن عبدالمحسن التركي. 26 مجلد. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، 2001/1422.
- عبدالرازق، مصطفى. *تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية*. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2018/1439.
- العجلوني، إسماعيل بن محمد. *كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، 1352.
- العطار، فريدالدين. *تذكرة الأولياء*. مترجم محمد الأصيلي الوسطاني الشافعي. مح. محمد أديب الجادر. دمشق: دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، 2009/1430.
- القرشي، أبو محمد محي الدين عبدالقادر بن محمد الحنفي. *الجواهر المضية في طبقات الحنفية*. مح. عبدالفتاح محمد الحلو. 5 مجلدات. د. م. دار هجر، 1993/1413.
- كحالة، عمر رضا. *معجم المؤلفين*. 15 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1957/1376.
- اللكوني، أبو الحسنات محمد عبد الحي. *الفوائد البهية في تراجم الحنفية*. مح. محمد بدرالدين أبو فراس النعساني. مصر: دار السعادة، 1324.
- مسلم، أبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري. *صحيح مسلم*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991/1412.
- اليافعي، أبو محمد عبدالله بن أسعد. *مرآة الجنان*. الناشر: خليل المنصور. 4 مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1417.

Kaynakça

- Abdürrâzık, Mustafa. *Temhîd li-târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 3. Basım, 1439/2018.
- Açıkel, Yusuf. "Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir Hadis mi, Kelâm-ı Kibar mı?". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1998), 173-200.
- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed el-. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1352.
- Arıcan, Mustafa. *Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî'nin Garîbü'l-Kur'ân Eserinin Tahkikli Neşri, Tanıtım ve Değerlendirme*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-evliyâ*. çev. Muhammed el-Asîlî el-Vüstânî eş-Şâfiî. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. Dimaşk: Dârü'l-Mektebî li't-tibâti ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1430/2009.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâlet el-Meârifü'l-Celîle, 1951.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-. *Sahîh-i Buhârî*. Pakistan/Karaçi: el-Büşrâ, 1437/2016.

- Dârî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-. *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 4 Cilt. Riyad: Dâr er-Rufâi, 1410/1989.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Mısır: Matbaatu's-Saâde, 2. Basım, 1369/1950.
- İbn Hallikân, Ebî'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zemân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1972.
- İbnu'l-Mubârek, Abdullah b. el-Mubârek el-Mervezî. *Kitâbu'z-zühd (ve yelihi Kitâbu'r-rekâik)*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İsmail, Mühenned. *Rükneddin es-Semerkindî'nin "Telhisu Camii'l-Usul" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1376/1957.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Hanefî el-. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâtü'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1413/1993.
- Kutluer, İlhan. "Sühreverdi, Maktûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Haziran 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/suhreverdi-maktul>
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Bedreddîn Ebû Firâs en-Ne'sânî. Mısır: Dâru's-Saâde, 1324.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc en-Nîsâbü'rî. *Sahîh-i Müslim*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1991.
- Okuyan, Mehmet. "Necmeddîn-i Dâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Haziran 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/necmeddin-i-daye>
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybeg es-. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvût-Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Semerkindî, Muhammed Rükneddin Ubeydullah b. Muhammed es-. *Risâle fi'r-rûh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 933-15, 103-107.
- Semerkindî, Abdullah b. Muhammed es-. *Risâletü Uhrâ Mühimmeti's-Semerkindî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Sütlice Dergahı, 117-04, 94-99.
- Semerkindî, Ebû Muhammed Rükneddin Ubeydullah es-. *İ'câzü'l-Kur'ân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 168-1, 1-10.
- Semerkindî, Ebû Muhammed Rükneddin Ubeydullah es-. *Risâle fî İlmî'l-Hakîka*. Bursa: Bursa İnebey Kütüphanesi, Ulucami, 1674-2, 17-25.
- Semerkindî, Ebû Muhammed Rükneddin Ubeydullah es-. *Tefsîru Ba'dı Suveri'l-Kur'ân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 3668-2, 33-40.
- Semerkindî, Ebû Muhammed Rükneddin Ubeydullah es-. *Tefsîru's-Semerkindî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3896-2, 25-75.
- Semerkindî, Ebû Muhammed Rükneddin Ubeydullah b. Muhammed es-. *el-'Akîdetü'r-Rükniyye fî şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah*. thk. Mustafa Sinanoğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 1429/2008.
- Semerkindî, Rükneddin es-. *el-Kavâidü'l-fikhiyye*. "Kitâbu el-Kavâidü'l-fikhiyye li'ş-Şeyh Rükneddin es-Semerkindî Dirâsetün ve Tahkîk". thk. Osman Mahmud Saîdullah-Mevlûd Muhammed İbrahim. *Mücelletü el-Câmiati'l-Irakîyye* 55/3 (1444/2022), 173-201.
- Semerkindî, Rükneddin es-. *Fî ma'rifeti'l-insân*. "Rükneddin es-Semerkindî'nin 'fî Ma'rifeti'l-İnsân/İnsanı Bilme Üzerine' Adlı Risalesi: Tahlil ve Tahkik". thk. Mustafa Vacid Ağaoğlu. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/1 (Haziran 2023), 40-67. <https://doi.org/10.52637/kiid.1256100>

- Semerkindî, Rükneddin es-. *Risâle fî i'câzi'l-Kur'ân'i'l-Kerîm*. “Risâle fî i'câzi'l-Kur'ân'i'l-Kerîm li-Veliyyidin Ubeydillah b. Muhammed b. Abdilazîz es-Semerkindî summe ed-Dımaşkî el-ma'rûf bi'l-Bârşâh (t. H. 701): Dirâse ve Tahkîk”. thk. Muhanned Hamed Şebîb. *Mücelletu el-Câmiati'l-Irakıyye* 2/47 (Mart 2021), 1-23.
- Semerkindî, Rükneddin es-. *Risâletü'r-rûh*. “Rükneddin es-Semerkindî'nin ‘Risâletü'r-rûh/Ruh Risâlesi’ Adlı Eseri: Tahlil ve Tahkîk”. thk. Mustafa Vacid Ağaoğlu. *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 576-610. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1372608>
- Semerkindî, Rükneddin Ubeydullah es-. *Câmiu'l-usûl fî beyâni'l-kavâidi'l-Hanefiyye ve ş-Şâfiyye fî usûli'l-fikh*. thk. İsmet Garibullah Şimşek. 2 Cilt. Ankara: TDV İSAM Yayınları, 1442/2021.
- Semerkindî, Rükneddin Ubeydullah es-. *Kalp Terbiyesi ve Tecelliler: Kalb-i Melekût*. çev. Kesedarzâde İsmail Fethi. haz. Ahmet Burhan Kara. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2023.
- Semerkindî, Rükneddin Ubeydullah es-. *el-'Akîdetü'r-Rükniyye fî şerhi lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah*. nşr. Mustafa Bacaksız. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2023.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Semerkandî, Ubeydullah b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Haziran 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/semerkandi-ubeydullah-b-muhammed>
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî: Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1. Basım, 1422/2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. İbrâhîm Atve Avz. 5 Cilt. Mısır: Şeriketu Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Yâfî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Es'ad el-. *Mir'âtü'l-cinân*. nşr. Halîl el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. “Sühreverdî, Şehâbeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Haziran 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/suhreverdi-sehabeddin>
- Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2023.
- Zebîdî, Murtazâ ez-. *Tahrîc ehâdis ihyâi ulûmi'd-dîn li'l-Irâkî ve İbni's-Subkî ve'z-Zebîdî*. nşr. Ebû Abdillâh Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsima li'n-Neşr, 1. Basım, 1408/1987.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 29 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1402/1982.



According To The Jurists Tafwid In Judgement

Sabri Erturhan^{1,a,*}

¹ Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Sivas/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 16/07/2024

Accepted: 15/11/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

Tafwid is an intricate issue based on the principle of "ruling from the first without resorting to *ijtihad*". The source of *ahkamu'shar'ia* is either revelation or *ijtihad* informed by revelation. In *tafwid*, however, the ruling is not based on any revelation or *ijtihad*, but rather from the authority previously delegated by Allah. In *tafwid*, there is an initial and *ex officio* ruling. The possibility of such authorization was a subject of debate among jurists, resulting in two main perspectives: acceptance and rejection. It is evident that the theological debates surrounding *husn-qubh* played an important role in this dispute. The jurists who accepted *tafwid*, there was a further division between those who considered it intellectually permissible and those who deemed it both intellectually and practically possible. The jurists who accepted it also disagreed in detail; some of them permitted *tafwid* for the Prophet, the *mujtahid/alim*, and even the commons, while others ruled that it was permissible only for the Prophet, and some ruled that it was permissible for both the Prophet and the *mujtahids*. The majority of *Mutazilite* jurists, however, did not consider it possible, either intellectually or *de facto*. Notably, the *Mu'tazilite* scholar *al-Muways b. Imran* stands out among those jurists who permitted *tafwid* both intellectually and *de facto*, extending its application to prophets and scholars. Although *Imam al-Shafi'i* and the *Shafi'i* jurists were also included in the same group, no clear information has been provided, especially regarding the opinion of *Imam al-Shafi'i*. The jurists who accepted its realization both intellectually and *de facto* tried to justify their views with rational and semantic evidences. The jurists who permitted *tafwid* also accepted *tafwid* as one of the sources of *shar'i* ruling. Conversely, jurists who rejected *tafwid*—predominantly scholars of the *fuqaha* and the *Hanafi* tradition—emphasized that the sources of *shar'i* rulings are limited to revelation and *ijtihad*. They argued that no other source of legislation exists, even for prophets, supporting their claims with both rational and scriptural evidence. Among the *Shi'a* jurists, there are those who reject *tafwid* fundamentally, and there are also scholars who have similar approaches to *Sunni* jurists in terms of acceptance and rejection. There is also an understanding called "*takwini tafwid*" among some extreme *Shi'a* factions. According to this understanding, matters such as the creation of the universe, its administration, killing, resurrection, provision, and punishment and reward in the hereafter have been entrusted by Allah to The Prophet (PBUH), Prophet Ali, and the imams. However, this understanding was strongly rejected by the moderate *Shi'a* scholars, who ruled that those who advocated it were heretics. It appears that some jurists confuse *ijtihad* with *tafwid*, or at least regard *tafwid* as falling within the scope of *ijtihad*. However, one of the fundamental features of *tafwid* is that it involves issuing rulings without recourse to *ijtihad*. Therefore, this interpretation seems inaccurate.

Keywords: Islamic Law, Fiqh Methodology, Revelation, Ijtihad, Tafwid, Husn-Qubh.

Usulcülere Göre Hükümde Tefvîz

Süreç

Geliş: 16/07/2024

Kabul: 15/11/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Tefvîz meselesi ictihada başvurmaksızın ilkten hüküm koyma esasına dayanan girift bir meseledir. Şer'î ahkâmın kaynağı ya vahiy veya vahyin ışığında ictihaddır. Tefvîzde ise hüküm herhangi bir vahiy veya ictihada dayanmayıp, Allah tarafından daha önce verilen yetkiye dayanmaktadır. Tefvîzde ilkten ve re'sen bir hüküm koyma söz konusudur. Usulcüler arasında böyle bir yetkinin imkanı tartışılmış, mesele etrafında kabul ve red şeklinde temel iki görüş ortaya çıkmıştır. Bu ihtilafın temelinde hüsun ve kubuh etrafındaki kelimâ tartışmaların önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır. Tefvîzi kabul eden usulcüler kendi içerisinde aklen cevaz verenler; hem aklen hem de fiilen mümkün görenler şeklinde ayrılmışlardır. Kabul eden usulcüler detayda da ihtilaf etmişler kimi usulcüler tefvîze peygamber, müctehid/âlim ve hatta âmmî bakımından cevaz verirken, kimisi sadece peygamber bakımından, kimisi hem peygamber hem de müctehidler bakımından cevazına hükmetmişlerdir. Çoğunluğu Mu'tezile mensubu olan usulcüler ise ne aklen ne de fiilen gerçekleşmesini mümkün görmemişlerdir. Hem aklen hem de fiilen cevaz veren ve tefvîzi peygamber ve âlimlere teşmil eden usulcüler arasında Mu'tezilî âlim Müveys b. İmrân'ın adının ön plana çıktığı görülmektedir. İmam Şâfiî ve Şâfiî usulcüler de aynı grup içerisinde yer almış olmakla birlikte özellikle İmam Şâfiî'nin görüşü noktasında net bilgiler sunulamamıştır. Hem aklen hem de fiilen gerçekleştiğini kabul eden usulcüler görüşlerini aklî ve sem'î delillerle temellendirmeye çalışmışlardır Tefvîze cevaz veren usulcüler ayrıca tefvîzi şer'î hükmün kaynaklarından biri olarak kabul etmişlerdir. Tefvîze cevaz vermeyen ve çoğunluğunu fukahâ/Hanefî metoduna mensup alimlerin oluşturduğu usulcüler ise şer'î hüküm kaynaklarının vahiy ve ictihad olduğuna vurgu yaparak peygamber de olsa bunların dışında başka bir teşrî' kaynağı bulunamayacağını iddia etmişler, onlar da iddiaların aklî ve naklî delillerle gerekçelendirmeye çalışmışlardır. Şîî usulcüler arasında tefvîzi temelden reddedenler olduğu gibi kabul ve red şeklinde sünnî usulcülerle benzer yaklaşımlar sergileyen alimler de bulunmaktadır. Bazı aşırı Şîa fırkaları arasında *tekvîni tefvîz* denen bir anlayış da bulunmaktadır. Bu anlayışa göre âlemin yaratılması, idare edilmesi, öldürme, diriltme, rızık verme, âhirette ceza ve mükâfat verme gibi hususlar Allah tarafından Hz. Peygamber, Hz. Ali ve imamlara havale edilmiştir. Fakat bu anlayış mutedil Şîa alimleri tarafından şiddetle reddedilerek bunu savunanların küfrüne hükmedilmiştir. Kimi usulcülerin ictihadla tefvîzi birbirine karıştırdıkları veya en azından tefvîzi de ictihad kapsamında gördükleri anlaşılmaktadır. Oysaki tefvîzin en temel özelliklerinden biri ictihada başvurmadan hüküm vermektir. Dolayısıyla böyle bir yaklaşım isabetli gözükmemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usûlü, Vahiy, İctihad, Tefvîz, Hüsun-Kübuh.



serturhan@cumhuriyet.edu.tr



0000-0002-0027-8585

Citation / Atf: Erturhan, Sabri. "Usulcülere Göre Hükümde Tefvîz". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (Aralık 2024), 746-772. <https://doi.org/10.18505/cuid.1516774>

Giriş

Mutlak anlamda hüküm koyma yetkisi münhasıran Hz. Allah'a mahsustur. Dolayısıyla yegâne Şâri' (kanun koyucu) Hak Teâlâ'dır.¹ Bununla birlikte Hz. Peygamber de Allah'ın izin verdiği çerçevede mecâzî anlamda şâri'dir.² Bu cümleden olarak bir hadislerinde Hz. Peygamber, "Bana Kitap'la birlikte onun bir benzeri daha verildi."³ buyurmuştur. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in teşrî yetkisinin sınırları etrafında oldukça tartışma yapılmıştır. Kimi usulcüler Hz. Peygamber'in her tasarrufunun vahye dayandığını ve dolayısıyla onun ictehadlarının da vahiy kapsamında olduğunu ileri sürmüşler, kimi usulcüler Hz. Peygamber'in ictehadına ve tefvîzine cevaz verirken, kimi usulcüler tefvîz bir yana onun ictehadına dahi cevaz vermemişlerdir.⁴ Aklın hüküm koyma yetkisi konusunda usulcüler arasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.⁵

Araştırma konusu yaptığımız tefvîz meselesi teşrî yetkisi kapsamına giren bir meseledir. Konu etrafında yapılan tartışmalardan meselenin hüsun kubuh⁶, mefsdet-maslahat anlayışından

¹ (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ) el- En'âm 6/57. Ayrıca bk. Yûsuf 12/40; et-Tîn 95/8.

² bk. el-A'râf 7/157; et-Tevbe 9/29; (والوجه الثالث: ما سن رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب) Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938), 92 vd.; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, thk. Ebû Hafs Sâmî b. el-Arabî el-Eserî (Riyad: Dâru'l-Fadîle, 2000), 1/187-189; Muhammed Ma'rûf ed-Devâlîbî, *el-Medhal ilâ ilmi usûli'l-fikh* (Dımaşk: Matbaatü Câmîati Dımaşk, 1959), 60-61, 251-257; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fikh Dersleri* (İstanbul: Meral Yayınları, ts.), 77-78; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhıyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 1/215-216; Ahmet Akgündüz, "Hâkim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/182-183; Murat Şimşek, *Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 212-226.

³ (لا إني أوتيت القرآنَ ومثله معه) Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Sünnet", 6; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 28/410.

⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, nşr. İbrahim Muhammed Ramadân (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1994), 2/525 vd.; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl* (Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühû, 1351), 525-528; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 3/294 vd.; Muhammed Emîn b. Mahmûd Emîr Pâdişâh, *Teyşîru't-Tahrîr* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/183 vd.; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 2/1045-1049; Nâdiye Şerîf el-Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 35 vd.; Devâlîbî, *el-Medhal*, 126-201; H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/432; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2022), 314-316; Şimşek, *İctihad*, 117 vd.; Bilal Esen, *Hanefî Usûlcülerinde İctihad Teorisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 186-191.

⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1/134-156; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/111-121; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1997), 1/389-392, 4/379-391; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fikh* (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1992), 1/134-163; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 172 vd.

⁶ bk. Büyük Ali Haydar Efendi, *Usûl-i Fikh Dersleri*, 77-92; Bilmen, *Istilâhât*, 1/54 vd.; Devâlîbî, *el-Medhal*, 153-156; Duvayhî, *Ârâü'l-Mu'tezileti'l-usûliyye*, 164-207; İlyas Çelebi, "Hüsun ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/59-63.

kaynaklandığı görülmektedir.⁷ Bir başka ifadeyle konuya dair ihtilaflarda bir peygamber veya müctehidin yani aklın ilkten şer'î bir hüküm koyup koymayacağına dair kalamî tartışmaların⁸ etkili olduğu anlaşılmaktadır.⁹

Tefvîz sözlükte bir işi başkasına havale etmek, o konuda yetkili kılmak anlamına gelir.¹⁰ Fıkıh usûlü terminolojisinde ise *tefviz*, icthad faaliyetinde bulunmaksızın doğrudan görüş beyan etme esasına dayanan ve ağırlıklı olarak mütekellim usulcülerinden benimsenen şer'î bir hüküm koyma yetkisidir.¹¹ Kimi kaynaklarda bu ıstılah *ta'rîz meselesi* (مَسْأَلَةُ التَّعْرِيزِ) şeklinde yer almaktadır.¹² *Tefvîzü'l-hükm* meselesine, genelde icthad konuları kapsamında yer verilmiş,¹³ bu meselenin icthadda hata ve isabet meselesinin alt konularından biri olduğu ifade edilmiştir.¹⁴

Kaynaklarda Peygamber veya müctehide/âlime “İctihad yapmaksızın dilediğin şekilde hüküm ver, o verdiği hüküm doğrudur. (احكم بما شئت بلا اجتهاد فإنه صواب)”¹⁵ veya “İctihada dayanmaksızın dilediğin şekilde hükmet, bu hüküm doğrudur. Yani bu hüküm beni kullarım hakkındaki hükmümdür (أي فهو حكمي في عبادي)”,¹⁶ “Hükmet, çünkü sen sadece doğru hüküm verirsin (احكم فانك لا تحكم الا بالصواب)”¹⁷ veya “Dilediğin şekilde hükmet o, doğru bir hükümdür (احكم بما شئت فهو صواب)”¹⁸ şeklinde formüle edilmiştir.

⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh* (eksik kısım), thk. Muhammed Abdürrezzâk b. Ahmed ed-Ruveş (Kuveyt: el-Va'yu'l-İslâmî, 2015), 22-25; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/889 vd.; Ayrıca bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 4/253 (Abdürrezzâk el-Affî'nin (öl. 1994) dipnot açıklaması).

⁸ Hikmet Şavluk, “İslam Hukuk Düşüncesinde Aklîlik Şer'îlik Ayrımının Somut Örneği: Şer'î Bildirim Öncesi Eylemlerin Hükmü”, *Theosophia* 3 (2021), 91-122; a. mlf, *Fıkıh Kalam İlişkisi Bağlamında İbâha Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 17-22, 105-134.

⁹ krş. Esen, *İctihad Teorisi*, 311.

¹⁰ (فوض: فَوْضَ إِِلَيْهِ الْأَمْرَ: صَيَّرَهُ إِِلَيْهِ وَجَعَلَهُ الْحَاكِمَ فِيهِ) Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “fvd”, 7/210.

¹¹ bk. Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 6/137 vd.; Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/253; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî, *Refu'l-hâcib 'an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 4/567; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Mûsâ er-Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl fî şerhi Muhtasarı'l-Müntehâ's-sûl*, thk. Yûsuf el-Ahdar el-Kayyim (Dübey: Dâru'l-Buhûs, 2002), 4/276; Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2006), 2/350; Şimşek, *İctihad*, 129-130, 143-144, 176, 181, 186; Esen, *İctihad Teorisi*, 311-312.

¹² İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, 3/336; Emîr Pâdişâh, *Teysîr*, 4/236.

¹³ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille fî'l-usûl*, thk. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1998), 5/91.

¹⁴ (هذه المسألة فرع لمسألة التصويب والخطأ في الاجتهاد) Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2/350.

¹⁵ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 544; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, 3/336; Emîr Pâdişâh, *Teysîr*, 4/236; Ebü'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmât şerhu Müsellemü's-sübût (el-Müstasfâ ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1994), 2/638 vd.

¹⁶ Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî, *Şerhu Muhtasarı'l-müntehâ*, thk. Fâdî Nasîf - Târik Yahyâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 385; Zerkeşî. *el-Bahru'l-muhîd*, 6/48

¹⁷ Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, 5/91; Râzî, *el-Mahsûl*, 6/137 vd.; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/253; Sübkî, *Refu'l-hâcib*, 4/567; Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, 4/276.

¹⁸ Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Fütûhî, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî - Nezîh Hammâd (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993), 4/519 vd.

Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) İbn Dakîki'l-İd'den (öl. 702/1302) nakline göre bu meseledeki tartışmanın odağında *delillere nazar (istidlâl/ictihad) etmeksizin salt re'yle hükmetme* anlayışı bulunmaktadır.¹⁹

Tefvîzin münhasıran Hz. Peygamber'e has olduğunu kabul edenler yanında, mutlak müctehid, müctehid âlim hatta âmmîye dahi teşmil eden görüşler bulunmaktadır. Bu yetkinin peygamberlere vahiy, müctehidlere ise ilham yoluyla verildiğine dair yaklaşımlar bulunmaktadır. Tartışma daha çok müctehid âlim hakkındaki tefvîz etrafında cereyan etmektedir. Kısaca belirtmek gerekirse Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu ile²⁰ Hanefî usulcülerini²¹ ile Kelvezânî (öl. 510/1116) gibi kimi Hanbelî usulcüler tefvîze cevaz vermezler.²² Mu'tezile alimi Müveys b. İmrân (Yunus/Mûsa b. İmrân) ise²³ genel anlamda yani hem aklen hem de fiilen tefvîze cevaz vermekte ve bu hususta öne çıkan bir âlim olarak gözükmektedir.²⁴ Eş'ârî kelamcısı ve Mâlikî fakihî Ebû Bekr el-Bâkîllânî (öl. 403/1013) de tefvîze ilk sıralarda cevaz veren usulcüler arasında yer almaktadır.²⁵

İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1456), tefvîzin Şâfiî usulünde tercih edilen görüş olduğunu ifade etmektedir.²⁶ Bu ifadesiyle müellif muhtemelen mütekellimîn metodunu kastetmektedir. Çünkü mütekellimîn metoduna *Şâfiî metodu* da denmektedir.²⁷

Tefvîzin unsurlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

İlgili konuda bir âyet gelmemiş olması veya Hz. Peygamber tarafından bu ilgili meselenin hükmünün Allah tarafından kendisine vahyedildiğine dair bir beyanın bulunmaması.

Bahse konu meselelerde peygamberin önceden vahiyle veya (kabul edenler bakımından) alimlerin ilhamla yetkilendirilmesi.

İctihad faaliyetinde bulunulmaması.

Bu hükmün Allah tarafından doğru kabul edilmesi.

Bu yetkinin Hz. Peygamber ve kimi usulcülere göre müctehidlere/âlimlere şamil olması.

Yetkinin sadece şer'î-amelî meselelere münhasır olması.

¹⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/49. (قال ابن دقيق العيد: محل الخلاف في هذه المسألة إنما هو في الحكم بالرأي من غير نظر في مستنداته)

²⁰ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî el-Basrî, *el-Mu'temed*, thk. Muhammed Hamîdullah (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Feransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye 1964), 2/889 vd.. (فاجاز اهل الحق ذلك اما المعتزلة فانهم زعموا ان ذلك مستحيل ولا يجوز ورود الشرع به) Ebü'l-Feth Ahmed b. Alî b. Berhân el-Bağdâdî, *el-Vusûl ile'l-usûl*, thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1984), 2/209.

²¹ bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 6/137 vd.; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/253; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, 4/567; Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, 4/276; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/48-49; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, 3/336; Emîr Pâdişâh, *Teysîr*, 4/236; Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2/350; Esen, *İctihad Teorisi*, 311-312.

²² Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed el-Kelvezânî el-Bağdâdî, *et-Temhîd*, thk. Muhammed b. Ali b. İbrahim (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985), 4/374.

²³ bk. Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Suzana D. Wilzer (Beyrut: y.y., 1961), 68. Zebîdî (öl. 1205/1791), *Müveys* kelimesinin *mevsin* ism-i tasgîri olduğunu beyan ederek, Müveys b. İmrân'ın kelâm alimi olduğunu ifade eder. Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti Kuveyt, 2004), "mvs", 16/526.

²⁴ Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, 5/91; Râzî, *el-Mahsûl*, 6/137; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/253; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/49.

²⁵ bk. Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 22-24.

²⁶ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 544; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, 3/336; Emîr Pâdişâh, *Teysîr*, 4/236.

²⁷ bk. Asım Cüneyd Köksal- İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/201-210.

Yetkinin mutlak bir yetki değil bazı meselelerle sınırlı olduğunu da ayrıca belirtmek gerekir.²⁸

Tûfî (öl. 716/1316) tefvîzi, “nass olmayan konularda ictihad” şeklinde tanımlamaktadır. Bu yaklaşım teknik anlamdaki tefvîz anlayışıyla örtüşmemektedir.²⁹ Benzer yaklaşımı Muhammed Zuhaylî’de de görmekteyiz. O da “bu mesele ya peygamber veya müctehid alimden ictihad talebidir. Bu talep caizdir, bu konuda herhangi bir ihtilaf yoktur. Ama ihtilaf ictihad derecesine ulaşmayan bir alimden bunu talep etme noktasındadır” demektedir. Zuhaylî, bu bahsin nazarî ve hayalî olduğunu da iddia etmektedir.³⁰

Tefvîzin ictihadla aynîleştirilmesi isabetli gözükmemektedir. Çünkü ictihadda şer’î bir hükme ulaşma faaliyeti söz konusudur. Bir başka ifadeyle ictihad, “fer’î olan bir hükm-i şer’îyi delilinden istinbat hususunda mechûdi bezl yani tamam takati sarf eylemekten ibarettir.”³¹ Bu sonuca ulaşabilmek için müctehid tüm birikim, çaba ve gayretini ortaya koyacaktır. İctihad mutlaka bir delile/emâre dayanacaktır. Neticede ictihadla ulaşılan sonuç kat’îyyet değil zan ifade edecektir.³²

Nitekim Bâkılânî, Hz. Peygamber’in tefvîz yoluyla hüküm vaz’ etmesinin kıyas yoluyla hüküm koymasından tamamen farklı olduğunu altını çizmektedir.³³

Bu genel bilgilerden sonra tefvîzi kabul eden ve kabul etmeyen usulcülerin görüşlerine bakalım:

1. Tefvîzi Kabul Etmeyenler ve Gerekçeleri

Mu’tezile âlimlerinin çoğunluğu ile³⁴ Hanefî usulcüler³⁵ ve kimi Hanbelî usulcüler tefvîze cevaz vermezler.³⁶ Bu cümleden olarak Basra Mu’tezilesi’nin ünlü kelâmcısı ve aynı zamanda Şâfiî fakihî olan kâdilkudât Abdülcebbâr (öl. 415/1025)³⁷ ve öğrencisi Ebü’l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044)³⁸ tefvîze temelden karşı çıkmışlardır. Hatta Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu’temed* adlı eserinde bu meseleyi doğrudan Mu’tezile’nin görüşünü yansıtan (لا يجوز ان يقال للرسول او العالم: احكم فانك لا تحكم الا بالصواب)

²⁸ İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 546; İbn Emîri’l-Hâc, *et-Tahrîr*, 3/339; Emîr Pâdişâh, *Teyisîr*, 4/239.

²⁹ (مسألة التفويض، وهي ما إذا قيل للنبي ية الحكم برأيك، فإنك لا تحكم إلا بالحق، والصحيح جواز. وهو اجتهاد فيما لا نص فيه، وفيه نظر)

Ebü’r-Rebî Necmüddîn Süleyman b. Abdilkavî *et-Tûfî*, *Şerhu Muhtasarı’r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin *et-Türki* (Riyad: Vezâretü’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, 1998), 3/595.

³⁰ Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2/350.

³¹ Bilmen, *Istılâhât*, 1/242.

³² bk. İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 523; İbn Emîri’l-Hâc, *et-Tahrîr*, 3/291; Emîr Pâdişâh, *Teyisîr*, 4/178-179; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, 2/1025-1026; Yusuf el-Karadâvî, *el-İctihâd fi’ş-şer’iati’l-İslâmiyye* (Kuveyt: Dâru’l-kalem, 1996), 11-13; Ömerî, *İctihâdü’r-Rasûl*, 21-31; Apaydın, “İctihad”, 21/432 vd.; a. mlf, *İslam Hukuk Usulü*, 314-316; Şimşek, *İctihad*, 120-125.

³³ Bâkılânî, *et-Tahrîb*, 25.

³⁴ Bâkılânî. *et-Tahrîb*, 22; Basrî, *el-Mu’temed*, 2/889 vd.; Mecdüddîn İbn Teymiyye *el-Müsevvede*, 510.

³⁵ bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 6/137 vd.; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/253; Sübkî, *Ref’u’l-hâcib*, 4/567; Rahûnî, *Tuhfetü’l-mes’ûl*, 4/276; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîd*, 6/48-49; İbn Emîri’l-Hâc, *et-Tahrîr*, 3/336; Emîr Pâdişâh, *Teyisîr*, 4/236; Esen, *İctihad Teorisi*, 311-312.

³⁶ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/374.

³⁷ Ebü’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl (eş-Şer’iyyât)*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kâhire: ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-Te’lîf ve’t-Terceme, 1963), 17/230, 372; Basrî, *el-Mu’temed*, 2/890.

³⁸ Basrî, *el-Mu’temed*, 2/889.

başlığı altında ele almıştır.³⁹ Yine Ebû Süfyân es-Serahsî (öl. 528/1134)⁴⁰ ile Hanbelî usulcüsü Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî de tefvîzi kabul etmezler.⁴¹ İbn Abdişşekûr (öl. 1119/1707) da tefvîzi kabul etmeyen usulcüler arasındadır.⁴² Şevkânî (öl. 1250/1834), sadece peygamberler ve müctehidler hakkında ictihada ve nazara/istidlâle dayanan tefvîze cevaz vermekte, salt re'ye dayanan tefvîze hiçbir şekilde cevaz vermemektedir.⁴³

İmâmiyye Şîası'nın tanınmış alimlerinden Şerîf el-Murtazâ (öl. 436/1044) ile İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (öl. 726/1325) de Hz. Peygamber de dahil hiçbir kimse hakkında tefvîze cevaz vermemektedir.⁴⁴ Yine Yahya b. Zulmî de ne peygamber ne de müctehidler bakımından tefvîze cevaz vermeyen alimler arasındadır.⁴⁵

Tefvîzi kabul etmeyenlerin temel gerekçeleri şu şekilde sıralanabilir:

Allah, şer'î hükümleri, insanların maslahatlarını temin için vaz' etmiştir. Yani şer'î ahkâm kulların maslahatlarını temin üzerine kurulmuştur. Maslahatı belirleme hususu insanların tercihine bırakılamaz. Çünkü insanlardan sâdır olan hükümler salaha da fesada da muhtemeldir. İnsanın ihtiyarı her zaman salaha mutabık olmaz.⁴⁶ O itibarla tefvîz mümkün değildir. Şayet Allah Teâlâ mükellefe dilediği şekilde hükmetmesini mubah kılmış olsaydı, böyle bir mahayyerlik kişiyi mefsedetinden emin olunamayan bir şeyle hükmetmeye sevk ederdi. Kişinin salah ve fesadın özünü bilmeden fesada değil de sürekli salaha müsâdif olup onu tercih edeceği iddiası muhal ve temelsizdir.⁴⁷

Şöyle de denebilir: Allah'ın hüküm vaz'ında maslahata riayeti vaciptir. Hüküm bu maslahatlara tâbidir. Doğrudan üküm koyma yetkisi ilmî derecesi ne olursa olsun bir şahsa bırakıldığında hüküm maslahata değil bu şahsın ihtiyâtına tâbi olur ki bu muhaldir.⁴⁸

³⁹ bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 2/889.

⁴⁰ Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ', *el-Udde fi usulî'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübarekî (Riyad: y.y., 1993), 5/1587; Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl el-Bağdâdî, *el-Vâzih fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 5/410; Mecdüddîn İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 510.

⁴¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/374; Mecdüddîn İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 510.

⁴² Muhibullah b. Abdişşekûr el-Bihârî, *Müsellemü's-sübût fi usûli'l-fikh (el-Müstasfâ ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1994), 2/641.

⁴³ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 2/1080.

⁴⁴ Alemü'l-Hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli'l-ş-şerîa*, thk. Lecnetü'l-İlmiyye (Kum (İran): Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, 1429), 454; Cemâlüddîn el-Hasen b. Yusuf b. el-Mutahhar el-Hillî, *Nihâyetü'l-vusûl*, thk. İbrahim Bahâdîrî (Müessesetü'l-İmami's-Sâdık), 5/227 vd.

⁴⁵ Yahya b. Süleyman ez-Zulmî, *et-Tasvîb ve't-tahtie ve eseruhâ fi mesâili usûli'l-fikh* (Riyad: Dâru't-Tedmüriyye, 2014), 2/824.

⁴⁶ فاما ما يعلم بالشرع وحده فهو ما في السمع دليل عليه دون العقل كالمصالح والمفاسد الشرعية وما تعلق بما. اما المصالح والمفاسد الشرعية فهي الافعال التي تعبدنا بفعلها وتركها (فاما ما يعلم بالشرع وحده فهو ما في السمع دليل عليه دون العقل كالمصالح والمفاسد الشرعية وما تعلق بما. اما المصالح والمفاسد الشرعية فهي الافعال التي تعبدنا بفعلها وتركها) Basrî, *el-Mu'temed*, 2/888.

⁴⁷ قلنا في كل ما شرعه صلى الله عليه انه عن دليل ووحى، وابطلنا قول من يقول: ان ذلك يصح بان يفوض الامر اليه، على ما حكى عن موسى بن عمران، او بان يختار ويعرف انه (...) بان الشرائع إنما يتعبد الله بها لكونها مصالح والإنسان قد يختار (لا يختار الا حقا او بان يلقى في روعه اذا لم يرد بذلك الوحي) Kâdi Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 17/230; (الصالح وقد يختار الفساد فلو أباح الله سبحانه للمكلف أن يحكم بما اختاره المكلف لكان قد أباحه الحكم بما لا يامن من كونه فسادا) Basrî, *el-Mu'temed*, 2/890; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, 5/92; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/259.

⁴⁸ Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî es-Sübki - Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübki, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî-Nureddîn Abdülcebbâr Sağîrî (Dubey: Devletü'l-İmârâti'l-Arabiyye, 1424/2004), 6/2686.

Cessâs (öl. 370/981) da ictihada dayanmaksızın verilen bir hükmün Hanefî usulcülere göre sahih olmadığını altını çizmektedir.⁴⁹ Saymerî de (öl. 436/1045)⁵⁰ Hanefîlerin gerekçesi bağlamında şer'î hükümlerle mükellefiyetin bu hükümlerin maslahat içermesi hasebiyle güzellik arz ettiğini, maslahat ve mefsedet noktasında işlerin sonucunu ise Âlim-i mutlak olan Allah'tan başka bir kimsenin bilebilme imkânı bulunmadığına vurgu yapar.⁵¹ Müellife göre yazmasını bilmeyen kimseye, "Yaz! Senin yazdığın yazmayı bilenle aynı olacak" demek ne kadar isabetsiz ise "Hükmet! Çünkü sen ancak doğru hüküm verirsin" demek aynı derecede isabetsizdir.⁵²

Kişinin bilgi sahibi olmaksızın fiillerinin daima doğru fiillere denk gelmesi veya bilgi sahibi olmadığı bir konuda verdiği haberlerin daima doğruya denk gelip, u söyeyip bu haberlerin arasında hiç yalan ve yanlış ihtimali olan bir haber olmaması da caiz değildir. Böyle bir durum gerçekleşmiş olsaydı o takdirde peygamberlerin nübüvvetine delâlet eden gaybî haberler açığa çıkar o takdirde de Peygamberlerin nübüvvetine delâlet eden gaybî haberler bâtil olurdu. Yine alim bir kişinin ictihad faaliyetinde bulunmaksızın delilsiz hep doğruya isabet ettiğinin kabul edilmesi halinde âmmî bir kişinin tercihinin de doğru olması gerekir. Çünkü o da meselâ keffâret seçeneklerinden birini veya farklı fetvalardan birini delilsiz ve o konuda bilgisi olmaksızın tercih etmektedir.⁵³

Hangi şeyin maslahat hangi şeylerin mefsedet olduğunu tayin etmeksizin Allah'ın kişiyi maslahatı bulmakla yükümlü tutması bir teklif-i mâlâ yutâk olur. Yine Allah'ın kişiyi maslahat olanla maslahat olmayanı tercih noktasında muhayyer bırakması "istediğini yap" demesi anlamına gelir ki bu da hikmete aykırıdır.⁵⁴

Allah Teâlâ nezdinde hak/doğru tektir. Bu doğru için Allah bir emâre nassetmiştir. Bu emâreye de ancak ictihad yoluyla ulaşılabilir. Tefvîze cevaz verilmesi halinde ictihadla mükellef olmanın bir anlamı kalmaz. O itibarla ictihadsız hüküm vermek caiz değildir.⁵⁵ Dolayısıyla tefvîze cevaz vermek Hz. Peygamber ve müçtehitlere tanınan ictihad yetkisine aykırılık teşkil edeceği gibi keyfî bir maslahat anlayışına da yol açmış olacaktır ki böyle bir yaklaşım batıldır.⁵⁶

Şayet bir peygamberin, delile dayanmaksızın kendi iradesi yönünde hükmetmesi caiz olsaydı o takdirde hevâlarına tabi olmaktan nehyedilmezlerdi. Oysaki Sâd 38/26. ayetinde Hz. Dâvûd; en-Necm 53/3-4. ayetinde ise Hz. Muhammed (s.a.v.) hevâlarına uymaktan nehyedilmişlerdir. Yine Hz.

⁴⁹ (انا بينا ان ذلك غير ممتنع عند قوم من اهل العلم، وان لم يثبت عندنا صحته اذا لم يكن قوله من طريق الاجتهاد. واذا كان ذلك لم يمتنع عندنا) Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşmî (Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1414/1994), 2/244-245. krş. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/302.

⁵⁰ (لا يجوز عندنا ان يقول الله تعالى لنبية عليه السلام: احكم بما ترى فانك لاتحكم الا بالصواب) Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf (Kitab Masai' al-Hilaf fi Usûl al-Fiqh: Les Problemes de Divergences an Methodologie Juridique de Husayn b. 'Alî as-Saymarî isimli yayınlanmamış Doktora Tezi içerisinde)* nşr. Abdelouahad Jahdanî (Marseille: Universite De Provence-Aix-Marseille, 1991), 248.

⁵¹ (ان هذه التشريعات اما يحسن تكليفها لما فيها من المصلحة، ولا طريق لاحد معرفة ذلك الا الله تعالى لانه العلم بعواقب الامور) Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 248.

⁵² Saymerî, *Mesâilü'l-hilâf*, 248.

⁵³ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/890; Râzî, *el-Mahsûl*, 6/138; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/259.

⁵⁴ Ali b. Sa'd b. Sâlih ed-Duvayhî, *Ârâü'l-Mu'tezileti'l-usûliyye dirâse ve takvîm* (Riyad: Metebetü'r-Rüşd, 1995), 586.

⁵⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/374. Görüşlerin tartışmaları için bk. Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) el-Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih b. Süleyman Yusuf - Sa'd b. Sâlim Suveyh (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996), 8/4017-4022.

⁵⁶ Zulmî, *et-Tasvîb ve't-tahtie*, 2/824 vd.

Peygamber'in "Allah seni affetsin, niye onlara izin verdin"⁵⁷ şeklinde uyarılması tefvîzin caiz olmadığını göstermektedir. Aksi takdirde Hz. Peygamber uyarılmazdı.⁵⁸ Karşı görüşte olan usulcüler ise bu iddialara karşı Hz. Peygamber'e yönelik uyarıların tefvîz yetkisinden önce olabileceğini dile getirmişlerdir.⁵⁹

2. Tefvîzi Kabul Edenler

Prensip olarak tefvîzi kabul eden usulcülerin detayda farklı yaklaşım içerisinde oldukları görülmektedir. Kimi usulcüler tefvîzi sadece aklen caiz görürlerken kimi usulcüler aklen caiz görmenin yanında fiilen de gerçekleştiğini kabul etmektedirler. Nitekim Şâfiî usulcüsü İbn Berhân (öl. 518/1124), kendi mezhep görüşlerine göre tefvîzin hem aklen caiz hem de fiilen vaki olduğunu beyan eder.⁶⁰ Fiilen gerçekleştiği görüşünde olan usulcülerden bir kısmı tefvîzin sadece Hz. Peygamber'e ve peygamberlere özgü olduğunu kabul ederken, kimi usulcüler ise müctehid alimlere de teşmil etmişlerdir. Bu yetkinin (önceden) peygamberlere vahiy, müctehidlere ise ilham yoluyla verildiği ifade edilmiştir.⁶¹ Hatta bunu âmmîlere teşmil eden görüşler dahi bulunmaktadır.⁶²

Tefvîze cevaz verenlerin tefvîzi şer'î kaynaklar (مَدْرَكًا شَرَعِيًّا) arasında kabul ettiklerini de vurgulamak gerekir.⁶³

2.1. Sadece Aklen Caiz Görenler

Usulcülerin çoğunluğunun bu görüşü taşıdığı görülmektedir. Bu görüşte olan usulcülerin temel gerekçeleri tefvîzin cevazı noktasında aklen herhangi bir engelin bulunmamış olmasıdır.⁶⁴

Bâkîllânî, bir müctehidin ichtihadı sonucu ulaştığı bir hükümle hükmetmesi veya bir hükme temel teşkil edebilecek bir çok illetten istediğini tercih etmesi nasıl caiz ise Hz. Peygamber bakımından da ümmetine dilediğini farz kılmasının aynı şekilde caiz olacağını ifade ederek tefvîzin hikmete aykırı olmadığına vurgu yapar.⁶⁵

⁵⁷ et-Tevbe 9/43.

⁵⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 6/141; Ebû Abdillâh Tâcuddîn Muhammed b. Hüseyin el-Urmevî, *el-Hâsil mine'l-Mahsûl*, thk. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî (Bingazi: Menşûrâtü Kâr Yûnis, 1994), 2/1064; Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris el-Karâfi, *Nefâisü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvad (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995), 9/4049-4050; Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 6/4024; Şemsüddîn Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâi'*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 2/492.

⁵⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 6/141; Safiyyüddîn el-Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 6/4024; Karâfi, *Nefâisü'l-usûl*, 9/4049-4050.

⁶⁰ (مذهبنا جواز هذه المسألة ووقوعها) Karâfi, *Nefâis*, 9/4067.

⁶¹ bk. İbn Berhân, *el-Vusûl ile'l-usûl*, 2/214-215; Râzî, *el-Mahsûl*, 6/137 vd.; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/253; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*, 385; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, 4/567; Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, 4/276; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/48-49; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, 3/336; Emîr Pâdişâh, *Teysîr*, 4/236; Esen, *İctihad Teorisi*, 311-312.

⁶² İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, 3/336; Emîr Pâdişâh, *Teysîr*, 4/236.

⁶³ Ebû'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî - Ebû Nasr Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Alî es-Sübkî, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî-Nureddîn Abdülcebbâr Sağîrî (Dubey: Devletü'l-İmârâti'l-Arabiyye, 1424/2004), 6/2683-2684; İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, 4/519; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/48.

⁶⁴ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 25; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/254, 259; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, 4/567; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyi'*, 2/492.

⁶⁵ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 23.

Ayrıca aşağıda “Âmmîler Bakımından Caiz Görenler” başlığı altında sunulan gerekçeler de tefvizin aklen imkanı bağlamında ileri sürülen gerekçeler cümlesindedir.

Tefvîzin aklen caiz ama fiilen vâki olmadığı görüşünde olan usulcüler arasında Âmidî (öl. 631/1233),⁶⁶ İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249), Adududdîn el-Îcî (öl. 756/1355),⁶⁷ Tâcüddîn es-Sübkî (öl. 771/1370)⁶⁸ gibi usulcüler bulunmaktadır.

2.1.1. Aklen Caiz Görüp Fiilen De Vukûunu Kabul Edenler

Tefvîzin aklen cevazına hükmedip fiilen de gerçekleştiği görüşünde olan usulcülerin kimisi bunu peygamberle sınırlı tutarken kimileri müctehidlere/âlimlere de teşmil etmektedir.

2.1.2. Sadece Hz. Peygamber Bakımından Caiz Görenler

Ebû Ali el-Cübbâî'nin (öl. 303/916) bir görüşüne göre tefvîz sadece Hz. Peygamber'e hasır.⁶⁹ Cübbâî'nin bu görüşünden döndüğü de nakledilmiştir.⁷⁰ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (öl. 458/1066),⁷¹ Bâkîllânî (öl. 403/1013),⁷² İbn Akîl (öl. 513/1119),⁷³ Tûfî⁷⁴ ve İbnü'l-Hümâm da⁷⁵ tefvîzin sadece Hz. Peygamber'e has olduğu görüşündedir.

Günümüz müelliflerinden Nâdiye Şerîf el-Ömerî de tefvîzin Hz. Peygamber bakımından hem aklen caiz olduğunu hem de fiilen vuku bulduğunu kabul etmektedir.⁷⁶

Bâkîllânî'nin konuya ilişkin görüşleri aynen şöyledir:

“Hz. Peygamber'in re'y ve zannıyla şer'î bir hüküm vaz'ederek onunla amel etmesi ve ümmetini vazifeli kılmasının muhal olmaması gerekir. Onun bir konuda başka bir asl üzerine kıyasla vaz' etmiş olduğu şer'î hüküm böyle değildir. Aksine burada kıyasa başvurmaksızın zannına dayanarak (ilkten) hüküm koymaktadır. Bu hüküm ümmetin ameli noktasında bir maslahattır. Şu kadar varki her ne kadar buna cevaz verip bu hükümle amelin vürûdunu sahih görsek dahi bahse konu bu hükümde maslahat bulunduğunu⁷⁷ kesin olarak bilemeyiz.”⁷⁸

2.1.3. Hem Hz. Peygamber Hem de Diğer Peygamberler Bakımından Caiz Görenler

Sem'ânî (öl. 489/1096)⁷⁹ ve Kiyâ el-Herrâsî (öl. 504/110)⁸⁰ tefvîzi hem Hz. Peygamber hem de diğer peygamberler hakkında caiz görmektedir.

⁶⁶ (والمختار جواز دون وقوعه.) Âmidî, *el-İhkâm*, 4/254.

⁶⁷ Îcî, Şerhu Muhtasari'l-müntehâ, 385.

⁶⁸ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, 4/567.

⁶⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/890; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/253.

⁷⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/890.

⁷¹ Ferrâ, *el-Udde*, 5/1587 vd.

⁷² Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 25.

⁷³ İbn Akîl, *el-Vâzih*, 5/410 vd.; Mecdüddîn İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 510; krş. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, 4/567.

⁷⁴ Tûfî, Şerhu Muhtasari'r-Ravza, 3/595.

⁷⁵ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 546; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, 3/339; Emîr Pâdişâh, *Teysîr*, 4/239-240.

⁷⁶ Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, 167.

⁷⁷ Mu'tezile dışındaki cumhura göre hüküm vaz'ında Şâriin maslahata riayeti vacip değil, caizdir. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 212 vd.

⁷⁸ Bâkîllânî, *et-Takrîb*, 25.

⁷⁹ Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, 5/96.

⁸⁰ Ebü'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed el-Herrâsî et-Taberî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/289-290.

Âl-i İmrân 3/93. ayeti, tefvîzin Hz. Peygamber dışındaki diğer peygamberler hakkında da cevazına delil getirilmiştir.⁸¹

2.1.4. Hem Hz. Peygamber Hem de Müctehidler Bakımından Caiz Görenler

Kaynaklarda hem Hz. Peygamber hem de müctehidler bakımından cevaz veren kişinin Müveys (Yunus) b. İmrân olduğu kaydedilmektedir.⁸² Ayrıca Nazzâm'ın (öl. 231/845) da bu görüşte olduğu zikredilmiştir.⁸³

2.1.5. Âmmîler Bakımından Caiz Görenler

Âmmî, başka alanlarda bilgi sahibi olsa da ictihad yapabilecek düzeyde dini bilgiye sahip olmayan, şer'î delil ve hüküm çıkarma yöntemlerini bilmeyen kimsedir.⁸⁴

Tefvîzi âmmîlere teşmil edenler, âmmînin meselâ keffâret seçenekleri içerisinde birini tercih etmesini delil gösterirler.⁸⁵ Yine âmmînin veya müstefînin, müctehidlerden istediği birinin ictihadıyla amel konusunda muhayyer olması da bu usulcülerin gerekçeleri arasındadır.⁸⁶ Bu gerekçeler tefvîzin aklen cevazı bağlamında da zikredilen gerekçeler arasındadır.⁸⁷

Fakat bu görüş, âmmînin tercihinin ilkten şer'î bir hüküm koyma kapsamına giremeyeceği, onun sadece mevcut seçeneklerden birini seçmesinin söz konusu olduğu ifade edilerek, âmmînin tercihinin tefvîze dayanak gösterilemeyeceğine dikkat çekilmiştir.⁸⁸ Kaynaklarda bu görüşün kimlere ait olduğuna dair bir bilgi verilmemiştir. Belirtildiği üzere bu gerekçeler tefvîzin aklen cevazı bağlamında zikredilmiştir.⁸⁹

2.2. Tefvîzin Vukûunu Kabul Edenlerin Delilleri

Tefvîzin fiilen gerçekleştiğini kabul eden usulcülerin delillerini şu şekilde sıralayabiliriz:⁹⁰

Âl-i İmrân 3/93. ayetinde “Tevrat indirilmeden önce İsrail'in (Yakub'un), kendisine haram kıldıkları dışında bütün yiyecekler İsrailoğullarına helaldi.” buyurulmaktadır.

⁸¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 6/148; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 9/4052.

⁸² (حكى عن موسى بن عمران أنه حل وعز، يجوز أن يكلف أن يعمل العالم على ما يقع في خاطره ويخاره) Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/372, 123, 230; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/890; Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, 458; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, 5/91; Râzî, *el-Mahsûl*, 6/137; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/253; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 9/4050; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/49.

⁸³ Mecdüddîn İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 510.

⁸⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Azâzî (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1996), 2/133; (إما أن يكون عامياً صرفاً لم يحصل له شيء من العلوم التي يرتقي بها إلى رتبة الاجتهاد) Âmidî, *el-İhkâm*, 4/271; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/277; (والعامي في اصول الفقه هو لا يعرف الأدلة ولا طرق الاحكام الشرعية) Velîd b. İbrâhîm Acâcî, “el-Âmmî ve esruhû fî usûli'l-fikh”, *Mecellütü'l-cem'iyetü'l-fikhiyye es-Suûdiyye*, 43 (2018), 22; Eyyüp Said Kaya, “Taklid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/461-462; Adem Yığın, “Klasik Fıkıh Usûlünde Taklîdin Bilgi ve Amel Değeri”, *İHAD* 25 (2015), 100.

⁸⁵ Ferrâ, *el-'Udde*, 5/1587-1588; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/256.

⁸⁶ Ferrâ, *el-'Udde*, 5/1587; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, 5/92; Râzî, *el-Mahsûl*, 6/148-149; Hindî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 6/4020.

⁸⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 6/148-149.

⁸⁸ Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, 5/95; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/258.

⁸⁹ bk. Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, 5/95; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/258.

⁹⁰ Sayılan delillerin tamamı için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 6/141-148; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/254-256; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, 9/4050-4052.

Burada Hz. Yakub tahrîmi kendi nefsine izafe etmiştir. Bu da kendisine böyle bir yetkinin (tefvîz) verildiğini ve bunun vâkî olduğunu göstermektedir.⁹¹

Tefsir kaynaklarında ayet etrafında farklı yorumlar yapıldığı görülmektedir. Bu cümleden olarak farklı ihtimalleri tartışan Cessâs, ayetin zâhirinin, bahse konu tahrîmin Hz. Yakub'un ictihadına dayandığını, çünkü Allah'ın bu haram kılmayı Hz. Yakub'a izafe ettiğini vurgular. Son tahlilde bu tasarrufun peygamberin ictihad yapmasının caiz olduğunu gösterdiğinin altını çizer.⁹²

Görüldüğü üzere Cessâs, bu ayeti peygamberlerin ictihadla şer'î bir hüküm verebilecekleri konusunda delil kabul etmekte ama ictihadsız bir yetkiden bahsetmemektedir.

Mâverdî (öl. 450/1058), ayette geçen tahrîm konusunda iki farklı görüş bulunduğunu, birinci görüşe göre bir peygamberin ictihad yapma yetkisinin bulunmadığını dolayısıyla bu tahrîmin Allah'ın Hz. Yakub'a izin vermesiyle gerçekleştiğini, ikinci görüşe göre ise Allah'ın izni olmaksızın Hz. Yakub'un ictihadıyla gerçekleştiğini kaydeder.⁹³ Mâverdî'nin de mevcut görüşleri sadece nakletmekle yetinip herhangi bir kanaat belirtmemesi dikkat çekmektedir.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148) de İsrâîl'in nefsine haram kılması hususunda alimlerin ihtilaf ettiklerini, kimilerinin bunun Allah'ın izniyle gerçekleştiğini, kimi alimlerin de ictihada dayandığını ifade ettiklerini kaydetmektedir.⁹⁴ İbnü'l-Arabî'nin "Allah'ın izniyle" ibaresinin *tefvîz* anlamı ifade edip etmediği hususunda muğlak olduğunu belirtmeliyiz.

Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) de benzer görüşlere yer vererek "bu konuda ezhar/en açık ve en kuvvetli görüşün Hz. Yakub'un bu tahrîmi ictihada dayanarak yapmış olmasıdır. Şayet bu tahrîm nas yoluyla olsaydı o takdirde 'Allah'ın İsrâîl'e haram kıldığı hariç' şeklinde bir ibare olması gerekirdi." demektedir. Bu yaklaşımıyla Râzî'nin de bu ayeti peygamberlerin ictihadına dayanak olarak gördüğü anlaşılmaktadır.⁹⁵ Son tahlilde Râzî, kelâm alimlerinden bir grubun, Allah'ın bir kuluna "Hüküm ver, çünkü sen sadece doğruyla hükmedersin." görüşüne sahip olduklarına, muhtemelen bu olayın da bu kapsamda olduğuna vurgu yapmakta, mütekellim usulcülerin konu etrafında çok tartışmalarının bulunduğunu ifade ederek, söz konusu tartışma ve ihtilafların detayı konusunda fıkıh usulü eserine atıfta bulunmaktadır.⁹⁶

Kurtubî (öl. 671/1273) de şu görüşlere yer vermektedir:

"Bahse konu tahrîmin Allah'ın izniyle mi yoksa Hz. Yakub'un ictihadıyla mı gerçekleştiği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Sahih olan bu tahrîmin Hz. Yakub'un ictihadından kaynaklanmış

⁹¹ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/890; Ferrâ, *el-'Udde*, 5/1588; Râzî, *el-Mahsûl*, 6/141-148; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/254; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, 4/568; Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, 4/279; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/48; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 545; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, 3/336; Emîr Pâdişâh, *Teysîr*, 4/236; İbn Abdişşekûr, *Müselleme's-sübût*, 2/639.

⁹² (فعلما أضاف التحريم إليه دل ذلك على أنه كان جعل إليه إيجاب التحريم من طريق الاجتهاد) Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî - Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1992), 2/302.

⁹³ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, nşr. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/409-410.

⁹⁴ (اختلفوا في تحريم إسرائيل على نفسه؛ فقيل: كان بإذن الله تعالى. وقيل: كان باجتهاد، وذلك مبني على حواجز اجتهاد الأنبياء) Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/369.

⁹⁵ Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 8/293.

⁹⁶ قَالَ قَوْمٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ إِنَّهُ يَجُوزُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يَقُولَ لِعَبْدِهِ: أَحْكُمْ فَإِنَّكَ لَا تَحْكُمُ إِلَّا بِالصَّوَابِ فَلَعَلَّ هَذِهِ الْوَأَقَعَةَ كَانَتْ مِنْ هَذَا الْبَابِ، وَلِلْمُتَكَلِّمِينَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ مُنَازَعَاتٌ (كثيرةٌ ذَكَرْنَاهَا فِي أُصُولِ الْفِقْهِ) Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/293.

olmasıdır. Çünkü Allah (c.c.), tahrîmi Hz. Yakub'a izafe etmiştir. Peygamber, ictihadıyla bir şeye hükmettiğinde o bizim açımızdan uyulması gerekli bir din kuralı olur. Çünkü Cenâb-ı Hak, bu konuda peygamberini onaylamıştır. Şayet Hz. Yakub'a, Allah tarafından ictihada izin verilmemiş olsaydı Hz. Yakub bu yola başvurmazdı.”⁹⁷

Kurtubî de tahrîmi ictihada dayandırmakla birlikte tefvîz hakkında herhangi bir görüş belirtmemektedir.

İbn Âşûr (öl. 1394/1973), daha farklı bir yorum getirerek ayetin zahirinin bu tahrîmin vahye dayanmayıp doğrudan Hz. Yakub'un kendi tasarrufu olduğunu ifade etmekte, ayrıca bu ayetin, peygamberlere ictihad yetkisi verdiği dair delil teşkil etmeyeceğini, çünkü Hz. Yakub'un bu tahrîmi kendisiyle sınırlandırıp başkalarını da bu harama iştirak konusunda bir çağrıda bulunmadığını vurgulamaktadır. Müellif, Hz. Yakub'un tasarrufunu izah bağlamında da onun bunu bir nefis muhasebesi kapsamında veya nezir olarak yapmış olabileceğini kaydeder.⁹⁸ Görüldüğü üzere İbn Âşûr tefvîz bir yana ayetin ictihada dahi dayanak olamayacağını iddia etmektedir.

Ayet etrafında en net izâhâtı yaptığını düşündüğümüz Kiyâ el-Herrâsî bu ayetin Allah'ın peygamberlerine dilediklerini haram kılacakları yetkisi verdiği delalet ettiğini, bu hususta Allah'ın peygamberlerini zellelerden koruyacağını ifade etmektedir. Yine bu ayetin neshin cevazına delalet ettiğini de belirtmektedir. Müellif, tahrîmin vahiyle değil, Hz. Yakub'un ihtiyarıyla gerçekleştiğini, çünkü Allah'ın bu haram kılmayı Hz. Yakub'a izafe ettiğinin altını çizmektedir. Açık nass bulunan hususta ictihadın mümkün olamayacağına da dikkat çeken müellif, buradaki tahrîmin ictihadla değil Hz. Yakub'un kendi ihtiyarıyla gerçekleştiğini, dilediğini haram kılma hususunda Allah'ın ona izin verdiğini ifade etmektedir.⁹⁹ Müellif, ıstılah olarak zikretmese de bu tahrîmin tefvîz yoluyla gerçekleştiğini beyan etmektedir.

Tefvîzi reddeden usulcüler ise ayeti şu şekilde yorumlamaktadırlar:

Ayet bütün yiyeceklerin İsrâiloğullarına helal olduğunu beyan etmektedir. İsrâil yani Yakup çocuklar kapsamına girmemektedir.

Bahse konu haram kılma ictihad, nezir veya yemin şeklinde de olabilir.¹⁰⁰ Yine bu tahrîm bir delile istinaden de yapılmış olabilir, Hz. Yakub da bunu kendine izafe etmiş olabilir. Nitekim “Şâfiî (öl. 204/820) satranç ve at etini mubah kıldı, Ebû Hanife ise haram kıldı” derken esasında bu görüşler doğrudan bu müctehidlerin kendi görüşleri olmayıp delile dayanan görüşlerdir.¹⁰¹

Kimi usulcüler Hz. Yakub'un bahse konu tahrîminin tefvîzden değil, zannî delile dayanan ictihaddan kaynaklanabileceğini, haram kılmanın Hz. Yakub'a isnadının ise mecâzî olduğunu ifade

⁹⁷ واختلف هل كان التحريم من يعقوب باجتهاد منه أو بإذن من الله تعالى؟ والصحیح الأول، لأن الله تعالى أضاف التحريم إليه بقوله تعالى: إلا ما حرم وأن النبي إذا أذاه اجتهاده إلى (شيء) كان ديننا يلزمنا اتباعه لنقررير الله سبحانه إياه على ذلك Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 5/203-204.

⁹⁸ Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984), 4/9.

⁹⁹ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 1/289-290.

¹⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/203-204.

¹⁰¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/380-381; Îcî, Şerhu Muhtasari'l-müntehâ, 385; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, 4/568; Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, 4/279.

etmişlerdir.¹⁰² İddia sahiplerinin zannî delil olarak ileri sürdükleri¹⁰³ hadis şöyledir: Yahudiler Hz. Peygamber'e Hz. Yakub'un kendisine neyi haram kıldığını sormuşlar, Hz. Peygamber de Hz. Yakub'un siyatik hastalığına yakalandığını, bu hastalığa sebep olarak da onun çok sevdiği deve eti ve sütünü gördüğünü ve bu iki gıdayı kendisine haram kıldığını bildirmiş, bunun üzerine “doğru söyledin”, diyerek Hz. Peygamber'i tasdik etmişlerdir.¹⁰⁴

Tahrîmin ictihada dayandığı iddiaları şu şekilde cevaplandırılmıştır:

Ayet, Hz. Yakub'un yasaklamasından önce bütün yiyeceklerin İsrâiloğullarına helal olduğunu göstermektedir. Şayet Hz. Yakub'un yasaklaması ictihada dayanmış olsaydı, yiyeceklerin tamamının bu tahrîmden önce helal olmaması gerekirdi. Çünkü hangi yiyeceklerin haram olduğu da ancak ictihad faaliyeti sonucu ortaya çıkabilir. Yiyeceklerin tamamı kesinlikle helal olunca burada ictihada cevaz olmaz. Dolayısıyla Hz. Yakub'un tahrîmi, ictihada dayanmayıp tefvîze dayanmaktadır. İctihad, daha önce sabit olan bir hükmü ortaya çıkarır yoksa ilkten bir hüküm inşa etmez. Yani ictihad, müsbet değil muzhirdir. Hâsılı burada bir ictihad, bir kıyas ameliyesi değil, Allah'ın yetkilendirmesine dayanan bir tasarruf/tefvîz söz konusudur.¹⁰⁵

Hz. Peygamber, “Mekke'nin otu koparılmaz” buyurdu. Hz. Peygamber'in amcası Hz. Abbas (öl. 32/653), “İzhir (اذخر/Cymbopogon) hariç” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber de “izhir hariç” buyurdu.¹⁰⁶ Bu hüküm, bir vahye ve ictihada dayanmamaktadır. Çünkü Hz. Peygamber'in Abbâs'a cevabı vahiy gelme alametleri ortaya çıkmadan, anında ve çok süratli olmuştur. Dolayısıyla burada Hz. Peygamber'in tamamen teşrî' yetkisine/tefvîze dayanan bir tasarruf söz konusudur.¹⁰⁷

Tefvîzi kabul etmeyen usulcüler ise izhirin, Hz. Peygamber'in sözünü ettiği (حَلَا) ot kapsamına girmediği, Hz. Abbâs'ın yaptığı istisnanın munkatı' olduğu, çünkü (حَلَا) denen otun ince yeşil taze bir ot olduğu, izhirin ise Mekke ayrığı da denen güzel kokulu bir bitki¹⁰⁸ olduğunu ifade etmişlerdir. Hz. Abbas'ın “izhir hâriç Yâ Rasûlallah” demesi üzerine Hz. Peygamber de “izhir hâriç” demiştir. Yine bu usulcüler Hz. Peygamber'in bu sözünü vahye istinaden veya ictihad sonucu söylediğini

¹⁰² Sübkî, *Refu'l-hâcib*, 4/568; Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, 4/279; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü's-sübût*, 2/639; Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 2/639.

¹⁰³ İbn Abdîşşekûr, *Müsellemü's-sübût*, 2/639; Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 2/639.

¹⁰⁴ (فقالوا فأخبرنا عما حرم إسرائيل على نفسه قال اشتكى عرق النسا فلم يجد شيئاً يلائمه إلا لحوم الإبل وألبانها فلذلك حرمها قالوا : صدقت) Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yeẓîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Tefsîru'l-Kur'ân”, 14.

¹⁰⁵ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 544; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, 3/336; Emîr Pâdişâh, *Teysîr*, 4/236-237.

¹⁰⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr – Dâru'l-Yemâme, 1994), “Cenâiz”, 75; “İlim”, 39; “Büyû”, 28; “Sayd”, 9; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. (Kâhire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhu, 1955), “Hacc”, 445, 447; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabelli (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Menâsik”, 89. Ayrıca bk. Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kâhire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1963), 1/33.

¹⁰⁷ bk. İbn Berhân, *el-Vusûl*, 2/214; Râzî, *el-Mahsûl*, 6/143; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/254, 257; İcî, *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ*, 385-386; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 544; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, 3/336; Emîr Pâdişâh, *Teysîr*, 4/237.

¹⁰⁸ İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, 3/336; Emîr Pâdişâh, *Teysîr*, 4/237; Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 2/639; Muhammed Revvâs Kal'acî - Hâmid Sâdık Kuneybî, *Mu'cemu'lüğati'l-fukahâ* (Beyrut: Dârun-Nefâis, 1988), 52, 198.

iddia etmişlerdir.¹⁰⁹ Bu cümleden olarak Kelvezânî de Vâkıdî'nin (öl. 207/823), Hz. Peygamber'in bir saat bekledikten sonra "izhir hâriç" dediğine atıfta bulunarak¹¹⁰ tefvîzin söz konusu olamayacağını aksine bu hususta Hz. Peygamber'e vahiy gelmiş olabileceği veya bir ictihad sonucu böyle hükmetmiş olabileceğini iddia etmektedir.¹¹¹

Tefvîze cevaz vermeyen usulcüler hadiste geçen *izhir* lafzının halâ (الْحَلَا) lafzının kapsamına girebileceğini, dolayısıyla koparma yasağının izhire de şamil olabileceği ama daha sonra ilham türü vahye (göz açıp kapama arası) istinaden izhirle ilgili yasağın neshedilmiş olabileceğini iddia etmişler bu konuda Hanefî usulcülerin, Hz. Peygamber'in ilhamını vahiy kabul etmelerine dikkat çekmişler, bu cümleden olarak burada bir tefvîz değil Hz. Abbas'ın talebinin onaylamanın söz konusu olduğuna vurgu yapmışlardır.¹¹²

Meseleye izhir otunun öteden beri koparılmasının mubah olduğu, Hz. Peygamber'in, Hz. Abbas'ın istisnasını destekleyip onayladığı şeklinde bir izah da getirilmiştir.¹¹³

İzhir hadisini Kâsânî (öl. 587/1191) de şu şekilde yorumlamaktadır:

Muhtemelen bu istisna Hz. Peygamber'in kalbinde vardı. Hz. Abbas bunu daha önce telaffuz etmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber de kalbindeki bu istisnayı sözlü olarak dile getirmiş olabilir.

Allah, Hz. Peygamber'e Hz. Abbas'ın istisna ettiği izhir dışında Mekke'nin tüm otlarının koparılmasının yasak olduğunu haber vermesini emretmiş olabilir. Bu hususta Hz. Peygamber menedilmiş değildir.

Hz. Peygamber, bütün otları koparma yasağı kapsamına almış, Hz. Abbas'ın Mekke halkının ihtiyacına binâen izhir hakkında izin istemesi üzerine Cebrâil izhire ruhsat vermesi için vahiy getirmiş, Hz. Peygamber de buna istinaden izhiri istisna etmiş olabilir.

Yine sıyga istisnayı andırır da burada gerçek anlamda bir istisna değil de bir tahsîs veya nesh söz konusu olabilir. Çünkü Hanefî usulcülere göre âm lafızdan sonra gelen tahsis, nesh ifade eder.¹¹⁴

"Şayet ümmetime zorluk çıkaracak olmasaydım her namazda misvak kullanmalarını emrederdim".¹¹⁵ Hz. Peygamber, burada emri kendisine izafe etmiştir. Emredip emretmeme keyfiyeti tamamen Hz. Peygamber'e aittir.

Bir hadislerinde Hz. Peygamber, "Sizi at ve kölelerin zekatından muaf tuttum."¹¹⁶ buyurmuştur.

¹⁰⁹ Takıyyüddîn es-Sübkî - Tâciüddîn es-Sübkî, *el-İbhâc*, 6/2693; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 545; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Tahrîr*, 3/336-337; Emîr Pâdişâh, *Teysîr*, 4/237-238; İbn Abdişşekûr, *Müselle mü's-sübût*, 2/639-640.

¹¹⁰ (فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم ساعة ثم قال ألا الإذخر، فإنه حلال) Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985) 2/836.

¹¹¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/382.

¹¹² İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 545; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Tahrîr*, 3/337; Emîr Pâdişâh, *Teysîr*, 4/238; İbn Abdişşekûr, *Müselle mü's-sübût*, 2/639-640.

¹¹³ Râzî, *el-Mahsûl*, 6/257; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Tahrîr*, 3/336-337; Emîr Pâdişâh, *Teysîr*, 4/237-238.

¹¹⁴ Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/210.

¹¹⁵ (لولا أن أشق على أمتي؛ لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) Buhârî, "Cum'a", 7; "Savm", 27; Müslim, "Tahâret", 15; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 24.

¹¹⁶ (ان عفوت عنكم عن صدقة الخيل و الرقيق) Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, Sünenü İbn Mâce, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye - Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1431), "Zekât", 4, 15; Ebû Dâvûd, "Zekât", 4, 10; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1993), 4/163-164.

Bâkılânî gerek kendisi gerek ümmetin tamamı, gerek birkısmı için maslahat içersin veya maslahat içermesin daha önce geçen gerekçelere istinaden Hz. Peygamber bakımından tefvizin caiz olduğu kanaatindedir. Bununla birlikte birlikte diğer müellifler tarafından yer verilen hadislerden hiçbirine yer vermemiş olması dikkat çekicidir.¹²⁸

Râzî¹²⁹ ve İbn Berhân¹³⁰ gibi usulcüler tefvîzin vukûuna dair ileri sürülen bu rivayetlerin zayıf olduğu kanaatindedir.

Özetlemek gerekirse tefvîz taraftarına göre bahse konu meselelerde hüküm yetkisi Hz. Peygamber'e ait olmasaydı Hz. Peygamber bu kabil ifadeler kullanmaz, bu konuda kendisine vahiy geldiğini veya ictihad sonucu ulaştığını bildirirdi.¹³¹

Tefvîzin savunucuları arasında yer alan İbn Berhân, tefvîzin ispatı bağlamında ileri sürülen sem'î delillerin kuvvetli olmadığı kanaatini belirttikten sonra konuya ilişkin sadece üç naklî delil vermekle iktifâ eder.¹³² Bunlar izhir,¹³³ İbn Abbâs'ın talebi üzerine "amcama şefaât hakkı veriyorum" demesi¹³⁴ ve kendine mersiye yazan kadının kardeşini katline¹³⁵ dair örneklerdir. İbn Berhân daha sonra konuya ilişkin şu görüşlere yer verir:

Bu rivayetler, Allah'ın peygamberine dilediği şekilde hükmetme yetkisi (tefvîz) verdiği, onun da vahiy beklemeksizin hükmetmiş olduğuna delalet edebilir ama bu hususta kesin bir delil yoktur. Çünkü Cenâb-ı Hak, o anda Hz. Peygamber'e vahyetmiş olabilir. Vahyin gelmesi bir zamanla sınırlı değildir.

Vahiy yollarından biri de ilhamdır. Hz. Peygamber'e sorulması anında Allah Teâlâ Hz. Peygamber'e cevabı ilham etmiş, o da bu cevabı vermiş olabilir.

Allah Teâlâ daha önceden Hz. Peygamber'e yöneltilecek soruların cevabını bildirmiş olabilir. Nitekim Allah, peygamberine Mekke'nin fethi, Kısra ve Kayser'in ülkelerinin fethedileceği gibi birçok meseleyi önceden bildirmiştir. Hâsılı bahse konu hadisler farklı anlamalara muhtemeldir. Esas olan ihtimal şâibelerini ortadan kaldıracak kesin delillere yapışmaktır ama burada bunun imkânı yoktur.¹³⁶

Tefvîzin vukûuna dair rivayetleri değerlendiren İbnü'l-Hümâm, tefvîzin vukûunun gerçek olduğuna vurgu yaparak, bu konuda izhir rivayetine atıfta bulunur. Tefvîzin bazı özel meselelerle sınırlı olduğuna dikkat çeken müellif, bu durumun Hz. Peygamber'in ictihadla yükümlü olmasına aykırılık teşkil etmeyeceğinin de altını çizmektedir. Müellife göre tefvîzin kabulü, süratli bir şekilde vahiy gelmesi veya nesh gibi zorlama cevaplara başvurmaktan daha kolay ve gerçekleşmesi gerçeğe (nefsü'l-emr) daha yakın bir yoldur.¹³⁷

¹²⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, 25; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, 6/49.

¹²⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 6/152-153.

¹³⁰ İbn Berhân, *el-Vusûl*, 2/213.

¹³¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 6/147; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/256.

¹³² İbn Berhân, *el-Vusûl*, 2/213-215.

¹³³ İbn Berhân, *el-Vusûl*, 2/214.

¹³⁴ İbn Berhân, *el-Vusûl*, 2/214.

¹³⁵ İbn Berhân, *el-Vusûl*, 2/215.

¹³⁶ İbn Berhân, *el-Vusûl*, 2/214-215.

¹³⁷ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 546; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, 3/339; Emîr Pâdişâh, *Teysîr*, 4/239-240.

İleri sürülen rivayetlerin tefvîze delil teşkil edemeyeceğini iddia eden İbn Abdîşşekûr aksine bu rivayetlerin vahye veya muayyen bir tahyîre temel oluşturabileceğini ifade ederek İbnü'l-Hümâm'ı şu şekilde eleştirilmiştir:

“İbnü'l-Hümâm, önceden mevcut olan bir hükümde tahyîri kabul etmiştir. Örneklendirmek gerekirse hac vecibesi önceden mevcut bir hükümdür. Hz. Peygamber, kendisine her yıl mı hac yapacaklarının sorulması üzerine, ‘şayet evet dersem her yıl farz olur’ şeklinde bir tahyîrde bulunmuştur. Oysaki asıl tefvîz önceden muayyen bir hüküm bulunmayan meselede ilkten vaz’ edilen hüküm bakımından söz konusudur.”

Son tahlilde İbn Abdîşşekûr meselenin derin düşünmeyi gerektiren dakik (ince) bir konu olduğunu belirtir. Kısaca İbn Abdîşşekûr’e göre tefvîz mevcut hükümler hakkında bir tahyîr olmayıp ilkten hüküm koyma yetkisidir.¹³⁸

Bu bahsi noktalarla tefvîzi kabul etmeyen veya tefvîzden hiç bahsetmeyen kimi usulcülerin tefvîzin vukûu bağlamında zikredilen rivayetleri ictihadın cevazının dayanakları arasında göstermiş olduklarını belirtmeliyiz.¹³⁹

3. Tevakkuf

Kaynaklarda tefvîzin yaygın olarak Şâfiî usulcüler tarafından kabul edildiği kaydedilmekte, bu hususta kimi müellifler tarafından İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) er-Risâle'sine atıfta bulunmaktadır. Bu cümleden olarak *el-Mu'temed*'de Basrî, İmam Şâfiî'nin (إن الله تعالى لما علم أن الصواب يتفق من نبيه جعل ذلك إليه: Allah, Peygamberinin doğruyla ittifak içerisinde olduğunu bildiğinden ona teşrî' yetkisi vermiştir)¹⁴⁰ ifadesine atıfta bulunmaktadır. Ama atıf yapılan bu cümle veya buna yakın ifadeler *er-Risâle*'de yer almamaktadır. Nitekim *et-Temhîd*'in muhakkiki *er-Risâle*'de bu kabil ibareleri bulamadığını ifade etmektedir.¹⁴¹ Kimi muhakkikler bu hususta *er-Risâle*'de geçen Şâfiî'ye ait “و لم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، و جهة العلم بعد الكتاب والسنة والإجماع والآثار، وما وصفت من القياس عليها” ibareyi¹⁴² delil olarak göstermişlerdir.¹⁴³ Bu ibarede Allah'ın Peygamberi dışında hiç kimseye ilme yani Kitap, Sünnet, icma ve kıyasa dayanmaksızın hükmetme yetkisi vermediği ifade edilmektedir. Kanaatimize göre de bu tespit isabetlidir. Çünkü bu ibarede Hz. Peygamber'in herhangi bir delile dayanmaksızın doğrudan hüküm verebilme yetksine sahip olduğu açıkça ifade edilmektedir. Şu kadar var ki diğer maddelerde olduğu gibi burada da İmâm Şâfiî'nin bir örnek verme ihtiyacı duymadığı anlaşılmaktadır.

¹³⁸ İbn Abdîşşekûr, *Müsellemlü's-sübût*, 2/641.

¹³⁹ bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/529-530; Karâfî, *Tenkîhu'l-fusûl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 342-343; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravzatu'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil (Mekke: el-Mektebeü'l-Mekkiyye, 1998), 2/344; Tûfî, *Şerhu Muhtasarı'r-Ravza*, 3/596-597.

¹⁴⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/890; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/374; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd*, 6/49.

¹⁴¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/374.

¹⁴² bk. Şâfiî, *er-Risâle*, 508.

¹⁴³ bk. Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, 5/92; Takıyyüddîn es-Sübki - Tâcüddîn es-Sübki, *el-İbhâc*, 6/2685.

İmâm Şâfiî'nin tevakkufu (duraksaması) tefvîzin aklen ve fiilen cevazının tamamını kapsayan bir tevakkuf olmayıp kimi usulcüler onun aklen cevazında kimileri de vukûunda tevakkuf ettiğini belirtmişlerdir.

Basrî,¹⁴⁴ Âmidî,¹⁴⁵ Râzî,¹⁴⁶ Sübkî¹⁴⁷ ve Zerkeşî¹⁴⁸ gibi müellifler İmâm Şâfiî'nin tefvîz konusunda cevazla men arasında mütereddîd/tevakkuf olduğunu ifade ederler.¹⁴⁹

İbn Berhân,¹⁵⁰ Râzî,¹⁵¹ Âmidî,¹⁵² İcî¹⁵³ ve Tâceddîn es-Sübkî,¹⁵⁴ İbnü'l-Hümâm¹⁵⁵ ve İbnü'n-Neccâr (öl. 972/1564)¹⁵⁶ gibi müellifler ise İmâm Şâfiî'nin tefvîzin aklen cevazında tereddüt ettiğini ifade etmektedirler.

el-İbhâc'da ise İmâm Şâfiî'nin tefvîzin vukûunda tevakkuf ettiğinin altı çizilir.¹⁵⁷

İmâm Şâfiî'den tefvîzin vukûuna dair nakiller bulunduğunu kaydeden İbnü'l-Hümâm, tefvîzin aklen cevazında tereddüt edip de vukûunu kabul etmesinin İmâm Şâfiî bakımından bir tezat oluşturduğunu vurgulamaktadır.¹⁵⁸

Râzî ise son tahlilde tefvîzin vukûunu kabule edenlerin delillerinin zayıf olduğu kanaatini dile getirerek bu konuda doğru olan görüşün Şâfiî'nin tevakkuf etmesi olduğunu iddia eder.¹⁵⁹

4. İmâmiyye Şîası'nın Görüşü

Şîî kaynaklarda tefvîz meselesine daha geniş yer verildiği görülmektedir. Bunda Şîa'daki mâsum imam anlayışı ve inanç esaslarındaki farklılıkların rol oynadığı açıktır. Şîa'ya göre peygamberler yanında imamlar da doğumlarından itibaren büyük küçük günahların tamamından; hata, yanılma ve unutmaya gibi kusurlardan korunmuş mâsum kimselerdir. Onlara göre imâmet nübüvvetin devamı mahiyetindedir.¹⁶⁰

¹⁴⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/890. Ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/49.

¹⁴⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/253.

¹⁴⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 6/137.

¹⁴⁷ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, 4/567.

¹⁴⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/49.

¹⁴⁹ bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 6/137 vd.; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/253; Mecdüddîn İbn Teymiyye, *el-Müsevvede*, 510; Hindî, *Nihâyetu'l-vusûl*, 8/4016; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, 4/567; Rahûnî, *Tuhfetü'l-mes'ûl*, 4/276; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/48-49; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, 3/336; Emîr Pâdişâh, *Teysîr*, 4/236; Esen, *İctihad Teorisi*, 311-312.

¹⁵⁰ Karâfi, *Nefâisü'l-usûl*, 9/4067.

¹⁵¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 6/137.

¹⁵² Âmidî, *el-İhkâm*, 4/253; krş. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 6/49.

¹⁵³ İcî, *Şerhu Muhtasari'l-müntehâ*, 385.

¹⁵⁴ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, 4/567.

¹⁵⁵ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 544-545; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, 3/336; Emîr Pâdişâh, *Teysîr*, 4/236.

¹⁵⁶ İbnü'n-Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, 4/519.

¹⁵⁷ Takıyyüddin es-Sübkî – Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc*, 6/2685-2686.

¹⁵⁸ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 544-545; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, 3/336; Emîr Pâdişâh, *Teysîr*, 4/236.

¹⁵⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 6/153.

¹⁶⁰ Takıyyüddîn b. Ahmed Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ* (b.y.: y.y., ts.), 4/320; Mustafa Öz, *Anahatlarıyla İsmâ Mezhepler Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 174-181; Mehmet Bulut, "İsmet" , *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/136; Hamid Algar, "Çârdeh Masûm-i Pâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/227-228; Cemil Hakyemez, "İmamiyye Şîasında İsmet İnancı", *Marife*

Buna rağmen İmâmiyye Şîası usulcileri arasında da tefvîz konusunda farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bu cümleden olarak tefvîze bütünüyle karşı çıkan usulcüler olduğu gibi hem Hz. Peygamber hem de mâsum imamlar bakımından cevaz veren veya sadece Hz. Peygamber hakkında cevaz veren usulcüler de bulunmaktadır.¹⁶¹

Hz. Peygamber hakkında tefvîzi kabul edenlerin temel aldıkları bazı deliller şöyledir:

et-Tevbe 9/29. ayetinde Allah'ın ve Hz. Peygamber'in haram kıldığını haram kabul etmeyenlerle savaşılmaması emredilmektedir. Burada "Peygamber'in haram kılması" ibaresi ona teşrî yetkisi/tefvîz verildiğinin açık kanıtıdır.

en-Nisâ 4/81. ayetinde Hz. Peygamber neyi emrettiyse onun alınması neyi yasakladıysa ondan da kaçınılması emredilmektedir ki bu açık bir teşrî yetkisidir

Yine Hz. Peygamber'in hamr dışındaki müskirâtı haram kılması, diyetlerin miktarını belirlemesi de tefvîzin dayanakları arasındadır.

Tefvîzi kabul etmeyen İmâmiyye usulcileri ise yegâne hüküm koyma sahibinin Allah olduğunu ifade eden el-Mâide 5/48-50; el-En'âm 6/50, 67; el-A'râf 7/203; Yûsuf 12/40 ve Fussilet 41/6. ayetleri ile Hz. Peygamber'in sorulan bir mesele konusunda vahyi beklediğine dair el-Bakara 2/144; el-Ahzâb 33/28-29. ayetlerini ile Kur'ân'ın her şeyi beyan eden bir kitap olduğunu bildiren en-Nahl 16/89. ayetini delil getirirler.

İmamlar hakkında tefvîze cevaz veren alimler ise şu rivayeti esas alırlar:

Mûsa b. Eşyem, Ca'fer es-Sâdık'a (öl. 148/765) bir mecliste üç talakı veren kişinin durumu sorulmuş o da üç bâin talakın vaki olduğunu söylemiş, sonra başka bir kişi aynı mecliste üç talakın hükmünü sormuş o da talak vaki olmadığı cevabını vermiştir. Mûsa b. Eşyem'in bu iki zıt hüküm karşısında hayrete düşmesi üzerine Ca'fer es-Sâdık, kendilerinin yani imamların da Hz. Peygamber gibi teşrî yetkisine (tefvîz) sahip olduklarını ifade etmiştir.¹⁶²

Şerîf el-Murtazâ ile İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve Meclisî (öl. 1110/1698) Peygamber de dahil hiç kimse hakkında tefvîze cevaz vermezler. Bu alimler şer'î hükümlerin kaynağının sadece sem'î-şer'î deliller olabileceğine vurgu yaparlar.¹⁶³

Hz. Peygamber'in tefvîzi meselesini makale konusu yapan Muhammed Mukbil de meseleyi tartışmış, son tahlilde kendisinin de Hz. Peygamber'in tefvîze (teşrî' yetkisi) sahip olduğu kanaatini dile getirmiştir.¹⁶⁴

7/1 (2007) 167-192; Mustafa Yalçınkaya, "Şia'da İmamların Masumiyeti Telakkisi ve Arka Planı", *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 5/4 (2021), 1560-1579; İbrahim Coşkun, "Şia'da İmamların Otoritesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005), 27-57.

¹⁶¹ Geniş bilgi için bk. Muhammed Bâkir el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1983), 25/348-350; Kemâl Haydarî, *er-Râsîhûne fi'l-ilm* (Kum: Dâru Ferâkîd, 2008), 462-468.

¹⁶² وَ إِنَّ اللَّهَ فَوَّضَ إِلَى مُحَمَّدٍ (صلى الله عليه وآله وسلم) أَمْرَ دِينِهِ فَقَالَ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا فَمَا كَانَ مَفْوضاً إِلَى مُحَمَّدٍ (صلى الله عليه وآله وسلم) فَقَدْ فَوَّضَ إِلَيْنَا. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hüseyn el-Hurr el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa* (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1414), 22/70; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 25/332-333. İmâmiyye Şîası'nda tefvîzin çeşitleri hakkında bk. Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 25/348-350; Haydarî, *er-Râsîhûne fi'l-ilm*, 452 vd.

¹⁶³ Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa*, 454; Hillî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 5/227 vd.; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 25/348.

¹⁶⁴ Sheikh Muhammad Muqbil, "The legislative mandate of the Prophet Muhammad (صلى الله عليه وسلم)", *Mecelletü'l-akîde* 29 (2024), 89-122.

Tefvîz meselesini müstakil bir eser çerçevesinde ele alan Âmilî, son tahlilde tefvîzin Hz. Peygamber ve masum imamlar bakımından sahih, masum olmayan imamlar bakımından ise bâtil olduğu kanaatine ulaşmıştır.¹⁶⁵

Şîâ'nın aşırı grupları içerisinde *tekvînî tefvîz* denen bir anlayış da bulunmaktadır. Bu anlayışa göre kâinatın yaratılması ve yönetilmesi, âhirette insanlara ceza veya mükâfat verme konularına dair hususlar Allah tarafından Hz. Peygamber'e, Hz. Ali'ye ve onun neslinden gelen imamlara havale edilmiştir. Bu gruba *müfevvida* (*tefvîziyye*) adı verilir. Bu görüşler mutedil Şîâ mensuplarınca kesin olarak reddedilmiştir. İmam Cafer es-Sâdık'tan nakledilen bir rivayette Gâliyye'nin kâfir, müfevvidanın müşrik olduğu belirtilmiş, İmam Ali er-Rızâ (öl. 208/818) da bu düşüncede olanların şirke düştüğünü söylemiştir. Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh (öl. 381/991) ise müfevvidanın inanç yönünden Yahudî, Hristiyan, Mecûsî, Kaderiyye, Hâriciyye ve bid'atçılardan daha büyük bir dalâlet içinde olduğunu ve İslâm'la alâkalarının bulunmadığını vurgulamıştır.¹⁶⁶

5. Değerlendirme

Tefvîz meselesi, usulcülerini oldukça meşgul etmiş girift bir konudur. Sem'ânî, meselenin mütekellim usulcüler tarafından ortaya çıkarılan, fukahâ metoduna mensup usulcüler arasında bilinmeyen ve fazla bir fayda da ifade etmeyen bir konu olduğunu ifade eder.¹⁶⁷ Benzer ifadeleri başka müellifler de dillendirmiştir. Bu cümleden olarak Zuhaylî, meselenin nazarî ve hayalî olduğunu iddia etmiş,¹⁶⁸ Duvayhî de bunun pratik bir faydası bulunmayan farazî bir mesele olduğuna dikkat çekmiş, İslâm'ın ekmel din olduğunu bu denli farazî meselelere ihtiyacı olmadığını söylemiştir.¹⁶⁹ Bu kabil iddialara karşın usûl-i fıkıh kaynaklarında bu meseleye hiç de göz ardı edilemeyecek derecede yer verildiği görülmektedir. Ayrıca birçok usul konusunun teorik nitelikli olduğunu da belirtmek gerekmektedir.

Meselenin temelinde aklın ilkten hüküm koyup koyamayacağı, hüsun-kubuh, maslahat ve mefsedetin aklîliği ekseninde cereyan ettiği görülmektedir. Bu konuda da usulcülerin detayda oldukça farklı yaklaşımlar sergiledikleri görü, daha açık bir ifadeyle aklın "hâkim" olup olmayacağı düşüncesi bulunmaktadır. Yukarıda da geçtiği üzere Bâkılânî ve onun gibi düşünen usulcüler maslahat içersin içermesin Hz. Peygamber'in ilkten şer'î bir hüküm vaz' edebileceğini savunurken, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, daha önce hocası Kâdî Abdülcebâr ve onu izleyen usulcüler ise şer'î/taabbüdî hükümlerin mutlaka maslahata dayandığını peygamber dahi olsa bir şahsın delilsiz hüküm vaz' edemeyeceğini iddia etmiştir. Tabi daha birçok aklî ve naklî delil de ileri sürülmüştür. Yine bahse konu tartışmaların arka planında Şâri'in vaz' ettiği hükümlerde maslahata riayetinin

¹⁶⁵ Cafer Murtazâ el-Âmilî, *el-Vilâyetü't-tekvîniyye ve't-teşrîiyye* (Merkezü'l-İslâmî li'd-Dirâsât, 2007), 61 vd., 116, 118-129-130.

¹⁶⁶ Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh, *el-İ'tikâdât*, thk. İsmâ Abdü's-Seyyid (Kum: Müessesetü'l-İmâmî's-Sâdık, 1413), 97-101; Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 25/342-344, 348-350; Haydarî, *er-Râsihâne fi'l-ilm*, 452-460; Mustafa Öz, "Müfevvida", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/499-500.

¹⁶⁷ Sem'ânî, *Kavâtiu'l-edille*, 5/96.

¹⁶⁸ Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2/350.

¹⁶⁹ Duvayhî, *Ârâü'l-Mu'tezileti'l-usûliyye*, 594.

vacip olup olmadığı düşüncesi yatmaktadır. Mu'tezile bunu vacip görürken cumhur caiz görmektedir.¹⁷⁰

Tefvîzin ağırlıklı olarak Mu'tezile bilginleri tarafından benimsenmediği Şâfiî usulcülerini tarafından benimsendiği görülmekle birlikte hemen her mezhep mensubu içerisinde tefvîzî benimseyen veya reddeden bilginlerin bulunduğunu, kabul edenlerin başında Mu'tezile alimi Müveys bi İmrân'ın isminin öne çıktığını özellikle de belirtmeliyiz. Bu konuda İmam Şâfiî'ye atfedilen görüşlerde netlik bulunmadığı kaynaklarda *er-Risâle*'de geçtiği belirtilen metnin aynı lafızlarla geçmediği tespit edilmiştir. Öte yandan kimi tefvîz trafatarı usulcülerin konuya ilişkin ileri sürülen rivayetleri meseleye dayanak teşkil edecek kuvvette olduğu da ifade edilmiştir.

Ehl-i sünnet anlayışında Hz. Peygamber dışında hiç kimse ismet sıfatına sahip değildir. Bu itibarla ilmî seviyesi ne denli yüksek olursa olsun hiçbir müctehid veya âlim kusursuz değildir.¹⁷¹ O itibarla kanaatimizce tefvîzin müctehid ve âlimlere teşmili isabetli olamaz. İmâmiyye Şâsi'nın masum imam anlayışı doğal olarak tefvîzin imamlara da teşmilini beraberinde getirmiştir. Bununla birlikte İmâmiyye Şâsi'nda da imamlar hakkında tefvîze cevaz vermeyen usulcüler bulunduğu gibi Hz. Peygamber'inde bu yetkiye sahip olmadığı kanaatinde olan usulcüler de bulunmaktadır. Her hâlükârda imamların tefvîzi kabul edilemez.¹⁷²

Sonuç

Konuya dair delilleri ve konu etrafında oluşan farklı görüşleri değerlendirme sonucu bizde oluşan kanaat tefvîzin cevazının önünde aklen bir engel bulunmadığı yönündedir. Fiilen gerçekleşmesine gelince özellikle Hz. Peygamber bakımından tefvîzin gerçekleştiği kanaatindeyiz. Meseleye mesned gösterilen ayet ve hadislerin hulâsâsından bu sonuç çıkmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in, "Yaz! Nefsim elinde olan Allah'a yemin ederim ki bu ağızdan haktan başka bir şey çıkmaz." (Ebû Dâvûd, "İlim", 3; Dârimî, "Mukaddime", 43; Ahmed b. Hanbel, 2/162, 192) meâlindeki hadis de bu konuda dayanak gösterilebilir.

Diğer peygamberler de ismet sıfatını hâiz olduklarından onlara da bu yetkinin verildiği kanaatindeyiz. Peygamberlik vehbî olduğundan Cenâb-ı Hakk peygamberlerine vahiy ve ictihad dışında ilkten teşrî yetkisi de verebilir. Tabî bu yetkiyi mutlak anlamda değil kısmî bir yetkilendirme kabul etmek de gerekmektedir. Peygamberler dışındaki zevât bakımından tefvize cevaz vermek ise isabetli değildir. Çünkü peygamberler dışında hiç kimse masum değildir. Böyle bir kabul ardı arkası gelmeyen istimarlar kapı açar ve dinin özü ve sabitelerini tahrip eder. O itibarla gerek gerek Şâi gerekse kimi usulcüler tarafından ileri sürülen müctehid veya âlim kişiler bakımından tefvîz anlayışı isabetli değildir.

¹⁷⁰ bk. Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 1/409 vd.

¹⁷¹ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/601; İbn Teymiye, *Mecmû fetâvâ*, 20/210-211; Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa b. Muhammed Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/83-84; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 527; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Tahrîr*, 3/300; Emîr Pâdişâh, *Teyisîr*, 4/191; Bulut, "İsmet", 23/136; Şimşek, *İctihad*, 204-206.

¹⁷² (وان ما يدعيه بعضهم بالتفويض لامام معصوم فهو منكر) Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2/350.

Kaynakça

- Abdülazîz Buhârî, Aladuddin Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*. nşr. Muhammed el-Mu'tasım Billâh. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- Acâcî, Velîd b. İbrâhîm b. Alî. "el-Âmmî ve eseruhû fi usûli'l-fikh". *Mecellütü'l-cem'iyyetü'l-fikhiyye es-Suûdiyye* 43 (2018), 15-88.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akgündüz, Ahmet. "Hâkim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/182-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Algar, Hamid. "Çârdeh Masûm-i Pâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/227-228. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ali Haydar Efendi (Büyük). *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Meral Yayınları, ts.
- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Âmilî, Cafer Murtaza. *el-Vilâyetü't-tekvîniyye ve't-teşrîiyye*. Merkezü'l-İslâmî li'd-Dirâsât, 2007.
- Âmilî, Ebû Ca'fer Muhammed b. El-Hüseyn el-Hurr. *Vesâilü's-Şîa*. 30 Cilt. Kum: Müessestü Âli'l-Beyt, 1414.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2022.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bahrülulûm el-Leknevî, Ebû'l-Ayyâş Muhammed Abdülalî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî. *Fevâtilu'r-rahâmût şerhu Müsellemü's-sübût* (Müstasfâ ile birlikte). 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1994.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-İrşâd (eksik kısım)*. thk. Muhammed b. Abdurrezzak b. Ahmed er-Ruveş. Kuveyt: el-Va'yu'l-İslâmî, 2015.
- Bâkılânî. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessestü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed*. thk. Muhammed Hamîdullah. 2 Cilt. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1964.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr – Dâru'l-Yemâme, 1994.
- Bulut, Mehmet. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşmî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1994.
- Coşkun, İbrahim. "Şia'da İmamların Otoritesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005), 27-57.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Devâlibî, Muhammed Ma'rûf. *el-Medhal ilâ ilmi usûli'l-fikh*. Dımaşk: Matbaatü Câmîati Dımaşk, 1959.
- Duvayhî, Ali b. Sa'd b. Sâlih. *Ârâü'l-Mu'tezileti'l-usûliyye dirâse ve takvîm*. Riyad: Metebetü'r-Rüşd, 1995.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût – Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübarekî. 5 Cilt. Riyad: y.y., 1993.
- Rahûnî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Mûsâ. *Tuhfetü'l-mes'ûl fî şerhi Muhtasari'l-Münthe's-sûl*. thk. Yûsuf el-Ahdar el-Kayyim. 4 Cilt. Dübey: Dâru'l-Buhûs, 2002.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn. *Teysîru't-Tahrîr*. 4 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Esen, Bilal. *Hanefti Usûlcülerinde İctihad Teorisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. İbrahim Muhammed Ramadân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1994.
- Hakyemez, Cemil. "İmamiyye Şiasında İsmet İnancı". *Marife* 7/1 (2007), 167-192.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*. thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Azâzî. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1996.
- Haydarî, Kemâl. *er-Râsihûne fî'l-ilm*. Kum: Dâru Ferâkid, 2008.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen b. Yusuf b. el-Mutahhar. *Nihâyetü'l-vusûl*. thk. İbrahim Bahâdırî. 5 Cilt. b.y.: Müessesetü'l-İmami's-Sâdik. ts.
- İbn Abdişşekûr, Muhibullah b. Abdişşekûr el-Bihârî. *Müsellemü's-sübût fî usûli'l-fikh* (el-Müstasfâ ile birlikte). 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1994.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî. *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Bâbeveyh, Şeyh Sadûk. *el-İ'tikâdât*. thk. Isâm Abdü's-Seyyid. Kum: Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdik, 1413.
- İbn Berhân, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Vusûl ile'l-usûl*. thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1984.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Nâsır b. Abdülazîz Ebu Habîb eş-Şüserî. 25 Cilt. Riyad: Dâru Künûzi İşbîliyâ, 2015.
- İbn Emîri'l-Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *Sîretü İbn Hişâm (es-Sîretü'n-nebeviyye)*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kudâme el-Makdisî. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed, *Ravzatu'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*. nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil. 2 Cilt. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*. thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfar. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye - Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1431.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselam (Âlu Teymiyye). *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Kâhire: Matbaatü'l-Medenî, ts.
- İbn Teymiye, Takiyyüddîn b. Ahmed Abdülhalîm. *Mecmûu fetâvâ*. b.y.: y.y., ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eşer*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmîyye, 1963.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *et-Tahrîr fî ilmi'l-usûl*. Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühû, 1351.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Suzana D. Wilzer. Beyrut: y.y., 1961.
- İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, Ebû Bekr Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*. thk. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî. *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ*. thk. Fâdî Nasîf-Târik Yahyâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (eş-Şer'iyât)*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.
- Kal'acî, Muhammed Revvâs - Kunevbî, Hâmid Sâdik. *Mu'cemu lüğati'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1988.
- Karadâvî, Yûsuf. *el-İctihâd fi's-şerâti'l-İslâmiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris. *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvad. 9 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris. *Tenkîhu'l-fusûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâi'ü-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kaya, Eyyüp Said. "Taklid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/461-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed. *et-Temhîd*. thk. Muhammed b. Ali b. İbrahim. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1985.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebü'l-Hasen Şemsülişlâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed et-Taberî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Köksal, Asım Cüneyd - Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/201-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâverîdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. nşr. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihâru'l-envâr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1983.
- Molla Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâi'*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Kâhire: Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhu, 1955.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Muhammed Rıdvan Aksûsî vd. 9 Cilt. Dımaşk - Hicaz: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2018.
- Ömerî, Nâdiye Şerîf. *İctihâdü'r-Rasûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Öz, Mustafa. "Müfevvida". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/499-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Râzî, Ebü Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Râzî, Ebü Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Safiyüddîn el-Hindî, Ebû Abdillâh Safiyüddîn Muhammed b. Abdürrahîm (Abdurrahmân) el-Hindî el-Urmevî. *Nihâyetü'l-vusûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Sâlih b. Süleyman Yusuf - Sa'd b. Sâlim Suveyh. 8 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1996.

- Saymerî, Muhammed. *Mesâilü'l-Hilâf (Kitab Masai'l al-Hilaf fi Usûl al-Fiqh: Les Problemes de Divergences an Methodologie Juridique de Husayn b. 'Alî as-Saymarî isimli yayımlanmamıs Doktora Tezi içerisinde)* nşr. Abdelouahad Jahdanî. Marseille: Universite De Provence-Aix-Marseille, 1991.
- Sheikh Muhammad Muqbil, "The legislative mandate of the Prophet Muhammad (الولاية التشريعية للنبي محمد صلى الله عليه وسلم)", *Mecelletü'l-akîde* 29 (2024), 89-122.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*. thk. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1419/1998.
- Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi - Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî - Nureddîn Abdülcebbâr Sağîrî. 6 Cilt. Dubey: Devletü'l-İmârâti'l-Arabiyye, 2004.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî. *Ref'u'l-hâcib an Muhtaşarı İbni'l-Hâcib*. thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Şavluk, Hikmet. "İslam Hukuk Düşüncesinde Aklîlik Şer'îlik Ayrımının Somut Örneği: Şer'î Bildirim Öncesi Eylemlerin Hükmü". *Theosophia* 3 (2021), 91-122. 10.5281/zenodo.5806596
- Şavluk, Hikmet. *Fıkıh Kelam İlişkisi Bağlamında İbâha Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-Hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa*. thk. Lecnetü'l-İlmiyye. Kum: Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, 1429.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuhûl*. thk. Ebû Hafız Sâmî b. el-Arabî el-Eserî. Riyad: Dâru'l-Fadîle, 2000.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- Şimşek, Murat. *Hizmet Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u'l-kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 6 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî Necmüddîn Süleyman b. Abdilkavî. *Şerhu Muhtaşarı'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Riyad: Vezâretü's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1998.
- Urmevî, Ebû Abdillâh Tâcüddîn Muhammed b. Hüseyin. *el-Hâsil mine'l-Mahsûl*. thk. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî. Bingazi: Menşûrâtu Kâr Yûnis, 1994.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Esemî el-Medenî. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Yalçınkaya, Mustafa. "Şia'da İmamların Masumiyeti Telakkisi ve Arka Planı", *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 5/4 (2021), 1560-1579. <https://doi.org/10.47525/ulasbid.1009809>
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Yayınları, 1971.
- Yığın, Adem. "Klasik Fıkıh Usûlünde Taklîdin Bilgi ve Amel Değeri". *İHAD* 25 (2015), 99-133.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti Kuveyt, 2004.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkıh*. 6 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1992.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fi usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*. Dımaşk - Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2006.
- Zulmî, Yahya b. Süleyman. *et-Tasvîb ve't-tahtie ve eseruhâ fi me*



The Founding Influence of Cultural Elements in the Descriptions of Paradise in the Qur'ân: A Reading in the Context of the Process of Revelation

Soner Aksoy^{1,*}

¹ Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsîr, Sakarya/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 16/07/2024

Accepted: 15/11/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

In the Qur'ân, one of the principal parts of the afterlife is Paradise (Jannah). Paradise is described as the place where those who believe in Allâh in this world and perform righteous deeds as a consequence of their faith will be rewarded with blessings in the Hereafter. From this perspective, many verses in the Qur'ân mention various blessings of the life in Paradise. Especially in the Meccan sûrahs, vivid and concrete descriptions of Paradise are extensively provided. These descriptions are generally intertwined with the cultural habits of the interlocutors. On the other hand, in the Medinan sûrahs, it is observed that concrete descriptions of Paradise noticeably decrease, and more abstract and universal themes come to the forefront. Therefore, the subject and scope of the research revolve around the descriptions of Paradise in the Qur'ân. The main aim of the research is to determine the extent and nature of the influence of local and cultural elements in the descriptions of Paradise in the Qur'ân, within the context of the revelation process of the divine revelation. Because reducing the blessings of Paradise solely to a historical and cultural context confines the objective reality they indicate within the boundaries of history. Accordingly, reducing the descriptions of Paradise to the perception of the recipients during the revelation period, and disregarding their foundational impact on the reality of paradise life, constitutes the problem statement of the research. In this framework, first, information about the revelation process of the Qur'ân has been provided. Then, the descriptions of Paradise in the Meccan and Medinan sûrahs have been identified, emphasizing their foundational impact on Paradise life. In this context, the research generally employed methods of data collection, classification, and analysis. As a result, it has been observed that there is a gradual progression from concrete to abstract in the descriptions of Paradise. It has been understood that the local and historical elements in the descriptions of Paradise are not merely used as tools; rather, they play a foundational role in the recipients' understanding of the objective reality of Paradise life. Furthermore, the local and historical elements in the blessings of Paradise not only have a foundational impact on the reality of paradise life but also demonstrate a powerful and realistic dialogue established with human perception, sociology, and culture. Because when we view culture as the complex fabric of realities experienced and perceived by humans in various ways in this life, mentioning cultural motifs in the blessings of Paradise points to this realistic dialogue. The Qur'ânic verses stating that everything one desires is available in Paradise provide everyone with the opportunity to construct Paradise according to their own cultural reality and experience to some extent. Therefore, this examination of the blessings of Paradise reveals that cultural habits have a foundational impact on how individuals perceive the understanding of unseen truths.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Meccan-Medinan, Descriptions of Paradise, Culture, Founding Influence.

Kur'ân'daki Cennet Tasvirlerinde Kültürel Unsurların Kurucu Etkisi: Nüzul Süreci Bağlamında Bir Okuma

Süreç

Geliş: 16/07/2024

Kabul: 15/11/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Kur'ân'da ahiret hayatının başlıca kısımlarından biri cennettir. Cennet, bu dünyada Allah'a inanan ve imanlarının bir sonucu olarak salih amel işleyenlerin ahirette nimetlerle ödüllendirileceği yer olarak ifade edilir. Bu açıdan Kur'ân'ın pek çok âyetinde cennet hayatına dair çeşitli nimetlerden bahsedilir. Özellikle Mekkî sûrelerde yoğun bir şekilde somut cennet tasvirleri yapılır. Bu tasvirlerin ise genellikle muhatapların kültürel alışkanlıklarıyla iç içe olduğu görülür. Diğer yandan Medenî sûrelerde ise somut cennet tasvirlerinin belirgin olarak azaldığı daha soyut ve evrensel temaların öne çıktığı fark edilmektedir. Dolayısıyla araştırmanın konusunu ve kapsamını Kur'ân'daki cennet tasvirleri oluşturmaktadır. Araştırmanın temel amacı ise vahyin nüzul süreci bağlamında Kur'ân'daki cennet tasvirlerinde yerel ve kültürel unsurların ne ölçüde ve nasıl bir etkisinin olduğunun tespit edilmesidir. Zira cennet nimetlerini tamamen tarihsel ve kültürel bir bağlama indirgemek, bu nimetlerin işarette bulunduğu nesnel gerçekliği tarihin sınırlarına hapsedmeye yol açmaktadır. Buna göre cennet tasvirlerinin nüzul dönemi muhataplarının algısına indirgenmesi ve bu tasvirlerin cennet hayatına yönelik yapıcı ve kurucu etkisinin göz ardı edilmesi araştırmanın problemini teşkil etmektedir. Bu çerçevede ilk olarak Kur'ân'ın nüzul süreci hakkında bilgi verilmiştir. Ardından Mekkî ve Medenî sûrelerdeki cennet tasvirleri tespit edilerek bu tasvirlerin cennet hayatına yönelik kurucu etkisi üzerinde durulmuştur. Bu doğrultuda araştırmada genel olarak veri tespiti, tasnifi ve analizi yöntemi kullanılmıştır. Neticede cennet tasvirlerinde somuttan soyuta doğru giden tedrici bir yolun takip edildiği görülmüştür. Cennet tasvirlerindeki yerel ve tarihsel unsurların ise salt bir araç olarak kullanılmadığı, bilakis cennet hayatının nesnel gerçekliğine dair muhatapların zihin dünyasında kurucu bir rol oynadığı anlaşılmıştır. Ayrıca cennet nimetlerindeki yerel ve tarihsel unsurlar, cennet hayatının gerçekliğine dair kurucu bir etkiye sahip olmanın yanı sıra insanın algısı, sosyolojisi ve kültürüyle kurulan güçlü ve gerçekçi diyalogu da göstermektedir. Zira kültürü, insanın bu hayatta farklı açılardan yaşadığı ve tecrübe ettiği gerçeklik olarak gördüğümüzde, cennet nimetlerinde kültürel motiflerin zikredilmesi bu gerçekçi diyaloga işaret etmektedir. Bu bakımdan cennet tasvirlerinde kişinin canının istediği her şeyin orada olduğunun belirtilmesi, herkese bir yönüyle kendi kültürel gerçekliğine ve tecrübesine göre cenneti inşa etme imkânı da tanınmaktadır. Dolayısıyla cennet nimetleri üzerine yapılan bu inceleme, kültürel alışkanlıkların gaybî hakikatlerin idrak edilmesindeki kurucu etkisini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Mekkî-Medenî, Cennet Nimetleri, Kültür, Kurucu Etki.

Giriş

Kültür kavramı, farklı tanımlar yapılmakla birlikte genel olarak birey, toplum ve toplulukların düşünsel, dinsel ve estetik birikimini, yaşam tarzını, inançlarını, örf ve adetlerini ifade eder.¹ Bu açıdan kültür farklı yönleriyle yaşanan ve tecrübe dilen bir gerçeklik olarak tezahür etmektedir. Bununla beraber her milletin ve toplumun kendine has bir kültürü olup bütün toplumları kuşatan evrensel bir kültürden söz etmek mümkün gözükmemektedir.² Kültürün önemli unsurlarından birisini de dini inançlar ve öğretiler oluşturmaktadır. Zira din ile kültür arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu ilişkinin özellikle semâvî dinler açısından karşılıklı olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki din bir taraftan içinde doğduğu kültürü kendi ilke ve esasları doğrultusunda şekillendirirken diğer taraftan kaçınılmaz olarak bu kültürün algı ve değerlerine göre bir form kazanmaktadır.³ Her dinin içinde doğduğu kültürün dilini kullanması bu etkileşimin en belirgin göstergesidir. Çünkü dil ile kültür arasında farklı açılardan kompleks bir ilişki olup bir toplumun düşünce yapısı, değerleri, inançları, gelenekleri, tarihi tecrübeleri ve yaşam tarzı dil ile anlatılır. Dolayısıyla dil, kültürün bütün yönlerini ve gerçekliklerini bünyesinde barındırır.⁴

Dil ile kültür arasındaki bu kompleks irtibatı ve etkileşimi hesaba kattığımızda belirli bir toplumun dilinden hareketle konuşan kutsal kitapların, o toplumun kültürel unsurlarını dikkate almadığını söylemek mümkün değildir. Bu etkileşim, doğal olarak hicrî 7. asırda Hicaz bölgesinin sınırları içerisinde nazil olan Kur'ân için de geçerlidir. Kur'ân'ın kültürle olan ilişkisi sadece antropoloji, sosyoloji, hukuk ve siyaset gibi sosyal konularla sınırlı olmayıp keza Allah, cennet, cehennem gibi gaybî varlıklara yönelik tasvirlerde de bu ilişkiden bahsedilebilir. Bu bağlamda daha önce Kur'ân'daki cennet nimetlerini konu edinen araştırmaların yanı sıra⁵ tarihsel ve antropolojik olarak cennet tasvirlerindeki kültürel unsurları inceleyen çalışmalar da kaleme alınmıştır.⁶ Bilhassa Emrah Dindi tarafından kaleme alınan iki çalışmada cennet betimlemelerindeki kültürel ve tarihsel

¹ Raymond Williams, *Culture and Society: 1780-1950* (Middlesex: Penguin Books, 1958), 80. Kültür kavramına dair farklı tanımlar için bk. Esin Sultan Oğuz, "Toplum Bilimlerinde Kültür Kavramı", *Edebiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (2011), 123-139.

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 273.

³ Hasan Tanrıverdi, "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2018), 596.

⁴ Claire Kramsch, *Language and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 5.

⁵ Kur'ân'da cennet hayatı hakkında yapılan çalışmalar için bk. Ömer Kara, *Kur'ân'da Metafizik Bir Âlem: Cennet* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002); Hüseyin Yıldırım, *Kur'ân'da Cennet ve Cehennem Tasvirleri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Reyhan Çağlayan, *Kur'ân-ı Kerim'de Cennet ve Cennetlikler* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Muhammad Abdel Haleem, "Quranic Paradise: How to Get to Paradise and What to Expect There". *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, ed. Todd Lawson - Sebastian Gunther (Brill: Brill Academic Publishers, 2017), 47-66; Ailin Qian, "Delights in Paradise: A Comparative Survey of Heavenly Food and Drink in the Quran", *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, ed. Todd Lawson - Sebastian Gunther (Brill: Brill Academic Publishers, 2017), 251-570; Ebû Abdullâh Mustafa el-Adevî, *Vasfu'l-cenne* (Mekke: Mektebetü Mekke, 2010); Leylâ el-Akîl, "Evsâfu'l-cenne ve'n-nâr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletü Külliyyeti'ş-Şerî'a ve'l-Kânûn* 24/2 (2022), 1186-1224.

⁶ bk. Mustafa Öztürk, "Kur'ân'ın 'Cennet' Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler", *İslâmiyât* 4/1 (2001), 145-162; Şerif İşme, *Kur'ân'ın Cennet Tasvirlerinde Arap Kültürünün Etkisi* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

arka plana dair detaylı bir tespit ve inceleme yapılmıştır.⁷ Bu araştırma ise cennet tasvirlerindeki tarihsel ve antropolojik unsurları ortaya çıkarmak gibi bir hedeften ziyade kültürel unsurların Kur'ân'ın cennet tasvirleri üzerinde ne oranda ve nasıl bir etkisinin olduğunu nüzul süreci bağlamında tespit etmeyi amaçlamaktadır. Zira hem Kur'ân'daki cennet hayatına hem de tarihsel ve antropolojik olarak cennet tasvirlerindeki kültürel izlere dair yapılan çalışmalarda konu vahyin nüzul süreci bağlamında incelenmediği gibi kültürel unsurların kurucu etkisi üzerinde de durulmamıştır.

Görebildiğimiz kadarıyla bizim yapacağımız araştırmaya en yakın çalışma Hilal Köşker Güven tarafından hazırlanan “Kur'ân-ı Kerim'de Süreç Açısından Gaybi Konularda Üslup Değişimleri – Cennet Örneği-“ isimli yüksek lisans tezidir. Güven bu çalışmada Muhammed Âbid el-Câbirî'nin (1936-2010) yirmi üç yıllık nüzul sürecini yedi aşama olarak belirlediği dönemlerden hareketle cennet tasvirlerindeki üslup ve içerik değişimlerini incelemektedir.⁸ Fakat bizim araştırmamızda cennet nimetlerine yönelik somuttan soyuta doğru takip edilen tedrici yöntem bir değişimi bildirmekten ziyade birbirini destekleyen ve takviye eden bir süreç olarak değerlendirilecek ve somut nimetlerin salt bir araç olmanın ötesinde cennetin varlığına yönelik yapıcı bir tasavvur inşa ettiği ortaya konulacaktır. Ayrıca Güven'in çalışmasında Câbirî'nin dönemlendirmesine bağlı kalındığı ve cennet nimetleriyle ilgili âyetlere dair toplu bir tespit ve tasnif yapılmadığı görülmektedir. Fakat her hâlükârda Güven'in araştırması bu yönde yapılan nadir çalışmalardan biridir. Diğer yandan tarafımızca hazırlanan *Haber ve İnşâ Bağlamında Kur'an'da Haberler Olgusu* başlıklı doktora tezinin Üçüncü Bölümü'ndeki “Cennet” alt başlığında daha çok belli örnekler özelinde cennet tasvirlerinin muhatabın kavrayış ve davranışı üzerindeki inşa edici rolünü değinilmiştir.⁹ Fakat bu tasvirlerdeki kültürel motiflerin, vahyin nüzul sürecindeki dağılımı bağlamında cennet hayatının nesnel gerçekliği üzerindeki kurucu rolü detaylı bir incelemeye ve okumaya tabi tutulmamıştır. Dolayısıyla bu çalışma önceki benzer araştırmalardan farklı olarak, Kur'an'ın tedricen nüzulü bağlamında cennet tasvirlerinin Mekkî ve Medenî sûrelerdeki dağılımına, bu tasvirlerdeki kurucu unsurlara, bunların kapsamlı tespitine ve tahliline odaklanacaktır. Bu açıdan araştırmadaki ana sorun, vahyin nüzul sürecinin dikkate alınmaması sonucunda cennet tasvirlerinin nüzul dönemi muhataplarının algısına indirgenmesi ve bu tasvirlerin cennet hayatının nesnel gerçekliğine dair kurucu etkisinin göz ardı edilmesidir.¹⁰ Bu sebeple cennet tasvirlerindeki kültürel unsurlar nüzul süreci bağlamında ele alınarak özelde bu sorunun çözümüne, genelde ise Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik metodolojik düzeyde bir katkı

⁷ bk. Emrah Dindi, *Kur'ân'ın Kültürel Antropolojisi Ahiret Anlatımları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 249-497; Emrah Dindi, “Te'vîlâtü Ehli's-Sünne'de Âhiret Betimlemelerinin Kültürel - Antropolojik Yorumu”, *İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ed. Hatice K. Arpağuş vd. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 295-324; Simon O'Meara, “Muslim Visuality and the Visibility of Paradise and the World”, *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, ed. Todd Lawson - Sebastian Gunther (Biril: Brill Academic Publishers, 2017), 553-565.

⁸ Hilal Köşker Güven, *Kur'ân-ı Kerim'de Süreç Açısından Gaybi Konularda Üslup Değişimleri – Cennet Örneği-* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

⁹ bk. Soner Aksoy, *Haber ve İnşâ Bağlamında Kur'an'da Haberler Olgusu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 276-282.

¹⁰ W. Montgomery Watt, *Islamic Revelation In the Modern World* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969), 26.

sunulacaktır. Bu noktada işaret edecek olursak başlıkta zikredilen “kurucu” ifadesiyle kültürel unsurların, cennet hayatının varlığına ve nesnel gerçekliğine dair muhatabın zihin dünyasında temel oluşturan ve bu gerçekliğin idrak edilmesine ve kavranmasına imkân tanıyan bir etkiye sahip olması kastedilmektedir. Bu çerçevede araştırmada veri tespiti, tasnifi ve analizi yöntemleri kullanılarak öncelikle Kur’ân’ın tedricen nüzul süreci üzerinde durulacaktır. Ardından Mekkî ve Medenî ayrımı bağlamında cennet tasvirlerinin genel dağılımı hakkında bilgi verilecektir. Sonrasında ise Mekkî ve Medenî sûrelerdeki cennet tasvirleri tespit edilerek değerlendirilmede bulunulacaktır.

1. Mekkî ve Medenî Ayrımı Ekseninde Kur’ân’ın Tedricen Nüzulü

Kur’ân yaklaşık 23 yıllık bir sürede tedricen vahyedilmiştir. Tarihsel kaynaklar bu hususta ittifak ettiği gibi ayrıca İsrâ 17/106 ve Furkân 25/32 âyetlerinde buna işaret edilmiştir. Tefsir literatüründe Kur’ân’ın peyderpey nazil olması *tencîm* *تنجيم* ve *tedrîc* *تدریج* kavramları ile ifade edilir. *tencîm* kelimesinin kökünü oluşturan *نجم* fiilinin temel manası, bir şeyin doğması ve ortaya çıkmasıdır.¹¹ İstilahta *tencîm* tabiri Kur’ân’ın yirmi üç yılda çeşitli zaman aralıklarında âyet, âyet grupları veya sûreler şeklinde indirilmesini belirtir.¹² Diğer yandan *tedrîc* kelimesinin kökünü oluşturan *درج* fiili ise bir şeyin kendi yolunda geçip gitmesi demektir.¹³ Bu kelimedede bir şeyin kendine uygun bir yol tutarak yavaş yavaş gelişmesi ve ilerlemesi anlamı öne çıkmaktadır. Örneğin bebeğin yürümeyi öğrendiği yürüteç *درّاجة* olarak isimlendirilir.¹⁴ *tedrîc* tabiri ise Kur’ân’daki hükümlerin bir defada değil, vahiy süreci boyunca beşerî ve sosyal olgular dikkate alınarak peyderpey gönderilmesidir.¹⁵ Buna göre *tencîm* Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e âyet ve sûreler şeklinde parça parça indirilmesiyle, *tedrîc* ise Kur’ân hükümlerinin toplumsal değişim ve dönüşüme bağlı olarak kademeli şekilde gönderilmesiyle ilişkilidir. Nitekim içkinin dört aşamalı bir süreçte haram kılınması *tedrîc* meşhur bir örnektir.¹⁶

Kur’ân âyetlerinin toplumsal değişim ve dönüşüme bağlı olarak kademeli bir şekilde nazil olması, genellikle hükümler açısından ele alınmıştır.¹⁷ Oysa Kur’ân sadece hukuki normlar inşa ederken değil; Allah, cennet ve cehennem gibi varlığın farklı türlerine dair bir tasavvur ve anlayış inşa ederken de tedrici bir yöntem takip etmiştir. Kur’ân’daki bir konuyla alakalı âyetler nüzul süreci bağlamında okunduğunda tedrici bir yöntemin takip edildiği fark edilmektedir. Fakat fıkıh âlimlerinin tedriciliğe yüklemiş olduğu anlam Kur’ân’daki haber türünden anlatılarda tedriciliğin

¹¹ Ebü'l-Hüseyn İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), "ncm", 5/396.

¹² Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 296.

¹³ İbn Fâris, "drc", 2/275.

¹⁴ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), "drc", 1/314.

¹⁵ Talip Türcan, “Tedrîc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/265-267.

¹⁶ Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1974), 1/99.

¹⁷ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000), 59.

anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Nitekim fıkıhçılar Kur'ân âyetlerini, hüküm ve haber şeklinde ikiye ayırmış ve tedriciliği daha ziyade hükümler açısından incelemişlerdir.¹⁸ Bu bağlamda hüküm koymadaki tedricilik (*el-Tedric fi't-Teşri*) ile nesih arasında bir ilişki kurulmuştur. Buna göre bir konuda hükmün aşamalı bir şekilde vahyedilmesi o konudaki en son nazil olan âyetin öncekileri nesh etmesi/değiştirilmesi şeklinde bir anlayışı doğurmuştur.¹⁹ Hâlbuki haberlerde nesih caiz görülmemiştir. Öyle ki Nehhâs'a (öl. 338/950) göre Kur'ân'daki bir haberin nesh edildiğini söylemek, Allah'a yalan isnat etmektir. Zira bir kimse, "Falan ayağa kalktı." sözünün ardından, "Kalkmadı," dese önceki sözünü değiştirdiğinden dolayı yalancı olur.²⁰ Dolayısıyla Kur'ân haberlerinde neshi caiz görmek, Allah'a yalan isnat etme manasını taşıyacağından kesin olarak doğru bulunmamıştır.

Fıkıh âlimlerinin nesihle ilişkili olarak yapmış olduğu tedricilik tanımını, Kur'ân haberleri için uygulamak zordur. Oysa tedriciliği bir şeyin zaman içerisinde gelişerek ilerlemesi şeklinde tanımladığımızda bunun Kur'ân'ın bütün konularını kapsaması kaçınılmaz olur. Zira Kur'ân'da herhangi bir konuya dair âyetlerin tamamı toplu nazil olmamış, bilakis çeşitli zaman aralıklarında yirmi üç yıllık bir süreçte peyderpey vahyedilmiştir. Buna göre bizim tedriciliğe yüklemiş olduğumuz anlam, bir konuda sonra nazil olan âyetin, öncesindeki geçersiz kılması değil, her bir âyetin birbirinin tamamlayıcısı ve geliştiricisi olması yönündedir.²¹ Bu tanımlama *تدریج القرآن* tabirinin anlamına daha uygundur. Örneğin Kur'ân'daki gaybî konular nüzul süreci açısından okunduğunda, tedrici bir yolun izlendiği fark edilir. Bu tedrici yolla insanın gaybî hakikatlere dair zaman içerisinde daha ilkesel, evrensel ve soyut bir anlayış inşa etmesi hedeflenir. Nitekim âyette inkârcıların Kur'ân'ın toplu indirilmesi talebine karşılık "Oysa biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu uygun aralıklarla parça parça gönderdi."²² buyrulmuştur. Bu ayette tedricen nüzulün illeti olarak zikredilen *لُنَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ* ifadesi Taberî (öl. 310/923) tarafından "Senin kalbini güçlendirmek, nefsini tatmin etmek ve seni cesaretlendirmek için Kur'an'ı peyderpey indirdik." manasında izah edilmiştir.²³ Bu bağlamda Mâtürîdî ise (öl. 333/944) Kur'ân'daki ilahi hikmet ve manaların süreç içerisinde kavranması için tedrici bir yolun izlendiğine işaret eder.²⁴ Bu tedrici yöntem, muhatapların özellikle gaybî hakikatleri kavraması ve bu hakikatlere yönelik bir varlık anlayışı inşa etmesi için son derece etkili bir yaklaşımdır. Dolayısıyla Kur'ân, insanın zihin dünyasında gaybî gerçekliklere dair bir kavrayış inşa ederken yerel ve kültürel motifleri nesnel bir gerçekliğin kurucu unsurları olarak kullanmıştır.

Kur'ân'ın tedricen nazil olduğu gerçeğini yansıtan en önemli hususlardan biri, sûrelerin Mekke ve Medine olarak ikiye ayrılmasıdır. Bu, sadece zamansal bir ayırım değil, aynı zamanda dini

¹⁸ Muhammed el-Hudarî, *Târîhu't-teşri'i'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Tevzî ve'l-Neşri'l-İslâmî, 2006), 28.

¹⁹ Yaşar Düzenli, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 22 (2010), 132.

²⁰ Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, ed. Muhammed Abdu's-Selâm (Kuveyt: y.y., 1408), 4.

²¹ Soner Aksoy, *Kur'ân'daki Haberler Neyin Habercisidir -İnşâi Bir Okuma-* (İstanbul: Kitabı Yayınları, 2023), 43.

²² *Kur'ân Yolu* (Erişim 10 Kasım 2023), Furkân 25/32. Çalışmadaki diğer âyet tercümelerinde de bu mealten yararlanılmıştır.

²³ Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 19/266.

²⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 8/24.

hakikatlerin yaşanmasına, anlaşılmasına ve kavranmasına yönelik önemli bir geçiş aşamasıdır. Zira Medine'ye hicretle birlikte vahyin tarihsel ortamının değişmesi, Kur'ân dilini, üslubunu ve muhtevasını belirgin bir şekilde etkilemiştir. Nitekim İslam âlimleri Mekkî ve Medenî sûreleri tespit ederken esas aldıkları kriterlerden birisi de üslup ve muhteva farklılıklarıdır.²⁵ Sözelimi soyut ve mücerret hakikatlerin, muhatapların tecrübe ve kültür dünyasında bulunan yerel figürlerden hareketle somut ve müşahhas bir üslupla muhataplara anlatılması Mekkî sûrelerin en belirgin üslup özelliklerinden biridir.²⁶ Ayrıca inanç ve ahlakla ilgili konuların daha çok Mekkî sûrelerde, ibadet ve ahkâmla ilgili konuların ise Medenî sûrelerde ele alınması Mekkî-Medenî sûreler arasındaki muhteva farklılığını göstermektedir.²⁷ Bu durum bütün dini öğretilerin kavranması ve hayata geçirilmesinde tedrici bir yolun takip edildiğine işaret etmektedir.²⁸ Nitekim Hz. Aişe'den (öl. 58/678) nakledilen şu rivayet bu tespiti desteklemektedir:

“Kur'ân'dan ilk nazil olan sûreler, içinde cennet ceennem tasvirleri bulunan mufassal sûrelerdir. İnsanlar İslam'a ısındığında helal ve haramla ilgili âyetler nazil oldu. Şayet ilk olarak 'İçki içmeyin' âyeti nazil olsaydı; 'Biz içkiyi asla terk etmeyiz' derlerdi. Keza ilk olarak 'Zina etmeyin' âyeti nazil olsaydı 'Biz zinayı asla terk etmeyiz.' derlerdi.”²⁹

Bu rivayetten anlaşıldığı üzere Mekkî ve Medenî dönem, tamamen birbirinden bağımsız ve kopuk bir şekilde gerçekleşmemiş, bilakis bu süreç birbirini besleyen ve destekleyen bir uyum ve bütünlük içerisinde gelişmiştir.³⁰ Âlimler Mekkî-Medenî sûrelerin tespitinde nakil, kıyas ve içtihat şeklinde üç şart belirlemişlerdir. Sahâbe, tâbiûn ya da sonraki âlimlerden gelen nüzul sıralaması tertipleri ve sebep-i nüzul rivayetleri nakil kapsamındadır. Sûrelerin üslup ve muhtevasından hareketle ulaşılan sonuç ise kıyas ve içtihat olarak ifade edilir.³¹ Klasik dönemde tefsir kaynaklarında sûrelerin Mekkî-Medenî oluşu zikredilmekle beraber detaylı bir tarihlendirme yapılmamıştır. Ayrıca bazı sûrelerin nüzul dönemine yönelik farklı görüşler zikredilmiştir. Bu bağlamda İslam ilim geleneğinde İbn Abbâs (öl. 68/687-88), Câbir b. Zeyd (öl. 93/711-12), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Kâtade (öl. 117/735), Ali b. Ebî Talha (öl. 143/760) gibi sahabe ve tâbiûn âlimlerinden sûrelerin kronolojik sıralamasına yönelik rivayetler nakledilmektedir. Günümüzde İslam ve Batı dünyasındaki araştırmacılar da bu yönde çeşitli çalışmalar yapmışlardır.³² Keza Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767), Mâverdî (öl. 450/1058), Beğavî (öl. 516/1122), İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) ve Kurtubî (öl. 671/1273) gibi müfessirler sûrelerin tefsirine başlamadan önce ilgili sûrenin nüzul dönemi hakkında bilgi vermişlerdir. Dolayısıyla erken dönemden itibaren âlimler hem teorik olarak Mekkî ve Medenî sûreleri belirlemeye çalışmışlar hem de Kur'an yorumunda bu ayrımı az ya da çok bir pratiğe dönüştürmüşlerdir.

²⁵ Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhîlul-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Halep: Matba'atü İsa el-Bâbî, ts.), 1/196-198.

²⁶ Adnân Muhammed Zerzûr, *Ulûmu'l-Kur'ân* (Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1981), 144.

²⁷ Hatice Ece Erçin, *Medenî Dönem Hitaplarının Üslup Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021), 105.

²⁸ Sâlih, *Mebâhis*, 167.

²⁹ Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafâ Tîb el-Biğâ (Dimeşk: Dârü'l-Yemâme, 1993), “Fâdâilu'l-Kur'ân”, 69 (No. 4707).

³⁰ Mekkî ve Medenî sûrelerin bütünlük ve uyumu hakkında detaylı bilgi için bk. Ayşenur Fidan, *Kur'an Dilinde Mekkî ve Medenî Âyetlerin Bütünlüğü* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023).

³¹ Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/189.

³² bk. Esra Gözeler, *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: Kuramer, 2016), 58-127.

2. Mekkî ve Medenî Sûrelerde Cennet Tasvirlerinin Dağılımı

Bu başlık altında cennet tasvirlerinin sûrelerdeki dağılımı belirlenirken, akademik araştırmalarda genel kabul görmesi nedeniyle Mısır Kralı I. Fuâd'ın (1868-1936) emriyle oluşturulan heyetin ortaya koyduğu nüzul sıralaması esas alınacaktır.³³ Ancak bu nüzul tertibinde Medenî olarak sayılan İnsân ve Rahmân sûreleri Mekkî olarak değerlendirilecektir. Fakat farklı bir nüzul sıralaması esas alındığında cennet tasvirlerinin dağılımında belirgin bir farklılığın ortaya çıkmadığını belirtebiliriz.

İlk bakışta İnsân ve Rahmân sûreleri içerisinde detaylı cennet tasvirlerinin zikredilmesi ön kabulünden dolayı böyle bir değerlendirmeye gidildiği düşünülebilir. Oysa bu sûreler her ne kadar nüzul sıralamaları tertiplerinde genellikle Medenî sûreler içinde sayılsa da üslup ve muhteva özellikleri ve âlimlerden nakledilen bazı rivayetler dikkate alındığında Mekkî olduklarını kabul etmek kaçınılmazdır. Örneğin İbn Abbâs, Atâ b. Ebî Rebâh (öl. 114/732), İbn Yesâr (öl. 103/721) ve Mukâtil b. Süleymân'a göre İnsan sûresi Mekkî'dir.³⁴ Ebû Hayyân (öl. 745/1344) ise bu görüşü cumhura atfetmiştir.³⁵ Ayrıca sûrenin üslup ve muhteva özellikleri de bu görüşü desteklemektedir.³⁶ Benzer bir durum Rahmân sûresi için de geçerlidir. Nitekim üslup ve muhtevası Mekkî olduğuna işaret etmekle birlikte İbn Abbâs, Câbir b. Abdullah (öl. 78/697), Hasan-ı Basrî, Urve b. Zübeyr (öl. 94/713), İkrime (öl. 105/723) ve Atâ b. Ebî Rebâh'a göre de Rahmân sûresi Mekkî'dir.³⁷ Kurtubî, Mekke'de iken Hz. Peygamber'in cinler kendisine geldiğinde Rahmân sûresini okuduğuna, ayrıca Kureyş meclislerinde otururken İbn Mesûd'un (öl. 32/652) yüksek sesle bu sûreyi okuyarak onlara işittirdiğine yönelik rivayetler nakleder ve sûrenin Mekkî olduğu görüşünü daha isabetli bulur.³⁸

Burada yeri gelmişken kısaca işaret edecek olursak bazı sûreler Mekkî olduğu halde nüzul tertiplerinde Medenî sûreler içerisinde sayılmasının ya da bazı âlimler tarafından Medenî olduğunun söylemesinin önemli nedeni kanaatimizce sebep-i nüzul rivayetleridir. Reşîd Rızâ'nın (1865-1935) bu bağlamdaki şu değerlendirmesi dikkat çekicidir:

“Nüzul sebepleri hakkında nakledilen rivayetlerin çoğuyla, ilgili âyetin falan hükümle ilişkili olduğu kastedilmektedir. Yani raviler, bu rivayetlerin çoğunu âyetten hüküm çıkarma makamında zikretmiştir. Dolayısıyla sebep-i nüzul rivayeti tek başına sûrenin nüzul dönemini ya da ilgili sûrenin nakledilen olayın gerçekleştiği anda nazil olduğunu göstermez.”³⁹

³³ Muhammed b. Ali el-Huseynî, *el-Mushafu'l-Emîrî* (Kahire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1925).

³⁴ el-Ferra el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 5/188; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Târik Fethî es-Seyyid (Beirut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1422), 4/374.

³⁵ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*, thk. Sîtkî Muhammed Cemîl (Beirut: Dâru'l-Fîkr, 1999), 10/358.

³⁶ bk. Soner Aksoy, “Mekkî-Medenî Sûre Tespitinde Üslup ve Muhtevanın Önemi: İnsan Sûresi Örneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2018), 49-69.

³⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4/205.

³⁸ Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmî li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 17/151.

³⁹ M. Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 10/131.

Buna göre âlimlerin, aslında Mekke’de nazil olan bir âyet ya da sûreyi daha sonra Medine’de yaşanan bir olayla irtibatlandırması, ilgili âyet veya sûrenin Medine’de nazil olduğu düşüncesini doğurmuştur. Nitekim nüzul dönemine dair ihtilaf bulunan sûrelerden Mâûn ve İnsân sûresi bağlamında yapılan iki araştırmada, bizzat Hz. Peygamber’in Mekke’de nazil olan bir âyet ve sûreyi sanki yeni nazil olmuş gibi sonraki dönemlerde yaşanan yeni ve benzer olgularla ilişkilendirdiği tespitinde bulunulmuştur. Hz. Peygamber’in bu tebyin tarzının sahabe ve tâbiûn tarafından sürdürüldüğü söylenmiştir.⁴⁰ Kaynaklarda bir âyetin birden fazla nüzul sebebinin nakledilmesi bu tespitleri güçlendirmektedir. Bu açıdan sûrelerin nüzul döneminin tayin edilmesinde rivayetler kadar dil, üslup ve muhteva özellikleri de belirleyici bir role sahiptir. Dolayısıyla Rahmân ve İnsân sûresinin Medenî olarak kabul edilmesinde sûreler içerisindeki bazı âyetlerin Medine’de yaşanan olgularla ilişkilendirilmesinin ve bunların nüzul sebebi olarak telakki edilmesinin önemli bir etken olduğu söylenebilir. Bu noktada İnsân sûresinin Medenî olduğunu söyleyenler, “Onlar, kendileri (yemek) istedikleri halde yiyeceği yoksula, yetime ve esire ikram ederler.”⁴¹ âyetindeki özellikle *esir* ifadesinin Medine’deki müşrik savaş esirleri hakkında nazil olduğunu düşünmüşlerdir.⁴² Diğer yandan Râhmân sûresinin Medenî olduğunu ileri sürenler ise sûrenin, Hudeybiye Antlaşması’nda İslam’a girmeden önce Kureyş müşrikleri adına anlaşmayı imzalayan Süheyl b. Amr’ın (öl. 18/639) sulh metnine *بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* ve *مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ* ifadelerinin yazılmasına karşı çıkması üzerine nazil olduğunu söylemişlerdir.⁴³ Buna göre sûrenin Rahmân ismiyle başlaması ve son âyette azamet ve kerem sahibi olan Rabbin adının mübarek olduğuna vurgu yapılması, onun bu tavrına o anda verilmiş ilahî bir cevap olarak anlaşılmıştır. Kanaatimizce İnsân ve Mâûn sûresi bağlamında yapılan bu tespitler Rahmân sûresi için de geçerlidir. Bu açıdan müşriklerin Hudeybiye Antlaşması’nda özellikle Rahmân sıfatına karşı bu tavırları, bu sığata ve O’nun isminin mübarek oluşuna vurgu yapan Rahmân sûresiyle ilişkilendirilmiş ve daha sonra bu durum ilgili sûrenin tabii nüzul sebebi olarak telakki edilmiştir. Bu okuma biçimi buna benzer sûreleri Mekkî kabul etmekle birlikte Medenî olduğunu gösteren rivayetleri de işlevsel ve anlamlı hale getirmektedir. Öte yandan İnsân ve Rahmân sûreleri içerisindeki bazı âyetlerin, Medine’de nazil olması da muhtemeldir. Fakat bizim konumuz bağlamında ilgili sûrelerdeki cennet tasvirleriyle ilişkili âyetler için böyle bir istisna yapılmadığı görülmektedir. Dolayısıyla iki sûrenin nüzul dönemine dair benzer değerlendirmelerde bulunarak Mekkî olduklarını vurgulayan İbn Âşûr (1879-1973), nüzul sırası itibarıyla İnsân sûresini 30 ya da 31, Râhmân sûresini ise 43. sıraya yerleştirmiştir.⁴⁴ Bu değerlendirmenin makul olduğu düşünülerek bu iki sûrenin sırlamasında İbn Âşûr’un görüşü esas alınmıştır.

⁴⁰ bk. Şevket Kotan, “Mâ’ûn Sûresi Özelinde Bir Kur’ân Hermenötiği Denemesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (2022), 803-822; Şevket Kotan, “İnsan Sûresi Bağlamında Rivâyet İhtilafları: Hz. Peygamber’in Tebyin Sünneti Ekseninde Bir Çözüm Teklifi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (2023), 367-397.

⁴¹ el-İnsân 76/8.

⁴² Detaylı değerlendirme için bk. Kotan, “İnsan Sûresi Bağlamında Rivâyet İhtilafları: Hz. Peygamber’in Tebyin Sünneti Ekseninde Bir Çözüm Teklifi”, 373-378.

⁴³ Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 10/54; Ebû Abdillâh el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Cones (Beyrut: Dârü’l-A’lemî, 1989), 2/623.

⁴⁴ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dârü’t-Tunûsiyye li’n-Neşr, 1984), 28/228, 29/370.

2.1. Mekki Sûrelerdeki Cennet Tasvirleri ve Kurucu Rolü

Daha önce işaret ettiğimiz üzere cennet tasvirleri yoğunluklu olarak Mekki sûrelerde zikredilmektedir. Buna göre belirttiğimiz istisnalar hariç Mısır Kralı I. Fuâd'ın emriyle oluşturulan nüzul sıralamasını esas alarak ilgili sûre ve âyetlerdeki cennet tasvirlerini aşağıdaki şekilde tablolaştırabiliriz.

SÛRE	NÜZÛL SIRASI	AYETLER	CENNET TASVİRİ
Kalem	2	34	Nimetlerle dolu bahçeler (cennetler)
Burûc	27	11	İçinden nehirler akan bahçeler
İnsân	30 veya 31	5-6, 12-21	Bir pınardan çıkan hoş kokulu şaraplarla dolu kadehler; ipekli giysiler; yaslanacakları tahtlar; yakıcı ve dondurucu olmayan bir hava, gölge yapan ve meyveleri sarkmış ağaçlar; gümüş kaplar; billûr kupalar; bir pınardan çıkan zencefil katkılı şarapla dolu kadehler; saçılmış inciler gibi etraflarında dolaşan genç hizmetçiler; bol nimet; büyük saltanat; yeşil ipekten atlastan dokunmuş elbiseler; süslenecekleri gümüş bilezikler; tertemiz içecek (şarap)
Mürselât	33	41-42	Gölgelikler; pınarlar; canlarının istediği meyveler
Sâd	38	50-52	Kapıları kendilerine açılmış cennet bahçeleri; yaslanılan koltuklar; her türlü meyve ve içecek; gözlerini eşlerinden ayırmayan aynı yaşta huriler
A'râf	39	43	İçinden nehirler akan bahçeler
Yâsîn	41	55-58	Eşler; gölgelikler; yaslanılan koltuklar/tahtlar; her türlü meyve
Furkân	42	24, 75	Güzel kalacak ve dinlenecek yer; yüksek köşkler (makamlar)
Rahmân	43	48-75	Çeşit çeşit rengârenk ağaçlar; şırl şırl akan pınarlar; envai çeşit meyveler; astarları atlastan olan minderler; meyveleri sarkmış ağaçlar; daha önce hiçbir insan ve cin eli değmemiş gözlerini eşlerinden ayırmayan yakut ve mercan gibi huriler; her tarafı yemyeşil bahçeler; gürül gürül akan pınarlar; çeşitli meyveler; hurma ve nar ağaçları; iyi huylu ve güzel kadınlar; çadırlarda eşlerini bekleyen ne bir insan ne de bir cin eli dokunmuş ahu gözlü ve beyaz tenli huriler; yaslanacakları yeşil yastıklar; muhteşem halılar
Fâtır	43	33	Süslenecekleri altın ve inciden bilezikler; ipekten elbiseler
Meryem	44	62	Önlerinde her türlü hazır bulunan yiyecekler; kötü ve boş olmayan güzel sözler ve esenlikler; sabah-akşam hazır bulunan rızıklar

Tâhâ	45	76	İçinden nehirler akan bahçeler
Vâkıa	46	12-37, 89	Nimetlerle dolu bahçeler (cennetler); mücevherlerle işlenmiş sedirler; şarap pınarlarından doldurulmuş sürahiler; etraflarında dolaşan genç hizmetçiler; baş ağrısı ve sarhoşluk vermeyen içkiler; istedikleri her türlü meyve; kuş etleri; sedeflerinde gizli inci gibi beyaz tenli ve ahu gözlü huriler; selamet, huzur ve esenlik; kiraz ağaçları, salkımlarla dolu muz ağaçları; çağlayanlar; yayılmış gölgelikler; çeşit çeşit meyveler; kocalarına düşkün ve aynı yaşta olan bakire eşler; rahatlık, güzel rızık ve nimetlerle dolu bahçeler
Yûnus	51	9-10, 26	İçinden nehirler akan nimetlerle dolu bahçeler; huzur, esenlik ve selamet; karartı ve zelil olmayan yüzler
Hûd	52	108	Bitmez, tükenmez nimet
Hicr	54	45-47	Huzur; rahatlık ve güven; pınarlar; karşılıklı oturulan divanlar
En'âm	55	127	Bariş ve esenlik
Saffât	56	41-49	Nimetlerle dolu bahçeler (cennetler); her çeşit meyve; karşılıklı oturulan sedirler; pınardan doldurulmuş, sarhoşluk ve baş ağrısına neden olmayan nezih ve lezzetli içki kadehleri; gözlerini eşlerinden ayırmayan ahu (iri) gözlü ve saklı yumurtalar gibi beyaz tenli huriler
Lukmân	57	8	Nimetlerle dolu bahçeler (cennetler)
Sebe	58	37	Güven ve huzur içinde kalacakları köşkler
Zümer	59	20	Çok katlı içinden nehirler akan köşkler
Fussilet	61	32	Canlarının çektiği ve istediği her türlü nimet
Şûrâ	42	22	Diledikleri her şey
Zuhruf	63	70-73	Altından tepsiler ve kaderler; canlarının istediği her türlü nimet; gözlere hoş gelen her türlü güzellik; yiyecekleri her türlü meyve
Duhân	64	51-55	Güvenli bir yer; başlarında oturulacak bahçeler ve pınarlar; ince ipekten ve parlak atlastan yapılmış elbiseler; ahu gözlü huriler; sıkıntı çekmeden kolaylıkla ulaşabildikleri her türlü meyve
Zâriyât	67	15	Bahçeler ve pınarlar
Ğâşiye	68	8-16	Yüksek bahçeler; boş olmayan güzel sözler; sürekli akan pınarlar; yüksek sedirler; şarap dolu kadehler; sıra sıra dizilmiş yastıklar; serilmiş gösterişli halılar

Kehf	69	31	İçinden nehirler akan bahçeler; süslenecek altın bilezikler; ince ipekten ve parlak atlastan yapılmış yeşil elbiseler; kurulup sefa sürülecek tahtlar
Nahl	70	31	İçinden nehirler akan bahçeler; diledikleri her türlü nimet
İbrâhîm	72	23	İçinden nehirler akan bahçeler; esenlik
Enbiyâ	73	102	Canlarının istedikleri her türlü nimet
Tûr	76	17-24	Zevk ve sefa içinde yiyip içecekleri çeşitli nimetler; sıra sıra dizilmiş sedirler; ahu gözlü huriler; canlarının çektiği etler ve meyveler; sarhoşluk ve hezeyana neden olmayan şarap dolu kadehler; saklı inciler gibi hizmetlerine verilmiş gençler
Hâkka	78	21-24	Mutlu ve huzurlu bir hayat; yüksek bahçeler; dallardan sarkmış meyveler
Nebe	80	32-35	Bahçeler; üzüm bağları; aynı yaşta genç kızlar; içki dolu kadehler, kötü ve boş olmayan güzel sözler
İnfitâr	82	13	Nimetlerle dolu bahçeler
Ankebût	85	58	Köşkler; altından ırmaklar akan bahçeler
Mutaffifîn	86	22-28, 35	Çeşitli nimetler, tahtlar; misk kokulu içkiler; içki pınarları

Bu tabloya baktığımızda toplam 37 sûrede cennet tasvirlerine yer verildiği görülmektedir. Bunlardan en fazla cennet nimeti zikredilenler Vakiâ, Saffât, Rahmân ve İnsân sûreleridir. Bu noktada dikkatimize çeken hususlardan birisi cennet tasvirlerinin aksine Alak 96/15-18, Müzzemmil 73/13-14, Müddessir 74/27-30, Tebbet 111/3-5, Alâ 87/12-13, Leyl 92/14-15, Fecr 89 23-26 gibi ilk nazil olan sûrelerde daha ziyade cehennemle ilgili tasvirlerle yer verilmesidir. Buna mukabil Mekke'nin orta dönemlerine doğru cennet tasvirlerinde belirgin bir artışın olduğu fark edilmektedir. Kanaatimizce vahyin ilk dönemlerinde Hz. Peygamber'in güçlü bir muhalefetle karşılaşması ve Müslümanların sayısının az olması, cehennem tasvirlerinin öncelemesini; ilerleyen dönemlerde ise Müslümanların sayısının artması, bununla birlikte çeşitli baskı ve eziyetlere maruz kalmaları cennet hayatına yönelik vurguların öne çıkmasını gerekli kılmış olabilir. Bu durum Kur'ân'ın muhataplarla kurmuş olduğu güçlü diyalogu göstermektedir. Ancak cennet ve cehennem âyetlerinin tamamının iman etsin ya da etmesin herkesi muhatap aldığı gözden kaçırılmamalıdır. Bununla birlikte bu nimetler, muhatapları mevcut duruma ikna etmekten öteye geçerek, cennet ve ahiret hayatının nesnel gerçekliğini idrak etmelerini ve bu yönde işlevsel ve kalıcı bir inanç oluşturmalarını sağlamaktadır. Dolayısıyla cennet nimetleri sadece anlık teselli veya tatmin amacı gütmekle kalmaz, aynı zamanda insanlara ölümsüz bir hayatın gerçekliğini ve bu gerçekliğe göre yaşamının gerekliliğini hatırlatır.

İlgili sûrelerde nimetlerle dolu bahçeler, şırl şırl akan nehir ve pınarlar, gölgelikler, divan, koltuk, taht ve döşekler, genç hizmetçiler, odalar, köşkler ve saraylar, tertemiz ahu gözlü ve beyaz tenli eşler/huriler, nezih ve sarhoşluk vermeyen içkiler, muhteşem halılar, yataklar ve minderler,

altın ve gümüş bilezikler, ipek ve atlastan dokunmuş elbiseler, rengarenk ağaçlar, çeşit çeşit meyveler öne çıkan cennet nimetleri arasındadır.⁴⁵ Bununla birlikte cennetliklerin canlarının istediği ve çektiği her şeyin orada bulunduğu belirtilmektedir. Dikkat edilirse bir taraftan muhatapların algı ve kültür dünyası hesaba katılarak cennet hayatının içi doldurulmakta diğer yandan bu hayatın onların kültür ve algı dünyasını aşan bir genişlikte olduğu vurgulanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında zikri geçen cennet nimetlerinin bir anlamda örneklem olarak zikredildiği, bu örneklerin ise belli oranda o günkü muhatapların kültürel alışkanlıklarını yansıttığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki muhatapların bir şekilde şahit olduğu ya da zihin dünyalarında karşılığı bulunan motifler öne çıkarılmıştır. Söz gelimi Rahmân 55/76 âyetinde cennet nimetleri arasında zikredilen رَفْرَفٍ حُضْرٍ ifadesi, Medine halkının kullandığı bir tür halı olarak açıklanmıştır.⁴⁶ Benzer şekilde cennet nimetleri içinde altın ve gümüş bilezikler zikredilmesi bağlamında müfessirler söyle demiştir: “Dünyada krallar bilezikler ve taşlar takmaları sebebiyle Allah bunları cennet ehli için zikretmiştir.”⁴⁷ Buna göre Firavun’un Hz. Mûsâ’nın nübüvvetini inkâr ederken; “*Mademki peygamber olduğunu iddia ediyor o zaman ona altın bilezik ve gerdanlıklar takılsa ya!*”⁴⁸ diyerek talep ve itirazda bulunması altın bilezik takmanın kral, efendi ve soylu olmanın dünyevi alametlerinden birisi olarak görülmesi sebebiyledir.⁴⁹ Mâtürîdî ise esasında erkeğin doğasının altın ve inci bilezik takmaya meyilli olmadığını, ancak Araplar böyle bir meyille sahip olduğu için ayetlerde bu yönde cennet tasvirinde bulunulduğunu zikretmiştir.⁵⁰

Hasan-ı Basrî Meryem 16/62 âyetinde cennetlikler için sabah-akşam hazır rızıklar bulunduğunun zikredilmesine dair şunları söylemiştir: “*Araplar için hayatın en hoş ve en sevimli tarafı, öğle ve akşam yemeği yemektir. İşte bundan dolayı yüce Allah onlara cennette öğle ve akşam yemeği verileceğini haber vermiştir.*”⁵¹ Ayrıca cennet nimetleri arasında zikredilen zencefil katkılı içki, Arapların kültürel alışkanlıkları ile ilişkilendirilerek izah edilmiştir.⁵² Keza cennet tasvirlerinde gölge, ağaç, nehir ve pınar gibi motiflerin öne çıkarılmasında Arapların yaşadığı coğrafyanın yapısı etkili olmuştur.⁵³ Cennet tasvirlerinin kültürel ve antropolojik yönüne dair bu tür örnekler çoğaltılabilir.⁵⁴ Bu noktada müfessirler, cennet tasvirlerinin kültürel ve antropolojik izler taşıdığına

⁴⁵ Bu türden cennet tasvirlerinin, hadis rivayetlerinde de önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Hatta cennet nimetlerine dair hadislerde daha detaylı tasvirlerin yapıldığı görülmektedir. bk. Ebû Bekr İbn Ebü’l-Dünyâ, *Sıfatü’l-cenne ve mâ e’addallâhü li-ehlihâ mine’n-ne’îm*, thk. Ahmed Abdurrahîm (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997).

⁴⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 23/84. Cennetin o dönem Arapların hayallerini süsleyen popüler, maruf ve meşhur tefrişat, halı ve sergiler üzerinden betimlendiğine ilişkin geniş bilgi için bk. Dindi, *Kur’ân’ın Kültürel Antropolojisi Ahiret Anlatımları*, 339-347.

⁴⁷ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 3/82; Kurtubî, *el-Câmî*, 12/28. Cennetteki süs ve takıların o günkü toplumların süslenme ve takı kültürleriyle ilişkisine dair geniş bilgi için bk. Dindi, *Kur’ân’ın Kültürel Antropolojisi Ahiret Anlatımları*, 435-442.

⁴⁸ ez-Zuhruf 43/53

⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmî*, 16/100.

⁵⁰ bk. Ali Karataş, “Çağdaş Tefsirde Mâtürîdî İzleri”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, ed. Hülya Alper (İstanbul: İFAV Yayınları: 2018), 450.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 7/248.

⁵² Kurtubî, *el-Câmî*, 19/141.

⁵³ Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târihi’l-Arab kable’l-İslâm* (Dâru’s-Sâkî, 2001), 1/158.

⁵⁴ Cennet nimetlerindeki kültürel ve antropolojik unsurlar hakkında detaylı bilgi için bk. Dindi, *Kur’ân’ın Kültürel Antropolojisi Ahiret Anlatımları*, 249-497.

işarete bulunsalar da bizce bu yorumları tarihselci bir okumaya hamletmek doğru değildir. Zira müfessirlerin bu yorumları, ilgili tasvirlerin tarihsel doğasını vurgulamak yerine, cennet gerçeğinin insan zihni tarafından idrak edilmesine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Burada dikkat çekecek olursak cennet nimetleri, Kur'ân'da mesel ve kıssalarla ilgili anlatılar bağlamında da zikredilmektedir. Söz gelimi Kehf 18/32-44 âyetlerinde üzüm bağları ve hurmalarla donatılan bağların arasından ırmakların akıtıldığı iki bahçe sahibi misal olarak verilmektedir. Yine Zuhruf 43/33-35 âyetlerinde şayet insanlar tek bir ümmet olsaydı Allah'ı inkâr edenlerin evlerinin gümüş tavan, yukarı çıkmak için kullanacakları merdivenler, kapılar, üzerlerinde yaslanıp istirahat edecekleri koltuklar ve altınla donatılacağı fakat bunların hepsinin dünya hayatının geçici menfaatlerinden olduğu, asıl mutluluğun ahirette muttakiler için hazırlandığı belirtilmektedir. Benzer şekilde şükretmeleri ve ibret almaları için Allah'ın dünyada kullarına bahşettiği nimetler arasında ırmaklar, çifter çifter meyveler, üzüm bağları, çeşit çeşit hurma ağaçları ve bahçeleri, pınarlar gibi nimetler sayılmaktadır.⁵⁵ Keza Firavun ve ordusu helak edildiğinde arkalarında nice bahçeler, pınarlar, ekinler, güzel konaklar ve zevk sürdükleri nimetler bıraktığından bahsedilmektedir.⁵⁶ Hatta bir âyette cennet tasvirlerine dair en çok zikredilen "içinden nehirler akan bahçeler" ifadesinin Firavun'un dilinden "*Ey milletim! Mısır'ın mülkiyeti benim değil mi? Şu ırmaklar ayaklarımın altında akıyor mu? Bunları görmüyor musunuz?*"⁵⁷ şeklinde tahkiye edilmiştir. Dolayısıyla son derece somut ve müşahhas bir nitelik arz eden ilgili âyetlerdeki cennet nimetlerinin nüzul dönemindeki muhatapların kültür ve düşünce kodlarıyla bir şekilde ilişkili olduğu malumdur. Bununla birlikte bu nimetlerin bizzat hayatın içinden seçilmesi de bir o kadar gerçekçidir. Bu durum, cenneti muhatapın algısına mahkûm etmenin ötesinde bu hayata dair bir varlık anlayışı inşa edilirken muhataplar için son derece canlı ve gerçekçi motifler kullanıldığını göstermektedir. Aynı zamanda bu kültürel izler cennet hayatının varlığına ve gerçekliğine yönelik bir yapı taşı mesabesinde. Zira bu şekilde Kur'ân, kişinin kendi varlık dünyası ve gerçekçiliği ile cennetin varlığı ve gerçekliği arasında sıkı bir bağ kurmaktadır. Başka bir ifadeyle kişinin kültür ve zihin dünyasında son derece canlı ve gerçekçi bir karşılığı bulunan nimetler üzerinden cennet hayatının gerçekçiliğine dair bir farkındalık oluşturulmaktadır. Buna göre Kur'ân hem muhatapların şahit olduğu hem de zihin dünyalarında karşılığı bunun kültürel unsurlarla cennet hayatının nesnel gerçekliği arasında bir köprü kurmaktadır. Bunun yanı sıra cennette arzu edilen her şeyin mevcut olduğu vurgulanarak herkesin kendi kültürel gerçekliği ile cennet hayatı arasında bir köprü kurmasına imkân tanımaktadır. Esasında bütün bu tasvirlerin hedefinde insan olduğunu dikkate aldığımızda Kur'an'ın bu konuda ne kadar gerçekçi ve etkileyici bir yol izlediği fark edilmektedir.

Mekki sûrelerde cennet tasvirlerinin sıkça zikredilmesinin önemli nedenlerinden biri kanaatimizce müşrik muhatapların ahiret anlayışıdır. Zira müşriklerin ahiret hayatına mutlak olarak inanıp inanmadıkları tartışmalı olsa da her halükarda güçlü ve işlevsel bir ahiret inancına

⁵⁵ er-Ra'd 13/3-4; Yâsîn 36/33-34.

⁵⁶ ed-Duhân 44/25-27.

⁵⁷ ez-Zuhruf 43/51.

sahip olmadıkları anlaşılmaktadır.⁵⁸ Hatta “Onlar, “Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir; biz bir daha diriltilecek değiliz.” demişlerdi.”⁵⁹ gibi bazı âyetlerden hareketle en azından bir kesimin ahirete hiç inanmadığı, inananların ise içi boş ve işlevsiz bir inanca sahip oldukları söylenebilir. Nitekim müşriklerin özellikle çürümüş kemikler üzerinden Hz. Peygamber’le giriştikleri mücadele,⁶⁰ kendilerine göre ölüm ötesi bir hayatın varlığına inansalar dahi ahiret hayatını pek fazla ciddiye almadıklarına delalet eder. Bu noktada Kur’ân müşrik muhatapların inanmadığı ya da bir şekilde kayıtsız kaldığı ahiret hayatının cennet, cehennem ve kıyamet gibi farklı evrelerine dair son derece canlı ve muhatapları içine çeken bir varlık anlayışı inşa etmektedir. Böylece muhatapların içini boşatıp işlevsiz hale getirdiklerini ahiret hayatının içi son derece canlı tasvirler ve sahnelerle doldurularak bu hayatın gerçekliğine dair güçlü ve işlevsel bir inanç oluşturulmaktadır. Bundan dolayı Mekkî sûrelerde sadece cennet tasvirlerine değil, cehennem ve kıyamet sahnelerine de bolca yer verildiği görülür. Bu açıdan bakıldığında tarihselci bir bakış açısından hareket ederek gaybî hakikatlerin içini boşatmak bir yerde bu hakikatlerin sıradanlaşmasına ve işlevsiz kılınmasına neden olabilir. Dolayısıyla Mekkî sûrelerde çokça zikredilen cennet nimetleri, bu hayatın nesnel gerçekliğine dair bir bilinç inşa etmenin yanı sıra genelde ahiret inancına yönelik de kurucu bir rol oynamaktadır.

2.2. Medenî Sûrelerdeki Cennet Tasvirleri ve Kurucu Rolü

Medenî sûrelerdeki cennet tasvirlerinin Mekkî sûrelere nispetle dikkat çekici bir şekilde azaldığı, belli motiflerin ve Allah’ın rızası ve mağfireti gibi daha soyut vurguların öne çıktığı fark edilmektedir. Tespit ettiğimiz kadarıyla bu tasvirleri aşağıdaki şekilde tablolayabiliriz.

SÛRE	NÜZÛL SIRASI	AYETLER	CENNET TASVİRİ
Bakara	87	25	İçinden nehirler akan bahçeler; tertemiz eşler
Âl-i İmrân	89	15, 136, 195, 198	İçinden nehirler akan bahçeler; tertemiz eşler; Allah’ın rızası ve mağfireti
Nisâ	92	13, 57, 122	İçinden nehirler akan bahçeler; tertemiz eşler; koyu gölgeler
Hadîd	94	12, 20	İçinden nehirler akan bahçeler; Allah’ın mağfireti ve rızası
Muhammed	95	12, 15	İçinden nehirler akan bahçeler; kokusu bozulmayan nehirler; tadı değişmeyen süttan ırmaklar; içenler için lezzet veren şaraptan ırmaklar; süzme baldan ırmaklar; her türlü meyve; rablerinden bir mağfiret

⁵⁸ Müşriklerin ahiret inancına yönelik detaylı değerlendirme için bk. Şevket Kotan, “Kur’ân’da Cahiliye Araçlarında Ahiret İnancı”, *Cahiliye Araçlarının Ahiret İnancı*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 51-92.

⁵⁹ el-En’âm 6/29.

⁶⁰ Yâsîn 36/77-79.

Ra'd	96	35	İçinden nehirler akan bahçeler; devamlı meyveler ve gölgelikler
Talâk	99	11	İçinden nehirler akan bahçeler
Beyyine	100	8	İçinden nehirler akan bahçeler
Hac	103	14, 23, 56	İçinden nehirler akan bahçeler; süslenecekleri altın bilezikler ve inciler; ipek elbiseler; nimetlerle dolu bahçeler (cennetler)
Mücâdele	105	22	İçinden nehirler akan bahçeler
Tahrîm	107	8	İçinden nehirler akan bahçeler
Teğâbu	108	9	İçinden nehirler akan bahçeler
Saf	109	12	İçinden nehirler akan bahçeler; güzel meskenler
Fetih	111	5, 17	İçinden nehirler akan bahçeler
Mâide	112	12, 65, 85, 119	İçinden nehirler akan bahçeler; nimetlerle dolu bahçeler (cennetler),
Tevbe	113	21, 72, 89, 100	İçinden nehirler akan bahçeler; tükenmez nimetler; güzel meskenler; Allah'tan bir rahmet; en büyük nimet olarak Allah'ın rızası

Bu tabloya baktığımızda toplam 16 sûrede cennet tasvirlerine yer verildiği görülmektedir. En detaylı ve somut tasvirlerin zikredildiği sûreler Muhammed ve Hac sûresidir. Kaldı ki Hac sûresinin Mekkî olduğu da söylenmiştir.⁶¹ Fakat Medenî olduğunu kabul etsek dahi her halükarda Mekkî sûrelere nispeten Medenî sûrelerde somut cennet tasvirlerinin belirgin bir şekilde azaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim ilgili iki sûrede de sınırlı düzeyde cennet tasvirine yer verildiği görülmektedir. Bu noktada dikkat çekici hususlardan biri de cennet tasvirinin zikredildiği her sûrede “İçinden nehirler akan bahçeler” ifadesinin zikredilmiş olmasıdır. Bu ifade üzerinden Mekkî sûrelerde zikredilen detaylı tasvirler yöneltir bir kavramsallaştırmaya gidildiğini söyleyebiliriz. Kur'an'ın bu anlatım tarzı bir tür tedricilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki vahyin başlangıç döneminden itibaren daha detaylı anlatılan dini konular özellikle Medenî sûrelerde bir kavram olarak ifadelendirilmiştir. Bunun somut örneklerinden birisi cennet tasvirlerine az ya da çok yer verilen her Medenî sûrede “İçinden nehirler akan bahçeler” ifadesinin getirilmesidir. Dolayısıyla Mekkî sûrelerdeki detaylı cennet tasvirlerinde çokça zikredilen bu tabir, cennet nimetlerini çağrıştıran bir vecize ve anahtar bir kavram niteliğindedir. Kanaatimize bu motif cennet nimetleri arasından rastgele seçilmemiştir. Bu ifadenin seçilmesinde kapsayıcı bir manayı ihtiva etmesinin

⁶¹ Mukâtil b. Süleymân 1-2, 25, 54, 58, 59, 40, 39, 11 âyetleri hariç Hac sûresinin Mekkî olduğunu söylemiştir. İbn Abbâs'dan nakledilen bir rivayete göre 12-13 âyetleri hariç Mekkî'dir. bk. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-‘Arabî, 1423), 3/111; Ebü'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-‘uyûn*, thk. Seyyid b. Abdulmaksûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/5.

yanı sıra evrensel bir motif olması da etkili olduğu düşünülebilir. Zira “İçinden nehirler akan bahçeler” tasviri her çağda ve toplumda az ya da çok insanı cezbeden bir muhtevaya sahiptir.

Medenî sûrelerde zikredilen cennet tasvirleriyle ilgili dikkat çekici hususlardan bir diğeri de cennet nimetlerine yönelik açık bir şekilde mesel ve müteşâbih tanımlaması yapılarak cennet hayatına yönelik daha soyut bir düşüncenin inşasına geçilmiştir. Şöyle ki hem Muhammed hem de Ra'd sûrelerinde cennet nimetleri zikredilmeden hemen önce *مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ* “Muttaki olanlara vaad edilen cennetin temsili/misali şudur.”⁶² ifadesinin getirilmesi son derece anlamlıdır. Müfessirler bu âyette geçen *مَثَلُ* kelimesini *شبه* “benzer”, *صفة* “sıfat” gibi ifadelerle açıklamışlar ve bunlar arasında önemli bir anlam farkının olmadığına işaret etmişlerdir.⁶³ Bu noktada İbn Abbâs *لا تُشْبِهُ أُمُورَ الْآخِرَةِ أُمُورَ* “Ahirete dair anlatılanlar, dünyada şahit olunanlara sadece isim bakımından benzer.” demiştir.⁶⁴ Zemahşerî (öl. 538/1144) ise Zeccâc’dan (öl. 311/923) nakille cennet tasvirlerinin *بما نشاهد* “Bize kapalı olanın şahit olduklarımıza temsille anlatılması” kabilinden olduğunu belirtmiştir.⁶⁵ Keza Kur’ân’da zikredilen cennet nimetleri ile dünyada şahit olunanlar arasında mana açısından değil sadece isim bakımından bir benzerlik olduğu belirtilmiştir.⁶⁶ Nitekim kutsî bir hadiste bu durum “Salih kullarım için hiçbir gözün görmediği hiçbir kulağın işitmediği hiçbir beşer kalbine gelmeyen nimetler hazırladım.”⁶⁷ şeklinde beyan edilmektedir.

Medenî sûrelerde cennet tasvirlerine yönelik mesel tanımlamasının yanı sıra şu âyette de müteşâbih tanımlaması yapılmaktadır: *كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا* “Onlara cennetteki meyvelerden biri rızık olarak her sunulduğunda, “Bu daha önce de bize rızık olarak verildi” derler. O kendilerine, benzer şekilde verilmiştir.”⁶⁸ Bu âyette cennetliklerin dilinden dünyada iken kendilerine benzer nimetler verildiği tahkiye edilmektedir. Burada cennetliklerin durumu tahkiye edilmekle birlikte cennet nimetlerinin müteşâbih karakterine işaret edildiği de anlaşılmaktadır. Bu noktada İkrime cennetteki meyveler dünyadakileri andırırsa da diğer bütün nitelikleriyle farklı olduğunu belirtmiştir.⁶⁹ Ayrıca Kur’ân âyetlerine yönelik muhkem ve müteşâbih ayrımının Medenî bir sûre olan Âl-i İmrân 3/7 âyetinde yapılması da dikkat çekicidir.

Yeri gelmişken müteşâbih kavramına kısaca değinebiliriz. Âl-i İmrân 3/7 âyetinde Kur’ân âyetlerinin bir kısmının muhkem diğerlerinin ise müteşâbih olduğu belirtilmiştir. Müteşâbih kelimesi sözlükte “iki şeyin benzemesi, karışması, iç içe geçmesi ve bu sebeple birbirinden temyiz edilememesi”; muhkem ise “sapa sağlam, güvenilir, dayanıklı, apaçık” manasına gelir.⁷⁰ Terim

⁶² er-Ra'd 13/35; Muhammed 41/15.

⁶³ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 2/381; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/469; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhâ*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.), 3/150.

⁶⁴ Ebû Zeyd Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Muavviz - Âdil Ahmed Abdulmevcût (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418), 4/114.

⁶⁵ Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Mustafâ Hüseyin Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 2/532.

⁶⁶ Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târih* (Mısır: Müessesetü'l-Hâneci, ts.), 1/194.

⁶⁷ Buhârî, “Bedu'l-Halk”, 63 (No. 3072).

⁶⁸ el-Bakara 2/25

⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmî*, 1/240.

⁷⁰ Ebû'l-Kâsım er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1992), 249, 443.

olarak bu iki kavram genellikle açıklık ve kapalılık açısından tanımlanmakla birlikte bunun hangi yönden olduğuna dair farklı görüşler vardır. Bunlar içerisinde dikkat çekici olan görüş muhkem âyetlerin şehadet, müteşâbih âyetlerin ise gayb âlemi ile ilişkili olmasıdır.⁷¹ Bu bakımdan müteşâbih; Allah, cennet, cehennem gibi insanın duyuları ile algılayamadığı hakikatleri duyumsadıklarına müşâbehete/benzeterek anlatan âyetlere denilmektedir.⁷² Dolayısıyla bu türden âyetlerin nihai hakikatini/tevilini sadece Allah bilmektedir. Cennet tasvirlerinin de bu kapsamda olduğu anlaşılmaktadır.

Buna göre Mekkî sûrelerde detaylı cennet tasvirleriyle kişinin kendi varlık dünyası ve gerçekçiliği ile cennetin varlığı ve gerçekliği arasında güçlü bir bağ tesis edilirken Medenî sûrelerde mesel ve müteşâbih tanımlamasıyla bu iki gerçekçilik arasında bir ayrıma gidilmiştir. Şöyle ki Medenî sûrelerde cennet nimetlerine yönelik mesel ve müteşâbih tanımlamasının yapılması, bu nimetlerin görülen ve tecrübe edilenden farklı olduğu hususunda bir soyutlama yapıldığını göstermektedir. Başka bir ifadeyle Mekkî sûrelerde son derece müşahhas ve somut cennet tasvirlerinin zikredilmesine mukabil Medenî sûrelerde bunların mesel ve müteşâbih karakterde olduğuna vurgu yapılması somuttan soyuta doğru tedrici bir yolun takip edildiğine işaret etmektedir. Böylece bizzat Kur'ân'ın kendisi cennet nimetlerinin tarihsel ve kültürel yönünü değil, temsil ve müteşâbih karakterini öne çıkarmıştır. Kanaatimizce Kur'ân mesel ve müteşâbih tanımlaması yapmakla bir yandan cennet nimetlerindeki yerel ve kültürel motifleri fark ettirmekte, diğer yandan bu nimetlerin kurucu bir rolünün olduğunu ihsas ederek tamamen tarihsel alana indirgenmesinin ve böylece cennetin içinin boşaltılmasının önüne geçmektedir. Dolayısıyla hem bu yöndeki tarihselci birtakım okumalar hem de klasik dönemde cennet hayatını, nesnel gerçeklikten soyutlayıp günahlardan arınmış ruhun, kendisinden ayrılmış olduğu ruhsal âlemlerle bitişmesi şeklindeki bâtinî yorumlar isabetli gözükmemektedir.⁷³ Çünkü buna benzer yaklaşımlar cennetin nesnel bir gerçeklik olarak idrak edilmesini zorlaştırmakta ve bu hayatın zihinsel ve soyut bir mefhuma dönüşmesine sebep olmaktadır. Bu da insanın en azından bu dünyadaki gerçeklik algısıyla örtüşmektedir. Zira insanın genel zihin yapısı, bir şeyin gerçekliğini onun varlığını gösteren nesnel göstergeler üzerine bina eder.

Medenî sûrelerde cennet nimetlerinin muhtevasına dair de somuttan soyuta bir sürecin takip edildiği anlaşılmaktadır. Bu noktada Allah'ın rızası ve mağfireti gibi vurgular belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır. Özellikle Medenî sûrelerde "Allah'ın rızası" tabiri dikkat çekmektedir. Şöyle ki bu tabirin Kur'ân'da geçtiği toplum on üç âyetin tamamı Medenî sûrelerde bulunmaktadır.⁷⁴ Bunlardan en son nazil olan sûrelerden Tevbe 9/72 âyetinde Allah'ın rızası cennetteki en büyük ve nihai hedef olarak şu şekilde belirlenmiştir: *“Allah فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم”* Allah Adn cennetlerinde çok güzel köşkler va'detti. Allah'ın rızası ise, bunların hepsinden daha büyüktür. İşte bu

⁷¹ Mehmet Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2012), 19-26.

⁷² Aksoy, *Kur'ân'daki Haberler Neyin Habercisidir -İnşâî Bir Okuma-*, 277.

⁷³ Murat Oral, “Tarihselci Kur'an Yorumunun Batınî Tefsir Anlayışıyla Diyalektik İlişkisi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October, 2023), 491.

⁷⁴ bk. Âl-i İmrân 3/15, 162, 174; el-Mâide 5/2, 16; et-Tevbe 9/21, 72, 109; Muhammed 47/28; el-Feth 48/29; el-Hadîd 57/20, 27; el-Haşr 59/8.

*büyük başarıdır.*⁷⁵ Mâtürîdî Allah'ın rızasının kullara verilen her türlü nimetten büyük olduğunu söylemiştir. Çünkü Allah'ın rızasında, ruhun hayatı ve lezzeti bulunur. Güzel meskenler gibi diğer somut cennet tasvirlerinde ise bedenın hayatı ve lezzeti vardır. Bu açıdan ruhun hayatı ve lezzeti, bedenın hayatı ve lezzetinden çok daha üstün ve yücedir. Mâtürîdî meseleyi kulların amelleri açısından değerlendirerek dünyada Allah'ın rızasını kazanma gayesiyle amel işlemenin, cennette vaat edilen somut nimetlerine nail olmak için amel işlemekten daha üstün ve değerli olduğunu belirtmiştir. Zira Allah'ın rızasına ulaşma talebiyle amelde bulunmak, kişinin bizzat kendi sorumluluğuyla ilişkilidir. Bir mükâfat için amel işlemek ise kişinin lehine olan bir menfaati ve yararı gözetmesiyle alakalıdır. Bu itibarla kişinin kendi sorumluluğundaki bir görevi yerine getirmesi, lehine olan bir menfaati gözetken kimseden fazilet ve mertebe bakımından daha üstündür.⁷⁶ Benzer açıklamalarda bulunan Zemahşerî'ye göre her türlü mutluluk ve kurtuluşun sebebi Allah'ın rızası olduğu için en büyük mükâfat O'nun rızası olarak belirlenmiştir.⁷⁷ Nitekim bir hadiste şöyle buyrulmuştur:

“Allah cennet ehline ‘Ey cennet halkı!’, diye seslenir. Onlar ise ‘Buyur Rabbimiz! Mutluluk ve hayır Senin katındandır.’ diyerek cevap verir. Bunun üzerine Allah ‘Razı mısınız?’ der. Onlar, ‘Nasıl razı olmayız ki! Yarattıklarından hiç kimseye vermediğin nimetleri bize verdin.’ diye karşılık verir. Allah, ‘Bundan daha faziletli/üstün olanı size vereyim mi?’ diye sorar. Onlar ‘Ey rabbimiz hangi şey bundan daha faziletli olabilir ki!’ şeklinde cevap verirler. Allah ise şöyle der: ‘Sizin üzerinize rızamı helal kıldım ve bundan sonra size asla gazap etmeyeceğim.’”⁷⁸

Cennet nimetlerindeki çeşitlilik cennetin farklı derecelerinin olduğu bağlamında izah edilse de⁷⁹ neticede bu derecelendirmenin bizim bu dünyadaki ilahi hakikatleri kavrama ve idrak etme seviyemizle alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Hatta Mâtürîdî'nin zikri geçen açıklamalarını dikkate aldığımızda bu idrak seviyesi, bizim amel işleme algımız ve güdümüz üzerinde de belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu noktada en son nazil olan sûrelerin birinde cennetteki en büyük mükâfatın Allah'ın rızası olduğuna vurgu yapılması bu yönde somuttan soyuta, bedensel ve maddi refah vaatlerinden manevi-bilişsel vaatlere doğru bir bilincin inşa edilmeye çalışıldığını göstermektedir. Fakat Kur'ân Allah'ın rızasını nihai hedef olarak belirlese de herkesin bu bilinç düzeyine sahip olduğunu ya da olması gerektiğini düşünmek zordur. Hatta insanların genelının cennet tasavvurunu daha somut ve müşahhas nimetler üzerine inşa ettiği görülür. Bundan dolayı Gazzâlî (öl. 505/1111) cennet ehlinin çoğunun saf kimselerden oluştuğunu söylemiştir. Zira insanların çoğu gerçek mutluluğa yeme ve içme cinsinden nimetlerle ulaşabileceğini düşünür. Oysa gerçek mutluluk marifet cennetlerine erişmekle mümkündür.⁸⁰ Burada Gazzâlî Kur'ân'ın nihai hedef olarak gösterdiği bilinç düzeyine herkesin ulaşamadığını ve bu nedenle cennetin derece derece olduğunu söylemektedir.

⁷⁵ et-Tevbe 9/72.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 5/428.

⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/290.

⁷⁸ Buhârî, “Rikâk”, 84 (No. 6173).

⁷⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 16/102.

⁸⁰ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, thk. Şeyh Muhammed Reşid Rızâ (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1984), 72.

Sonuç

Bu araştırmada Kur'ân'da zikredilen cennet tasvirleri, vahyin nüzul süreci açısından incelenerek yerel motiflerin bu tasvirler üzerindeki etkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre Mekki sûrelerde daha somut ve müşahhas cennet tasvirlerine yer verildiği, Medeni sûrelerde ise somut tasvirlerin belirgin bir şekilde azaldığı, daha soyut ve mücerret temaların öne çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla cennet nimetlerini belli bir zirveye götüren merdiven olarak tasavvur ettiğimizde bu merdivenin ilk basamakları daha somut ve müşahhas; zirveye yakın basamaklar ise mücerret ve soyut nimetleri temsil etmektedir. Bu açıdan herkesten bu merdivenin zirvesine çıkmasını beklemek mümkün olmaz. Diğer yandan bu merdivenin ilk basamaklarının bizi zirveye ulaştırdığını varsaydığımızda tarihselci ve bâtinî birtakım yaklaşımlarda olduğu gibi bu aşamadaki somut cennet nimetlerini iptal ve ihlal eden acıklamalardan sakınmak gerektiği anlaşılmaktadır. Çünkü her bir aşama öncesini geçersiz kılmamakta bilakis ondan destek almakta ve zirveyi beslemektedir. Buna göre cennet nimetlerine yönelik somuttan soyuta doğru takip edilen tedrici yöntem birbirini destekleyen ve takviye eden bir çizgide gerçekleşmektedir. Bu yönüyle cennet tasvirlerindeki yerel ve tarihsel unsurların salt bir araç olarak kullanılmadığı, bilakis cennet hayatının nesnel gerçekliğine dair muhatapların zihin dünyasında kurucu bir rol oynadığı görülmüştür. Öte yandan cennet nimetlerindeki bu tedriciliğin muhatapların zihinsel gelişimi ve dönüşümüne paralel bir şekilde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Zira insanların geneli, soyut hakikatleri müşahhas ve somut figürlerden hareketle idrak edebilecek bir bilinç düzeyinde bulunurlar.

Müfessirler cennet tasvirlerinin yerel ve kültürel izler taşıdığına yönelik yorumlar yapsa da kanaatimizce çağdaş bazı araştırmacıların yaptıkları gibi bunu tarihselci bir okumaya hamletmek doğru değildir. Zira bu yerel ve maddi refah tasvirleri, ilgili anlatıların tarihsel nitelikte olduğunu göstermekten ziyade cennet hakikatinin zihinler tarafından kavranmasına matuftur. Nitekim müfessirler bir taraftan cennet tasvirlerindeki kültürel motiflere dikkat çekmekle birlikte bunların müteşâbih karakterde olduğunu ihmal etmemişlerdir. Zaten bizzat Kur'ân'ın kendisi, cennet tasvirlerinin müteşâbih ve mesel kapsamında olduğunu zikrederek bu konuda bir kavramsallaştırma ve tanımlama yoluna gitmiştir. Bu tanımlamaların Medeni sûrelerde yapılması da bu hususta bir tedriciliğin gözetildiğine işaret etmektedir. Bu noktada cennet tasvirlerindeki tarihsel ve kültürel izleri abartarak cennet hayatına dair kurucu etkisini gözden kaçırmamak gerekir. Çünkü şahit olamadığımız gaybî varlıkların gerçekliğine dair kavrayış, neticede şahit olunan tasvirler ve temsiller üzerine bina edilmektedir. Fakat bu anlatıları tamamen tarihsel ve kültürel bir zemine indirgemek, kendisinden haber verilen gerçekliği de tarihin içine hapsetme gibi bir anlayışı doğurabilir. Zira cennet hakikatine dair anlayış doğal olarak ona dair yapılan tasvirler üzerine bina edilmektedir. Bu tasvirleri ihlal ve iptal ettiğimizde cennetin bir varlık kategorisi olmaktan çıkarılıp tarihsel bir fenomene ya da zihinsel bir kurguya/mefhuma dönüşmesi kaçınılmaz hale gelebilir. Esasında bu durumun, sadece cennet tasvirleri ile sınırlı olmayıp Kur'ân'daki bütün gaybî anlatılar için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan Medeni sûrelerde cennet nimetlerinin mesel ve müteşâbih olarak tanımlanması, bu nimetlerin yerel ve tarihsel bir yönünün olduğuna işaret etmekle birlikte bunları tamamen iptal ve ihlal eden

açıklamalardan sakınılması gerektiğine yönelik özel bir vurgu da içermektedir. Diğer yandan cennet nimetlerindeki yerel unsurlar, cennet hayatına dair somuttan soyuta doğru kurucu ve inşa edici bir etkiye sahip olmakla beraber aynı zamanda vahyin insanın algısıyla, sosyoloji ve kültürüyle kurmuş olduğu güçlü ve gerçekçi diyalogu da göstermektedir. Zira kültürü, insanın bu hayatta farklı açılardan yaşadığı ve tecrübe ettiği gerçeklik olarak gördüğümüzde, cennet nimetlerinde kültürel motiflerin zikredilmesi son derece anlamlı hale gelir. Öyle ki gaybî hakikatler de dâhil Kur'ân insanın içinde bulunduğu kültürel alışkanlık ve gerçekliklerle bir köprü kurmuştur. Bütün bu tasvirlerin odağında insan olduğu dikkate alındığında bunların, belli tarihsel algının ürünü değil, insanın evrensel bir gerçekliği olarak takdim edildiği anlaşılmaktadır. Bu durum insanın zihnine, algısına ve düşüncesine dokunması itibariyle cennet tasvirlerine daha gerçekçi bir muhteva kazandırmaktadır. Çünkü cennet tasvirlerinde kişinin canının istediği her şeyin orada olduğunun belirtilmesi, herkese bir yönüyle kendi kültürel gerçekliğine ve tecrübesine göre cenneti inşa etme imkânı da tanınmaktadır. Dolayısıyla cennet örneğinde olduğu gibi kültürel alışkanlıkların insanın gaybî hakikatleri kavraması itibariyle kurucu bir etkisinin bulunduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Netice itibariyle Kur'ân'daki ahiret anlatılarında kullanılan yerel, tarihsel, kültürel ve bölgesel maddi ve bedensel tasvirlerinin evrensel ölçekteki tinsel, manevi, ruhi ve bilişsel değerleri süreç bağlamında nasıl inşa ettiğini inceleyen bu özlü çalışmanın akademik çevrelerde konuya dair bir farkındalık oluşturmasını temenni ediyoruz. Ayrıca bu konuda daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç duyduğunu da ifade etmek istiyoruz.

Kaynakça

- Adevî, Ebû Abdullâh Mustafa. *Vasfu'l-cenne*. Mekke: Mektebetü Mekke, 2010.
- Akıl, Leylâ. "Evsâfu'l-cenne ve'n-nâr fi'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mecelletü Külliyyeti's-Şerî'a ve'l-Kânûn* 24/2 (2022), 1186-1224.
- Aksoy, Soner. *Haber ve İnşâ Bağlamında Kur'an'da Haberler Olgusu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Aksoy, Soner. *Kur'ân'daki Haberler Neyin Habercisidir -İnşâ Bir Okuma-*. İstanbul: Kitabı Yayınları, 2023.
- Aksoy, Soner. "Mekkî-Medenî Süre Tespitinde Üslup ve Muhtevanın Önemi: İnsan Süresi Örneği". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (2018), 49-69.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Daru's-Sâkî, 2001.
- Beğavî, el-Ferrâ. *Me'âlimu't-tenzîl*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafâ Tîb el-Biğâ. Dimeşk: Dâru'l-Yemâme, 1993.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Çağlayan, Reyhan. *Kur'ân-ı Kerim'de Cennet ve Cennetlikler*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Dindi, Emrah. *Kur'ân'ın Kültürel Antropolojisi Ahiret Anlatımları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.

- Dindi, Emrah. "Te'vîlâtü Ehli's-Sünne'de Âhîret Betimlemelerinin Kültürel - Antropolojik Yorumu". *İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. ed. Hatice K. Arpağuş vd. 295-324. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Düzenli, Yaşar. "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 22 (2010), 125-154.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıtkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1999.
- Erçin, Hatice Ece. *Medenî Dönem Hitaplarının Üslup Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Fidan, Ayşenur. *Kur'an Dilinde Mekki ve Medenî Âyetlerin Bütünlüğü*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Cevâhirü'l-Kur'ân*. thk. Şeyh Muhammed Reşîd Rızâ. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1984.
- Gözeler, Esra. *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Güven, Hilal Köşker. *Kur'ân-ı Kerim'de Süreç Açısından Gaybi Konularda Üslup Değişimleri - Cennet Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Haleem, Muhammad Abdel. "Quranic Paradise: How to Get to Paradise and What to Expect There". *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*. ed. Todd Lawson - Sebastian Gunther. 47-66. Brill: Brill Academic Publishers, 2017. https://doi.org/10.1163/9789004333154_005
- Hudarî, Muhammed. *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'-Tevzî ve'l-Neşri'l-İslâmî, 2006.
- Huseynî, Muhammed b. Ali. *el-Mushafu'l-Emîrî*. Kahire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1925.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dârü't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Bekr. *Sıfatü'l-cenne ve mâ e'addallâhü li-ehlîhâ mine'n-ne'ım*. thk. Ahmed Abdurrahîm. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1979.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fi'lmi't-tefsîr*. thk. Târık Fethî es-Seyyid. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-'Arabî, 3. Basım, 1422.
- İşme, Şerif. *Kur'ân'ın Cennet Tasvirlerinde Arap Kültürünün Etkisi*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kara, Ömer. *Kur'ân'da Metafizik Bir Âlem: Cennet*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Karataş, Ali. "Çağdaş Tefsirde Mâtürîdî İzleri". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*. ed. Hülya Alper. 439-471. İstanbul: İFAV Yayınları: 2018.
- Kotan, Şevket. "İnsan Sûresi Bağlamında Rivâyet İhtilafları: Hz. Peygamber'in Tebyin Sünneti Ekseninde Bir Çözüm Teklifi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (2023), 367-397. <https://doi.org/10.33415/daad.1213266>
- Kotan, Şevket. "Kur'ân'da Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı". *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 51-92. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Kotan, Şevket. "Mâ'ûn Sûresi Özelinde Bir Kur'ân Hermenötiği Denemesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (2022), 803-822. <https://doi.org/10.18505/cuid.1162608>
- Kramsch, Claire. *Language and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 22 Haziran 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh. *el-Câmî' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. Mısır: Müessesetü'l-Hâneçî, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid b. Abdulkaksûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen. *et-Tefsîrül-kebîr*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1423.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. ed. Muhammed Abdu's-Selâm. Kuveyt: y.y., 1408.
- Qian, Ailin. "Delights in Paradise: A Comparative Survey of Heavenly Food and Drink in the Quran". *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*. ed. Todd Lawson - Sebastian Gunther. 251-570. Brill: Brill Academic Publishers, 2017. https://doi.org/10.1163/9789004333154_012
- Oğuz, Esin Sultan. "Toplum Bilimlerinde Kültür Kavramı". *Edebiyat Fakültesi Dergisi* 28/2 (2011), 123-139.
- O'Meara, Simon. "Muslim Visuality and the Visibility of Paradise and the World". *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*. ed. Todd Lawson - Sebastian Gunther. 553-565. Brill: Brill Academic Publishers, 2017. https://doi.org/10.1163/9789004333154_025
- Oral, Murat. "Tarihselci Kur'an Yorumunun Batınî Tefsir Anlayışıyla Diyalektik İlişkisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim/October, 2023), 486-507. <https://doi.org/10.31121/tader.1332590>
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın 'Cennet' Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler". *İslâmiyât* 4/1 (2001), 145-162.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1992.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Rızâ, M. Reşid. *Tefsîrül-menâr*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 2000.
- Seâlibî, Ebû Zeyd. *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ali Muavviz - Âdil Ahmed Abdulmevcût. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1974.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Tanrıverdi, Hasan. "Din-Kültür İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 8/3 (2018), 595-601.
- Türcan, Talip. "Tedrîc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/265-267. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Cones. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-A'lemî, 3. Basım, 1989.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Revelation In the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969.
- Williams, Raymond. *Culture and Society: 1780-1950*. Middlesex: Penguin Books, 1958.
- Yıldırım, Hüseyin. *Kur'an'da Cennet ve Cehennem Tasvirleri*. Van: Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbuhû*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. thk. Mustafâ Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1987.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Zerzûr, Adnân Muhammed. *Ulûmu'l-Kur'an*. Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1981.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Halep: Matba'atü İsâ el-Bâbî, 2. Basım, ts.



The Content, Religious and Political Background of the Turkish Calendar: the First Printed Work in Europe

Emrah İstek^{1,a,*}

¹ Siirt University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Siirt/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 27/07/2024

Accepted: 15/11/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

After the conquest of Istanbul, European Christian powers started preparations for the Crusades and held meetings and congresses through the Roman-Germanic Empire and the Papacy. Apart from the meetings, a nine-page booklet called "A Warning to Christians Against the Turks" was printed in the Gutenberg Printing House, the first printing house in Europe, as a call for unity. This single-copy work, whose existence was not known for hundreds of years, was brought to light in the 19th century under the name "Türk Takvimi" (Turkish Calendar) and with the claim of being the first printed calendar in Europe. This copy examined within the scope of this study is available in the Munich Digital Library. Digital libraries in Europe and international databases were scanned for secondary studies related to the work. Some works that could not be obtained by this method were received from various university libraries in Turkey.

In this study, it has been seen that the calendar in question is an open propaganda text. Both the Christian statesmen of the period and the European Christian society are the target audience of the calendar, and Muslims/Turks are the parties considered enemies in the calendar. Therefore, the calendar in question was constructed based on religious references, and a text was created based on twelve months, referring to the twelve apostles. The effect of the propaganda in question was tried to be increased by mentioning the names of saints considered sacred to Christians in each month. The selection of some of the saints from Anatolia is evaluated as an effort to make Muslim lands a legitimate target based on religious origin.

This calendar, which is a call for a crusade, includes addresses to all the influential Christian powers of Europe, primarily the Roman Germanic Empire, as well as England, France, Hungary, Burgundy, Castile, Denmark, Sweden, Norway, Poland, Venice, Naples and Aragon. However, the center of the call is the emperor, the regions he ruled over and the German people who were his subjects. The Germans are at the forefront of the people directly addressed, since the calendar was printed both in German geography and in the German language. In addition to the Germans, the Ragusans, Albanians, Bulgarians, Dalmatians, Kosovars and Slavs in the Balkan countries were also invited to this union, and efforts were made to ensure these people who were part of the Ottoman Empire or lived within its borders, to take action.

"Turkish Calendar", which has a limited number of studies on it, has only appeared in a work translated into Turkish in Turkish literature. No study has been found in Turkish about the work. Through this study, it is aimed to reveal the formative process of the work in question, and the thesis which this work is the first-printed book of Europe, the work analysis and to inform the researchers who examine the process, about the existence of the calendar. Since the important elements accepted by the Christian society were specifically selected in the text, these issues were determined one by one through religious reference sources in our article. As a result of this study, it is aimed to make researchers studying the period aware of the existence of this calendar.

Keywords: Modern History, Ottoman, Gutenberg Printing House, Turkish Calendar, Crusader.

Avrupa'nın İlk Matbu Eseri Olan Türk Takvimi'nin Mâhiyeti, Dinî ve Siyasi Arka Planı

Süreç

Geliş: 27/07/2024

Kabul: 15/11/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

İstanbul'un fethinden sonra Avrupalı Hristiyan güçler, Haçlı Seferi hazırlıklarına başlamış ve bunun için Roma-Germen İmparatorluğu ile Papalık eliyle toplantılar ve kongreler gerçekleştirmişlerdir. Toplantıların haricinde bir birlik çağrısı için Avrupa'nın ilk matbaası olan Gutenberg Matbaasında "Türlere Karşı Hristiyanlara Bir Uyarı" adıyla dokuz sayfalık bir kitapçık basılmıştır. Yüzlerce yıl varlığından haberdar olunmayan bu tek nüshalık kitapçık, 19. yüzyılda "Türk Takvimi" adıyla ve Avrupa'nın ilk matbu takvimi olma iddiasıyla gün yüzüne çıkartılmıştır. Bu çalışma kapsamında incelenen nüshaya Münih Dijital Kütüphanesi üzerinden ulaşılmıştır. Eserle ilgili ikincil çalışmalar için Avrupa'daki dijital kütüphaneler ve uluslararası veri tabanları taranmıştır. Bu yöntemle elde edilemeyen bir kısım eserler ise Türkiye'deki çeşitli üniversite kütüphanelerinden temin edilmiştir. Bu çalışmada söz konusu takvimin açık bir propaganda metni olduğu görülmüştür. Gerek dönemin Hristiyan devlet adamları gerekse Avrupa Hristiyan toplumu takvimin hedef kitlesi, Müslümanlar-Türkler de takvimdeki düşman kabul edilen taraflardır. Dolayısıyla söz konusu takvim dinî referanslar üzerinden kurgulanmış, on iki havariye atfen on iki ay üzerinden bir metin oluşturulmuştur. Her bir ayda Hristiyanlar için kutsal kabul edilen azizlerin isimleri zikredilerek söz konusu propagandanın etkisi artırılmaya çalışılmıştır. Azizlerin bir kısmının Anadolu coğrafyasından seçilmesi, Müslüman topraklarının dinî köken temellendirmesi üzerinden meşru hedef haline getirme çabası olarak değerlendirilmektedir.

Bir Haçlı seferi çağrısı olan bu takvimde başta Roma Germen İmparatorluğu olmak üzere, İngiltere, Fransa, Macaristan, Burgonya, Kastilya, Danimarka, İsveç, Norveç, Polonya, Venedik, Napoli ve Aragon gibi Avrupa'nın etkili tüm Hristiyan güçlerine yönelik hitaplar bulunmaktadır. Ancak çağrının merkezinde imparator, onun hâkimiyet kurduğu bölgeler ve tebaası olan Alman toplumu yer almaktadır. Doğrudan muhatap alınan halkların başında ise Almanlar bulunmaktadır. Almanlar dışında Balkan ülkelerindeki Ragusalılar, Arnavutlar, Bulgarlar, Dalmaçyalılar, Kosovalılar ve Slavlar da bu birliğe davet edilerek, Osmanlı bünyesinde olan veya sınırında yaşayan bu halkların harekete geçmeleri sağlanmaya çalışılmıştır.

Üzerine sınırlı sayıda çalışma bulunan "Türk Takvimi", Türkçe literatürde sadece Türkçeye tercüme edilen bir eserde yer almış, hakkında herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışmayla, söz konusu eserin oluşum sürecinin ortaya konması, bu eserin Avrupa'nın ilk matbu kitabı olduğu tezinin işlenmesi, eserin tahlili ve dönemi inceleyen araştırmacıların bu takvimin varlığından haberdar edilmesi amaçlanmıştır. Metinde Hristiyan toplum tarafından kabul gören başat öğelerin özellikle seçilmiş olmasından dolayı, söz konusu hususlar da çalışmamızda dinî referans kaynakları üzerinden tespit edilerek yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yeniçağ Tarihi, İstanbul'un Fethi, Haçlı, Gutenberg Matbaası, Türk Takvimi.

Giriş

İstanbul'un fethinden sonra Papalık ve Roma Germen İmparatorluğu tarafından Haçlı ittifakı kurma girişimleri başlatıldı. Bu bağlamda hem papa hem de imparator tarafından desteklenen ve görevlendirilen Aneas Silvio Piccolomini birçok toplantı tertip etti. Bu toplantıların bir kısmı Frankfurt'ta yapıldığından Silvio da bu bölgede çalışmalar yapmaktaydı. Silvio'nun Frankfurt'ta bulunduğu zaman periyodu bu çalışmanın konusu açısından oldukça önemlidir. Çünkü Alman topraklarında Johann Gutenberg (ö. 1468) adında bir girişimci, Silvio'nun geldiği Frankfurt'a çok yakın bir yerleşim yeri olan Mainz'de Avrupa'nın ve dünyanın entelektüel kaderini değiştirecek bir buluşu gerçekleştirmekteydi. Bu buluş eski bir baskı tekniği olan kalıpların kazınması suretiyle fevkalade zor bir tekniğin yerine hareketli matbaa harflerinin kullanıldığı pratik bir mekanizmaydı.¹

Gutenberg'in matbaası İstanbul'un fethiyle beraber Osmanlı'ya karşı bir savaş planlaması yapan papanın propaganda faaliyetleri için pratik imkânlar sunabilirdi. Ayrıca af mektupları (Ablässbriefe) gibi kâğıtlar elle yazıldıkları için istenen hızda çoğaltılamıyor ve beklenen etki sağlanamıyordu.² Dolayısıyla Gutenberg'in -Silvio Piccolomini'nin Frankfurt'a geldiği tarihten kısa bir süre sonra- Türklere karşı bir propaganda broşürü basması söz konusu etkinin daha hızlı yayılmasını isteyenlerin beklentisini karşılayabilirdi. Gutenberg, matbaasında bir yandan Avrupa'nın ilk matbu İncil'ini basarken,³ bir yandan da 6-24 Aralık 1454'te "Türklere Karşı Hristiyanlığa Bir Uyarı (Eyn Manung der Christenheit Widder der Durken)" adında bir broşür hazırladı.⁴ Bu broşür, toplamda dokuz sayfa tutan, 12 ayı ihtiva eden ve daha sonraki dönemlerde "1455 Yılı Türk Takvimi (Türkenkalender auf das Jahr 1455)" olarak tanınan kitapçıktır.⁵

Söz konusu eserin basılma sırası bir yana, Osmanlı tarihçiliği açısından asıl kıymeti; Avrupa'nın ilk matbaasında basılan bu kitapçığın Türklere karşı yazılmış olmasıdır. Bu eser İstanbul'un fethi sonrasında Avrupa'da Türklere ve Müslümanlara karşı gösterilen reaksiyonun somut bir çıktısıdır. Eserin içeriğinde başta papalık olmak üzere Hristiyanların Osmanlı'ya karşı yaklaşımlarını ortaya koyan unsurların bulunması onu ayrıca önemli kılmaktadır. Tüm bunlara ek olarak Gutenberg'in İncil gibi Hristiyan dünyanın ihtiyaç duyduğu önemli bir kitabın basımına devam ederken araya bir propaganda kitapçığını/takvimini sokması onu özel bir yere konumlandırmaktadır.

¹ Joshua J. Mark, "Johannes Gutenberg", çev. Burak Yıldır, *Dünya Tarihi Ansiklopedisi* (25 Temmuz 2022).

² Bu belgelerden birisi Kıbrıs Af Mektubu (zyriotishcen Ablässbrief) olup İstanbul'un fethi döneminde yazılıp dağıtılmaya başlanmıştır. Hatta bu mektupların bu dönemde matbaada da basıldığı düşünülmektedir. Bk. Gustav Mori, *Der Türken-Kalender Für Das Jahr 1455. Eine Druckhistorische Studie* (Verlag d. Gutenberg-Gesellschaft, 1928), 4-6. Gutenberg Matbaasında basılan bu mektuplardan birisinin üzerine 22 Kasım 1454 notu düşülmüştür. Bk. Stephan Füssel, *Gutenberg und Seine Wirkung* (Frankfurt Am Main: Insel Verlag, 1999), 22.

³ Basımına devam eden İncil'in bin ikiyüz sayfadan fazla oldukça hacimli bir çalışma olmasından ve baskısının maliyetinin fazlalığından kısa zamanda bitmesi mümkün değildi. Nitekim Gutenberg'in iki defa borç alma nedenlerinden birisi de söz konusu maliyetlerin fazlalığıydı. İncilin basım tarihiyle ilgili tespit için bk. Füssel, *Gutenberg und Seine Wirkung*, 14.

⁴ Füssel, *Gutenberg und Seine Wirkung*, 24.

⁵ *Eyn Manung der Christenheit widder der Durken* (Mainz: Johannes Gutenberg, 1454).

Mezkûr eser hakkında 19. yüzyıldan başlamak üzere bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar, takvimin ilk matbu baskı olup olmadığı, yazı tipolojisi ve takvimde kullanılan lehçe üzerine yoğunlaşmıştır. Genellikle Alman dilinde yapılan araştırmalar kanaatimize göre yeterli seviyede yaygınlaşmamıştır.⁶ Daha da önemlisi, Türkleri yakından ilgilendiren dönemin Haçlı Seferleri üzerine böyle nadide bir eserin sadece Türkçeye çevrilmiş bir eserde geçmesi⁷ ve üzerine herhangi bir müstakil Türkçe çalışma yapılmamış olması şaşırtıcıdır. Ayrıca Gutenberg matbaası ve bu konu hakkındaki en güncel kaynaklardan birisi olan Stephan Füssel'in "Gutenberg und seine Wirkung" adlı eserin, Türk diline çevrilmediği gibi Türkiye'de sadece bir üniversitenin kütüphanesinde⁸ bulunması bir eksikliklerdir.

Bu çalışmada hem Gutenberg Matbaası'nın gelişim süreci işlenecek hem de Türk Takvimi (Türkenkalender) diye meşhur olan eserin ortaya çıkış serüveni, eserin fiziki özellikleri, muhtevası ile takvimin içeriğiyle mukayeseli olacak bir şekilde dönemin tarihsel olayları incelenecektir. Çalışmanın temel iddiası olan Avrupa'nın ilk basılı kitapçığı tezi üzerinde durulacaktır. Tüm bunların yanı sıra Türk Takviminin içeriğindeki, Hristiyanlık teolojisi bağlamında Haçlı birliği çağrısına yönelik olarak kullanılan dini referansların mahiyeti araştırılmak suretiyle bu hususta yapılacak yeni çalışmalara destek olunması planlanmaktadır.

1. İstanbul'un Fethinden Türk Takvimi'ne Giden Süreç ve Gutenberg Matbaası

Osmanoğulları Beyliği'nin kurulduğu yer olan Bitinya'nın Doğu Roma topraklarına komşu olması dolayısıyla, akınlarının yönü bu devletin içlerine, haliyle Konstantinopolis'e doğru olmuştur. Yıldırım Bayezid'den, Sultan II. Murad'a kadar birçok defa kuşatılan Konstantinopolis alınamamış ancak bu idealden de vazgeçilmemiştir. Nihayet Sultan II. Mehmed'in (1451-1481) kararlı ve inançlı çabaları neticesinde Doğu Roma İmparatorluğu'nun otuz yıl yakın kuşatma⁹ geçiren ve bir türlü alınamayan başkenti, Müslümanların eline geçmiş oldu. Burada fethedilen sadece bir şehir değil, bin yılı aşkındır ayakta kalan bir imparatorluktu. Ayrıca Hristiyanlığı resmi din olarak benimsemiş bir devlet de Müslümanlar tarafından yenilgiye uğramıştı.

İstanbul'un 1453 yılında Müslümanların eline geçmesi Avrupa'da çok büyük bir yankı uyandırmış, başta papalık kurumu olmak üzere Hristiyan devletler de endişeyle beraber hem bir karalama kampanyası hem de acil çözüm arayışı içine girmişlerdir. Bu yaklaşımlar sonraki

⁶ Müstakil olarak Türk Takvimi üzerine yapılan çalışmaların sayısı tespit ettiğimiz kadarıyla bir elin parmaklarını geçmemektedir.

⁷ Bu metin, Agostino Pertusi tarafından İstanbul'un Fethi üzerine yazdığı bir eserde incelenmiş olup, mezkur eserin Türkçeye çevrilmesi dolayısıyla dilimize kazandırılmıştır. Ancak Pertusi, metni hem bildiği ismiyle "Türk Takvimi" veya eserin üzerinde geçen ismiyle değil sadece bir "Alsas Metni" başlığıyla sunduğu için kanaatimize bu nadide eser şiiirden ibaret bir metin olarak kalmış ve araştırmacıların ilgisini çekmemiştir. Ancak kendi çalışmamızın mukayesesi ve Pertusi'nin bakış açısını görmek açısından istifadeli olmuştur. Metnin çevirisi ve ek bilgiler için bk. Agostino Pertusi, *İstanbul'un Fethi*, çev. Mahmut H. Şakiroğlu (İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2006), II/194-205.

⁸ Füssel, *Gutenberg und Seine Wirkung* Söz konusu eser Çanakkale 18 Mart Üniversitesi Merkez Kütüphanesinde 96872 demirbaş numarası ile kayıtlıdır. .

⁹ Bu konuda farklı sayılar telaffuz edilmekle birlikte 28 kuşatma olduğu yönünde genel bir kanaat vardır.

dönemlerde kaleme alınan eserlerde de gündemde tutulmuştur.¹⁰ Bu tarihten önceki Haçlı Savaşlarında edinilen tecrübeler, bir an önce tüm Hristiyan Avrupalıları bir araya getirerek Türklere/Müslümanlara karşı acil bir Haçlı Seferi düzenleme fikrini öne çıkartmaktaydı. Nitekim Edirne Segedin Antlaşması'nın (12 Haziran 1444) padişah tarafından onaylanmasından kısa bir süre sonra papanın vekili, Osmanlılarla papanın iradesi dışında bir antlaşma yapılamayacağını ileri sürerek antlaşmayı bozmak için çaba sarf etmiştir.¹¹ Avrupa devletlerini harekete geçirmek isteyen Papa 5. Nikola, 30 Eylül 1453'te bir bildiri yayımlamış¹² ancak istediği neticeyi elde edememiştir. Zira Sırplar, Cenevizler ve Trabzon Rum İmparatorluğu İstanbul'un fethinden sonra Osmanlı padişahına haraç vergilerini göndermekle Osmanlı'ya bağlılıklarını bildirmişlerdi.¹³ Buradan bir sonuç çıkmayınca 23 Nisan 1454'te Regensburg'da İmparatorluk Meclisi toplanmış ve tüm prensler, derebeyleri ve aristokratlara Türklere karşı yapılacak bir sefer için katılım davetiyeleri gönderilmişti ancak bu davetlere katılım beklenenden çok az oldu. Bunun üzerine aynı yılın Eylül ayında tekrar bir meclis toplantısı talebinde bulunuldu. Bunda da beklentiler gerçekleşmedi.¹⁴

İmparatorluk toplantılarına önceki devirlerde olduğu gibi Avrupalı Hristiyanların birleştiricisi ve uzlaştırıcısı konumunda olan papalık kurumu bu hareket için kendine bağlı din adamlarını bu işe sürdü. Bunlardan birisi olan papalık elçisi ve İmparator III. Frederik'in (1452-1493) danışmanı Aeneas Silvius Piccolomini (gelecekteki Papa Pius II, 1458-1464) Ekim 1454'te İmparatorluk Meclisine katılmak üzere Frankfurt am Main'e gitti. Onun niyeti burada bir Haçlı Seferi için Almanların desteğini pekiştirmeye çalışmaktı.¹⁵ Nitekim bu süreçte Silvius (Silvio)'un yanı sıra Fransiskan Tarikatı¹⁶ gezici vaizi Johannes Capistrano, birçok vaizi Frankfurt'a çağırılmış ve 1454 yılının Ekim ayı boyunca hemen her gün vaazlar verdirmiştir. İmparatorluk Konseyi de bu vaizlere gayet iyi davranmış, hatta ihtiyaç duydukları şarapları temin ederek onları hoşnut etmiştir.¹⁷

Siyasi arenada bu gelişmeler olurken bir taraftan da Avrupa ve dünyanın ilim hayatına büyük bir yenilik gelmişti. 8. yüzyıldan beridir ahşabın oyulması suretiyle yapılan basım tekniği yerine pratik bir matbaa geliştirilmişti. Kalıp oyma yöntemiyle gerçekleştirilen eski tarz matbaalarda her

¹⁰ Johannes Brenz, *Türcken Büchlein, Wie Sich Prediger Vnd Leien Halten Sollen* (Wittenberg, 1537), 9; Warnmundus ab Ehrenberg, *Der Türken-Trutz und Christen-Schutz*, 1684, Captur I; Georg Bömiche, *Historia Wie grewlich der grosse Mahomet, Türkischer Keiser, des Namens der ander, die hoch berümbte Stadt Constantinopel ... belagert ... und endlich in seine gewalt bracht hat* (Joh. Franck, 1595), 10-22.

¹¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011), I/426-427.

¹² Papa, Haçlı seferlerine katılacak herkesin omuzlarına haç işareti taşımalarını istemiş, katılanların günahlarının affedileceğini salık vermiştir. Ayrıca yüksek rütbeli din adamlarına ihtilafli kimseleri barıştırma görevi vermiştir. Carl Göllner, "İstanbul'un Düşüşünden Sonra Haçlı Seferi Planları", çev. Doğan Gün 23/35 (2004), 254-255.

¹³ Johann Wilhelm Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, ed. Erhan Afyoncu, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2011), 236; Mustafa Cezar, *Mufassal Osmanlı Tarihi (6 Cilt) Resimli - Haritalı* (Türk Tarih Kurumu, 2010), I/469.

¹⁴ Mori, *Der Türken-Kalender Für Das Jahr 1455*, 3.

¹⁵ Paul Needham, "The Paper Supply of the Gutenberg Bible", *The Papers of the Bibliographical Society of America* 79/3 (1985), 308.

¹⁶ 13. yüzyılın başında "Küçük Kardeşler Tarikatı" olarak kurulan bu tarikatın önderi Assisili Franziskus'tur. 1223 yılında Papa III. Honorius tarafından tanınmıştır. Tarikat yaşamının temelinde basit ve yoksul bir hayat sürme eğilimi bulunup, önderleri gibi üyeleri de vaaz vermeyi kendilerine görev addetmişlerdir. Detaylı bilgi için bk. <https://www.heiligenlexikon.de/Orden/Franziskaner.htm>

¹⁷ Mori, *Der Türken-Kalender für das Jahr 1455*, 3-4.

bir kâğıt basımı için baştan sona yeni bir kalıbın oyulması iktiza ediyordu. Dolayısıyla bu yöntem ilkel olarak kabul edilmekte ve zahmetli bir basım süreci gerektirmekteydi.¹⁸ Bu sistemi değiştiren ve modern matbaanın kurucusu kabul edilen Johannes Gutenberg, *tipo baskı yöntemi* denen hareketli ve çıkartılabilir harf sistemini kullanarak ucuz ve kaliteli eser basan bir matbaa sistemi geliştirdi. Gutenberg hareketli harflerle çok daha pratik ve hızlı eser üretmeyi başarabildi.

Kafasındaki matbaa tasarımını işler hale getirmek isteyen Johannes Gutenberg¹⁹, Johann Fust'tan, 1450 ve 1452 yıllarında 800'er gulden borç alarak bu işe girişmiştir.²⁰ Basmak istediği kitabın bin sayfayı aşan İncil olması, baskı süresince başka bir gelirin bulunmaması ve İncilin de ancak 5 yıl gibi bir sürede tamamlanacak olması onu maddi olarak sıkıntıya sokmuştur. Borçlarını ve aldığı paraların faizini ödeyemeyen Gutenberg, Fust'la 6 Kasım 1456'da tekrar bir anlaşma yapmış ancak bunda da başarılı olamayınca matbaayı borçları karşılığında Fust'a devretmek durumunda kalmıştır. Sonra küçük bir matbaa daha açan Gutenberg 3 Şubat 1468 yılında vefat etmiştir.²¹

2. Türk Takvimi'nin (Türkenkalender) Mâhiyeti

2.1. Literatür Değerlendirmesi

Türk Takvimi Avrupa'nın en eski matbaa baskılı takvimi ve broşürüdür. Hatta dokuz sayfa halinde basılmış olan bu kitapçığın Avrupa'nın ilk tamamlanmış matbu eseri olduğunu söylemek mümkündür.²² Ancak bunun ilk basılı kitap olup olmadığı konusunda tartışmalar yaşanmıştır. Ferdinand Geldner bu baskıyı bir kitapçık olarak değerlendirirken, Eckehard Simon, eserin bir kitap

¹⁸ Mehmet Emin Begtimur, "İlk Matbaanın Mucidi" 12 (2018), 160-168.

¹⁹ Asıl adı Johannes Gensfleisch olan Gutenberg, Erfuhr'da eğitim görmüş ve kuyumculuk mesleğini öğrenmiş bir gençtir. Latince ve Edebiyat alanlarında kendisini geliştiren Gutenberg, metal teknikleri üzerine de çalışmalar yapmıştır. Marion Janzin - Joachim Güntner, *Das Buch vom Buch: 5000 Jahre Buchgeschichte* (Schlütersche, 2007), 106-107.

²⁰ Füßel, *Gutenberg und Seine Wirkung*, 15.

²¹ Janzin - Güntner, *Das Buch vom Buch*, 114.

²² Janzin - Güntner, *Das Buch vom Buch*, 116. Bu yıllarda üç farklı basılı eserden bahsedilir. Bunlardan üçüne değinmek yerinde olacaktır. Birincisi "Fragment aus dem Sibyllen-Buch", ikincisi "zypriotischen Ablassbrief" adlı baskı çalışması, üçüncüsü de "Lateinische Schulgrammatik Ars Minor" adlı Latince gramer kitabıdır. İlk olarak bağışlanma belgeleri/mektupları niteliğindeki birinci ve ikinci baskılar tek sayfadan ibaretlerdi. Latince gramer eserinin ise -harf karakterleri tamamen Gutenberg'in Türk Takvimi ve İncil'de kullandığı harfler olmakla birlikte- basım yılı kesin olmayıp 1454'ten sonra basıldığı öngörülmektedir. İlgili çalışmalar hakkındaki bilgiler için bk. Mark, "Johannes Gutenberg" (25 Temmuz 2022). Füßel, *Gutenberg und Seine Wirkung*, 21-28; Christine Maria Grafinger, review of *Review of Johannes Gutenberg: Mann des Jahrtausends*, sad. Maren Gottschalk, *Mediaevistik* 31 (2018), 446-449. Söz konusu eserler sadece dil yapısı ve yazı karakterlerinin Gutenberg'in kullandığı yazı tipografisine uyduğu için matbaanın ilk dönemlerinde basıldığı kanaati ortaya çıkmıştır. Ancak bu konuda Marion Janzin ve Joachim Güntner'in Orta Çağ kitapları üzerindeki şu tespitine bakmak mezkûr kanaati doğrular niteliktedir: "İlk dönem matbu eserlerin basım tarihi bilinmediğinden bu eserlerin dönem tespiti için araştırmacılar eserin yazı karakterleri üzerine çalışmalarına ağırlık vermişlerdir." Bk. Janzin - Güntner, *Das Buch vom Buch*, 115. Buna Füßel'in yazı karakteri yanında satır sayıları üzerinden yaptığı ellili ve altmışlı yıllarda basıldığı tespiti de eklenmelidir. Yazar, mezkûr Latince gramer kitabının 27 satır olanı ellili yıllarda, 26 satır olanının da altmışlı basıldığını iddia etmektedir. Bunu da dönemin diğer basılı eserleriyle mukayese etmek suretiyle ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. İlgili detaylar için bk. Füßel, *Gutenberg und Seine Wirkung*, 26.

hacminde olmadığı, ciltsiz birkaç sayfadan ibaret bir pamphlet (fasikül, broşür, risale) olduğu kanaatindedir.²³ Simon'un yaklaşımı bu yönüyle isabetli görülmemektedir. Zira broşür, takvim veya fasikül olarak adlandırılan bu eser, başlığı, girişi ve sonu olan ve dokuz sayfadan oluşan, bir araya getirilmiş bir baskıdır. Ayrıca, bir eserin kitap olup olmadığını belirleyen onun sayfa sayısı mıdır? Sorusu da üzerine tefekkür edilmesi gereken diğer bir husustur. Nitekim kitap sözcüğü, "ciltli veya ciltsiz olarak bir araya getirilmiş, basılı veya yazılı kâğıt yaprakların bütünü" demek olup, Latincesi "Liber" olan kitap sözcüğü, Alman dilinde "Buch" kelimesiyle ifade edilir. Buch, bu tarife ek olarak birbirine rabt edilmiş tomarlar veya birbirine yapıştırılmış varaklar M.Ö. III. binyılda ortaya çıkmış ve kitap olarak kabul edilmiştir.²⁴ Dolayısıyla bir kitabın sayfa sayısının azlığı veya ciltsiz olması, onun kitap olarak değerlendirilmesinin önünde bir engel teşkil etmez. Ancak sayfalarının azlığına yapılacak bir vurgu üzerinden söz konusu baskının "kitapçık" şeklinde ifade edilmesi daha doğru olacaktır.

Tek nüsha olarak Bavyera Eyalet Kütüphanesi'nde Magazin von Handschriften und Alte Drucke, Rar. 1 numarada kayıtlı olan bu eser²⁵ hakkında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan ilk tespit edileni Alexander Bieling tarafından 1873 yılında yayımlanan risaledir.²⁶ Bieling söz konusu Türk Takvimi hakkındaki bilgilere ilk olarak Ludwig Friedrich Theodor Hain'in *Reportorium Bibliographicum* adlı çalışmasında karşılaşmış; bu eserin bulunduğu yer, fiziki özellikleri ve eser üzerinde sonradan yapılan işlemlerle ilgili bilgiler vermiştir. Yazar, Simon gibi eserin bir takvim veya uyarı metni olup olmadığı tartışmasına kısa bir değinmekle birlikte, kimin tarafından kaleme alındığı belli olmayan²⁷ matbu eserin muhtevasını incelemiştir. Bieling bunlara ek olarak eserin kaleme alınma sebebi olan İstanbul'un fethi ve akabinde gelişen olayları aktarmıştır. Ancak bu bilgilerin neredeyse tamamının Zinkeisen'in eserinden alıntılanarak verilmesi önemli bir eksikliklerdir.

"Türk Takvimi"nin adıyla ilgili bir çalışma yapan Arthur Wyss, bu broşüre "Türk Takvimi" denilmesinin yanıltıcı olduğunu aslında eserin başlığı olan "*Eyn Manung der Christenheit Widder der Durken (Türklere Karşı Hristiyanlığa Bir Uyarı/Öğüt)*" ifadelerinin kullanılmasının daha doğru olacağı

²³ Eckehard Simon, "The 'Türkenkalender' Attributed to Gutenberg as a Strasbourg Lunation Tract", *Daphnis* 15/2 (01 Ocak 1986), 344.

²⁴ Nebi Bozkurt, "Kitap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/120; "Türk Dil Kurumu | Sözlük" (Erişim 01 Şubat 2024). Almanca ansiklopedik eserlerde de bu tanımlamalar yer almaktadır. Ayrıca kitaplar, ilk zamanlarda tahta blokların birleştirilmesiyle yapılırken, sonraları papirüs ve pergament kâğıtlar kullanılmıştır. İlgili kaynaklarda kitapların sayfa sayıları üzerinde durulmayıp, sayfaların iki kapak arasına alınmasının kitap tanımlamasında esas olduğu üzerinde durulmuştur. Bk. Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon* (Graz: Akad. Druck- und Verl.-Anst, 1964), "Digitale Bibliothek - Münchener Digitalisierungszentrum", 4/848-849; Kay Szantyr (ed.) (Paderborn: Voltmedia, 2005), "Lexikon der Geschichte", 134-135.

²⁵ Eser 1806 yılında Augsburg şehrinde bir Cizvit kütüphanesinde tespit edilmiştir. Bk. Mori, *Der Türken-Kalender Für Das Jahr 1455*, 8.

²⁶ Alexander Bieling, "*Bieling, Alexander: Türkenkalender auf das Jahr 1455*", *Image 1 of 28 | MDZ* (Wien: Kubasta et Voigt, 1873).

²⁷ Eseri Basan Gutenberg olsa da metnin yazarı belli değildir.

kanaatindedir.²⁸ Wyss'in bu görüşü kendi içinde tutarlı olabilir, ancak metnin 12 aylık bir takvim şeklinde tasarlanmış olması bu eserin "Türk Takvimi" olarak meşhur olmasının yolunu açmıştır.

Türk takvimi hakkında Gustav Mori'nin 1928 yılında yayımlanan bir risalesi bulunmaktadır. Sayfa numarası bulunmayan bu eser, on altı sayfadan ibarettir. Mori de tarihsel süreç hakkında bilgiler vermiş ve Türk Takvimi'nin basım süreci, Gutenberg matbaasında basılan İncil ve sonraki gelişmeleri ele almıştır.

Başka bir çalışma, eserin dil yapısı üzerine duran Arno Schirokauer tarafından 1949 yılında kaleme alınan *Die Reimsprache Des 'Türkenkalender'* adlı makaledir.²⁹ Eserin dil yapısı ve yazı biçimi üzerine kaleme alınmış bir diğer makale, Alfons Schönherr tarafından 1976 yılında yayımlanmıştır.³⁰ Bu çalışmada söz konusu kitapçıkta kullanılan yazının en eski topografik stil olduğu üzerinde durulmuştur. Schönherr, söz konusu takvimin özel bir ticari faaliyet olmadığı, resmî kurumlar tarafından görevlendirme şeklinde yapılan bir baskı olduğu üzerinde durmuştur. Nitekim bu husus çalışmamızda da çeşitli yönleriyle ortaya konmuştur.

Matbaanın gelişimi ve kitap baskıları üzerine detaylı bir çalışma olan "Das Buch vom Buch: 5000 Jahre Buchgeschichte"³¹ adlı kitapta da hem Johannes Gutenberg'in hayatına hem de bastığı eserlere dair mukayeseli ve resimli değerlendirmelere yer verilmiştir.

Son olarak Johannes Gutenberg ve Türk Takvimi hakkındaki en güncel çalışmalardan birisi de Stephan Füssel'in 1999 yılında basılan "Gutenberg und seine Wirkung" adlı geniş otobiyografik eseridir. Ancak Füssel, Türk Takvimi'ne yeterli ölçüde temas etmeden Gutenberg matbaasında yayımlanan eserleri kronolojik bir yöntemle sunmuştur.³²

Tüm bu çalışmalarda Türk Takviminin bir boyutu ele alınmış, metnin muhtevası yüzeysel olarak incelenmiştir. Söz konusu incelemelerde bu metnin Gutenberg matbaasının ilk basılı takvimi olması üzerinde durulmuş veya bu durum tartışılmıştır. Ayrıca belirtildiği gibi dil yapısı veya harf analizleri ön plana çıkartılmıştır. Bu çalışmada hem takvimin ilk olması meselesi irdelenmiş hem de içerik analizi yapılmıştır.

2.2. Eserin Fiziki Özellikleri

Kırmızı kumaş kaplı dış yüzeyindeki dört köşede aslan figürleri bulunan bu kitabın kenarları altın yaldızla süslenmiştir. Kapağın ortasında mor kadife zemin üzerinde altın yaldızla yazılmış üç sıra halinde eserin başlığı bulunmaktadır. İç kapakta ebru desenli kâğıt kullanılmıştır. Kapakta da bulunan mor kadife kumaş, kitabın iç sayfalarını korumak amacıyla kese gibi kanatlı ve birbirini tamamlayan bir surette içe katlanmaktadır (Ek 1-2). Burada zikredilen ve kapakla ilgili olan kısımlar sonradan eklenmiştir. Bunu tek bir nüshanın kalmasından dolayı nadide bir esere gösterilen

²⁸ Arthur Wyss, "Der Türkenkalender für 1455. Ein Werk Gutenbergs", *Festschrift zum fünfhundertjährigen Geburtstage von Johann Gutenberg*, 1900, 382.

²⁹ Arno Schirokauer, "Die Reimsprache Des 'Türkenkalender'", *Modern Language Notes* 64/6 (1949), 372-379.

³⁰ Alfons Schönherr, "Eine Faksimile-Ausgabe des 'Türkenkalenders' von 1454", *Librarium: Zeitschrift der Schweizerischen Bibliophilen-Gesellschaft = Revue de la Société Suisse des Bibliophiles* 19/2 (1976), 95-98.

³¹ Janzin - Güntner, *Das Buch vom Buch*.

³² Füssel, *Gutenberg und Seine Wirkung*.

ihdimam olarak değerlendirmek mümkündür. Ayrıca Simon'un belirttiği gibi eser ciltsiz³³ halde basılmıştır ki bundan dolayı da kitap olup olmadığı tartışması yapılmıştır.

Manzum olarak hazırlanan Türk Takvimi'nin giriş sayfası başlık hariç 20 satırdan oluşmaktadır. Başlık ise diğer cümle başındaki büyük harfler gibi üstü kırmızı kalemle çizilmiş bir satırdan ibarettir. Diğer sayfalar da aynı şekilde 20 satırdan oluşmaktadır. Son satır ise ilk sayfa gibi 21 satırdan ibarettir. 182 mısradan oluşan kitapçıktaki aylar, 10 mısradan az ve 13 mısradan fazla olmayacak şekilde tasarlanmıştır.

2.3. Türk Takvimine Giden Süreç

İstanbul'un fethinden kısa bir süre önce Doğu ile Batı Roma arasında bir uzlaşma yolu aranmış ancak bu da bir sonuç vermemiştir. Sultan II. Mehmed'in 1454 yılının ilk haftalarında Venedik Büyükelçisi Batolomeo Marcello ile Edirne'de bir mutabakata varması, papalığın ileride girişeceği Avrupa güçlerini birleştirme çabalarını olumsuz etkileyecek bir manevraydı. Venedik Cumhuriyeti, uzlaşılan mutabakat metnini hemen onaylamamış 18 Nisan'ı bekletmiştir.³⁴ Papalık bu dönemde (1 Şubat 1454) harekete geçerek tam bir barış ilan etmiş, Hristiyan devletlerin aralarındaki problemlerini çözmelerini istemiş ve bir Haçlı seferi düzenlenmesini istemiştir. Bunda papalığın Siena Piskoposu ve İmparator III. Frederik'in danışmanı Aeneas Silvio'nun etkisinin olduğu aşikârdır. Zira gerek Silvio gerekse III. Frederik papaya Hristiyan devletler arasında barışın tesis edilmesi ve bir Haçlı seferi çağrısında bulunmasını tavsiye etmişlerdi. Öyle ki 1 Şubat'ta papalık tarafından ilan edilen çağrıda, Sultan II. Mehmed Havarî Johannes'in vahyinde geçen yedi baş üzerinde yedi taç ve on boynuz taşıyan kırmızı ejderle kıyaslanmaktaydı. Bu fermana göre imparatorun en aşağıdaki tebaaya kadar yardımında bulunan herkes günahlarından arınmış sayılacaktı. Bieling, bu kapsamda toplanan paraların³⁵ büyük bir kısmının Türklere karşı kullanılmak yerine Yunan sanat eserleri ve yazılı eserlerin alımında kullanıldığını belirtmektedir.³⁶

Papanın çağrısı sonrası kararlaştırılan toplantı yeterince talep görmemiştir. Papa 1454 Mart'ında Roma'da bir kongre gerçekleştirmiş ancak burada da Haçlı seferleri konusunda bir karar alınamamıştır.³⁷ Bu yılın nisan ayında imparatorun emriyle Regensburg'da bir meclis toplantısı

³³ Simon, "The 'Türkenkalender' Attributed to Gutenberg as a Strasbourgh Lunation Tract", 344.

³⁴ Zinkeisen mutabakatın geciktirilmesini Milano ile sağlanamayan barış antlaşmasına bağlasa da Papalığın Hristiyanlar arasındaki barışı tesis çabaları göz ardı edilemeyecek bir gelişmedir. Ancak Papalığın sunduğu barış Venedik'in Osmanlı ile yaptığı anlaşmaya göre hem zor uygulanabilir hem de menfaatlerini koruma konusunda kıyaslanamayacak derecedeydi. Sultan böylece Venedik'i diğer Hristiyan güçlerden ayırmış olmaktadır. İlgili antlaşma hükümleri için bk. Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, 23-27.

³⁵ Bu dönemden sonraki yüzyıllarda da Haçlı Seferleri hazırlıkları kapsamında toplanan ve "Türk Vergisi (Türkensteuer)" olarak isimlendirilen bu olağanüstü vergi, gelirin yaklaşık 10%'a karşılık gelen bir savaş vergisidir. Ayrıca dönem dönem de Türklere karşı yapılacak savaşlarda kullanılmak üzere broşürler basılmıştır. Sonraki dönemlerdeki örnekleri için bk. *Die ordnung zu ofenn wider den Türcken gemacht durch vnnsern aller heyligisten vater den babst seine cardinel.* (München, 1501); *Ain Anschlag wie man dem Türcke[n] widerstand thun mag ...* (Augsburg, 1522); Georg Mylius, *Land Tags Predigt, wie Christliche Landschaften, Gefahr gemeiner Christenheit, wegen des Türcke...*, (Jhena, 1597), 16-17.

³⁶ Alexander Bieling, *Türkenkalender auf das Jahr 1455* (Wien: Verlag von Kubasta & Voigt, 1873), 7.

³⁷ Halil İnalçık, *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 21-22.

daha yapılmıştır.³⁸ Bu toplantının Sultan Mehmed'in 1. Sırbistan seferiyle yakından alakası bulunmaktadır. Bu toplantı da netice vermemiştir. Zira toplantının hamisi sayılan Kayser III. Frederik ve Papa Nikola toplantıya katılmayarak temsilciler göndermişlerdir. Venedik elçileri de nisan ayında yapılan görüşmelere Osmanlı ile yaptıkları antlaşmadan dolayı yetişememiş veya yolda eğleşerek gitmemişlerdir.³⁹

Bahardaki toplantıda istenen sonuç alınamayınca, Macarların da istekleri doğrultusunda Frankfurt'ta yeni bir İmparatorluk Meclisi'nin toplanması kararlaştırılmıştır.⁴⁰ 15-28 Ekim tarihinde yapılan toplantıda⁴¹ sadece Macaristan'a yardımcı kuvvet gönderilmesine karar verilmiştir.⁴² Bu toplantıda Gutenberg'in matbaasının gündeme gelmiş olması veya imparator adına konuşan Silvio'nun kendi inisiyatifiyle Gutenberg'le görüşmüş olması muhtemeldir. Bu iddiayı doğrulayacak kesin bir bilgiye ihtiyaç olmakla beraber aynı kanaati taşıyan Ugo Rozzo, Silvio'nun yeni kurulan matbaa vasıtasıyla istediği etkinin daha hızlı gerçekleşeceği düşüncesiyle söz konusu matbaayla yakından ilgilenmiş olabileceği kanaatindedir.⁴³ Bu hususta hem sonraki papa adayının⁴⁴ İncil'in basıldığı bir matbaayı merak etmesi, hem de söz konusu toplantının matbaaya uzak olmaması göz önünde bulundurulmalıdır.⁴⁵ Ayrıca Silvio'nun 5 Temmuz 1454'te papaya yazdığı umutsuzluk dolu mektubunda "Hristiyanlıkta herkesin itaat edeceği bir baş eksik. Ne papaya hakkı veriliyor ne de kaysere. Hiçbir yerde saygı yok, itaat yok. Papa ve kayser bizim gözümüzde yalnızca birer isim, boş birer kafa. Her devletin kendi hükümdarı var. O kadar çok hanedan, o kadar çok hükümdar var ki Hristiyan dünyasında hüküm süren bu kadar çok başı silahlarına sarılmaya nasıl ikna edeceğiz? ... Ama başa kim geçecek? Hangi ordu düzeni takip edilecek? Hangi disiplini uygulayacağız? İtaati nasıl sağlayacağız?"⁴⁶ şeklinde yer alan bu ifadeler, tüm Hristiyan Avrupa'yı birleştirmek için planlanan toplantıların yetersiz olduğunu göstermiştir. Türk Takvimi de tamamen bu birlik çağrısı üzerine tasarlanmış bir metindir. Bunlara ek olarak mektupta zikredilen devletlerin metinde de geçmesi, Silvio'nun bir din adamı olması ve mektupta da din merkezli bir çağrının yapılması bu iddiayı güçlendiren faktörlerdir. Dolayısıyla Silvio, daha geniş kitlelere ulaşmak ve etkili bir sefer çağrısı yapmak için sistematik bir plana başvurmak durumundaydı. Bunu yaparken de din, siyaset ve basın bir arada çalışması için yıldızı yeni parlayan, nitelikli ve hızlı bir baskı tekniği geliştiren Johannes Gutenberg'in matbaası bir fırsat sunabilirdi. Takvimin basıldığı aylarda Silvio'nun Gutenberg'le aynı bölgede bulunması, birlikte düşünülmesi gereken hususlardandır. Türk Takviminin ortaya çıkmasındaki bir diğer husus, 24 Kasım 1454 yılında Roma'dan Mainz'daki (Matbaanın kurulduğu Alman şehri) meclis üyelerini etkilemeye yönelik

³⁸ Bieling, *Türkenkalender auf das Jahr 1455*, 7.

³⁹ Venedik elçileri, meclis toplantısının dağılmasından sonra ancak Bavyera sınırına ulaşmışlardı. Bk. Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, II/33.

⁴⁰ Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, II/28-30.

⁴¹ Simon, "The 'Türkenkalender' Attributed to Gutenberg as a Strasbourg Lunation Tract", 344.

⁴² Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, II/38.

⁴³ Ugo Rozzo, "Un papa all'Indice: Pio II Piccolomini", *La Bibliofilia* 118/2 (2016), 244.

⁴⁴ Silvio, 1458-1464 yılları arasında II. Pius adıyla Papalık görevinde bulunmuştur.

⁴⁵ Aradaki mesafe yaklaşık 40 kilometredir.

⁴⁶ Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, II/34-37.

yazılan mektuptur.⁴⁷ Bu mektuptan yaklaşık iki hafta sonra Türk Takviminin basılmaya başlaması aralarında bir bağlantı olabileceğini düşündürmektedir. Sonuç olarak papalığı temsilen toplantılar tertip eden Silvio'nun Türk Takviminin basılmasında bir etkisinin olabileceğini gösteren güçlü emareler bulunmaktadır.

İmparatorluk ve papalık tarafından organize edilen bu toplantılardan istenilen sonuç çıkmasa da bir araya gelmeye ve hadiselerin yeniden müzakere edilmesine devam edilmiştir. 25 Şubat 1455'te İmparatorluk Meclisi (Reichstag) bu defa Wiener Neustadt'ta toplanmıştır.⁴⁸ Bu toplantının şifrelerinin Gutenberg matbaasında yayımlanan *Türk Takvimindeki* şubat ayı başlığında işaret edilmesi⁴⁹, takvimin önemli bir yönlendirme unsuru olarak kullanıldığını göstermektedir.

2.4. Eserin Muhtevası

Takvim kitapçığı (2-27 satırlar arası) Türklere karşı Tanrı'nın yardımını dileyen duayla başlamıştır. Bu duada Tanrı'ya yalvarılarak ve "Kutsal Haçın" Türkler tarafından tehdit edildiği vurgulanarak Tanrı'nın yardımı istenmiştir. Kâfir olarak tanımlanan Türklere karşı güç talep edilen bu bölümde, kiliseler diyarı olarak tasvir edilen Konstantinapol'deki kiliselerin ıssız (sahipsiz) kaldığı vurgusuyla duanın etkisi artırılmak istenmiş olmalıdır. Bu kısımda insanların duygularını kabartacak şekilde Türklerin işkence yaptıkları iddiaları bile ortaya atılmıştır. Hatta Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği andaki yaşadıklarına benzetilmek suretiyle dramatik bir anlatım tercih edilmiştir. Bu yaşananların kendi günahlarının karşılığı olduğu da belirtilerek, Hristiyanların bu olaylarda bir sorumluluğu olduğunun altı çizilmiştir. Yani Türklere karşı koymak bir anlamda günahları affettirmenin bir aracı olarak gösterilmek istenmiştir.⁵⁰

Duadan sonra benzer bir üslupla üç aşamalı bir açıklamaya yer verilmiştir. Birinci aşama; Takvimde aylara geçilmeden önce, "Nativitatis domini (Efendinin doğumu)/Noel" başlangıç sayılmak üzere (25 Aralık)⁵¹ 1455 yılı, 7 hafta ve 4 gün olarak belirlenen ve *Esto Mihi* olarak adlandırılan bir güne atıfta bulunulmuştur. Katolik dünyası için Hz. İsa'nın doğumu 24 Aralık'ı 25 Aralık'a bağlayan gecedir. Bu durumda takvimdeki hesaplama göre 12 Şubat söz konusu tarihe tekabül etmektedir ki Paskalyadan 40 gün önce başlanan Büyük Perhiz de bu döneme denk gelen Kül Çarşambası'nda başlar. Dolayısıyla bahsi geçen tarih, yine takvimde geçen Kül Çarşambası (Büyük Perhiz)'dan önceki Pazar günü (*Esto Mihi*) olmalıdır. Paskalyadan altı buçuk hafta kadar önce başlayan Büyük Perhiz, günümüzde belli bir güne sabitlense de (27 Şubat) Gregoryen Takviminin uygulamaya konduğu 1582 yılından önce, (Julyen-Gregoryen takvimlerindeki gün farklarından dolayı⁵²) şubat ayının ortasındaki bir dönemde başlamaktaydı. İkinci aşama; pazar

⁴⁷ Mori, *Der Türken-Kalender Für Das Jahr 1455*, 6-7.

⁴⁸ Eberhard Holtz, review of *Review of Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Friedrich III.*, sad. Johannes Helmraht - Gabriele Annas, *Zeitschrift für Historische Forschung* 43/3 (2016), 566.

⁴⁹ *Eyn Manung der Christenheit widder der Durken*, 2-3.

⁵⁰ Emrah İstek, "16. ve 17. Yy. Kilise Dua ve Vaazlarını İçeren Eserlerde Türk Algısı", *XVIII. Türk Tarih Kongresi III* (2022), 327-332.

⁵¹ Roma Germen İmparatorluğu'nda yıl başlangıcı dönem dönem farklı tarihler esas alınarak hesaplanmıştır. Bu dönemde 25 Aralık yılın başlangıcı olarak kabul edilmektedir. bk. Hermann Grotfend, *Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit* (Hannover : Hahnsche Buchhandlung, 1922), 12.

⁵² Uğur Çontu, "Gregoryen Takviminin Gelişimi | TÜBİTAK Bilim Genç", *Bilim Genç* (19 Şubat 2015).

mektupları/harflerini belirleme: Eğer yılın ilk günü Çarşamba ile başlarsa devam eden günler A'dan G'ye kadarki harf sırasına göre adlandırılacaktır. Böylece pazar günü 5 Ocak'a denk gelmektedir. Takvimde pazar gününün öne çıkma nedeni, Hristiyanların bu günü "İsa'nın diriliş günü" olarak kabul etmelerinden ileri gelmektedir. Üçüncü aşama; altın sayının belirlenmesi: Burada ay döngülerinin kabul gördüğü 12 sayısı tercih edilmiştir. Bu sayı aynı zamanda 12 havariye de tekabül ettiğinden ayrı bir mana yüklenmiş olmaktadır. Dolayısıyla havarilerin sayısına atıfta bulunmak maksadıyla (dini referans alarak) metnin bir takvim şeklinde tasarlandığı kanaatindeyiz. Metinde Havariler'e (Aposteln) değinilerek, onlarla bağdaştırılan; "12 altın sayısını başının üzerinde tut" ifadesi özel bir vurgu ile verilmiştir.⁵³ Bu sayı ayrıca 12 yıldız şeklinde de sunularak söz konusu havari-ay bağlantısı güçlendirilmiş ve yüceltilmiştir. Kısacası, her bir aya ayrı bir kutsallık atfedilmiştir.

Takvimdeki aylar günümüz Alman dilindekinden biraz farklı olup Frank-Thüringen⁵⁴ karışımı bir lehçeyle yazılmış ve şöyle sıralanmıştır: "Hartmandt, Hornung, Mertze, Aprille, Meye, Brochmant, Haumant, Augst, Folmant, Herbstmant, Slachmant, Wintermant". Aylardaki ortak yazım olan "mant" sözcüğü ise Almancadaki Monat (ay) kelimesine karşılık gelmektedir.

Birbirini takip eden 12 ay, biri bittiğinde diğeri başlayacak şekilde tasarlanmıştır. Her bir ayda Türk seferlerine karşı askeri hazırlık için talepler dile getirilmiştir. Örneğin Hartmandt ayında papa, Hornung ayında imparator, Mertze ayında Trabzon Rum Kayseri vs. şeklinde devam etmektedir. Son ayda konuyu bir sonuca bağlamak adına, toplamda 39 dizeden oluşan tarihsel bir değerlendirme ve bitiş duası yapılmıştır. 182 mısradan oluşan kitapçıktaki aylar, 10 mısradan az ve 13 mısradan fazla olmayacak şekilde tasarlanmıştır.

Takvimde her ay bir lidere veya güç birliğine işaret etmektedir. Bu bağlamda takvimin ilk ayı olan *Hartmandt* (Ocak)'ta hitap edilen şahsiyet dönemin papası 5. Nicolaus'tur⁵⁵. Takvimin yayımlanmasından yaklaşık üç ay sonra ölen papaya hitaben yazılan bu kısımda, onun Kutsal Ruh⁵⁶ tarafından, birbirleriyle savaşan ve parçalanan Hristiyanları kendi aralarında savaşmak yerine Türklere karşı harekete geçmeye çağırması konusunda uyardığına vurgu yapılmıştır. Belirlenen zaman Aziz Antonio'dan sonraki cumartesi öğleden önce saat 10'dur.⁵⁷ Bu ve bundan sonraki her ayda haftanın belirli bir günü veya bir kişinin adı geçmektedir. Her bir gün ve şahsın da özel bir anlamı bulunmaktadır. Ocak ayında, Hristiyanlık inancındaki Aziz Antonio (Antonius "der Grosse") gününden sonraki cumartesine vurgu yapılmıştır. Bu tarih İsa'nın vaftiz edilmesi (Teofani) veya Üç Kral ziyareti /*Epifani* (*Heilige Drei Könige*) diye adlandırılan sembolik güne bir atıftır. Hz. İsa'nın doğumunu keşfederek doğudan gelen üç müneccim veya asilzadenin Kudüs'e gelişi anısına kutlanmaktadır.⁵⁸

⁵³ *Eyn Manung der Christenheit widder der Durken*, 1.

⁵⁴ Bieling, *Türkenkalender auf das Jahr 1455*, 7. Kullanılan dil hususunda Strassburg ve Alsas bölgelerinin isimleri de geçmektedir. Bu teoriler için bk. Füssel, *Gutenberg und Seine Wirkung*, 24; Pertusi, *İstanbul'un Fethi*, 195. Eserin dil yapısı üzerine Arno Schirokauer'in makalesi daha geniş bir inceleme sunmaktadır. Bk. Schirokauer, "Die Reimsprache Des `Türkenkalender`".

⁵⁵ *Eyn Manung der Christenheit widder der Durken*, 2.

⁵⁶ Kutsal Ruh, Katolik Hristiyanların inandığı Teslis'in (üçleme) birisidir. Bu üçleme Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tur.

⁵⁷ *Eyn Manung der Christenheit widder der Durken*, 2.

⁵⁸ "https://www.sonntagsblatt.de/sites/default/files/media/dokument/2023-11/2024_Kalender_Weltreligionen_Druck.pdf" (29 Ocak 2024).

İkinci ay olan *Hornung* (*Şubat*)’da seslenilen kişi kayserdir. İsim zikredilmese de bu kişi o dönem için Kayser III. Frederik’tir. Roma Kayseri olarak hitap edilen Frederik’in Türklere karşı savaşacak büyük bir gücü elinde bulundurduğu vurgulanmış, kayserin kutsal kilisenin koruyucusu olduğu hatırlatılarak, kilisenin ondan böyle bir talebinin olduğu vurgulanmıştır. Uygun olan zaman Perhiz Gününün⁵⁹ sabahı saat 11 olarak belirlenmiştir.⁶⁰ Kayser için şubat ayının tercih edilmesi tesadüfi olmasa gerektir. Çünkü dini bir mahiyeti olan takvimde, papanın birinci ayda zikredilmesi –papalar ve imparatorlar arasındaki güç mücadelesi bir yana⁶¹- tabii bir durumdur. Zira papalar Haçlı Seferlerinde en önde gelen aktörlerden olmuşlardır. Örneğin I. Haçlı Seferinde II. Urban (1088-1099), III. Haçlı Seferinde III. Clemens (1187-1191), V. Haçlı Seferinde III. Honorius (1216-1227)⁶² gerek devletlerin gerekse Hristiyan halkın harekete geçmesinde büyük rol oynamışlardır.

Takvimde işaret edilen ayın, Kayser III. Frederik’in topladığı İmparatorluk Meclisi’nin toplanma tarihinde de belirleyici olduğu düşünülmektedir. Zira bu toplantı Wiener-Neustadt’ta şubat ayında gerçekleşmiştir.⁶³ Frederik çağrısını 2 Şubat’ta⁶⁴ yapmış, toplantı ise 25 Şubat 1455’te başlamıştır.⁶⁵

Üçüncü ay yani *Mertze* (*Mart*) Trabzon Rum Kayseriyle başlamaktadır. Onun yanı sıra Avrupalı birçok millete de bu ay içinde yer verilmiştir. Bunlar, Ragusalılar, Arnavutlar, Bulgarlar, Dalmaçyalılar, Kosovalılar ve Slavlardır. Dindar olarak adlandırılan Cenevizler de bu milletler arasında sayılmıştır. Tüm bu krallıklar Türklere karşı yardıma çağrılmıştır. Bunun zamanı olarak Büyük Perhizin 4. pazar günü (*Halbfasten*)⁶⁶ saat 12 tayin edilmiştir.⁶⁷ Şubat ayında değinilen ve Hristiyanların orucu olarak bilinen Perhiz mart ayında da devam ettiğiinden Büyük Perhize bu ayda da atıfta bulunulmuştur. Burada ismi zikredilen imparatorluk ve toplumlar doğudadır. Papa ve Roma Germen İmparatorluğu’ndan sonra zikredilmeleri de dikkate değer bir durumdur. Zira bu topraklar İstanbul’un fethinden önce kadim Roma İmparatorluğu’nun doğusunda yer alıyorlardı. Roma ikiye bölündüğünde ise Hristiyanlığın resmi bir statü kazandığı Doğu Roma İmparatorluğu’nun bir parçası oldular. Dolayısıyla Papalık Hristiyanlığın doğudaki kolunu da aynı birliğin içinde görmek istemektedir.

⁵⁹ Kül Çarşambası (*Aschemittwoch*) da denen bu gün, Hristiyanlarda Büyük Perhize başlanılan gündür. Bu gün Katolik takvimlerinde 14 Şubat olarak gösterilmekle birlikte diğer özel günler gibi Hristiyan mezhepleri arasında bir birlik söz konusu olmayıp 4-10 Mart arasındaki bir güne tekabül edebilmektedir. Bk. “https://www.sonntagsblatt.de/sites/default/files/media/dokument/2023-11/2024_Kalender_Weltreligionen_Druck.pdf” (29 Ocak 2024).

⁶⁰ *Eyn Manung der Christenheit widder der Durken*, 2-3.

⁶¹ Bu çekişmenin en meşhur örneklerinden birisi İmparator IV. Heinrich ile Papa VII. Gregorius arasında yaşanmıştır. Onlardan sonra gelen imparatorlar ve papalar arasında devam eden mücadelelerde ya karşı papa ataması veya afaret etme şeklinde bir mücadele veya birinin diğerine biat etmesiyle sonuçlanmıştır. Detaylı bilgi için bk. Gülşen İstek, *Almanlar Kudüs’te: Haçlı Seferleri’nde Almanlar* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2021), 58-66.

⁶² Papaların Haçlı Seferlerinde üstlendikleri roller için bk. İstek, *Almanlar Kudüs’te: Haçlı Seferleri’nde Almanlar*.

⁶³ Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, II/39.

⁶⁴ 2 Şubat Katolikler için Hz. İsa’nın doğumundan itibaren 40. gündür. Bu günde bebek İsa tapınağa getirilmiştir. Diözese Innsbruck, “*Christliche Feste - Heilige Zeiten*” (Erişim 02 Şubat 2024).

⁶⁵ Gabriele Annas (ed.), *Reichsversammlungen der Jahre 1376 bis 1485* (Frankfurt, 2009), 21-22.

⁶⁶ Büyük Perhizin akabinde kutlanan bu gün, Hristiyan toplumunun en önemli bayramlarından birisidir. Zamanı konusunda bir birlik olmamakla birlikte 22 Mart-25 Nisan arasında bir dönemde kutlanır. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Katar, “Paskalya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

⁶⁷ *Eyn Manung der Christenheit widder der Durken*, 3.

Dördüncü ay *Aprille (Nisan)* tüm Hristiyan devletlerin krallarına ayrılmıştır. Fransa'dan, İngiltere'den, Kastilya'dan, Bohemya'dan, Macaristan'dan, Portekiz'den, Aragon'dan, Kıbrıs'tan, Daçya'dan, Danimarka'dan, İsveç'ten ve Norveç'ten⁶⁸ Türklere karşı yardım talebinde bulunulmuştur. Bu topluluklar ve krallıklar için belirlenen zaman ve yer, salı gecesi saat 12'de St. Iorge (George)⁶⁹ önüdür.⁷⁰ St. Georg anma günü diğer aylardaki günler gibi özel olarak seçilmiştir. Nitekim İmparatorluk Meclisinin 1454 baharındaki toplantısı da 23 Nisan'da yapılmıştı.⁷¹ Kapadokya'da doğduğu düşünülen Aziz Georg / Şehit Georg'un Hristiyan dünya arasında en çok bilinen azizlerden birisidir.⁷² Kanaatimize göre Aziz Georg'un "kuşatıcılığı" aracılığıyla çok fazla Hristiyan ülkenin ismi zikredilmiş ve Türklere/Müslümanlara karşı birleşme çağrısı olarak bu gün seçilmiştir. Ayrıca Anadolu'da doğan bir "azizin" isminin kullanılması Anadolu hâkimi olan Müslümanları hedef göstermek açısından da sembolik bir anlam taşımaktadır.

Beşinci ay *Meye (Mayıs)* başpiskopos ve piskoposlara ayrılmıştır. Onların büyük güçleri olduğu, Türklere karşı savaşmak ve (dini) seyahatler yapmak üzere (yardımcılar) göndermeleri tavsiyesinde bulunulmuştur. Onların iradesiyle kutsal inancın ortaya çıkacağı belirtilerek, onlara Almanların (Töton Şövalyeleri) Hristiyanlık için döktükleri kana⁷³ bakmaları gerektiği hatırlatılmıştır. Ayrıca kutsal kilisenin çocuklarını korumaya yardım etmeleri istenmiştir. Bunun için belirlenen takvim cuma günü, akşam saat 5'tir.⁷⁴

Kutsal Cuma (Karfeiertag) olarak adlandırılan bu gün, Hristiyanlar arasında İsa'nın çarmıha gerilmesine atfen hatırlanır ki metinde de "*İsa göğe yükseldiğinde*" ifadesi geçmektedir ve onun için yas tutma günü olarak belirlenmiştir.⁷⁵ Ayrıca Kutsal Cumanın da içinde bulunduğu ve orucun bittiği bu hafta, İsa'nın çarmıha gerilmesi, gömülmesi ve tekrar dirilmesinden dolayı kutsal kabul edilmektedir.⁷⁶ Görüldüğü üzere tüm hafta İsa Peygamber üzerine geçmekte ve tamamen dini bir bütünlük arz etmektedir. Dolayısıyla bu ay Hristiyanlıkta önemli makamları temsil eden başpiskopos ve piskoposlara ayrılmıştır. Onlara orucun bittiği hatırlatılmış ve yollara revan olmaları istenmiştir.

Saatın akşam 5 olarak belirlenmesi tesadüf olmayıp, İsa Peygamberin çarmıhta ruhunu teslim ettiği saatlere tekabül ettirilmiştir. Bilhassa Katolikler söz konusu Cuma günü saat 15'te İsa Peygamberin çektiği acıları anmak için bir araya gelmektedirler.⁷⁷ Özetle dini yas yerine getirilecek ve Peygamber hatırlanarak yola düşülecektir.

⁶⁸ İskandinav bölgesinde bulunan ülkelerden dahi yardım istenmesi toplantılardan bir sonuç alamayan Hristiyan devletler için durumun vahametini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Zinkeisen bu devletler için "Danimarkalılar, İsveçliler ve Norveçliler dünyanın bir ucunda kendi bölgelerinin dışında hiçbir şey yapamıyorlar" tabirini kullanmaktadır. Bk. Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, II/36.

⁶⁹ Bu kişi Hristiyanlar tarafından aziz kabul edilen Aya Yorgi veya St. George olarak bilinen kişidir. 23 Nisan da St. George günü olarak kutlanmaktadır. St. George hakkındaki diğer malumatlar için bk. Yüksel Güngör, "Kültürel Eksende Aya Yorgi (St. George) Kültü ve İnanç Turizmi Açısından Nikomedia (İzmit) İçin Önemi" 2/1 (2018), 72-81.

⁷⁰ *Eyn Manung der Christenheit widder der Durken*, 3-4.

⁷¹ Nicolae Jorga, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi 1300 -1912 (5 Cilt)*, ed. Erhan Afyoncu, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017), II/65.

⁷² "Georg der Märtyrer - Ökumenisches Heiligenlexikon" (Erişim 01 Şubat 2024).

⁷³ Töton Şövalyelerinin Haçlı Seferlerinde üstlendikleri roller için bk. Gülşen İstek, *Demir ve Kan Töton Şövalyeleri* (Beyan Yayınları, 2023).

⁷⁴ *Eyn Manung der Christenheit widder der Durken*, 4.

⁷⁵ "<https://www.wien.gv.at/menschen/integration/pdf/interkultureller-kalender-2024.pdf>", ts. (Erişim 29 Ocak 2024).

⁷⁶ "Karwoche - Karfreitag - Ökumenisches Heiligenlexikon" (Erişim 01 Şubat 2024).

⁷⁷ "Karwoche - Karfreitag - Ökumenisches Heiligenlexikon".

Altıncı ay olan *Brochmant (Haziran)*'in ilk dizesinde bir makama hitap yoktur. Normandiya ve İspanya ile başlayan çağrı, Fransa'nın kuzeyinde bulunan Bickardy (Picardie) ve Britanya ile devam etmiştir. Bunların dışında yine Fransa'nın eski eyaletlerinden olan Gaskonie (Gaskogne) ve Armgecken (Armagnac?) bu listeye eklenmiştir. Bu ayda işaret edilen takvim ise Viti, gece erken bir vakit ve saat 10 olarak verilmiştir.⁷⁸ İspanyol (Endülüs Emevi Devleti), Fransız ve İngilizlerin arasındaki rekabetler ve İstanbul'un fethine kadar süren Fransız ve İngilizler arasında geçen Yüzyıl Savaşları göz önüne alındığında tüm bu toprakların bir araya getirilme çabası, karşıdaki Türk tehlikesinin onların gözünde ne kadar büyük olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Bu ayda seçilen kişi Viti'dir. Vitus veya Veit olarak da adlandırılan Viti, Hristiyanlar için şehit hükmünde kabul edilen bir çocuk azizdir. Hristiyanlar bu günü 15 Haziran'da kutlarlar.⁷⁹ 1389 yılında yapılan I. Kosova Savaşı'nın da "Aziz Vitus" gününde gerçekleştiğine dair genel bir kabul bulunmaktadır.⁸⁰ Muhtemeldir ki Avrupa üzerinde derin etkiler bırakan bu savaştaki göz ardı edilemeyecek hadise, Sultan I. Murad'ın bu savaşta öldürülmüş olmasıdır. Dolayısıyla diğer özel günler gibi bu gün de sembolik bir anlam ifade etmektedir.

Yedinci ay olan *Haumant (Temmuz)* Burgonya/Burgondiya Dükü ile başlamıştır. Dukalığın ona sunduğu şöhretle birlikte bu yolda hizmet etmesi istenmiş, metinde ondan övgüyle⁸¹ bahsedilmiştir. Burgonya'yla birlikte bölgedeki diğer dukalıkların da (Kalabrien, Lothringen vd.) isimleri sayılarak Türklere karşı verilecek mücadelede onların yardımlarının alınabileceği hatırlatılmıştır. Burada "Margaret akşamı ve öğle vakti üçüncü çan boyunca" şeklinde bir tarih belirlenmiştir.⁸² Bu ayda ismi geçen Margaret'in Hristiyanlar arasında azize kabul edilen Pisidia Antiokhelalı (Isparta Yalvaç yakınlarındaki antik kent)] Margaret olduğu düşünülmektedir. Çeşitli Hristiyan mezhepler tarafından azize kabul edilen yirmiye yakın isim arasından sadece bu kişinin anma günü, temmuz ayı (20 Temmuz)'dır. Aynı zamanda Almanlar tarafından çok sevilen bir kişi olarak tanıtılmaktadır.⁸³ Margaret de Aziz Georg gibi Anadolu'yla bağlantısı olan dini bir figürdür.

Sekizinci ay yani *Augst. (Ağustos)* İtalya'nın güçlü yöneticileri ve şehirlerine ayrılmıştır. Bunlardan Yunanistan'a karşı yardım çağrısı yapılmıştır. Buraya gemilerle gidilmesi, denizlere hâkim olunması istenmiştir. Ancak bunu yaparken de Venedik gibi denizlerde güçlü bir müttefikin yardımının alınması tavsiye edilmiştir. Bu ayda belirlenen takvim diğerlerine göre daha detaylıdır. Verilen tarih, "Hanım'ımızın gününden önceki çarşamba sabah erken ve çanın üç defa çalması" olarak belirtilmiştir.⁸⁴

Kadıköy Konsili'nden (451 yılı) itibaren Ortodoks Kilisesi tarafından ağustos ortasındaki pazar günü "Meryem'in Göğe Yükselişi" veya "Meryem Ana Günü" olarak kutlanmaya başlanmıştır.

⁷⁸ *Eyn Manung der Christenheit widder der Durken*, 4-5.

⁷⁹ "<https://www.meppen-sued.de/propstei-st-vitus/heiliger-vitus/>", ts. (Erişim 29 Ocak 2024).

⁸⁰ Feridun Emecen, "Kosova Savaşları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/222.

⁸¹ Burgonya Dükü, 1454 yılı bahar ayındaki toplantıda Haçlı seferine şahsen katılmayı vadeden tek hükümdardı. Aeneas Silvio, sonbahardaki toplantıdaki konuşmasında Aragon Kralı ile Burgonya dükünü övmüş ve örnek göstermiştir. İlgili detaylar ve konuşma metni için bk. Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, II/33-34,37-38.

⁸² *Eyn Manung der Christenheit widder der Durken*, 5.

⁸³ "Stadlers Heiligen-Lexikon: Margareta (Marina) von Antiochien - Ökumenisches Heiligenlexikon" (Erişim 30 Ocak 2024).

⁸⁴ *Eyn Manung der Christenheit widder der Durken*, 5-6.

Alman coğrafyasında bu gün 9. yüzyıldan itibaren kabul görmüştür. Papa 12. Pius (1939-1958) tarafından da 15 Ağustos, Meryem'in Göğe Yükseliş Günü" olarak resmen kutlanmaya başlamıştır.⁸⁵ Dolayısıyla bu ayda geçen tarih, bir kadın olan Meryem'e atfedilen 15 Ağustos tarihine tekabül etmektedir.

Dokuzuncu ayın ismi *Folmant (Eylül)* olarak kaydedilmiştir. Bu ay Almanya ve Almanlara ayrılmıştır. Roma tacını taşıyan bir kralın ülkesi olarak hakkında övgü dolu ifadelerle bahsedilen Almanya'nın bu mücadelede önemli bir yerinin olduğu vurgulanmıştır. Burada eserin basıldığı yerin etkisi ortaya çıkmaktadır. Almanya'daki tüm unsurların beraber hareket etmesi istenmiştir. Alman topraklarındaki kontlar, askerler ve şövalyeler inanan Hristiyanlarla birlikte mücadele etmeye çağırılmıştır. Bu aydaki gün ve saat, "haçın yükseltilmesinden önceki salı günü öğle vakti saat 4'ü vurması" olarak ifade edilmiştir.⁸⁶ *Haçın yükseltilmesi (Kreuzerhöhung)* Yortusu 14 Eylül'e tekabül etmektedir.⁸⁷

Alman toplumu Osmanlı öncesindeki Haçlı Seferlerinde de oldukça aktif rol oynamıştır.⁸⁸ Ancak kendi aralarındaki birliğin bozulması bu çağrıyı zorunlu kılmıştır. Silvio da 5 Temmuz'da papaya yazdığı mektubunda Avrupa'daki çok başlılığın yanı sıra Almanların da kendi içlerinde birlik olmadıklarını şu cümlelerle ifade etmiştir: "Kendi aralarında anlaşmazlık içindeki Almanlar hiçbir yerde birlik içinde değiller. Şehirler hükümdarlarla anlaşmazlık içindeler ve hükümdarlar arasında gerçek bir birlik yok"⁸⁹ Şunu da belirtmek gerekir ki *haçın yükseltilmesi* diğer aylardaki gibi sembolik bir vurgudur. Hem Türk Takvimi'nin Almanların topraklarında basılmış olması hem de Almanların önceki Haçlı Seferlerinde başat rol oynaması, bu çağrıda Almanlara özel bir önem verildiğini göstermekte olup, "haçın onların eliyle yükseltileceği" ima edilmiştir. Zira toplantıları organize eden Avrupa'nın büyük bir kısmına hâkim olan da yine Alman imparatorudur.

Onuncu ay sonbahara atfen *Herbstmant (Ekim)* şeklinde belirtilmiştir. Ekim ayı Avusturya (Oisterich) ve Bayern'e (Beyerlant) ayrılmıştır. Avusturya'nın ve Bayern'in tüm duklerinin birleşmesi, bunlardan yanlarına Braunschweig, Hessen, Brandenburg ve Baden'den, ve Thüringen'den yöneticileri davet etmeleri istenmiştir. Öyle ki birleşmeden bahsederken duygusal bir bağ kurmak adına dağlar ve ırmaklar gibi birleştirici unsurlar vurgulanmıştır. Böylece Türkleri yenmek için mümkün oldukça fazla halka ulaşılması amaçlanmıştır. Ay sonundaki takvim ise, Sankt Gally (St. Gallus) önünde cumartesi sabahı saat 5 olarak belirlenmiştir.⁹⁰

Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nu yöneten Habsburg Hanedanlığı'nın (1438-1740) merkezi olan Avusturya 15. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı Devleti'nin gerek askeri gerekse siyasi olarak ilk muhatap olduğu bölge olmuştur. Ayrıca takvimin basıldığı dönemde imparator olan III. Frederik Habsburg soyuna mensuptur. Sultan II. Mehmed'in I. Sırbistan Seferi (1454) Avusturya

⁸⁵Detaylı bilgi için bk. "Maria - Hochfest Assunta - „Mariä Himmelfahrt" - Ökumenisches Heiligenlexikon" (Erişim 02 Şubat 2024); "15. August: Maria Himmelfahrt feiert den Sieg über den Tod - Vatican News" (Erişim 02 Şubat 2024).

⁸⁶ *Eyn Manung der Christenheit widder der Durken*, 6.

⁸⁷ "https://www.sonntagsblatt.de/sites/default/files/media/dokument/2023-11/2024_Kalender_Weltreligionen_Druck.pdf" (29 Ocak 2024).

⁸⁸ Almanların Ortaçağ döneminde gerçekleşen Haçlı Seferlerindeki rolleri için bk. İstek, *Almanlar Kudüs'te: Haçlı Seferleri'nde Almanlar*.

⁸⁹ Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, II/36.

⁹⁰ *Eyn Manung der Christenheit widder der Durken*, 7.

topraklarının Türkler için hedef konumuna gelmesinin ilk basamağını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu bölgenin hem Osmanlı'dan korunması hem de söz konusu Haçlı birliğine katılımı, Hristiyan cephe açısından büyük önem arz etmektedir. Eylül ayındaki gibi Alman coğrafyasına yapılan çağrı için yine bu coğrafyada yaşamış ve kabul görmüş bir aziz olan Gallus⁹¹ seçilmiştir.

On birinci ay olan *Schlachtmant (Kasım)*, doğrudan bir halkı veya ülkeyi işaret etmemektedir. Burada tüm toplumlara seslenilmiş ve ancak birlikte olunduğunda başarının geleceği, yalnız olanlarınsa korunamayacağı vurgulanmıştır. Bir anlamda “sürüden ayrılanı kurt yer” demek istenmiştir. Bu ifadeler eserin başlığında kullanılan “Mahnung” kelimesi gibi hem öğüt hem de bir uyarı mahiyetindedir. Ayrıca özgürlüğün şerefli iyi bir şey olduğu ve zarar görebileceği üzerinde durulmuştur. Kısaca, dürüstçe yaşamak için herkes yapması gerekenin farkında olmalıdır. Devam eden dizelerde Hristiyanlığın ibadetlerindeki Hz. İsa ile bir olmanın araçları olan ekmek ve şarabın tedarik edilmesi ve pazar günü Sankt Martin'in⁹² önüne getirilmesi istenmiştir. Pazar gününe ek olarak öğle vakti 6 ile 11'e doğru bir vakit belirlenmiştir. Bu vakte herkesin bağlı kalarak hazır olması kaydedilmiştir.⁹³

Bu ayda birlik duygusu daha yoğun işlenmiştir. Ayrıca dikkat edilmesi gereken nokta, ismi zikredilen Martin'dir. Bu kişi 4. yüzyılda yaşamış ve aziz ilan edilmiş bir Roma askeridir. Aziz Martin yoldaki gördüğü bir dilenciye üstündeki pelerini keserek verdiği inanan birisi olup, düşkünlerin koruyucusu olarak kabul edilmiştir. Azizlerin genellikle bir korucu özelliği veya bu yolda kullandıkları bir silahı varken, Martin'in mızrak, kılıç ve pelerin gibi çeşitli koruyucu silahları olduğuna inanılmaktadır. Bu zatın bir asker olması takvimdeki rolünü daha da önemli bir hale getirmektedir. Zira Aziz Martin 9-13. yüzyıllar arasındaki Haçlı Seferlerinin “*miles christianus (Hristiyan Askeri)*”u, yani koruyucu azizidir.⁹⁴ Türk Takvimi'nin bir Haçlı Seferi çağrı metni olduğu ve Türklerin de Hristiyanlar için “Hristiyanlığın ezeli düşmanı (Erbfeinde des Gottes)”⁹⁵ oldukları tezlerinden yola çıkarak, Aziz Martin'in bu çağrıda özel bir yerinin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Son ve 12. ay, kış mevsimine atfen *Wintermant (Aralık)* olarak adlandırılmıştır. Bu aydaki açıklamalar diğerlerine göre bir hayli uzun olup, genel bir tarihi durum değerlendirmesine yer verilmiştir. Ayrıca 12. ayda Anadolu'da güçlü bir Karamanoğulları Devleti'nin varlığından bir müttefik gibi bahsedilerek tarihi olaylar anlatılmıştır. Bu yaklaşım boşuna değildir. Zira Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren Anadolu Selçuklu mirası üzerinden devam eden mücadelede Karamanoğulları, Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki devletlerle yaptığı savaşlarda Osmanlı'yı arkadan sıkıştıran bir taktik uygulamıştır. Karamanoğulları 1433'te Macarlarla yaptıkları ittifaka dayanarak Beyşehir'i ele geçirmiştir. 1442 yılında Osmanlı'ya karşı oluşturulan Haçlı ittifakına Karamanoğlu hükümdarı da dâhil olmuştur. Haçlı ordusu Sofya üzerine yürürken Karamanoğlu ordusu Ankara, Kütahya, Afyon illerine saldırmıştır. Bunun akabinde Osmanlı'lar iki cephede

⁹¹ 16 Ekim birçok Hristiyan mezhebinde Gallus'un anılma günü olarak kutlanır. Gallus hakkında ayrıntılı bilgi için bk. “Gallus - Ökumenisches Heiligenlexikon” (Erişim 05 Şubat 2024).

⁹² St. Martin, Katolik Hristiyanların bir yortusu olup, 11 Kasım'da kutlanmaktadır. Bk. “<https://www.wien.gv.at/menschen/integration/pdf/interkultureller-kalender-2024.pdf>”.

⁹³ *Eyn Manung der Christenheit widder der Durken*, 7-8.

⁹⁴ Philip Hanelt - Andrea Stabel, “Hoher Dom St. Martin”, *Johannes Gutenberg-Universität Mainz* (Erişim 05 Şubat 2024).

⁹⁵ Bu kavram sonraki yüzyıllarda kiliselerde okunan vaazlarda sıkça işlenmiştir. Bk. İstek, “16. ve 17. Yy. Kilise Dua ve Vaazlarını İçeren Eserlerde Türk Algısı”.

savaşmanın verdiği sıkıntılardan dolayı Haçlılarla Edirne Segedin Antlaşması'nı (1444) yapmak durumunda kalmıştır. Ardından Osmanlı padişahı tüm gücüyle Karamanoğlu üzerine yürümüştür. Karamanoğlu İbrahim Bey, Sultan II. Murad'la yaptığı antlaşmayı Sultan II. Mehmed tahta geçtiğinde bozmuş ve tekrar saldırıya geçmiştir.⁹⁶ Ve nihayet, Karamanoğlu İbrahim Bey'in İstanbul'un fethinin hemen öncesinde Venediklerle antlaşma yapması (Şubat 1453)⁹⁷, bu devletin Osmanlı'ya karşı desteklenmesi gereken bir güç olduğu fikrini Avrupalıların kafasına iyice yerleştirmiştir. Nitekim takvimde Karamanoğlu Devleti'nin yaşatılması gerektiği, Karamanoğlu hükümdarının (Karamanoğlu İbrahim Bey) Büyük Türk'e (Fatih Sultan Mehmed) karşı gelmeye ve Hristiyanlara sadakatle yardım etmeye hazır olduğu vurgulanmıştır.⁹⁸

Karamanoğlu bahsinden sonra aynı pasaj içinde takvimi sonuca bağlamak adına Tanrı'ya yakarış kısmına geçilmiştir. Bir dua ve beddua niteliğinde olan bu bölümde Türklere karşı Tanrı'dan korunma dilenmiştir. Kendilerinin (Hristiyanlar) Türkleri, Türkiye, Yunanistan, Asya ve Avrupa'da son ferdine kadar öldürmeye hazır oldukları vurgulanmıştır. Tüm bunları yapabilmek için Hristiyanların annesi olarak tarif edilen Hz. Meryem'den yardım dilenilmiştir. Her türlü felakette başışlanma dileğiyle son bulan kısmın akabinde her ayda olduğu gibi yine bir takvim verilmiştir. Aziz Nikola'dan sonraki salı günü öğleden önce saat 6, tarihine vurgu yapılarak takvim sonlandırılmıştır.⁹⁹ Nikolaos'un seçilmesi de tesadüfi olmayıp, Katolik Hristiyanlar tarafından aziz ilan edilmiş ve mezarı da Anadolu (Demre)'da bulunan Nikolaos'a atfen belirlenmiştir. Takvimde Nikoas Yortusu 6 Aralık'ta kutlanmaktadır.¹⁰⁰ Nikolaos'un bulunduğu toprakların bir dönem Karamanoğulları Beyliği'ne ait olduğunu da unutmamak gerekir. Ayrıca 6 Aralık 1454 günü Karamanoğlu İbrahim Bey'in Osmanlı'ya karşı giriştiği işgal hareketinin haberi Frankfurt'a kavuşmuştur.¹⁰¹ Dolayısıyla eserin müellifi, takvimde geçen günün Hristiyanlar açısından özel bir anlamı olan Noel günü yerine bir şekilde Karamanoğlu Devleti'yle bağlantılı olarak Nikolaos Günü'nün tercih edildiği düşünülmektedir.

Takvimin basımından dört ay sonra Papa V. Nikola vefat etmiş (24 Mar 1453), yerine Papa III. Calixtus geçmiştir (4 Nisan 1455). Papa olarak seçildiği gün Türklere karşı savaşmaya yemin eden Calixtus göreve geldikten kısa süre sonra 14 Mayıs 1455 tarihinde "Türklere karşı bir mektup (Türkenbülle)" yayımlamış ve Haçlı Seferlerini başlatmak için elinden geleni yapmıştır.¹⁰² Nihayet Türklere karşı küçük bir donanma kurmayı başaran Callixtus'un çabaları istediği sonucu vermemiştir.¹⁰³ Haçlı birliğini kurma çabaları devam etse de Sultan II. Mehmed Avrupa'da birçok fetih yaparak ülke topraklarını Avrupa içlerine doğru genişletmiştir.

⁹⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011), 23.

⁹⁷ Feridun M. Emecen, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 157.

⁹⁸ *Eyn Manung der Christenheit widder der Durken*, 8.

⁹⁹ *Eyn Manung der Christenheit widder der Durken*, 8-9.

¹⁰⁰ "<https://www.wien.gv.at/menschen/integration/pdf/interkultureller-kalender-2024.pdf>".

¹⁰¹ Pertusi, *İstanbul'un Fethi*, II/195.

¹⁰² Mori, *Der Türken-Kalender Für Das Jahr 1455*, 8-9.

¹⁰³ Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, 44-46.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmada İstanbul'un fethinden bir yıl sonra hazırlanmış ve Türk Takvimi diye meşhur olmuş bir eser incelenerek içerik analizi yapılmıştır. Yazarı belli olmayan ve manzum bir kitapçık formatında düzenlenen bu eserin, Avrupa'nın ilk matbu takvimi olarak kabul görmesi hem Osmanlı ve Avrupa ilişkileri hem de Avrupa basım tarihi açısından önemli bir husustur. Dokuz sayfa halinde basılmış olan bu takvim, aynı zamanda Avrupa'nın en eski matbu kitapçığıdır. Zira Gutenberg basımına başladığı İncil kitabı Türk Takvimi'nin basıldığı Aralık 1454'te henüz tamamlanmamıştır.

Bu çalışmada söz konusu takvimin açık bir propaganda metni olduğu görülmüştür. Gerek dönemin Hristiyan devlet adamları gerekse Avrupa Hristiyan toplumu takvimin hedef kitlesi olup, Müslümanlar ve Türkler de takvimdeki düşman taraftır. Dolayısıyla söz konusu takvim dini referanslar üzerinden kurgulanmış, on iki havariye atfen on iki ay üzerinden özenle metne dökülmüştür. Her bir ayda Hristiyanlar için kutsal kabul edilen azizlerin isimleri zikredilerek söz konusu propagandanın etkisi artırılmak istenmiştir. Azizlerin bir kısmının Anadolu coğrafyasından seçilmesi, Müslüman topraklarının dini köken temellendirmesi üzerinden meşru hedef haline getirme çabası olarak değerlendirilmektedir.

Bir Haçlı seferi çağrısı olan bu takvimde başta Roma Germen İmparatorluğu olmak üzere, İngiltere, Fransa, Macaristan, Burgonya, Kastilya, Danimarka, İsveç, Norveç, Polonya, Venedik, Napoli ve Aragon gibi Avrupa'nın etkili tüm Hristiyan güçlerine yönelik hitaplar bulunmaktadır. Ancak çağrının merkezinde imparator, onun hâkimiyet kurduğu bölgeler ve tebaası olan Alman toplumu yer almaktadır. Doğrudan muhatap alınan halkların başında ise Almanlar bulunmaktadır. Zira takvim hem Alman coğrafyasında hem de Alman dilinde basılmıştır. Almanlar dışında Balkan ülkelerindeki Ragusalılar, Arnavutlar, Bulgarlar, Dalmaçyalılar, Kosovalılar ve Slavlar da bu birliğe davet edilerek, Osmanlı bünyesinde olan veya sınırında yaşayan bu halkların harekete geçmeleri sağlanmaya çalışılmıştır.

Türk Takviminde Haçlı birliğini temin etmek gayesiyle devlet adamlarına yapılan çağrılarının geneli pozitif olmakla birlikte kitapçığın başlığındaki ifadeye uygun olarak "uyarılar (Mahnung)" yapılmıştır. Bu durumun tek istisnası Burgonya düküdür. Zira Aeneas Silvio'nun organize ettiği imparatorluk toplantılarında da Burgonya dükü Haçlı çağrılarına açık destek verdiği için övülmüştür. Bu cümleden olarak söz konusu takvimin, İstanbul'un fethi sonrasında Hristiyan Avrupa'nın duruşunu özetlediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde Osmanlıyla daimî bir mücadele içinde olan Karamanoğulları Beyliği'nden müttefik bir devlet olarak bahsedilmesi de bu hususu desteklemektedir.

Kaynakça

- Annas, Gabriele (ed.). *Reichsversammlungen der Jahre 1376 bis 1485*. Frankfurt, 2009.
https://www.historischekommission-muenchen.de/fileadmin/user_upload/dateien/sonstige/Versammlungen_der_Jahre_1376_bis_1485_Stand_2017.pdf
- Begtimur, Mehmet Emin. "İlk Matbaanın Mucidi" 12 (2018), 160-168.

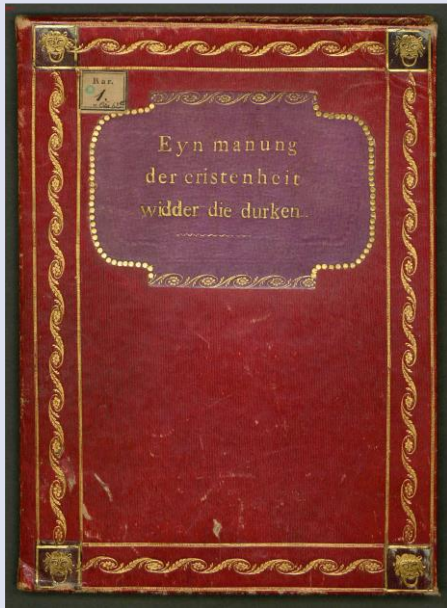
- Bieling, Alexander. “*Bieling, Alexander: Türkenkalender auf das Jahr 1455*”, Image 1 of 28 | MDZ. Wien: Kubasta et Voigt, 1873. <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb11162701?q=%28alexander+bieling%29&page=,1>
- Bieling, Alexander. *Türkenkalender auf das Jahr 1455*. Wien: Verlag von Kubasta & Voigt, 1873.
- Bozkurt, Nebi. “Kitap”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/120-121. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bömicke, Georg. *Historia Wie grewlich der grosse Mahomet, Türckischer Keiser, des Namens der ander, die hoch berümbte Stadt Constantinopel ... belagert ... und endlich in seine gewalt bracht hat*. Joh. Franck, 1595.
- Brenz, Johannes. *Türcken Büchlein, Wie Sich Prediger Vnd Leien Halten Sollen*. Wittenberg, 1537. <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd16/996404>
- Cezar, Mustafa. *Mufassal Osmanlı Tarihi (6 Cilt) Resimli - Haritalı*. Türk Tarih Kurumu, 2010.
- Çontu, Uğur. “Gregoryen Takviminin Gelişimi | TÜBİTAK Bilim Genç”. *Bilim Genç*. 19 Şubat 2015. Erişim 22 Ocak 2024. <http://bilimgenc.tubitak.gov.tr/makale/gregoryen-takviminin-gelisimi>
- Ehrenberg, Warnmundus ab. *Der Türken-Trutz und Christen-Schutz*, 1684.
- Emecen, Feridun. “Kosova Savaşları”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/221-224. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Emecen, Feridun M. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Füssel, Stephan. *Gutenberg und Seine Wirkung*. Frankfurt Am Main: Insel Verlag, 1999.
- Göllner, Carl. “İstanbul’un Düşüşünden Sonra Haçlı Seferi Planları”. çev. Doğan Gün 23/35 (2004), 251-257.
- Grafinger, Christine Maria. Review of *Review of Johannes Gutenberg: Mann des Jahrtausends*, sad. Maren Gottschalk. sad. Maren Gottschalk. *Mediaevistik* 31 (2018), 446-449.
- Grotefend, Hermann. *Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*. Hannover : Hahnsche Buchhandlung, 1922. <http://archive.org/details/taschenbuchderze00grot>
- Güngör, Yüksel. “Kültürel Eksende Aya Yorgi (St. George) Kültü ve İnanç Turizmi Açısından Nikomedia (İzmit) İçin Önemi” 2/1 (2018), 72-81.
- Hanelt, Philip - Stabel, Andrea. “Hoher Dom St. Martin”. *Johannes Gutenberg-Universität Mainz*. Erişim 05 Şubat 2024. <https://grk-byzanz-kriegskulturen.uni-mainz.de/station-7-hoher-dom-st-martin/>
- Holtz, Eberhard. Review of *Review of Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Friedrich III.*, sad. Johannes Helmraht - Gabriele Annas. sad. Johannes Helmraht - Gabriele Annas. *Zeitschrift für Historische Forschung* 43/3 (2016), 564-568.
- İnalçık, Halil. *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 9. Basım, 2017.
- Innsbruck, Diözese. “Christliche Feste - Heilige Zeiten”. Erişim 02 Şubat 2024. <https://www.dibk.at/Themen/Kirche-und-Tourismus/Christliche-Feste-Heilige-Zeiten>
- İstek, Emrah. “16. ve 17. Yy. Kilise Dua ve Vaazlarını İçeren Eserlerde Türk Algısı”. *XVIII. Türk Tarih Kongresi III* (2022), 323-341.
- İstek, Gülşen. *Almanlar Kudüs'te: Haçlı Seferleri'nde Almanlar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.

- İstek, Gülşen. *Demir ve Kan Töton Şövalyeleri*. Beyan Yayınları, 2023.
- Janzin, Marion - Güntner, Joachim. *Das Buch vom Buch: 5000 Jahre Buchgeschichte*. Schlütersche, 2007.
- Jorga, Nicolae. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi 1300 -1912 (5 Cilt)*. ed. Erhan Afyoncu. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017.
- Katar, Mehmet. "Paskalya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/181-182. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Mark, Joshua J. "Johannes Gutenberg". çev. Burak Yıldır. *Dünya Tarihi Ansiklopedisi*. 25 Temmuz 2022. Erişim 22 Ocak 2024. <https://www.worldhistory.org/trans/tr/1-20945/johannes-gutenberg/>
- Mori, Gustav. *Der Türken-Kalender Für Das Jahr 1455. Eine Druckhistorische Studie*. Verlag d. Gutenberg-Gesellschaft, 1928.
- Mylius, Georg. *Land Tags Predigt, wie Christliche Landschaften, Gefahr gemeiner Christenheit, wegen des Türcke...*, Jhena, 1597.
- Needham, Paul. "The Paper Supply of the Gutenberg Bible". *The Papers of the Bibliographical Society of America* 79/3 (1985), 303-374.
- Pertusi, Agostino. *İstanbul'un Fethi*. çev. Mahmut H. Şakiroğlu. İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2006.
- Rozzo, Ugo. "Un papa all'Indice: Pio II Piccolomini". *La Bibliofilia* 118/2 (2016), 229-250.
- Schirokauer, Arno. "Die Reimsprache Des `Türkenkalender`". *Modern Language Notes* 64/6 (1949), 372-379. <https://doi.org/10.2307/2908593>
- Schönherr, Alfons. "Eine Faksimile-Ausgabe des 'Türkenkalenders' von 1454". *Librarium: Zeitschrift der Schweizerischen Bibliophilen-Gesellschaft = Revue de la Société Suisse des Bibliophiles* 19/2 (1976), 95. <https://doi.org/10.5169/seals-388258>
- Simon, Eckehard. "The 'Türkenkalender' Attributed to Gutenberg as a Strasbourg Lunation Tract". *Daphnis* 15/2 (01 Ocak 1986), 343-356.
- Szantyr, Kay (ed.). Paderborn: Voltmedia, 2005.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 10. Basım, 2011.
- Wyss, Arthur. "Der Türkenkalender für 1455. Ein Werk Gutenbergs". *Festschrift zum fünfihundertjährihen Geburtstage von Johann Gutenberg*. 380-401, 1900.
- Zedler, Johann Heinrich. *Grosses vollständiges Universal-Lexikon*. 68 Cilt. Graz: Akad. Druck- und Verl.-Anst, 1964.
- Zinkeisen, Johann Wilhelm. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. ed. Erhan Afyoncu. çev. Nilüfer Epçeli. 7 Cilt. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2011.
- "15. August: Maria Himmelfahrt feiert den Sieg über den Tod - Vatican News". Erişim 02 Şubat 2024. <https://www.vaticannews.va/de/vatikan/news/2023-08/15-august-maria-himmelfahrt-feiert-sieg-ueber-tod.html>
- Ain Anschlag wie man dem Türcke[n] widerstand thun mag ...* Augsburg, 1522.
- Die ordnung zu ofenn wider den Türcken gemacht durch vnnsern aller heyligisten vater den babst seine cardinel*. München, 1501.
- Eyn Manung der Christenheit widder der Durken*. Mainz: Johannes Gutenberg, 1454.

- “Gallus - Ökumenisches Heiligenlexikon”. Erişim 05 Şubat 2024.
<https://www.heiligenlexikon.de/BiographienG/Gallus.html>
- “Georg der Märtyrer - Ökumenisches Heiligenlexikon”. Erişim 01 Şubat 2024.
https://www.heiligenlexikon.de/BiographienG/Georg_der_Maertyrer.htm
- “<https://www.meppen-sued.de/propstei-st-vitus/heiliger-vitus/>”, ts. Erişim 29 Ocak 2024
- “https://www.sonntagsblatt.de/sites/default/files/media/dokument/2023-11/2024_Kalender_Weltreligionen_Druck.pdf”. 29 Ocak 2024
- “<https://www.wien.gv.at/menschen/integration/pdf/interkultureller-kalender-2024.pdf>”, ts. Erişim 29 Ocak 2024
- “Karwoche - Karfreitag - Ökumenisches Heiligenlexikon”. Erişim 01 Şubat 2024.
<https://www.heiligenlexikon.de/Kalender/Karwoche-Karfreitag.html>
- “Maria - Hochfest Assunta - „Mariä Himmelfahrt” - Ökumenisches Heiligenlexikon”. Erişim 02 Şubat 2024. https://www.heiligenlexikon.de/BiographienM/Maria_Assunta.html
- “Stadlers Heiligen-Lexikon: Margareta (Marina) von Antiochien - Ökumenisches Heiligenlexikon”. Erişim 30 Ocak 2024.
https://www.heiligenlexikon.de/Stadler/Margareta_Marina_von_Antiochien.html
- “Türk Dil Kurumu | Sözlük”. Erişim 01 Şubat 2024. <https://sozluk.gov.tr/>

Ekler:

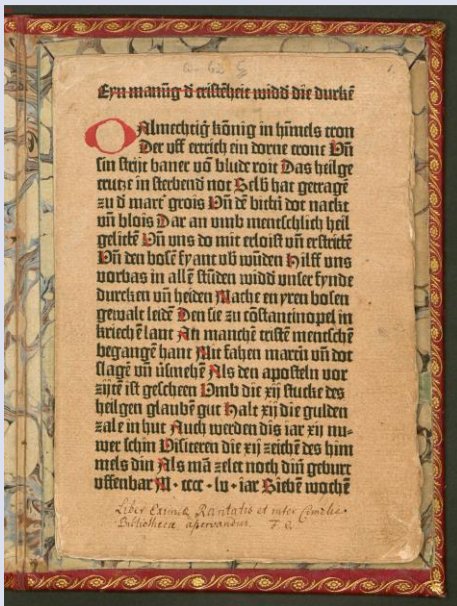
Eserin bazı orijinal sayfaları



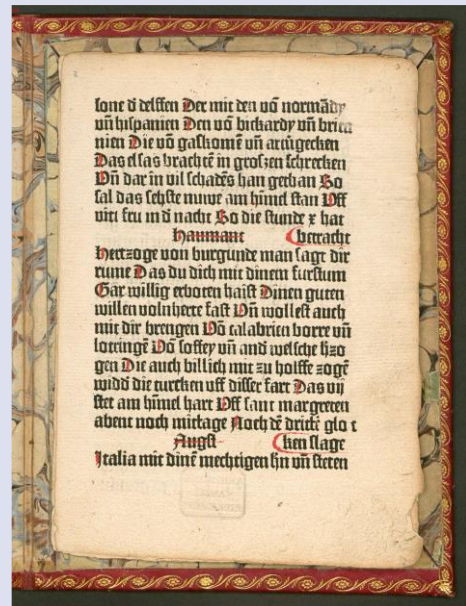
Ek 1



Ek 2



Ek 3



Ek 4



Pedagogical Reflections on the Teaching Process of the Quran by the Prophet Muhammad (PBUH)

Ahmet Gökdemir^{1a*}, Ramazan Gürel^{2b}

¹ İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Recitation, İstanbul/Türkiye

² Marmara University, Faculty of Theology, Department of Religious Education, İstanbul/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 17/07/2024

Accepted: 15/11/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

Author Contribution Declaration
Author Contribution Declaration
Conceiving the Study Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Data Collection Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Data Analysis Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Writing up Author-1 (%55) - Author-2 (%45)
Submission and Revision Author-1 (%60) - Author-2 (%40)

ABSTRACT

Throughout Islamic history, one of the fundamental concerns for Muslims has been learning and teaching the Qur'ān. Understanding and living by the correct commandments of Islam necessitate learning and teaching the Qur'ān in its original form. This responsibility primarily fell upon the Prophet Muhammad (peace be upon him), who was the first recipient and practitioner of the Qur'ān. He not only taught the meanings of the verses to his companions (Sahabah) but also guided them in the proper recitation (pronunciation and word articulation) of the Qur'ān, demonstrating its practical application. The focus of this research is to identify and evaluate certain pedagogical principles that the Prophet followed while teaching the Qur'ān to his initial recipients. Drawing from information mentioned in the sources, the study aims to explore the Prophet's approach to Qur'ānic recitation, teaching methods, and interactions with his students. By doing so, the research contributes to the development of a method and communication language that can guide contemporary Qur'ān educators. This approach and understanding also serve as the foundation for our article. Additionally, the research analyzes the pedagogical principles employed by the Prophet during Qur'ān instruction without directly focusing on specific techniques or methods. Therefore, other time periods in Islamic history when Qur'ān instruction occurred or individuals engaged in this task are beyond the scope of this study. However, the research occasionally provides examples of the impact of the Prophet's Qur'ān teaching methods on subsequent generations. Notably, existing literature generally discusses the Prophet's role as an educator in broad terms, but there are relatively few studies specifically examining his Qur'ān teaching practices. This work aims to address this gap by focusing on the pedagogical aspects of the Prophet's Qur'ān instruction within the context of teacher-student relationships and educational principles. To gather data, an extensive literature review was conducted initially. Subsequently, qualitative research methods, specifically document analysis, were employed to analyze and evaluate the obtained data. As a result of this study, the pedagogical principles applied by the Prophet during Qur'ān instruction were identified as follows: selectively nurturing of capable ones, providing equal opportunities for Qur'ān education, avoiding hesitation, supporting struggling learners, practical application alongside theoretical education, favoring memorization over mere alphabet-based learning, seeking feedback from his learners, providing both individual and collective education, combining formal and informal education, personally demonstrating Qur'ānic recitation, integration of writing and memorization, recognizing and encouraging successful learners.

Keywords: Qirā'āt, Qur'ān, Prophet Muhammad, Companions (Sahabah), Education, Teaching, Pedagogic.

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'an'ı Öğretim Sürecinden Pedagojik Yansımalar

Süreç

Geliş: 17/07/2027

Kabul: 15/11/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Yazar Katkı Beyanı

Çalışmanın Tasarlanması Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)

Veri Toplanması Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)

Veri Analizi Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)

Makalenin Yazımı Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)

Makale Gönderimi ve Revizyonu Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)

ÖZ

İslâm tarihi boyunca Müslümanların üzerinde özenle durdukları temel meselelerden biri Kur'an-ı Kerim'i öğrenme ve başkalarına öğretme konusudur. Zira İslâm'ın emirlerinin doğru bir şekilde anlaşılması ve yaşanması için Kur'an'ın orijinal haliyle öğrenilip öğretilmesi zaruri kılınmıştır. Konuyla ilgili öncelikli sorumluluk, Kur'an'ın ilk muhatabı ve uygulayıcısı olan Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından alınmıştır. O, ashâbına âyetlerin hem mesajlarını hem de okunuş şekillerini (lafızlarını ve kelime telaffuzlarını) öğretmiş ve bunların uygulamalarını bizzat göstermiştir. Bu bağlamda araştırmanın konusu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ilk muhatablarına Kur'an'ı öğretirken dikkate aldığı bazı pedagojik esasları ortaya koyup değerlendirmektir. Buradan hareketle araştırmada, kaynaklarda zikredilen bilgiler ışığında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'an'ı okuma tavrı, talim etme usûlleri ve öğrencilerine yaklaşımlarına dair tespitlerde bulunmak; bu sayede günümüz Kur'an öğreticilerine yol gösterecek bir yöntemin ve iletişim dilinin oluşmasına katkı sağlamak hedeflenmiştir. Bu yaklaşım ve anlayış aynı zamanda makalemizin de hareket noktasını oluşturmaktadır. Ayrıca araştırmada Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'an öğretimi esnasında hayata geçirdiği pedagojik esasları, bir ilke veya metodu doğrudan konu edinmeksizin, süreç odaklı yaklaşımla tahlil etmek amaçlanmıştır. Dolayısıyla İslâm tarihinde Kur'an öğretimi yapılan başka bir zaman diliminde bu işle meşgul olan şahısların uyguladıkları pedagojik ilke ve metotlar araştırmanın kapsamı dışındadır. Ancak çalışmada yer yer Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'an öğretim metotlarının kendisinden sonraki döneme etkisine dair örneklerin verildiği de olmuştur. Konuya ilişkin literatüre göz atıldığında dikkat çeken ilk husus, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eğitimciliğini genel anlamda ana hatlarıyla ele alıp değerlendiren birçok çalışmanın varlığıdır. Bununla birlikte onun, Kur'an eğitimi-öğretimi özel olarak ele alıp irdeleyen araştırmalar çok fazla değildir. Bu çalışma böyle bir düşüncenin ürünü olarak ortaya konulmuştur. Araştırmanın konuyla ilgili diğer çalışmalardan farkı, eğitici-öğretici ilişkileri bağlamında ve pedagojik ilkeler çerçevesinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'an öğretimi ele almasıdır. Bu çerçevede çalışma kapsamında ilk aşamada verilerin elde edilmesi için kapsamlı literatür taraması gerçekleştirilmiştir. Bunun sonucunda elde edilen verilerin analiz ve değerlendirmesinde nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi tekniği kullanılmıştır. Çalışma neticesinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'an öğretiminde uyguladığı pedagojik esaslar "kabiliyetli olanları özel olarak seçip yetiştirmesi, Kur'an öğretiminde fırsat eşitliği sunması, aceleci davranmaması, öğrenmede güçlük yaşayanları gözetmesi, hayata aktararak öğretmesi, alfabeden ziyade ezber yoluyla öğretimi benimsemesi, öğrencilerinden dönüt alması, bireysel ve toplu öğrenime imkân sunması, özgün ve yaygın Kur'an öğretimi aynı anda uygulaması, Kur'an'ın lafızlarını bizzat tatbik ederek öğretmesi, yazı ve ezberi birlikte kullanması, Kur'an öğreniminde başarılı olanları teşvik ve takdir etmesi" şeklinde tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kur'an, Hz. Peygamber, Sahâbe, Eğitim, Öğretim, Pedagoji.

Giriş

İslâm'ın temel kurucu metni olan Kur'ân-ı Kerîm, her dönemde Müslüman toplumlar için hayat düsturu olmuş, dünyadan ahirete uzanan anlatım örgüsüyle hem anı hem de geleceği planlama açısından merkezi konumda yer almıştır. Bu önemine binaen daha ilk nesillerden itibaren âyetlerin muhatapları, her bir ilahi mesajı en mükemmel şekilde anlamaya ve yaşamaya yoğun gayret göstermiştir. Bu durum Kur'ân'ın kendisiyle bulunduğu ilk kişi ve kaynak olan Hz. Peygamber'in, inananlar arasındaki konumunu ayrı bir yere taşımış, vahye dair en sağlam bilgilerin ondan öğrenileceği hakikati sahâbeyi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân öğretiminden istifade etmeye özellikle sevk etmiştir. İlk nesil sahâbenin bu titizliği, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân öğretimi ile ilgili uygulamalarına dair rivayetlerin ve farklı bilgilerin günümüze ulaşmasının başlangıç noktasını teşkil etmektedir.

Vahyin mesajına ilk muhatabı ve onu ilk uygulayan kişi olması dışında Kur'ân öğretiminde Hz. Peygamber'in şahsını öne çıkaran bir diğer etken, onun eğitimci kimliğine ve yüce şahsiyetine bizzat Kur'ân âyetlerinin referans olmasıdır. Allah'ın en mükemmel eğitimci olarak tarif ettiği Hz. Peygamber'in (s.a.v.), ilahi terbiyeyle yetişmiş olması, muhataplarıyla ilişkilerini iyi ayarlaması, farklı öğretim usûllerini bilip uygulaması, ashâbını iyi tanınması, üstün ahlakı gibi sahip olduğu birçok üstün meziyet onu, ümmeti için en ideal Kur'ân öğreticisi konumuna yerleştirmektedir. Söz konusu seçkin konumunu gösteren bir başka delil de Hz. Peygamber'den (s.a.v.) Kur'ân eğitimini alan sahâbelerin, daha sonraki nesillere Kur'ân'ı öğretmede ne kadar başarılı olduklarını anlatan tarihi bilgilerdir.

Kur'ân öğretimi açısından Hz. Peygamber'in (s.a.v.) rehberliğini ümmet için vazgeçilmez hale getiren önemli hususlardan biri de telaffuz ve retorik açısından Kur'ân'a dair en doğru okumaların ilk ağızdan öğrenilmesinin gerekliliğidir. Zira insan zihni için lafızlar, manaları yüklenen, anlamının kendisi vasıtasıyla gerçekleştiği kalıp vasıtalarıdır. Dolayısıyla âyetlerin kendisiyle şekillendiği harflerin ve lafızların orijinal haliyle öğrenilip zihinlerde muhafaza edilmesi ve sonraki nesillere asıl hâliyle aktarılması, dinin doğru anlaşılıp yaşanabilmesi açısından çok mühimdir. Bu manada Hz. Peygamber için (s.a.v.) Kur'ân öğretimi tarihindeki ilk fem-i muhsin olduğu söylenebilir.¹ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashâbına Kur'ân'ı öğretme faaliyeti çoğunlukla dönemin yaygın geleneği olan şifâhî (ağızdan/sözlü aktarım) yolla gerçekleşmiştir. Bu durum, okuma, dikkatli dinleme, ehil kişinin ağızdan kulak kesilerek alma gibi hususların öne çıkmasına sebep olmuş, sahâbe için Kur'ân'ı bizzat Hz. Peygamber'den (s.a.v.) öğrenmenin ehemmiyetini bir kat daha artırmıştır.

Buraya kadar işaret edilen hususların tamamı Kur'ân muallimliği mevzusunda gerçek otoritenin Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğunu farklı açılardan ortaya koymuştur. Bu noktadan sonra yapılması gereken, onun Kur'ân'ı okuma tavrı, talim etme usûlleri ve öğrencilerine yaklaşımlarına dair kaynaklarda zikredilen bilgilerden hareketle araştırmalar yapmak, bu sayede günümüz Kur'ân öğreticilerine yol gösterecek bir yöntemin ve iletişim dilinin oluşmasına katkı sağlamaktır. Bu yaklaşım ve anlayış aynı zamanda makalemizin de hareket noktasını oluşturmaktadır.

¹ Yaşar Akaslan, "İslam Eğitim Tarihinde Kur'an Eğitim ve Öğretimi", *Dünden Bugüne Kur'an Eğitim Öğretimi ve Kur'an Kursları* (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 24.

1. Araştırmanın Problemi ve Sınırlılıkları

Kur'ân âyetlerinin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) inzâlinin başlamasıyla birlikte okuma-yazma, kalem, öğretim ilkeleri, duyular, inanç, davranış" gibi kavramlar insan eğitimi etrafında yeniden önem kazanmıştır.² Bu şartlar altında Allah, (c.c) Hz. Peygamber'e (s.a.v.) sadece vahyi göndermekle yetinmemiş, aldığı vahyi eksiksiz olarak insanlara ulaştırıp duyurmasını (tebliğ) istemiş; ayrıca muhataplarına Allah'ın âyetlerini okumasını (tilâvet), öğretmesini (ta'lîm), açıklamasını (tebyîn) ve onları her türlü kirden temizlemesini (tezkiye) emretmiştir.³ Bu âyetler Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir eğitimi olarak görevlerini "tebliğ (âyetleri bildirme), tilâvet (âyetleri okuma), ta'lim (âyetleri öğretip hayata geçirme), tebyîn (âyetleri açıklama) ve tezkiye (muhatapları her yönden arındırma)" olarak ortaya koymakta, onun rolünü "eğitici ve öğretici" olarak belirlemekte, yaptığı işin bir eğitim-öğretim faaliyeti olduğunu açıklamaktadır.⁴ Bu görevler içerisinde tebliğ, ta'lim, tilâvet ve tebyîn, doğrudan doğruya Kur'ân-ı Kerîm'in muhataplara aktarılması ve öğretilmesi süreçleriyle bağlantılıdır. Bu meyanda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân'ı muhataplarına mükemmel bir şekilde öğrettiğini sahâbeden nakledilen bilgiler de göstermektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dostu olmanın yanında öğrencileri de olan sahâbe, onun eğitimcilik vasfını sıkça anmış, kendisinden daha güzel ve daha şefkatli bir öğretici görmediklerini çeşitli vesilelerle dile getirmişlerdir.⁵

Pedagoji kavramı Yunanca'da "çocuk bakım bilimi" anlamına gelen Paidagoge kelimesinden türemiş olup başlangıçta çocuk yetiştirme anlamında kullanılmıştır. Zamanla bu kavram kolektif bir şekilde anlam dairesini genişletmiş ve eğitim faaliyetleri için ortak bir manayı ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Günümüzde pedagoji kavramı, "Toplumun eğitim sistemine göre oluşturulmuş olan okul örgütüne; eğitim programına, amaçlarına, yöntemlerine ve araçlarına ilişkin bilgi veren ve eğitim çalışmalarını kurallara bağlayan disiplinler arası uygulamalı bir bilim dalı olup öğretmenlik sanatı, uygulaması ya da öğretmenlik mesleği için gerekli bilgi, beceri ve değer duygularını kazandıran bilim dalı" şeklinde iki farklı alanı ifade etmek üzere tanımlanmaktadır.⁶ Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere pedagoji bilimi hem sistematik eğitim uygulamalarını hem de öğretmen yetiştirme sanatını içermektedir. Bu durum pedagojinin öğretmen merkezli bir eğitim-öğretim süreci olarak düşünülmesini mümkün kılmaktadır.⁷ Bu çalışmada, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) öğretici (muallim) kimliği muhataplarına Kur'ân öğretimi özelinde konu edileceği için onun uygulamalarındaki pedagojik esasların izlerini sürmenin imkân

² Selahattin Parlador, "Hz. Peygamber Devrindeki Eğitim Anlayışı ve İşleyişi", *DEÜİFD* 1 (1983), 259.

³ el-Mâide 5/67; el-Bakara 2/151; Âl-i İmrân 3/164; en-Nahl 16/44.

⁴ Ahmet Koç, *Kur'an'da İnsan ve Hz. Muhammed -Din Eğitimi Açısından Bir Yaklaşım-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 143.

⁵ Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), "Mesâcid", 33; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye), "Salât", 167; Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsüdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut: y.y., ts.), 5/208.

⁶ Ahmet Cevizci, *Eğitim Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), "Pedagoji", 417; Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), "Eğitim Bilim", 1355.

⁷ Alper Çiltaş-Mustafa Akıllı, "Öğretmenlerin Pedagojik Yeterlilikleri", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/4 (2011) 65.

dâhilinde olacağı motivasyonu hareket edilecektir. Elbette araştırmanın amacı Hz. Peygamber'in Kur'ân öğretimine yönelik uygulamalarını pedagoji biliminin verilerine doğrultmak değildir. Asıl maksat, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) örnek uygulamalarının modern pedagoji ve eğitim bilimlerinin bize sunduğu bilgilerle benzerlik arz eden yönlerine vurgu yapmaktır. Bu sayede günümüzde pedagoji bilimi kapsamında ele alınan öğretim metotlarının, insanlığın ve peygamberlerin ortak mirası olarak uygulanageldiği görülecektir. Buradan hareketle araştırmanın problem cümlesi, "Bir muallim olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) muhataplarına Kur'ân'ı öğretirken dikkate aldığı yöntemler hangi pedagojik esaslar çerçevesinde hayata geçirilmiştir?" şeklindedir. Bu bağlamda bu çalışma, sadece Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân öğretimi esnasında dikkate aldığı bazı pedagojik esasları betimlemeyi amaçlamakta, bir ilke veya metodu doğrudan konu edinmekten ziyade süreç odaklı yaklaşımla olguları tahlil etmeyi öncelemektedir. Dolayısıyla İslâm tarihinde Kur'ân öğretimi yapılan başka bir zaman dilimi veya şahıs araştırmanın kapsamı dışındadır.

2. Yöntem ve İlgili Literatür

Araştırmanın çalışma planının belirlenmesi amacıyla öncelikle kapsamlı literatür taraması yapılmıştır. Literatür taraması, araştırmanın konusunu net olarak yansıtmak amacıyla veri toplama sürecinin nasıl gerçekleştirilmesi gerektiğini ortaya koyan bir süreçtir.⁸ Dolayısıyla bir çalışmanın planını oluşturabilmek amacıyla konuyla ilgili bilgilerin tespit edilmesi, ardından bunlar ışığında konunun işlenmesi, elde edilen verilerin birbirleriyle ilişkilendirilmesi gibi aşamaların tamamında literatür taraması yapmak gerekli görülmüştür.⁹ Bu bağlamda araştırmamız özelinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Kur'ân'ı öğretim sürecinde başvurduğu yöntemleri uygularken dikkate aldığı pedagojik esaslarla ilgili meseleleri farklı açılardan konu edinen çalışmalara dair detaylı bir literatür taraması gerçekleştirilmiştir. Ardından bahsi geçen konularla ilgili ulaşılan çalışmalar tematik olarak sınıflandırılmış ve araştırmanın problemi, bölümleri ve alt başlıkları tespit edilmiştir.

Literatür taramasını müteakip verilerin toplanması aşamasında nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu ya da olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır. Bu metot, bir araştırma problemi hakkında belirli zaman dilimi içerisinde üretilen ya da ilgili konuda birden fazla kaynak tarafından ve değişik aralıklarla üretilmiş dokümanların geniş bir zaman dilimine dayalı analizini olanaklı kılmaktadır.¹⁰ Bu meyanda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân öğreticiliği ile ilgili kaynaklardaki veriler, doküman analizi yoluyla tespit edilip çalışmanın başlıklarına göre tematik olarak sınıflandırılmıştır. Ardından verilerin analiz ve değerlendirmesine geçilmiş, bu safhada ise nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi tekniği kullanılmıştır. İçerik analizi tekniği, bir metnin içeriğinde yer alan temel bileşenleri saptama, sınıflandırma ve yorumlama amacı ile kullanılan sistemli, metodolojik ve nesnel bir yöntem olarak tanımlanmakta; bir metnin içerisinde

⁸ Meredith, D. Gall vd., *Education Research: an Introduction* (6th ed.) (New York: Longman Publishing, 1996), 113-117.

⁹ Ayşe Yıldız, "Bir Araştırma Metodolojisi Olarak Sistemik Literatür Taramasına Genel Bakış", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22/2 (2022), 367-386.

¹⁰ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 187-207.

sistemli bir biçimde belirlenen kategorilerin/kodların mevcudiyetini analiz etmek için gerçekleştirilmektedir.¹¹ Araştırmanın problemi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân öğretiminde uyguladığı yöntemlere bağlı olarak esas aldığı pedagojik ilkelere yoğunlaştığı için bu kapsamda ilk olarak ilgili literatürden elde edilen bilgiler analiz edilmiş, bunun neticesinde çalışmada yer verilen pedagojik ilkeler belirlenmiştir. Ardından her bir ilkeye bir kod verilmiş, söz konusu ilkelere klasik ve modern kaynaklar incelenerek örnekler bulunmuş, bu sayede başlıkların içerikleri oluşturulmuştur. Bu esnada konu başlıklarıyla alakalı modern pedagojinin sunduğu bilgiler de alanyazın taranarak metne ilave edilmiştir. Söz konusu metinlerin tamamından elde edilen verilerin metin içinde sunma biçimi, bazen doğrudan alıntı yapma bazen de ilgili ifadeyi tırnak içinde vermek şeklinde olmuştur. Araştırma neticesinde ulaşılan veriler “sonuç” bölümünde tartışılarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Konuya ilişkin literatüre göz atıldığında dikkat çeken ilk husus, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eğitimciliğini genel anlamda ana hatlarıyla ele alıp değerlendiren birçok çalışmanın varlığıdır. Bununla birlikte onun, Kur'ân eğitimi-öğretimini özel olarak ele alıp irdeleyen araştırmalar çok fazla değildir. Alanyazın incelendiğinde konuyu doğrudan ele alan bir yüksek lisans tezi, bir makale ve bir kitap bölümü çalışması öne çıkmaktadır. Abdülsamet Şen tarafından hazırlanan “Hz. Peygamber'in Kur'ân Öğretme Metodu” başlıklı yüksek lisans çalışması, konu özelinde ulaşabildiğimiz tek lisansüstü araştırma olmuştur. Tezinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân'ı öğretme metodunu okuma, okutma ve ezberlemeye teşvik, öğretmede farklı ilkelere dayanma, Kur'ân'ı okuma tarzı gibi başlıklar ışığında ele alan Şen, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân öğretimine dair genel bir portre sunmaya çalışmıştır. Konuyu makale düzeyinde ele alan Abdülhekim Ağırbaş, “Hz. Peygamber Döneminde Kur'ân/Kırâat Eğitim-Öğretimi” adlı çalışmasında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) öğretici kimliği, Kur'ân okuyuş ve öğretim usûlleri konularını ele alıp değerlendirmiştir. Yaşar Akaslan tarafından kaleme alınan “İslam Eğitim Tarihinde Eğitim ve Öğretimi” başlıklı kitap bölümünde de Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde yürütülen Kur'ân öğretiminin mahiyet ve keyfiyetine dair bilgiler sunulmuş ve değerlendirilmelerde bulunulmuştur. Zikredilen çalışmaların tamamında konu, çoğunlukla tarihi ve teorik bilgiler ekseninde ele alınmış, ancak sürece dair pedagojik bir değerlendirmeye yer verilmemiştir. Bu çalışmada ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân muallimliği süreci, eğitici-öğrenci ilişkileri bağlamında pedagojik ilkeler ekseninde irdelenip betimlenmeye çalışılmıştır.

3. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân-ı Kerîm'i Öğretim Sürecinde Dikkate Aldığı Hususlara Pedagojik Bir Bakış

Bu bölümde Hz. Peygamber'in (s.a.v.), ashâbına Kur'ân öğretimi sürecinin keyfiyetine dair birtakım hususlara işaret edilecek; ayrıca mezkûr süreç özelindeki uygulamaları pedagojik ilkeler çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılacaktır.

¹¹ Deniz Alanka, “Nitel Bir Araştırma Yöntemi Olarak İçerik Analizi: Teorik Bir Çerçeve”, *Kronotop İletişim Dergisi* 1/1 (2024), 69.

3.1. Kabiliyetli Kişileri Seçip Onları Özel Yetiştirmesi

Eğitim-öğretim süreçlerinde özel kabiliyet ve meziyetlerin dikkate alınması, ferdi farklılıklar ilkesi kapsamında ele alınmıştır. Ferdi farklılıklar ilkesi, yaratıcının insanları birbirinden farklı niteliklere sahip olacak şekilde var ettiği esasına dayalı olup “bireyi başkalarından farklı kılan özellikler” şeklinde tanımlanmaktadır.¹² İlâhî iradeye ek olarak kalıtım ve fiziksel-sosyal çevrenin, üzerinde doğrudan doğruya etki ettiği ferdi farklılıklar, hayatın her alanında olduğu gibi eğitim-öğretim faaliyetlerinde de dikkate alınması zorunlu bir faktör olarak görülmüştür.¹³ Çünkü pedagojik açıdan bakıldığında eğitim-öğretim faaliyetinin, bireyin içinde bulunduğu gelişim seviyesine uygun olarak yürütülmesi gerekir. Bu uygunluk hali aynı zamanda muhatap için doğru yöntem ve tekniklerin tespitini de içermektedir. Ayrıca hedef kitlenin bireysel farklılıklarından kaynaklanan temel ihtiyaçlarının bilinmesi, onların öğrenme yaşantılarının düzenlenmesi noktasında da kritik bir öneme sahiptir. Bu doğrultuda eğitim-öğretimde bireysel farklılıkların dikkate alınmaması, hem süreç hem de metot ve uygulamalar açısından muhataplar üzerinde tatmin edici neticeler alınmasına engel oluşturacaktır.¹⁴ Benzer bir durum Kur’ân öğretimi için de geçerlidir. Zira Kur’ân öğretimi süreci de kendine has metotları olan ve muhatapların ihtiyaçlarının yanı sıra beklentilerinin gözetilmesi gereken bir nitelik arz eder. Bu bağlamda bireysel farklılıkların önemsenmesi Kur’ân öğretimi sürecinde de merkezi konumdadır denilebilir.

Kabiliyet kavramı, herhangi bir beceriyi edinme noktasında insanın fitraten sahip olduğu potansiyeller bütününe harekete geçirme gücü olarak tanımlanmıştır.¹⁵ İslâm geleneğinde eğitim anlamında kullanılan ‘terbiye’ kavramının, “insanda mevcut bütün kabiliyetlerin dikkate alınarak bunların geliştirilmesi ve yönlendirilmesi”¹⁶ şeklinde tanımlanması, eğitim faaliyetleri açısından kabiliyetlerin bilinmesi ve dikkate alınmasının önemini göstermektedir. Söz konusu kavram pedagojik perspektiften değerlendirildiğinde ise kabiliyetlerin bilinmesinin, bireyin tanınması sürecinin bir parçası olarak nitelendirildiği görülür.¹⁷ Bu bağlamda kişinin kabiliyetlerini önemseyen birey merkezli eğitim anlayışı, insanın eğitiminde pedagojik açıdan en doğru yol olarak değerlendirilmiştir.¹⁸ Meseleye Kur’ân öğretimi özelinde bakıldığında da muhatapın genel ve özel kabiliyetlerinin bilinmesi hiç şüphesiz önem arz etmektedir. Nitekim Kur’ân’ı öğrenme süreci bireysel bir süreç olarak görülmüş; bu sürecin bilgiyi alma, kodlama, işleme ve değerlendirme aşamaları açısından özel hususiyetleri gerektirdiğine dikkat çekilmiş, insanın kabiliyetleri

¹² Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), “Ferdî farklılıklar”, 136.

¹³ Abdullah Servet Yılmaz, “Hz. Peygamber’in Eğitim Metodunda ‘Bireysel Farklılıklar’ İlkesini Gözetmesi”, *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 5 (Aralık 2020), 86-89; Çiğdem Can Kaynak, “Kur’an-ı Kerim Çerçevesinde Eğitim, Eğitimci ve Eğitilen”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/2 (2020), 710.

¹⁴ Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: TİDEF Yayınları, 2005), 9-10; Abdurrahman Dodurgalı, *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1999), 85; Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 29.

¹⁵ Feriha Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılap Kitapevi, 1985), 249.

¹⁶ Ziya Kazıcı-Halis Ayhan, “Ta’lim ve Terbiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/516.

¹⁷ İbrahim Ethem Özgüven, *Bireyi Tanıma Teknikleri* (Ankara: Pdrem Yayınları, 1998), 58.

¹⁸ Muhittin Okumuşlar, *Fitattan Dine Din, Fitrat, Eğitim İlişkisi* (Konya: Yediveren Yayınları, 2002), 65.

potansiyel bir güç olarak tanımlanmıştır.¹⁹ İnsanların farklı yaratılış özelliklerine sahip olduğu gerçeğinin yansımalarını Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarında da müşahede etmek mümkündür. O, yaklaşık yirmi üç sene devam eden tebliğ sürecinde farklı bilgi, görgü, dünya görüşü ve iletişim tarzına sahip birçok insana İslâm'ın mesajlarını eşit düzeyde duyurmuş ve fakat onların farklı farklı kabiliyetlerini göz önünde bulundurmuştur. İnsanların farklılıklarını onları çeşitli madenlere benzeterek ortaya koyan Hz. Peygamber,²⁰ başta Kur'ân öğretimi olmak üzere tüm eğitim uygulamalarında bu anlayışını yansıtan örnekler sergilemiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v.), Kur'ân'ı öğrenme mevzusunda, yeteneklerinden hareketle sahâbe arasında bir sınıflandırmaya gitmiştir. Kur'ân'ın doğru bir şekilde tilâveti konusunda Cebrâil (a.s.) tarafından yetiştirilen Hz. Peygamber, almış olduğu bu eğitimi ashâbına aktarırken onların içinde sesi güzel ve ezber yeteneği güçlü olanları Kur'ân eğitimi için yönlendirmiş, bu meyanda onları özel olarak eğitime tabi tutmuştur.²¹ Onun bu hususta yetiştirdiği kimseler, Kur'ân eğitiminin sonraki zamanlara aktarımında önemli roller üstlenmişlerdir.²²

Hz. Peygamber, aynı şekilde Kur'ân öğretiminde kabiliyetli kimseleri hem İslâm dinini hem de Kur'ân'ı öğretmesi için öğretmen olarak görevlendirmiştir.²³ Örneğin o, Akabe'de, Râfi' b. Mâlik'e (ö. 3/625), o zamana kadar nâzil olan âyet ve sûrelerin olduğu Kur'ân nüshasını vermiş, o da kabilesine kendi mahallesindeki mescitlerinde bu nüshayı okutmuştur.²⁴ Bu hususta en yaygın olarak bilinen ve kabiliyetinden hareketle görevlendirilen isimlerden birisi de Mus'ab b. Umeyr'dir (ö. 3/625). Kendisi Yesrib'deki Müslümanlara İslâm'ı ve Kur'ân'ı öğretmek için hicretten bir süre önce öğretmen olarak Yesrib'e gönderilmişti.²⁵ İslâm tarihinde birer acı hatıra olarak iz bırakmış olan Recî²⁶ ve Bi'rîmaûne²⁷ olaylarında ashâbdan şehit düşenler de Hz. Peygamber'in (s.a.v.), kabiliyetlerine bağlı olarak öğretmenlikle vazifelendirdiği isimler arasında yer almıştır.

¹⁹ M. Şevki Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu* (Ankara: DİB Yayınları, 2010), 186; Mehmet Korkmaz, "Hafızlık Eğitiminde Bireyi (Talebeyi) Tanıma", *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, ed. Cemil Osmanoglu-Ömer Özbek (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 62-73.

²⁰ Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2009), "Enbiyâ", 15; Müslim, "Birr", 160.

²¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 1421/2001), 5/268, 11/395. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mezkûr kişileri özellikle işaret etmesinin sebebi, bunların Kur'ân'ın yedi harfi üzere vecihlerini ve kıraatlerini, yine nâsîh ve mensûhunu bilmeleri ve eğitimde bu hususları gözetmeleridir. Konuyla ilgili bk. Necati Tetik, *Başlangıçtan Hicrî 9. Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 47-48; Lokman Yılmaz, *Kıraatü'n-Nebi* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 40-41; Osman Bostan, "Hamza ve Kıraatinin Özellikleri", *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 170.

²² Abdülhamit Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 13.

²³ Buhârî, "Tevhîd", 14.

²⁴ Ebü'l-Hasen Ali İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Halil Me'mûn (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 2/168.

²⁵ Ebû Muhammed Cemalüddîn İbn Hişam, *es-Siratü'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2022), 2/76; İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 2/96.

²⁶ Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Recî Vak'âsı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/510-511.

²⁷ Ahmet Önkal, "Bi'rîmaûne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/195-196.

3.2. Kadın ve Erkeklerin Eğitimi Hususunda Fırsat Eşitliği Sorunu

İnsanların sahip olduğu bazı biyolojik ve kültürel özellikler kimi toplumlarda birtakım eşitsizliklere neden olmuştur. Cinsiyete dayalı ayrımcı politika ve anlayışlar bu eşitsizliklerin başını çekmektedir. Bu durum bazen insanların en temel haklarından birisi olan “eğitim alma” hakkından mahrum kalmaları şeklinde tezahür etmekte, bu bağlamda cinsiyetçi yaklaşım özellikle kadınları daha fazla olumsuz etkilemektedir. Bilhassa cinsiyeti merkeze alan anlayışların sebep olduğu eğitimle ilgili adil olmayan uygulamalar, eğitimde fırsat eşitliği kavramının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.²⁸ “Eğitim kaynaklarına ulaşabilme ve bunlardan yararlanabilme hususunda eşit bir seviyede olmak” şeklinde tanımlanan eğitimde fırsat eşitliği kavramı, özellikle modern düşünceyle beraber ortaya çıkan ve eğitim sahasında demokratik toplumlar tarafından benimsenen temel ilkelerden biri olmuştur.²⁹ Günümüzde Milli Eğitim Temel Kanunu’nun 8. maddesi eğitimde fırsat eşitliğini, “Eğitimde kadın-erkek herkese fırsat ve imkân eşitliği sağlanır.” cümlesiyle ortaya koymuştur.³⁰

Eğitimde fırsat eşitliği, her ne kadar kavram olarak modern dönemlere ait olsa da olgusal olarak tarihin hemen her devrinde görülen bir hakikattir. İslâm dini özelinde bakıldığında Allah Teâlâ din, dil, ırk, cinsiyet gibi birçok noktada karşımıza çıkan ayrımcı tavırları kökten yasaklamış, eğitim alma isteğini temel haklardan biri olarak görmüştür. Tarih boyunca İslâm eğitim geleneğinde de eğitimde fırsat eşitliği konusu bir ilke olarak her daim gözetilmiş,³¹ Hz. Peygamber (s.a.v.) de ilim talep etmeyi cinsiyet ayrımı olmaksızın erkek-kadın herkese temel bir vazife olarak yüklemiştir.³²

Bu hakikati sözlü olarak duyurmakla kalmayan Allah Resûlü, cinsiyetçi ayrımları ortadan kaldıracak birçok uygulamayı hayata geçirmiştir. Bunlardan bazıları Kur’ân öğretimi özelinde karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.), tebliğle ilgili vazifesi gereği kendisine Hz. Cebrâil’in (a.s.) getirdiği âyetleri öğrendiği haliyle özenle okuyup aynı şekilde ashâbına da öğretmiştir. Bu meyanda o, nâzil olan âyetleri erkeklere de kadınlara da herkesin rahatça anlayabileceği bir şekilde ağır ağır okumuş, bu nedenle olsa gerek âyetlerin sonunda vakf yapmıştır.³³

Kadınlara yönelik Kur’ân eğitimiyle ilgili Suffetü’n-Nisâ’ya da değinmek gerekir. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Mescid-i Nebevî’de, Suffetü’n-Nisâ (Kadınların Suffesi) adında bir mekândan bahsedilmektedir.³⁴ Erkeklere ait suffeye benzer bir yapı olduğu anlaşılan bu kurumda kadınlara yönelik uygulamalardan birinin Kur’ân öğretimi olması kuvvetle muhtemeldir.

Hz. Peygamber döneminde hanım sahâbi Varaka binti Abdullah el-Ensârî’nin, Kur’ân-ı Kerîm’in tamamını ezberlediği de bilinmektedir.³⁵ Bütün bu örnekler eğitim hayatı içerisinde kadınların da Kur’ân’ı

²⁸ Emine Meliha Kurtdaş, “Eğitimde Cinsiyet Temelli Fırsat Eşitsizliği”, *Sosyolojik Düşün* 6/2 (Aralık 2021), 115.

²⁹ Kurtdaş, “Eğitimde Cinsiyet Temelli Fırsat Eşitsizliği”, 115-118.

³⁰ Milli Eğitim Temel Kanunu (METK), Resmi Gazete 12/14574-2343 (14 Haziran 1973), Kanun No. 1739, md. 8.

³¹ Ahmet Çelebi, *İslam’da Eğitim-Öğretim Tarihi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1998), 239-245.

³² İlmi aktarmayla ilgili hadisler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2009), “Mukaddime”, 17-18.

³³ Buhârî, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 29; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Beşşâr Avvâd, (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1998), “Kıraat”, 1; İbn İshâk Muhammed, *es-Sîratü’n-Nebeviyye*, thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 1-2/189; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak Kültür Yayınları, 2003), 2/760.

³⁴ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/74.

³⁵ Bedruddîn el-Aynî, *Umdetü’l-kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts), 20/27; Şakir Gözütok, “Resulullah Döneminde Kadın ve Kadın Eğitimi”, *Dini Araştırmalar, Kadın Özel Sayısı* (2016), 185.

öğrenmekten mahrum olmadıklarını göstermektedir. Aksine Hz. Peygamber, Arap toplumunda kadını ikinci sınıf insan konumuna düşüren anlayışa muhalif hareket etmiş gerek kadınların gerekse kız çocuklarının eğitimi üzerinde özenle durmuş, cariyelerin eğitilmesi hususunda dahi uyarılarda bulunmuştur.³⁶ Dolayısıyla o dönemde her yaşta kadına Kur'ân'ın öğretilmesini, bu uyarı ve tavsiyeler içerisinde görmek mümkündür.

3.3. Aceleci Davranmayı Tedriciliği Gözetmesi

Tedric kelimesi, “bir insanı bir nesneye yavaş yavaş vardırarak, yakınlaştırmak” anlamlarına gelen “d-r-c” kökünden türemiştir.³⁷ Tedricilikte, bireylerin idrak düzeylerine ve bilgileri alıp özümleme kapasitelerine göre sunulan içeriğin belli esaslar çerçevesinde verilmesinin esas olması, bu ilkeyi pedagojik açıdan ayrıca önemli hale getirmektedir. Zira özellikle anlaşılması güç hususların insanlara hızlıca değil, adım adım ve zamana yayarak öğretilmesi öğrenmeyi kolaylaştırmaktadır. Benzer bir durum beceri ve alışkanlıkların geliştirilmesi için de söz konusudur.³⁸ Kur'ân'ı öğretme süreci açısından konu ele alındığında dikkati çeken ilk husus, Kur'ân öğretilirken tedricilik ilkesine bağlı kalmanın, lafız ve mananın birlikte öğrenilip hazmedilmesine imkân tanınmasıdır. Bu sayede mesajın daha iyi alınması ve zihinlere yerleştirilip ezberlenmesi sağlanmış olacaktır.³⁹ Eğitim sürecinde ise bu kavram “kime, neyin ne ölçüde ve ne kadar zamanda verileceğini” ifade eder.⁴⁰ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashâbına Kur'ân öğretimi süreçleri, tedricilik esasını örneklendirecek birçok model uygulamalar içermekte olup Kur'ân'ın kendisine inzâlinin keyfiyetiyle benzerlik göstermiştir.⁴¹ Nasıl ki vahiy, kendisine geliş sürecinde olaylara ve durumlara bağlı olarak aşama aşama gönderilmiş ise Hz. Peygamber de (s.a.v.) âyetlerin tâlim ve tedrisinde aceleci davranmayı peyderpey eğitim vermiştir. Bu durumda Kur'ân'ın zamana yayılarak inzâli onun öğretimini kolaylaştıran önemli bir etmendir, denilebilir. Bu bağlamda Hz. Osman (ö. 35/656) ve İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân öğretiminde on âyeti geçmediğini bildirmiştir.⁴² Ondan bu şekilde Kur'ân eğitimi alan ashâbı da aynı tarz üzere beşer, onar âyet şeklinde Kur'ân eğitimi vermişlerdir.⁴³ Bu rivâyetler doğrultusunda Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Kur'ân'ın anlamının ashâbın zihnine yerleşmesinin yanı sıra lafızlarının telaffuzunun da iyice pekişmesi için eğitimde tedriciliği gözettiği söylenebilir.⁴⁴

³⁶ Buhârî, “Cihâd”, 144.

³⁷ Ebü'l-Kemâl es-Seyyîd Âsım Efendi, *Kamus Tercümesi* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 1/307.

³⁸ M. Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münâsebetleri* (İstanbul: MÜFV Yayınları, 1987), 190; Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, 72; Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar* (Ankara: T.D.V. Yayınları, 1990), 273.

³⁹ Abdülfettâh Ebû Ğudde, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodu*, çev. Enbiya Yıldırım (İstanbul: Yasin Yayınları, 2001), 68.

⁴⁰ Yaşar Fersahoğlu, *Kur'an'da Zihin Eğitimi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998), 624.

⁴¹ Şakir Gözütok, *Hiz. Peygamber'in Hadislerinde Eğitim Metotları (Buhari ve Müslim Örneği)* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 194-198.

⁴² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/80; Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kirâât* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1972), 1/69.

⁴³ Şemsüddîn Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/29.

⁴⁴ Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 13.

3.4. Öğrenmekte Güçlük Çekenlerin Durumunu Dikkate Alması

Kalıtısal özelliklere ve beynin fonksiyonlarına bağlı olarak ortaya çıkan ve bireyin öğrenmelerine engel oluşturan farklı hallerin tamamı öğrenme güçlüğü kavramıyla ifade edilmektedir. *Millî Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi*'nde söz konusu kavram, "yazılı ya da sözlü dili anlamak ya da kullanabilmek için gerekli olan bilgi alma süreçlerinin birinde ya da birkaçında ortaya çıkan ve dinleme, konuşma, okuma, yazma, heceleme, dikkat yoğunlaştırma ya da matematiksel işlemleri yapmada yetersizlik nedeniyle bireyin eğitim başarımının (performansının) ve sosyal uyumunun olumsuz yönde etkilenmesi durumu"⁴⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Kalıtısal özellikler ve beyin fonksiyonlarındaki sıkıntılara ek olarak çevresel etmenler, vitamin eksiklikleri ve bazı nöro-fizyolojik bozukluklar gibi faktörler öğrenme güçlüğünün temel sebepleri olarak kabul edilmiştir.⁴⁶ Dikkat eksikliği, hiperaktivite, koordinasyon ve denge eksikliği, okurken dikkatini toplayamama, akıcı okuyamama, kelimeleri ters söyleme, okuduğu satırı kaybetme, bir hizada yazamama gibi durumlar öğrenme güçlüğüne sebep olan başlıca problemlerdir.⁴⁷

Kur'ân öğretimi öncelikle Arap harflerinin doğru telaffuz edilebilmesi üzerine temellendirilen bir faaliyettir. Bu açıdan her dönemde dil veya lehçe değişimine bağlı olarak gerek çocukluk gerekse yetişkinlik dönemlerinde Kur'ân metninin taliminde birtakım güçlüklerle karşılaşmıştır. Nitekim ülkemizde yapılan bir araştırmada yetişkinlerin, Kur'ân öğrenmede yaşadıkları güçlükler "telaffuz zorluğu, harfleri kavrayamama, hocadan bağımsız hareket edememe ve dikkat dağınıklığı" şeklinde tespit edilmiştir.⁴⁸

Hz. Peygamber döneminde Mekke toplumu sosyo-kültürel açıdan homojen bir yapıya sahip olup insanların büyük kısmı Kureyş kabilesine mensuptu. Kur'ân, Kureyş lehçesi üzere indiğinden Mekke toplumu, Kur'ân'ı telaffuzda çok zorluk çekmemişlerdir. Ancak Medine'ye hicret sonrasında Kur'ân'ın telaffuzu hususunda birtakım sorunlar söz konusu olmuştur. Zira Medine'ye hicretle birlikte Allah Resûlü, Mekke'ye nazaran daha heterojen bir toplum yapısıyla karşılaşmıştır. Bununla beraber Hz. Peygamber, İslâm'ın yayılmasını, dolayısıyla Kur'ân'ın öğrenilmesini son derece önemsemiş ve kendisi de bu işi fazlasıyla gerçekleştirmiştir. O, bu görev esnasında Kur'ân'ın değişik lehçelere göre okunması gerekliliği düşüncesine varmış ve Allah'tan bu hususta kolaylık lütfetmesini dilemiştir. Bu isteğini motive eden en önemli kaygı ise toplumda öğrenme güçlüğü çekenler, yaşlılar, okuma-yazma bilmeyenler ve cariyelerin varlığı olmuştur.⁴⁹ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu talebi, Kur'ân'ın yedi harf üzere okunmasına izin verilmesiyle karşılık bulmuş, bunun sonucunda Kur'ân eğitiminde büyük bir gelişme ve ilerleme sağlanmıştır.⁵⁰

⁴⁵ Millî Eğitim Bakanlığı Eğitim Araçları İnceleme Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik (MEBEAİY), *Tebliğler Dergisi* 2551, (Ağustos 2003), md. 5.

⁴⁶ Macid Ayhan Melekoğlu, "Özel Öğrenme Güçlüğü'nün Nedenleri ve Özellikleri", *Öğrenme Güçlüğü ve Özel Yetenek*, ed. Macid Ayhan Melekoğlu vd. (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2017), 24-51.

⁴⁷ Beyza Koç-İsa Korkmaz, "Öğrenme Güçlüğü", *Eğitimden Psikolojik Yansımalar*, ed. N. Sargın vd. (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016), 160; Hakan Sarı, *Özel Eğitime Muhtaç Öğrencilerin Eğitimleriyle İlgili Çağdaş Öneriler* (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2003), 50-65.

⁴⁸ Sevda Yartaşı Pehlivan, *Yetişkinlere Yönelik Kur'an Kurslarında Kur'an-ı Kerim Öğretim Yöntemleri ve Okuma Problemleri (İstanbul/Kartal Örneği)* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 133.

⁴⁹ Konuyla ilgili bk. Ebû Abdірrahmân Ahmed b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), "İftitâh", 37-38; Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 36-38; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM, 2011), 45.

⁵⁰ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 5.

3.5. Hayata Dökerek/Bilginin Hayata Geçirilmesini Teşvik Ederek Öğretmesi

Genel olarak eğitim sistemlerinin temel hedeflerinden biri de kişiyi, hazır bilginin pasif bir alıcısı olmaktan çıkararak, öğrendiği bilgileri hayata aktarmak suretiyle problemleri devamlı çözebilen bir birey haline getirmektir.⁵¹ Eğitim-öğretim faaliyetlerinde bu durum hayâtilik, yaşama dönüklük veya yaşama yakınlık olarak adlandırılan ilke çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu ilke, öğrenilen bilgilerin muhatapları yaşama hazırlaması, öğrenilecek içeriğin doğrudan yaşamın kendisi ile ilintili olması ve günlük yaşamda pratik faydaya dönüşebilmesi esasına dayanmaktadır.⁵² Bu bağlamda hayatilik ilkesi, öğretimde günlük yaşamın ihtiyaçlarının temel alınmasını hedeflemektedir.

Bireyin yaşadığı hayata dair bir açıklama getirebilmesi, inandığı dünya görüşü ve değerler vasıtasıyla olur. İnanılan değerler ile yaşanan hayatın sorunlarına çözümler üretilebiliyorsa o değerler birey için hayatın bir parçası haline gelmiş, birer hayat formülü olmuştur.⁵³ İslâmî değerlerin temel kaynağının Kur'ân olduğu düşünüldüğünde inanan kişinin Kur'ân'ı öğrenmesi onun lafzını öğrenmekle sınırlı kalmaz. İslâm'ın bilgiye bakışı da bu çerçevede şekillenmiş, dünya ve ahiret hayatına yönelik yarar sağlayan bilgi "faydalı bilgi"⁵⁴ olarak nitelendirilmiştir. Kur'ân öğretimi özelinde düşünüldüğünde, bireyin İslâm dininin esaslarına uygun olarak fikrinin gelişmesi, davranış ve duygularının tanzimi ve dünya-ahiret dengesini sağlıklı kurabilmesinin ilk şartının Kur'ân'ı öğrenip onu tanımasından ve yaşamasından geçtiği muhakkaktır. Ashâbına bu bilinci aşılama hedefiyle Hz. Peygamber, Mekke'de iki aşamalı bir Kur'ân öğretimi gerçekleştirmiştir. Bunlardan ilki onun İslâm'a girenlere Kur'ân'ı öğretmesi; ikincisi ise Müslümanların Kur'ân'dan öğrendiklerini çevrelerindeki insanlara, özellikle de başta ailesi olmak üzere yakınlarına bildirmesidir. Zira İslâm davetinin başlangıcında âyetler hem tebliğin aracı hem de insanların yeni dini öğrenmesinin ve yaşamasının temel kaynağıdır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'den Kur'ân'ı öğrenen her bir kişi potansiyel bir Kur'ân öğretmenidir, denilebilir. Nitekim ashâb, Hz. Peygamber'den öğrendiği âyetleri hem ibadetlerinde okumak suretiyle kendileri muhafaza etmişler hem de aileleri başta olmak üzere başkalarına da okumak suretiyle onların öğrenmelerine vesile olmuşlardır.⁵⁵

3.6. Alfabeden Ziyade Ezberden Tekrar Suretiyle Öğretmesi

Ezber yöntemi insanlığın kadim öğrenme yöntemlerinden biridir. Özellikle insanlık tarihinin henüz yazıyla tanışmadığı dönemlerde kültür ve değerlerin aktarımında önemli bir yere sahip olan, sözlü edebiyat olarak da ifade edilen bilgi aktarımı ezber uygulamaları ile sağlanmıştır. Ezberlenen

⁵¹ Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi* (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2022), 1.

⁵² Mehmet Zahit Dirik, *Eğitim Programları ve Öğretim: Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2015), 113-114; Etem Yeşilyurt, "Öğretmenin Pusulası: Genel Öğretim İlkeleri", *EKEV Akademi Dergisi* 24/83 (2020), 278.

⁵³ Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*, 171.

⁵⁴ Tirmizî, "Deavât", 69-70; Nesâî, "İstiâze", 17, 63; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), "Salât", 32.

⁵⁵ Adnan Demircan, "Hz. Peygamber Döneminde Kur'ân Öğretimi", *Din ve Hayat* 31 (2017), 15-16.

bilgilerin uzun süreli belleğe aktarılmasında en önemli vasıta ise tekrardır.⁵⁶ Yapılan araştırmalar, öğrenilen bilgilerin belli aralıklarla tekrar edilmesi halinde bilginin kalıcılığının arttığını, hatırlanmasının kolaylaştığını göstermektedir.⁵⁷ Kur'ân öğretimi özelinde ezber ve tekrarın en çok başvurulduğu durum Kur'ân ezberi (hâfızlık) sürecidir.⁵⁸ Kur'ân öğretiminde sözlü tekrarlama işleminin, motor yolların aktivasyonu ve işitme sistemi tarafından işlenen ek bilgilerin entegrasyonu nedeniyle hafızanın oluşumunu kolaylaştırdığı ifade edilmiş, beynin bilişsel becerilerinin artmasında Kur'ân-ı Kerîm'in ezberlenmesindeki tekrar yönteminin etkili olduğunun altı çizilmiştir.⁵⁹ Bu bağlamda ezber ve tekrar, Kur'ân öğretiminin pedagojik açıdan tamamlayıcı unsurları mahiyetindedir.

Hız. Peygamber döneminde gerek okuma-yazmanın yaygın olmaması,⁶⁰ gerek bu işe müsait bir zeminin olmaması, gerekse de yerleşik kültürün doğası gereği çocuklara ve yetişkinlere ilk Kur'ân eğitimi ezberden verilmiştir. Bunun yanı sıra Araplar, cahiliye döneminde yazılı kültürden çok şifahi bir geleneğin hâkim olduğu bir ilim ortamına sahip olup bu yapı Kur'ân'ın inmeye başladığı dönemde de geçerliliğini korumuştur. Şu hâlde Kur'ân öğretiminde de herhangi bir metne ihtiyaç duyulmamıştır. Zira o dönemde bir sûreyi veya şiiri birkaç defa dinleyen bir kimsenin onu ezberlemesi mümkün olmaktadır. Nitekim mezkûr dönemde Kur'ân'ı öğrenenlerin neredeyse tamamı, atasözleri ve şiirlerde olduğu gibi âyetlerin metinlerini bazen Allah Resûlünden bazen de büyüklerinden veya diğer insanlardan dinlemek suretiyle öğrenmişler, aynı zamanda bunları ezberlemişlerdir. Bu bağlamda Kur'ân eğitiminin ilk verildiği yerler olarak Mescid-i Nebevî ve aile ortamları öne çıkmıştır. Bu türden faaliyetler daha sonra çocuklara temel eğitimlerinin verildiği küttâb⁶¹ isimli müesseselerin kurulmasına zemin hazırlamıştır.⁶²

⁵⁶ George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 168; Firdevs Güneş, "Eğitimde Ezber Tartışmaları", *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi* 6/3 (31 Aralık 2020), 414; Nuray Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim-Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2001), 297; Mehmet Şanver, *Kur'an da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001), 166.

⁵⁷ Rafet Kayretli-Ertuğrul Oral, "Eğitimde Ezber Yönteminin Yeri Konusunda Yönetici Ve Öğretmen Görüşleri", *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 2(4), 13-36.32.

⁵⁸ Züleyha Demir Sakınmaz, *Klasik Dönem ve Günümüzde Ezbere Bakış. Eğitim ve Din Eğitiminde Ezberin Yeri ve Önemi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 30-33.

⁵⁹ Necip Kutlu vd., "Hafızlık ve Beyin", *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (2019), 359-362.

⁶⁰ Hız. Peygamber zamanında okuma-yazma bilenler az sayıda olup, yazının gündelik hayatta kullanımı son derece sınırlıdır. Nitekim Mekke'de okuma-yazma bilenlerin sayısının yirmi olması bu durumun kanıtıdır. Bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/760; Mustafa A'zamî, "Asrı Saadette Yazı ve Vahiy Kâtipleri", çev. Durak Pusmaz, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 2/331. Hız. Peygamber devrinde az sayıda okuma-yazma bilenlerle ilgili bk. Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'sâ fi sinâa'ti'l-inşâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/14-15.

⁶¹ Hız. Peygamber döneminin son zamanlarında ve akabinde okuma-yazma veya Kur'ân'ın öğretildiği müesseselere "Küttâb" denilmiştir. Bk. Nebi Bozkurt, "Mektep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 5-6.

⁶² Demircan, "Hız. Peygamber Döneminde Kur'ân Öğretimi", 16.

3.7. Öğrencilerinden Geri Bildirim Alması

Dönüt veya geri bildirim (feedback) kavramı, öğretim süreçlerinin tamamlayıcı unsurlarından birisi olup aynı zamanda bir iletişim süreci olan öğretim faaliyetinin tam olarak değerlendirilip tamamlanmasında önemli rol oynar. “Öğrenci davranışı sonrasında performansa yönelik, farklı kaynaklardan (öğretmen, arkadaş, kitap vb.) öğrenciye yöneltilen bilgi” şeklinde tanımlanan geri bildirim, öğrencilerin öğrenme süreçlerine katılımlarını olumlu yönde etkileyen, bu bağlamda öğretmenin elini güçlendiren bir unsur olarak değerlendirilmiştir.⁶³ Öğrenmede geri bildirim, pedagojik açıdan altı temel işlevi yerine getirmektedir. Bunlar; öğrenilenlerin amacından sapıp saptığı (yönelticilik işlevi), öğrenmedeki eksik ve yanlışların doğrulanması (düzelticilik işlevi), öğrenilenlerin güçlendirilmesi (pekiştiricilik işlevi), öğrenilenlerin eksiklerini giderme (tamamlayıcılık işlevi), öğrenme sürecini motive etme (güdüleyicilik işlevi) ve yeni öğrenmelere teşvik etmedir (özendiricilik işlevi).⁶⁴ Buna ek olarak geri bildirim, öğrenme-öğretim süreçlerinin sonraki adımlarının planlanmasını sağlaması açısından da kritik konumdadır. Zira geri bildirim sayesinde öğrenciler, gelecek adımların ne olması gerektiğine karar verme sürecine aktif bir şekilde dâhil olmalarını sağlamaktadır.

Hız. Peygamber’in (s.a.v.), kendisine öğretilen usûl üzere Kur’ân’ı ashâbına öğretirken onlardan aldığı geri dönüşler öğretimde geri bildirim olgusuna dair örnekler sunar. Şöyle ki o, bir yandan âyetleri sahâbeye semâ⁶⁵ yoluyla öğretirken, diğer yandan sair zamanlarda ashâbından arz⁶⁶ usûlüyle öğrettiği âyetlere ilişkin dönütler almıştır.⁶⁷ Bu şekildeki semâ ve arz metotlarının uygulandığı ikili öğretim yöntemi bazen bireysel olarak bazen de toplu şekilde gerçekleştirilmiştir. Bu şekildeki Kur’ân eğitimi, Hız. Peygamber’in (s.a.v.) öğrencileri konumundaki ashâbından bugüne aynı yöntemle uygulanmış olup bugün de aynı metot üzere Kur’ân eğitim-öğretimi sürdürülmektedir.⁶⁸

3.8. Bireysel ya da Toplu Eğitimin Söz Konusu Olabilmesi

İslâm eğitim geleneği de dâhil olmak üzere tarih boyunca farklı medeniyetlerin eğitim sistemlerinde insanın yetiştirilmesinde bireysel ve toplu eğitim-öğretim uygulamalarının her ikisine dair örnekler rastlamak mümkündür. Bununla birlikte eğitim-öğretim, son tahlilde

⁶³ Bünyamin Kayalı vd. “Lisansüstü Eğitimde Etkili ve Nitelikli Geribildirim”, *Journal of Instructional Technologies-Teacher Education* 8/1 (2019), 10.

⁶⁴ İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi Gelişim, Öğrenme ve Ortam* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2005), 252-253.

⁶⁵ Öğreticinin okuyup öğrencinin dinlemesiyle sürdürülen eğitim yöntemidir. Bu, mütekaddimûnun metodu olup buna istimâ’ ile kıraat alma da denir. Bk. İbrahim b. Sa’îd Devserî, *Muhtasaru’l-‘ibârât li Mu’cemi Mustalahâti’l-kirâât* (Riyad: Dâru’l-Hadâre, 1429/2008), 72; Nihat Temel, *Kirâat ve Tecvid İstilahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 120.

⁶⁶ Sahâbenin Kur’ân’dan ezberledikleri kısımları Hız. Peygamber’e dinleterek kontrol ettirmeleridir. Mütekaddimûn döneminde arz denilince ashâbın Hız. Peygamber’e dinletmesi, müteahhirûn döneminde ise talebenin şeyhe (şeyhu’l-kurrâ) dinletmesi akla gelir. Bk. Devserî, *Muhtasaru’l-‘ibârât*, 83; Temel, *Kirâat ve Tecvid İstilahları*, 37.

⁶⁷ Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *Letâifü’l-işârât li-fünûni’l-kirâât*, thk. Merkezü Dirâsâti’l-Kur’âniyye (Medine: Melik Fehd Mushaf Matbaası, 1434/2012), 1/378-379.

⁶⁸ Abdülhekim Ağırbaş, “Hız. Peygamber Döneminde Kur’an/Kirâat Eğitim-Öğretimi”, *Darülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 1 (2021), 90-97.

bireysel bir süreci ifade etmekte olup kimi zaman öğretimde bireysel olarak ilerlemenin birçok faydası ortaya çıkabilir.⁶⁹ Öğrenme görevinin bütünü ve ayrıntılarını daha fazla görebilme, öğrenmenin sorumluluğunu tek başına yüklenbilme, alıştırmalarla öğrendiklerini daha çok yerleştirebilme ve öğretmenin kılavuzluğu eşliğinde yaratıcı düşünmeye daha fazla imkân bulabilme gibi durumlar bu faydalardan bazılarıdır.⁷⁰ Bazı ânlarda ise insanın sosyal bir varlık olması onu grup içerisinde daha etkin kılmakta, dolayısıyla toplu öğrenme faaliyetinden onun adına daha fazla verim alınabilmektedir.⁷¹ Bu doğrultuda hem bireysel hem de toplu öğretimi bir insicam içinde mezcedebilmek en faydalı yöntem olarak durmaktadır.

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) ashâbına Kur'ân'ı öğretirken her iki tarzı farklı zamanlarda benimsediği görülür. O'nun, Übeyy b. Ka'b gibi ashâbından bazı kişilere bireysel eğitim verdiği olmuştur.⁷² Bunun yanı sıra o, vahiy nâzil olduğunda, erkeklere de kadınlara da toplu bir şekilde okumuştur.⁷³ Bu durum Hız. Peygamber'in (s.a.v.) bireysel ya da toplu olarak Kur'ân eğitimine verdiği göstermektedir. Kur'ân eğitiminde bireysel ya da toplu eğitim uygulamaları sahâbe döneminde de hayata geçirilmiştir. Örneğin Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652), talebelerini sabah namazı sonrasında okutmuş, bu esnada derslere katılımın yoğun olmasından olsa gerek öğrencilerini onar kişilik gruplara ayırmış, her birinin başına birer öğretici tayin etmiş, kendisi bazen onların arasında gezmek suretiyle bazen de mihrapta oturarak onları takip etmiştir. Onun derslerine bu şekilde 1600 civarında öğrencinin katıldığı kaynaklarda geçmektedir.⁷⁴ Bu tarzdaki eğitim daha sonra da sürdürülmeye devam etmiştir. Bu hususta İbnü'l-Cezerî, Kahire'ye gittiğinde kendisinden yoğun bir şekilde Kur'ân eğitimi talebi söz konusu olunca, herkese ferdi bir şekilde öğretime yetecek kadar vakti olmadığından, önce kendisi okuyup sonra öğrencilerinin tekrarlaması suretiyle ders verme yolunu seçmiştir. Bugün de benzer şekilde ferdi ve toplu bir tarzda Kur'ân eğitim ve öğretimi yapan yerler bulunmaktadır.⁷⁵

3.9. Örgün ve Yaygın Eğitimi Birlikte Sürdürmesi

Örgün eğitim, okul ya da okul niteliği taşıyan yerlerde, genel ve özel bilgiler bakımından yetişmelerini sağlamak amacıyla muhataplar için belli yasalara göre düzenlenen eğitimidir.⁷⁶ Yaygın eğitim ise örgün eğitim sistemine hiç girmemiş yahut herhangi bir kademesinde bulunan veya bu

⁶⁹ Bülent Güven-M. Akif Sözer. "Öğretmen Adaylarının Öğretimin Bireyselleştirilmesine İlişkin Görüşleri", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 32 (2007), 90-91.

⁷⁰ Başaran, *Eğitim Psikolojisi Gelişim, Öğrenme ve Ortam*, 460.

⁷¹ Murat Genç-Fatma Şahin, "İşbirlikli Öğrenmenin Başarıya ve Tutuma Etkisi", *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi (EFMED)* 9/1 (Haziran 2015), 379-381.

⁷² İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kirâât*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1400), 55.

⁷³ İbn İshâk, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, 1-2/189; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/698.

⁷⁴ Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ* (b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351), 1/606-607.

⁷⁵ Fatih Çollak hocanın riyasetinde sürdürülen bu tarz bir eğitim için bk. <https://ilam.org.tr/fatih-collak-hoca-ile-kuran-i-kerim-dersleri.html>

⁷⁶ Özcan Demirel-Zeki Kaya, *Eğitimle İlgili Temel Kavramlar, Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010), 11.

kademededen çıkmış vatandaşlara, örgün eğitimin yanında veya dışında verilen eğitim şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁷ Bu bağlamda örgün eğitim okul eksenli eğitim faaliyetlerini kapsarken; yaygın eğitim ise örgün eğitimin boş bıraktığı alanları doldurmak üzere planlanan okul dışı eğitim faaliyetlerini içermektedir.⁷⁸

Medine'ye hicret sonrasında ashâbın Kur'ân ile yoğun bir şekilde meşgul olması, Kur'ân eğitimi ve öğretimine yönelik faaliyetleri artırmıştır. Bu bağlamda Medine'de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mescidinin yanı başında Suffe müessesesi inşa edilmiştir. Burası bir nevi örgün eğitim kurumu niteliğinde olup İslâm'ın ilk üniversitesini teşkil etmiştir.⁷⁹ Resûlullah (s.a.v.) burada Kur'ân dersleri ve vaazlar vermiş, bunun yanı sıra bazı öğretmenler de bu kurumda vazife almışlardır. Örneğin Ubâde b. Sâmit (ö. 34/654), Suffe'de okuma-yazma ve Kur'ân eğitimi verenlerdendir.⁸⁰

Hz. Peygamber döneminde Suffe dışında Kur'ân öğretimının gerçekleştirildiği diğer önemli mekânlar bazı sahâbe evleri olmuştur. Buralarda bir nevi yaygın din eğitimi faaliyeti yürütülmüş, İslâm'a yeni giren birçok kişi ilk Kur'ân öğretimini bu evlerde almıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hicretten önce zaman zaman kendi evini eğitim-öğretim maksatlı kullanıp burada Kur'ân öğretiminde bulunması,⁸¹ bunun yanı sıra Dâru'l-Erkâm'da olduğu üzere ashâbdan durumu müsait olanların evlerinin bazı kısımlarını Kur'ân eğitimi ve İslâm dinine yönelik eğitim için açmaları bu evlere örnek olarak verilebilir.⁸²

3.10. Kur'ân Öğretiminde Farklı Hız Tekniklerini Kullanması

Bir bilgiyi algılama, işleme ve kullanabilme süresi ve sürati olarak tanımlayabileceğimiz öğrenme hızı, özellikle bilişsel öğrenme kuramları⁸³ ve bazı öğrenme modellerinde (Bloom'un Tam Öğrenme Modeli, Gagne'nin Öğretim Durumları Modeli'nde olduğu gibi) merkezi kavramlardan birisidir.⁸⁴ Öğrenme hızı, kişinin zekâsı ve bireysel farklılıklarıyla sıkı irtibatlı bir şekilde ele alınmış, bu bağlamda öğrenme hızının kişiden kişiye farklılık arz edeceği belirtilmiştir.⁸⁵ Modern pedagojide hedef kitlenin öğrenme hızının esas alınması, bu doğrultuda öğrencilerin kendi hızlarında ilerlemeleri ve öğrendiklerini farklı şekillerde göstermelerine imkân sunacak esnekliğin sağlanmasına esas alınmıştır.⁸⁶ Benzer bir yaklaşımın Kur'ân eğitimi sürecinde de benimsenmesinin gerekliliği vurgulanmıştır.⁸⁷

Kur'ân-ı Kerîm, tahkîk, tedvîr ve hadr olmak üzere üç şekilde okunur. Dolayısıyla Kur'ân eğitimi de bu üç tekniğe göre uygulanır. Hız açısından bunlardan en yavaşı tahkîkken hızlısı da hadr olup tedvîr ise bu

⁷⁷ METK, md. 40.

⁷⁸ Mehmet Bulut, "Yaygın Din Eğitimi", *Diyanet İlmî Dergi* 29 (1993), 3.

⁷⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/179.

⁸⁰ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/768.

⁸¹ Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Târîhi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınları, 1983), 59.

⁸² Asım Köksal, *İslam Târîhi* (İstanbul: Şamil Yayınları, 1989), 3/202.

⁸³ Mehmet Gültekin ve diğerleri, "Yapılandırıcılık ve Uygulamalarına Yansımaları", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2007), 503-528.

⁸⁴ Binnur Yeşilyaprak-Ertuğrul Uçar, "Öğrenmeden Öğretime", *Eğitim Psikolojisi Gelişim-Öğrenme-Öğretim* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013), 341, 360.

⁸⁵ Zeki Kaya, "Eğitimin Psikolojik Temelleri", *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, ed. Özcan Demirel-Zeki Kaya (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2003), 93-94.

⁸⁶ *Farklılaştırılmış Öğretim ve Müdahale Stratejileri Öğretmen Rehber Kitabı*, ed. M. Çitil vd. (Ankara: MEB Yayınları, 2024), 8-9, 15-16, 21.

⁸⁷ Davut Kaya, "Kur'ân-ı Kerîm Öğretim Yöntemlerinin Geliştirilmesi", *Etkili Din Eğitimi*, ed. Şaban Karaköse (İstanbul: Tedef Yayınları, 2010), 520-526.

ikisinin ortası bir hızda Kur'ân'ı okumaktır. Bu meyanda Übey b. Ka'b'ın Hz. Peygamber'den kıraati tahkik usûlüyle aldığı nakledilmiştir.⁸⁸ Übey b. Ka'b, İmam Nâfî'nin kıraatinin kendisine dayandığı sahâbedir. İmam Âsım ile Hamza da tahkik üzere okuyan imamlardandır.⁸⁹ Hızlı okuma tekniği olan hadr usûlüyle okuyan imamlar ise Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb'dur. Âsım kıraatinde hadr okuyuş da söz konusudur.⁹⁰ Tedvîr usûlüne gelince bu tarzda okuyan imamlar İbn Âmir, Kisâî ve Halefû'l-Âşîr'dir.⁹¹ Kıraatte öğrencinin hocasından aldığı üzere okuması söz konusu olduğundan mezkûr okuyuş şekillerinden her birinin başlangıcının Hz. Peygamber'e dayandığı söylenebilir. Yukarıda bahsi geçen imamlardan Nâfî'nin senedinin Übey b. Ka'b kanadıyla Hz. Peygamber'e dayanması bu durumun örneklerindedir.⁹²

3.11. Kur'ân Öğretiminde Yazı ve Ezberi Birlikte Kullanması

İnsanın öğrenme sürecindeki en önemli vasıtalarından ikisi yazıyla not alma ve ezberdir. Yazı ve ezberin aynı anda kullanılması pedagojik açıdan da önem arz eder. Çünkü insan zihninin tek başına yetemeyeceği, takviyeye ihtiyaç duyacağı anlar vardır. Öğrenme sürecini yazıyla destekleme, öğrenilen bilgilerin kaydedilmesi esnasında içeriğe ilişkin olarak sorular sorulması, dikkati toplama, dinleme, kavrama ve hatırdan tutma gibi özelliklerin gelişmesini sağlar. Ezberlenecek metnin aynı zamanda yazılması, konunun hafızaya yerleştirilmesini kolaylaştırır. Bu sayede öğrenen kişi konuyu yönetilebilir parçalar şeklinde örgütler. Dolayısıyla yazılarak not alınan bilgilerin hatırlanma düzeyi artar.⁹³

Yukarıda da ifade edildiği üzere Hz. Peygamber döneminde şifahi kültürün yaygın olması, ashâbdan okuma-yazma bilenlerin azlığı ve yazı malzemelerinin çok fazla bulunmayışı gibi sebeplerden ötürü Kur'ân öğretimi daha ziyade şifahi olarak sürdürülmüştür.⁹⁴ Bununla beraber Hz. Peygamber, gerek tilâvet gerekse kitâbet açısından Kur'ân metninin yazılmasını önemsemiş, bu meyanda inen vahiyleri kâtiplerine yazdırarak hatalı yazım ve okunuşun söz konusu olduğu durumlarda bunları tashih yoluna gitmiştir. Konuyla ilgili Zeyd b. Sabit (ö. 45/ 665) şöyle demiştir: “Resûlullah kendisine vahiy geldiğinde bana yazdırıyordu. Ben yazı malzemesi elimde olduğu halde ona giderdim. O da bana yazdırırdı. Sonra bana ‘oku’ der, ben de okurdum. Şayet bir eksiklik olursa onu düzeltir, sonrasında da ben onu insanlara ulaştırırdım.”⁹⁵ Kur'ân eğitimi bu şekilde nesilden nesile aktarıla gelmiştir. Bu yöntemle Kur'ân metninin tamamının korunması temin edilmiş; yazıda hata olursa ezberden düzeltme yoluna gidilmiş, hafıza zayıflığından doğabilecek yanlışlar da yazılı metne müracaat etmek suretiyle giderilmiştir.⁹⁶

⁸⁸ Osman b. Sa'îd b. Osman b. Sa'îd Ebû Amr ed-Dânî, *et-Tahdîd fi'l-itkân ve't-tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Bağdat: Mektebetü Dâru'l-Enbâr, 1407/1988), 79.

⁸⁹ Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/246.

⁹⁰ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf ibnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/206-207; Ebü'l-Kâsım Muhibbüddîn Muhammed b. Muhammed en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/245-247.

⁹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/206-207.

⁹² Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân okuma usûlleriyle ilgili bk. Yılmaz, *Kıraati'n-Nebi*, 119-123.

⁹³ Duygu Çetingöz, *Not Alma Stratejisinin Öğretimi Tarih Başarısı, Hatırdan Tutma ve Başarı Güdüsü* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 25-27.

⁹⁴ Ağırbaş, “Hz. Peygamber Döneminde Kur'an/Kıraat Eğitim ve Öğretimi”, 105.

⁹⁵ Nûruddîn Ali b. Bekr el-Heysenî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, thk. Husâmüddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, ts.), 1/152.

⁹⁶ Muhammed Hamidullah, *Kur'ân Tarihi*, çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık (İstanbul: Beyan Yayınları, 2010), 45.

3.12. Kur'ân Öğretiminde Geniş Bir Hedef Kitleye Hitap Etmesi

Eğitim-öğretim faaliyetlerinin insana yönelik olarak gerçekleştirilmesi ve aynı zamanda bir iletişim sürecini kendi içinde barındırıyor olması belirli bir hedef kitleyi muhatap almayı gerekli kılmaktadır. Bu manada verimli ve istikrarlı bir öğretim süreci yürütebilmenin ilk şartı, hedef kitlenin temel öğrenme özelliklerini bilmektir, denilebilir. Bu durum, eğitim-öğretimde “muhataba görelilik” ilkesi olarak adlandırılmaktadır. Bununla insanların bilişsel, zihinsel, biyolojik, sosyal, kültürel ve duygusal yönlerinin birbirine benzemediği gerçeği öne çıkarılarak eğitim-öğretim uygulamaları buna göre planlanır.⁹⁷ Bu farkındalık ve planlama, hedef kitleyi oluşturan bireylerin yukarıda sıraladığımız özellikler açısından farklı olup heterojen bir yapı arz etmesi durumunda daha fazla öneme haiz olacaktır. Dolayısıyla öğrenme-öğretme aşamalarında hedef kitlenin özellikleri gözetenmeden yapılacak bir planlamanın yürütülmesi, neticede verimli ve etkili sonuçların alınmamasını beraberinde getirebilir. Bu doğrultuda muhataba görelilik ilkesi çerçevesinde hedef kitlenin öğrenme özelliklerini bilmek; ilgi, ihtiyaç ve beklentilerini dikkate almak; seviyelerine uygun bir dil, konu ve anlatım üslubu seçmek gibi hususlar işin başında büyük önem arz etmektedir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zaman, mekân ve kitle ayrımı söz konusu olmaksızın bulunduğu her fırsatta Kur'ân öğretimi faaliyeti içerisinde olduğu söylenilebilir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân eğitimine yönelik hedef kitlesi ihtiyar-geç, erkek-kadın, hür-köle ayrımı yapılmaksızın inananların tümüdür.⁹⁸ Bu durum, toplumun tamamını kuşatan hedef kitlenin öğrenme özelliklerinin bilinmesi açısından kapsamlı bir tanıma sürecini gerektirmektedir. Bu noktada Hz. Peygamber'in (s.a.v.), vahyin mesajlarını getirdiği toplumun içinde yetişmiş olması, risâlet sonrası ashâbıyla çok yakından ilgilenmesi, daima durumlarını takip ederek hallerini gözetmesi, problemlerine birebir çözümler üretmesi, vaaz ve sohbetlerinde onları yakından tanınması gibi durumlar onun hedef kitesini daha iyi tanımasına olanak sunmuştur.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “Yedi yaşından itibaren çocuklarınızı namaza alıştıırın!” emri, namaz kılmayı mümkün kılacak derecede Kur'ân'ı bilmeyi gerekli kıldığı için⁹⁹ bir nevi kendi içinde Kur'ân öğretimini barındırır. Bunun yanında tebliğ vazifesi gereği o, Kur'ân'ı erkek ve kadınlara ayrı ayrı okumuştur.¹⁰⁰ Bu hususlar, çocuk ve yetişkin hedef kitleye yönelik Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân öğretimini örneklendiren durumlara birer misaldir. Bunun yanı sıra âyette “*Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun*”¹⁰¹ buyrulmaktadır. Aileyi geniş aile olarak farz edecek olursak bunun kapsamına çocuk, ihtiyar, kadın, erkek, işçi, hizmetçi ve zamanındaki köleler de dâhil olacaktır. Dolayısıyla “*Ailene namazı emret!*”¹⁰² âyeti ve “Hepiniz

⁹⁷ Leyla Küçükahmet, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme* (Ankara: Nobel Yayınları, 2001), 150.

⁹⁸ İbrahim Tetik, “Hz. Peygamber'in Kur'ân Eğitim ve Öğretimi: Kurumsallaşma Seyri, Hedef Kitle, Temel İlkeler”, 3. *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu (USVES) Tam Metin Kitabı* (Elazığ: Asos Yayınevi, 2021), 710.

⁹⁹ Tirmizî, “Salât”, 299.

¹⁰⁰ İbn İshâk, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, 1-2/189.

¹⁰¹ et-Tahrîm 66/6.

¹⁰² et-Tâhâ 20/132.

çobansınız ve güttüğünüzden sorumlusunuz”¹⁰³ hadisi gereği ailede en azından namaz kılabilecek kadar Kur’ân öğrenimi, sayılan tüm bu fertler için söz konusu olabilecektir. Nitekim Hz. Peygamber’in (s.a.v.) uygulama ve tavsiyeleri de bu yönde olmuştur.

3.13. Kur’ân Öğretiminde Teşvik ve Takdir Etmeyi İhmal Etmemesi

Bireyin, eğitim-öğretim süreçlerinde motivasyonunu ve başarısını artırması muhtemel unsurların başında ödüllendirme gelmektedir. Buradaki ödül maddi olabileceği gibi manevi de olabilir. İnsan için en öncelikli manevi ödüllerden birisi de takdir edilme, beğenilmedir. Abraham Maslow’un (ö. 1970) Temel İhtiyaçlar Hiyerarşisi’ne göre “tanınma” ihtiyacı insan için en temel sosyal ihtiyaçlardan birisidir. Bu ihtiyacı besleyen en önemli duygu ise “takdir” duygusudur.¹⁰⁴ Bunun yanında takdir ve teşvik, öğretim sürecini hızlandıran, çabuk ve verimli sonuçlar alınmasını kolaylaştıran önemli motive unsurları arasındadır. Bu bağlamda bireyin başarılı davranışının yapısına uygun teşvik ve takdirler (maddi/manevi ödüller), söz konusu başarılı davranışın istikrarlı bir şekilde devamını ve pekişmesini kolaylaştıracaktır.¹⁰⁵

Hz. Peygamber, Kur’ân öğretimini hem sözleriyle hem de takdirleriyle teşvik etmiştir. Kur’ân öğrenme ve öğretme ile ilgili birçok hadisin olması bu meseleye verilen ehemmiyeti göstermesi açısından önemlidir.¹⁰⁶ O, “Kur’ân okuyunuz. Zira Kur’ân, kendisini okuyanlara şefaathane olacaktır”;¹⁰⁷ “Allah şu Kur’ân ile bazı kavimleri yükseltir, bazılarını da alçaltır.”¹⁰⁸ vb. hadisleriyle Müslümanları, bireysel ve toplumsal manada Kur’ân’ı öğrenmeye ve öğretmeye teşvik etmiştir. Bu manadaki hadisler, Kur’ân ile birlikteliğin Allah katında önemli bir konumda olmaya vesile olduğunu göstermektedir. Nitekim Hz. Peygamber, Kur’ân ehlini, “Allah ehli ve Allah’ın has kulları”¹⁰⁹ şeklinde nitelendirmiştir. Bu durum Müslümanları tarih boyunca Kur’ân öğrenme hususunda teşvik eden en önemli motivasyon kaynaklarından birisi olmuştur.

Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Kur’ân öğrenmeyi teşvik etmekle ilgili bir diğer uygulaması, ashâbından Kur’ân tilâveti düzgün olanları övmesi, takdir etmesi ve cesaretlendirmesidir. Bu husustaki güzel örneklerden birisi şu şekildedir: Hz. Peygamber bir gün Übey b. Ka’b’ın yanına gidip “Allah Teâlâ’nın kendisine Beyyine sûresini okumasını emrettiğini” söylemiştir.¹¹⁰ Bunun üzerine Übey b. Ka’b, Allah’ın, kendisinin ismini anması sebebiyle gözyaşlarına hâkim olamamıştır. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu uygulaması, Kur’ân okunması hususunda, Übey b. Ka’b için bir nevi takdir etme, onurlandırma ve teşviktir, denilebilir.

¹⁰³ Buhârî, “Cum’a”, 11; Müslim, “İmâre”, 20.

¹⁰⁴ Murat Şengöz. “Maslow’un İhtiyaçlar Hiyerarşisi Modelinin Bütünleşik Bir Süreç Olarak Yeniden Yorumlanması”, *Eğitim ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2022), 167.

¹⁰⁵ Oğuzhan Sevim-Ahmet Karabulut, “Eğitimde Ödül ve Ceza: Ortaokul Öğretmenlerinin Gözünden Bir Değerlendirme”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34/2 (2024), 622.

¹⁰⁶ Ağırbaş, “Hz. Peygamber Döneminde Kur’an/Kırâat Eğitim-Öğretimi”, 107.

¹⁰⁷ Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 252.

¹⁰⁸ Müslim, “Salâtü’l-Müsâfirîn”, 269.

¹⁰⁹ İbn Mâce, “Mukaddime”, 16.

¹¹⁰ Buhârî, “Menâkıbü’l-Ensâr”, 15.

Sonuç

Hız. Peygamber (s.a.v.), Kur'ân'ı muhataplarına öğretme sürecinde belli pedagojik esasları hayata geçirmiş, öğretmenlik sanatını şahsında en iyi şekilde temsil etmiştir. Bu kapsamda o, öğrencileriyle ikili ilişkilerinde üst düzey bir seviye yakalamış, öğrencileri arasından kabiliyetli olanları seçip onlarla özel olarak ilgilenmiştir. Kur'ân öğretimi hususunda erkek ya da kadın olsun muhatapları arasında hiçbir şekilde cinsiyet ayrımı gözetmeyen Allah Resûlü, öğrenmeye dair güçlük yaşayanların hallerini özel olarak gözetmiştir. Dolayısıyla o, Kur'ân öğretiminde aceleci davranmamış, Kur'ân'ın lafzıyla beraber manasını da öğretmeyi önemsemiş, öğrenilenlerin hayata dökülmesi noktasında bilhassa uyarılarda bulunmuştur. Ayrıca o, Kur'ân öğretiminde örgün ve yaygın eğitim uygulamalarına başvurarak yer yer bireysel ya da toplu eğitim yolunu tercih etmiştir.

Kur'ân öğretirken yazı ve ezbere yönelik yöntemlerin her ikisini de kullanıp sonrasında öğrencilerden geri dönütler alan Hız. Peygamber (s.a.v.), Kur'ân'ı öğrenme noktasında ashâbını sık sık teşvik edip bu hususta daha başarılı olanları takdir etmeyi de ihmal etmemiştir. Bu uygulamaların tamamı, günümüzde Kur'ân'ı öğretme faaliyetini sürdüren öğreticiler için ilham ve imkânlar barındırmakta, Kur'ân öğretiminde problemlili görünen bazı alanlara yönelik fayda sağlayabilecek hususlar içermektedir. Buradan hareketle şu tespit ve tekliflerde bulunmak mümkündür:

Günümüzde Kur'ân öğretimi açısından problemlili olan hususlardan birisi bireylerin, Kur'ân'ı öğrenme konusunda kabiliyetli olup olmadığına dair bir ön tespitini ihmal edilmesidir. Hâlbuki kendine has özellikleri olan bir öğrenme faaliyeti olarak ifade edebileceğimiz Kur'ân öğretimi, yetenek ve yeterlikler üzerine inşa edilmesi gereken bir süreçtir. Bu bağlamda Hız. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarında öne çıkan yeteneği dikkate alma esası önemsenmeli, bu konuda birey tanıma tekniklerinden istifade edilmelidir.

Kur'ân öğretiminde süreci zorlaştıran konulardan bir diğeri öğrenme güçlükleridir. Özellikle disleksi, dikkat dağınıklığı, hiperaktivite, motive olamama, uyku bozuklukları gibi öğrenme güçlükleri Kur'ân öğrenimini zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda Hız. Peygamber (s.a.v.) öğrenme güçlüğü yaşayan muhataplarıyla özellikle ilgilenmiş, sabırla hareket ederek Kur'ân öğretiminden hemen vazgeçmemiştir. Onun bu örnekliği günümüz Kur'ân öğreticilerine yol gösterici mahiyettedir. Şöyle ki muhataplarda zaman zaman görülebilecek farklı öğrenme güçlükleri karşısında öğreticiler alınabilecek bütün tedbirleri araştırıp işe koşmadan süreci nihayete erdirmemeli, Kur'ân öğretimini sekteye uğratarak bireyleri eğitim sürecinin dışında bırakmamalıdır. Öğreticilerin gücünü aşacak durumlarda ise yetkili kişi ve kurumlarla irtibata geçilerek çözümler üretilmeye çalışılmalıdır.

Kur'ân öğretiminde cinsiyetçi yaklaşım günümüzde hemen hemen ortadan kalkmış görünmektedir. Bu olumlu tablonun Hız. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarında da bir karşılığı olduğu bilinmeli, hem aileler bazında hem de Kur'ân kursları özelinde bu uygulama devam ettirilmelidir.

Kur'ân öğretiminin güncel problemlilerinden bir diğeri, bu öğretimin ezberci bir anlayışla yürütülmesi, anlamlı öğrenmelerle gerçekleştirilememesidir. Hâlbuki Hız. Peygamber (s.a.v.), Kur'ân'ı muhataplarına öğretirken tedrici bir metodu benimsemiş, sadece lafızlarla sınırlı kalan

literal bir öğretimi asla tercih etmemiştir. Aksine mananın da öğrenilerek hayata geçirilmesini özellikle vurgulamıştır. Nitekim Kur’ân’ın gönderiliş amacının anlaşılacak olduğu göz önüne alındığında bu uygulama daha da anlamlı hale gelmektedir. Bu gaye doğrultusunda son dönemlerde özellikle Kur’ân öğretim programlarında bazı olumlu değişikliklere gidilse de yapılanların yeterli olduğunu söylemek güçtür. Bu manada Hz. Peygamber’in (s.a.v.), çalışmamızda da ortaya konulduğu şekilde, konuya dair uygulamaları bütün canlılığıyla önümüzde durmaktadır.

Kur’ân öğretiminde yazı, ses, birlikte öğretim yöntemi ve teknolojik unsurların kullanımı günümüzde gelişerek devam etmektedir. Konuya dair bazı örnekleri Hz. Peygamber’in (s.a.v.) de hayata geçirdiği bilinmekte olup bunlar geliştirilerek, iyileştirilerek ve çağın ihtiyaçlarına adapte edilerek devam ettirilmelidir. Kur’ân öğretimi aynı zamanda sağlıklı bir iletişim süreci ve kuvvetli motivasyon gerektiren bir faaliyettir. Bu hususta Hz. Peygamber’in (s.a.v.) muhataplarıyla kurduğu iletişimin mahiyeti ve onları sürekli teşvik ederek motive etmesi günümüz Kur’ân öğreticilerine rehberlik etmelidir.

Kaynakça

- Ağırbaş, Abdülhekim. “Hz. Peygamber Döneminde Kur’ân/Kıraat Eğitim-Öğretimi”. *Darülhadis İslâmi Araştırmalar Dergisi* 1 (2021), 83-117.
- Akaslan, Yaşar. “İslam Eğitim Tarihinde Kur’an Eğitimi ve Öğretimi”. *Dünden Bugüne Kur’an Eğitimi Öğretimi ve Kur’an Kursları*. 23-30. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Akyüz, Vecdi (ed.). *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdetle İslâm*. çev. Durak Pusmaz. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.
- Alanka, Deniz. “Nitel Bir Araştırma Yöntemi Olarak İçerik Analizi: Teorik Bir Çerçeve”. *Kronotop İletişim Dergisi* 1/1 (2024), 62-82.
- Âsım Efendi, Ebü’l-Kemal es-Seyyîd. *Kamus Tercümesi*. Kahire: Daru’l-Hadîs, 2008.
- Aydın, M. Şevki. *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur’an Kursu*. Ankara: DİB Yayınları, 2010.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: TİDEF Yayınları, 2005.
- ‘Aynî, Bedruddîn el-. *‘Umdetü’l-kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l- ‘Arabî, ts.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Başaran, İbrahim Ethem. *Eğitim Psikolojisi Gelişim, Öğrenme ve Ortam*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2005.
- Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Kitapevi, 1985.
- Bayraktar, M. Faruk. *İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münâsebetleri*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1987.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Bostan, Osman. “Hamza ve Kıraatinin Özellikleri”. *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 169-218. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023.
- Bozkurt, Nebi. “Mektep”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/5-6. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi’u’s-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. b.y.: Dâru’n-Necât, h. 1422.
- Bulut, Mehmet. “Yaygın Din Eğitimi”. *Diyanet İlmi Dergi* 29 (1993), 3-9.
- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Çelebi, Ahmed. *İslâm’da Eğitim-Öğretim Târîhi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınları, 1983.

- Çetingöz, Duygu. *Not Alma Stratejisinin Öğretimi Tarih Başarısı, Hatırda Tutma ve Başarı Güdüsü*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Çiltaş, Alper-Akıllı, Mustafa. “Öğretmenlerin Pedagojik Yeterlilikleri”. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/4 (2011), 64-72. <https://doi.org/10.20875/sb.93129>
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Sa’îd b. Osman b. Sa’îd ed-. *et-Tahdîd fi’l-itkân ve’t-tecvîd*. thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed. Bağdat: Mektebetü Dâru’l-Enbâr, 1407/1988.
- Demircan, Adnan. “Hz. Peygamber Döneminde Kur’ân Öğretimi”. *Din ve Hayat* 31 (2017), 14-19.
- Demirel, Özcan-Kaya, Zeki. “Eğitimle İlgili Temel Kavramlar”. *Eğitim Bilimine Giriş*. 3-21. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010.
- Devserî, İbrahim b. Sa’îd. *Muhtasarü’l-‘ibârât li Mu’cemi Mustalahâtî’l-kırâât*. Riyad: Dâru’l-Hadâre, 1429/2008.
- Dirik, Mehmet Zahit. *Eğitim Programları ve Öğretim: Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2015.
- Dodurgalı, Abdurrahman. *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2009.
- Ebû Ğudde, Abdülfettâh. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodu*. çev. Enbiya Yıldırım. İstanbul: Yasin Yayınları, 2001.
- Ebû’l-Hasen Ali, İbnü’l-Esîr. *Üsdü’l-ğâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe*. thk. Halil Me’mûn. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1997.
- Farklaştırılmış Öğretim ve Müdahale Stratejileri Öğretmen Rehber Kitabı*. ed. M. Çitil vd. Ankara: MEB Yayınları, 2024.
- Fersahoğlu, Yaşar. *Kur’ân’da Zihin Eğitimi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- Genç, Murat-Şahin, Fatma. “İşbirlikli Öğrenmenin Başarıya ve Tutuma Etkisi”. *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi (EFMED)* 9/1 (Haziran 2015), 375-396. <https://doi.org/10.17522/nefemed.21278>
- Gökdemir, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Gökdemir, Ahmet (ed.). *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatinin Özellikleri*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023.
- Gözütok, Şakir. “Resûlullah Döneminde Kadın ve Kadın Eğitimi”. *Dini Araştırmalar, Kadın Özel Sayısı* (2016), 175-196.
- Gözütok, Şakir. *Hz. Peygamber’in Hadislerinde Eğitim Metotları. Buhari ve Müslim Örneği*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Gültekin, Mehmet vd. “Yapılandırmacılık ve Uygulamalarına Yansımaları”. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2007), 503-528.
- Güneş, Firdevs. “Eğitimde Ezber Tartışmaları”. *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi* 6/3 (31 Aralık 2020), 409-418.
- Güven, Bülent Güven-Sözer, M. Akif. “Öğretmen Adaylarının Öğretimin Bireyselleştirilmesine İlişkin Görüşleri”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 32 (2007), 89-99.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. Ankara: Yeni Şafak Kültür Yayınları, 2003.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur’ân Tarihi*. çev. Abdülaziz Hatip-Mahmut Kanık. İstanbul: Beyan Yayınları, 2010.
- Heysemî, Nûruddîn Ali b. Bekr. *Mecma’u’z-zevâid ve menba’u’l-fevâid*. thk. Husâmüddîn el-Kudsî. Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1. Basım, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemalüddîn. *es-Sîratü’n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâr-u İbn Kesîr, 1. Basım, 2022.
- İbn İshâk, Muhammed. *es-Sîratü’n-Nebeviyye*. thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen-ü İbn Mâce*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 2009.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbü’s-Seb’a fi’l-kırâât*. Mısır: Dâru’l-Me’ârif, 1. Basım, 1400.
- İbnü’l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Ğâyetü’n-nihâye fi tabakâti’l-Kurrâ*. b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1. Basım, 1351.
- İbnü’l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *en-Neşr fi’l-kırâati’l-‘aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ’. b.y.: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, ts.
- İbnü’l-Esîr, Ali b. Muhammed. *Üsdü’l-ğâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe*. Beyrut: y.y., 1. Basım, ts.

- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn. *el-Kâmil fi't-târîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1. Basım, 2010.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali el-. *Subhu'l-a'sâ fi snâa'ti'l-inşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr el-. *Letâifü'l-işârât li-fünûni'l kırâat*. thk. Merkezü Dirâsâti'l-Kur'âniyye. Medine: Melik Fehd Mushaf Matbaası, 1. Basım, 1434/2012.
- Kaya, Davut. "Kur'ân-ı Kerîm Öğretim Yöntemlerinin Geliştirilmesi", *Etkili Din Öğretimi*. ed. Şaban Karaköse. 520-526. İstanbul: Tedef Yayınları, 2010.
- Kaya, Zeki. "Eğitimin Psikolojik Temelleri". *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. ed. Özcan Demirel-Zeki Kaya. 69-94. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2003.
- Kayalı, Bünyamin vd. "Lisansüstü Eğitimde Etkili ve Nitelikli Geribildirim". *Journal of Instructional Technologies-Teacher Education* 8/1 (2019), 10-20.
- Kaynak, Çiğdem Can. "Kur'ân-ı Kerîm Çerçevesinde Eğitim, Eğitimci ve Eğitilen". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/2 (2020), 705-725.
- Kayretli, Rafet-Oral, Ertuğrul. "Eğitimde Ezber Yönteminin Yeri Konusunda Yönetici Ve Öğretmen Görüşleri". *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 2(4), 13-36.
- Kazıcı, Ziya- Ayhan, Halis. "Ta'lim ve Terbiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/516. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 170-189.
- Koç, Ahmet. *Kur'an'da İnsan ve Hz. Muhammed -Din Eğitimi Açısından Bir Yaklaşım-* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Koç, Beyza-Korkmaz, İsa. "Öğrenme Güçlüğü". *Eğitimden Psikolojik Yansımalar*. ed. N. Sargın vd. 151-162. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.
- Korkmaz, Mehmet. "Hafızlık Eğitiminde Bireyi (Talebeyi) Tanıma". *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. ed. Cemil Osmanoğlu-Ömer Özbek. 62-73. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Köksal, Âsım. *İslâm Târîhi*. İstanbul: Şamil Yayınları, 1989.
- Kurtdaş, Emine Meliha. "Eğitimde Cinsiyet Temelli Fırsat Eşitsizliği". *Sosyolojik Düşün* 6/2 (Aralık 2021), 112-144. <https://doi.org/10.37991/sosdus.1020228>
- Kutlu, Necip vd. "Hafızlık ve Beyin". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (2019), 355-364. <https://doi.org/10.18026/cbayarsos.593819>
- Küçükahmet, Leyla. *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*. Ankara: Nobel Yayınları, 2001.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Recî Vak'âsı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/510-511. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Makdisî, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- MEBEAİY, Millî Eğitim Bakanlığı Eğitim Araçları İnceleme Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik. *Tebliğler Dergisi* 2551. (Ağustos 2003). Erişim 22 Kasım 2024. https://dhgm.meb.gov.tr/tebligler-dergisi/2003/2551-_austos_2003.pdf
- Melekoğlu, Macid Ayhan-Sak, Uğur. "Özel Öğrenme Güçlüğü'nün Nedenleri ve Özellikleri". ed. Macid Ayhan Melekoğlu vd. *Öğrenme Güçlüğü ve Özel Yetenek*. 23-52. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2017.
- Meredith D. Gall-Walter R. Bork-Joyce P. Gall, *Education Research: an Introduction* (6th ed.) New York: Longman Publishing, 1996.
- METK, Milli Eğitim Temel Kanunu. Resmi Gazete 12/14574-2343 (14 Haziran 1973). Erişim 16 Kasım 2024. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/isnad-dipnotlu/22-mevzuat/22-1-mevzuat-resmi-gazetede/>
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh, el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

- Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muhibbüddîn Muhammed b. Muhammed en-. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*. thk. Mecdî Muhammed Sürûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Okumuşlar, Muhittin. *Fıtrattan Dine Din, Fıtrat, Eğitim İlişkisi*. Konya: Yediveren Yayınları, 2002.
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: TDV Yayınları, 1990.
- Önkâl, Ahmet. "Bî'rîmâûne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/195-196. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özğüven, İbrahim Ethem. *Bireyi Tanıma Teknikleri*. Ankara: PDREM Yayınları, 1998.
- Parladır, Selahattin. "Hz. Peygamber Devrindeki Eğitim Anlayışı ve İşleyişi". *DEÜİFD* 1 (1983), 259-284.
- Pehlivan, Sevda Yartaşı. *Yetişkinlere Yönelik Kur'ân Kurslarında Kur'ân-ı Kerim Öğretim Yöntemleri ve Okuma Problemleri (İstanbul/Kartal Örneği)*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Sakınmaz, Züleyha Demir. *Klasik Dönem ve Günümüzde Ezbere Bakış, Eğitim ve Din Eğitiminde Ezberin Yeri ve Önemi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Sarı, Hakan. *Özel Eğitime Muhtaç Öğrencilerin Eğitimleriyle İlgili Çağdaş Öneriler*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2003.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim-Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2001.
- Sevim, Oğuzhan-Karabulut, Ahmet. "Eğitimde Ödül ve Ceza: Ortaokul Öğretmenlerinin Gözünden Bir Değerlendirme". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 34/2 (2024), 621-632. <https://doi.org/10.18069/firatsbed.1434219>
- Şanver, Mehmet. *Kur'an da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.
- Şengöz, Murat. "Maslow'un İhtiyaçlar Hiyerarşisi Modeli'nin Bütünleşik Bir Süreç Olarak Yeniden Yorumlanması". *Eğitim ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2022), 164-173. <https://doi.org/10.51725/etad.977931>
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid İstilahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Tetik, İbrahim. "Hz. Peygamber'in Kur'ân Eğitim ve Öğretimi: Kurumsallaşma Seyri, Hedef Kitle, Temel İlkeler". 3. *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Bilimleri Sempozyumu (USVES) Tam Metin Kitabı*. 704-723. Elazığ: Asos Yayınevi, 2021.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan Hicrî 9. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Beşşâr Avvâd Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2022.
- Yeşilyaprak, Binnur-Uçar, Ertuğrul. "Öğrenmeden Öğretime". *Eğitim Psikolojisi Gelişim-Öğrenme-Öğretim*. 341-360. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013.
- Yeşilyurt, Etem. "Öğretmenin Pusulası: Genel Öğretim İlkeleri". *EKEV Akademi Dergisi* 24/83 (2020), 263-288.
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- Yıldız, Ayşe. "Bir Araştırma Metodolojisi Olarak Sistematik Literatür Taramasına Genel Bakış". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22/2 (2022), 367-386. <https://doi.org/10.18037/ausbd.1227366>
- Yılmaz, Abdullah Servet. "Hz. Peygamber'in Eğitim Metodunda 'Bireysel Farklılıklar' İlkesini Gözetmesi". *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 5 (Aralık 2020), 73-104. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4427709>
- Yılmaz, Lokman. *Kırâatü'n-Nebi*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh. *Ma'rîfetü'l-kurrâi'l-kibâr*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.



Female Qur'an Course Instructors' Approaches to Perceptions of Masculinity: Diyarbakır City Example

Mehmet Ozan Ahnas^{1,*}

¹Ministry of National Education

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 22/07/2024

Accepted: 07/11/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

In the discipline of social sciences, masculinity points to a multidisciplinary field. In order to understand what masculinity corresponds to both in the field of science and in everyday life, one should look at the practical grounds of ideas about gender. In gender studies, the social oppression of women is often emphasised. Masculinity studies, as a historical, cultural and social construct, is a field of study that aims to shed light on the sources of masculine power. It does not seem possible to think of masculinity as a phenomenon independent of culture and religion. The presence of men is neglected in the development of research on femininity. As a way of understanding how women experience oppression, this study is an attempt to understand how men maintain their masculine power position and how they construct their domination. Women have a central role in the construction of masculinity as mothers, sexual partners, girlfriends, workplace colleagues, etc. Looking at the gender-related religious practices of women, not only as victims of patriarchy but also as an important constituent in the construction of patriarchal order, contributes to the understanding of how the social construction of masculinity is formed. The religious grounds of gender norms and the idea of dominant masculinity in Islam are analysed on the axis of women's perceptions of masculinity. This research, which questions how the classifications of masculinity in Islam are understood by women, how they are reflected in women's social lives, and what role the relationship between masculinity and religion plays in the oppression and exclusion of women, draws some conclusions in the light of the data collected in the field. As a result of the interviews conducted in the field, it can be said that female teachers do not have a feminist approach towards men. Even when talking about men, defining men, or discussing attitudes and behaviours in which men exclude women, the definitions of feminist ideology are not included. Another result obtained is that the participants are aware of the fact that masculine definitions such as scarce intelligence, inauspicious and evil symbols try to design women by squeezing them into certain moulds. In this respect, it is thought that the research will contribute to the literature.

Keywords: Sociology of Religion, Masculinity, Gender, Hegemonic Masculinity, Women's Studies

Kadın Kur'an Kursu Öğreticilerinin Erkeklik Algılarına Yönelik Yaklaşımları: Diyarbakır Kent Örneği

Süreç

Geliş: 27/07/2024

Kabul: 07/11/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.


Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.


Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Öz

Sosyal bilimler disiplinde erkeklik, multidisipliner bir alana işaret etmektedir. Erkekliğin hem bilim alanında hem de gündelik yaşamda nelere tekabül ettiğini anlamak için cinsiyete dair fikirlerin pratik zeminlerine bakılmalıdır. Toplumsal cinsiyet çalışmalarında, çoğunlukla kadınların sosyal ezilmişliklerine vurgular yapılmaktadır. Erkeklik çalışmaları tarihsel, kültürel ve toplumsal bir kurgu olarak, eril iktidarın kaynaklarına ışık tutmayı amaçlayan bir çalışma alanıdır. Erkekliğin kültürden ve dinden bağımsız bir olgu olarak düşünülmesi mümkün gözükmemektedir. Kadınlığa dair araştırmaların gelişimi içinde erkeklerin varlığı ihmal edilmektedir. Kadınların ezilmişliği nasıl yaşadığını anlamamanın bir yolu olarak bu çalışma, erkeklerin eril iktidar konumlarını nasıl sürdürdüklerini ve tahakkümlerini nasıl inşa ettiklerini anlama çabasıdır. Kadınlar, erkekliğin inşa sürecinde anne, cinsel partner, kız arkadaş, iş yeri arkadaşı vb. olarak merkezi bir öneme sahiptir. Sadece ataerkilliğin kurbanı olarak değil, ataerkil düzenin inşasında önemli bir kurucu olarak kadınların cinsiyetle ilişkili dinsel pratiklerine bakılması, erkekliğin sosyal kurgusunun nasıl oluştuğunun anlaşılmasına katkı sunmaktadır. İslam dini özelinde toplumsal cinsiyet normlarının ve egemen erkeklik düşüncesinin dinsel zeminleri, kadınların erkeklik algıları ekseninde irdelenmektedir. Erkekliğin İslam dinindeki tasniflerinin, kadınlar tarafından nasıl anlaşıldığı, kadınların sosyal yaşamlarında nasıl karşılık bulduğunu, kadınların ezilmişlik ve dışlanmışlıklarında erkeklik-din ilişkisinin nasıl bir rol oynadığını sorgulayan bu araştırma, sahada toplanan veriler ışığında bazı sonuçlar çıkarmaktadır. Sahada yapılan görüşmeler neticesinde, kadın öğretmenlerin erkeklerle dönük feminist bir yaklaşıma sahip olmadıkları söylenebilir. Erkekler hakkında konuşurken, erkekleri tanımlarken ya da erkeklerin kadınları dışladığı tutum ve davranışlar tartışılırken dahi, feminist ideolojinin tanımlamalarına yer verilmediği görülmektedir. Elde edilen diğer bir sonuç, katılımcıların kıt akıllı, uğursuz ve şer sembolü biçimindeki eril tanımlamaların kadınların belli kalıplara sıkıştırılarak dizayn edilmeye çalışıldıklarının farkında olmalarıdır. Bu açılarından araştırmanın literatüre katkı sunacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Erkeklik, Toplumsal Cinsiyet, Hegemonik Erkeklik, Kadın Çalışmaları

 ozanahnas@gmail.com

 0000-0003-2301-9057

Citation / Atıf: Ahnas, Mehmet Ozan. "Kadın Kur'an Kursu Öğreticilerinin Erkeklik Algılarına Yönelik Yaklaşımları: Diyarbakır Kent Örneği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (Aralık 2024), 844-864. <https://doi.org/10.18505/cuid.1520443>

Giriş

Diyarbakır'da toplumsal yapının erkek egemen değerlere göre şekillendiği söylenebilir. Batı'da son yıllardan itibaren kadın araştırmalarıyla yaygınlaşan toplumsal cinsiyet kavramı, kadınlar arasındaki biyolojik ve fiziksel farklılıklardan öte cinsiyetin toplumsal yönüne vurgular yapılarak açıklanmaktadır. Ancak feminist kadın hareketlerinin de etkisiyle erkeklik araştırmalarının gittikçe arttığı ve geleneksel cinsiyet rolüne dayalı genellemelerin dışında bakış açılarının geliştiği görülmektedir. Kadınlık üzerine yapılan cinsiyet çalışmalarında erkeklik algılarının göz ardı edildiği bilinmektedir. Bu araştırma, cinsiyetin öğrenilmesinde özellikle de Müslüman erkekler üzerinde etkili olan İslam dininin cinsiyet olgularını konu edinmektedir. Bu meyanda din görevlisi konumunda olan kadın Kur'an kursu öğrencilerinin erkeklik anlayışlarının hâkim cinsiyet kurgusuyla olan ilişkisi irdelenmektedir.

Dinsel söylem ve öğretilerin erkek üstünlüğüne bağlı değerleri kutsadığı, çalışmada tartışılan bir konu olarak ifade edilebilir. Cinsiyetin toplumsal inşasında dinsel, eril egemen ve ataerkil söylem bazı açılardan birbirini beslemektedir. Örneğin hadis metinlerinde yer edinen kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılması, erkek için kadının bir fitne ve şer sembolü olması gibi dinsel argümanlar eril egemen ve ataerkil düşüncede işlenmektedir. Bu algının, eril egemen örüntünün din ile kesiştiği noktalarda ise geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini ve davranış biçimlerini yeniden üreterek meşrulaştırdığı ifade edilmektedir. Ataerkil sistemde kadın fiziksel olarak erkekten daha güçsüz, duygusal, akıl yönünden eksik olarak tasvir edilmektedir. Bu araştırma tasvir edilen kadınlığın, erkeklik algılarının oluşmasındaki rolüne ve bu anlayışların dinsel zeminlere odaklanmaktadır.

Hegemonik erkeklik biçiminde erkek evin geçimini sağlamaktan sorumlu olduğu için işsiz olamaz. Kadınlar ise ancak mahremiyetin ve fiziksel gücünün izin verdiği işlerde çalışabilir. İslam dininde erkek *kavvam'dır* ve aile reisidir. Hanenin geçimini o sağlar ve evdeki kadınları denetleyen erkektir. Bununla ilişkili olarak araştırmada erkeğin kadınlar üzerinde kavvam olduğunu ifade eden; *“Allah'ın kimini kimine üstün kılmasından ötürü ve erkeklerin, mallarından sarfetmelerinden dolayı erkekler kadınlar üzerine hakimdirler. İyi kadınlar, gönülden boyun eğenler ve Allah'ın korunmasını emrettiğini, kocasının bulunmadığı zaman da koruyanlardır. Serkeşlik etmelerinden endişelendiğiniz kadınlara öğüt verin, yataklarında onları yalnız bırakın, nihayet dövün. Size itaat ediyorlarsa aleyhlerine yol aramayın. Doğrusu Allah Yüce'dir, Büyük'tür.”* ayetin,¹ egemen erkeklik anlayışının şekillenmesindeki etkileri irdelenmektedir. İslam dininde ortaya konulan haremlik selamlık ayrımıyla kadının cinsel baştan çıkarıcılığı vurgulanarak erkekler için tehlikesinden bahsedilmektedir. Kadın bedeninin sınırlandırılmasının bununla ilintili olarak düşünülmesi, kadını kötülük ve şerrin sembolü haline getirmektedir. Adem'in yaratılan ilk insan olarak cinsiyetinin erkek olmasının Tanrının tercihi gibi düşünülmesi, sonra yaratılan Havva'nın ise yasak ağaca yaklaşması nedeniyle erkek olan ademi ayartması bu düşüncenin teolojik temelleridir.

Bu çalışmada, kadınların *“Kadınlarınız sizin ekinliğinizdir. Ekinliğinize dilediğiniz biçimde varın. Kendiniz için (geleceğe hazırlık olarak) güzel davranışlar takdim edin. Allah'a karşı gelmekten sakının ve*

¹ Kur'an Yolu (Erişim 06 Haziran 2024), el-Nisa 4/34.

herhâlde onun huzuruna varacağınızı bilin. (Ey Muhammed!) Mü'minleri müjdele.” ayetinde² kadının erkeğin tarlası olarak gösterilmesi ve hadislerde kadınların erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığının ifade edilmesi; kadının erkekten bazı yönleriyle daha düşük özelliklere sahip yaratılan bir varlık olarak görülmesine, kadın erkek arasındaki farklılıkların/eşitsizliklerin bununla açıklanmasına neden olmaktadır. Eril egemen düşünce biçimlerinin şekillenmesinde bahsi geçen İslami söylemlerin rollerini anlama çabası vardır. Son olarak İslam dininde öğretilen toplumsal tutum ve davranışların (erkek adam işsiz olmaz, erkek adam aile reisidir vb.) ideal erkeklik düşüncesinin oluşmasındaki ve bunun kadınların ezilmişliklerinin ve sosyal dezavantajlarının ortaya çıkmasındaki önemine ilişkin algılara ulaşmak hedeflenmektedir.

Ataerkil üzerinden tartışmalar geliştikçe eril kimliklerin de araştırma konusu edildiği tartışmalarda bir artış meydana geldiği görülmektedir. Sosyal disiplinler içerisinde din ve cinsiyet temalı çalışmalar, kadın çalışmalarının akademik çerçevesine çok şey borçludur. Yanı sıra erkeklik çalışmalarının genel çerçevesi feminist araştırmaların gündeminden etkilenmektedir. Zamanla yalnızca kadınlara odaklanmaktan çok farklı kimlikler üzerinden kadın olma deneyimlerinin tartışılması gerektiği fikri gelişmektedir. Din ve toplumsal cinsiyetin kesişiminde gündelik hayat karşılaşmaları, kadın dindarlığı, örtünme, kutsal metinlerde (Kur'an-ı Kerim ve Hadis kaynakları) kadın ve toplumsal cinsiyet kalıpları, eşcinsellik gibi farklı tartışma konularını yer almaktadır. Furseth ve Repstad³ toplumsal cinsiyet ve dinin sadece kutsal metin ve sembollerin konusu olmadığını, toplumsal hayat içinde bu konunun farklı görünümüne rastladığımızı söylemektedir. Buna göre kadınların dini tecrübelerini, erkeklerden ayıran şey nedir? Kadınlar, erkekler ve farklı cinsel yönelime sahip bireyler hakkında, kutsal metinler ne tür öğretilere sahiptir? Erkeklik ve kadınlık sembolleri nelerdir? Dini uygulama ve ritüellere kadınlar ne oranda ve nasıl katılmaktadır? Kadınlar dini alanda otorite ve lider olma konusunda hangi seviyede yer almaktadır? gibi sorular bu alandaki temel tartışmaları oluşturmaktadır.

Bu alanda *Redeeming Men: Religion and Masculinity*⁴ alanda kapsamlı bir kaynak eser olarak işlev görmektedir. Eril kimliğin toplumsal görünüm biçimlerinde din faktörünün rollerini gösteren çalışmaların yetersizliği, erkeklik hakkında daha fazla konuşmayı gerekli hale getirmektedir. İslam dini özelinde erillik biçimlerinin sorgulandığı çalışmalar; *The Crisis of Islamic Masculinities*⁵, *Masculinities and Religion in Kaduna, Nigeria: A Struggle for Continuity at a Time of Change*⁶ *Islamist Masculinity and Muslim Masculinity*⁷ *Islamic Masculinities*⁸ şeklinde ifade edilebilir. Bu çalışmaların çoğunda erillik biçimleri ataerkillik ile paralel düşünülmektedir. Yanı sıra bu araştırmalarda erkeklik, sosyal yapımcı perspektif ile doğuştan değil sonradan edinilen bir kimlik olarak sunulmaktadır.

² Kur'an Yolu (Erişim 06 Haziran 2024), el-Bakara, 2/223.

³ Inger Furseth- Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev. İhsan Çapcıoğlu- Halil Aydınalp (Sivas: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 2011).

⁴ Stephen Blake Boyd vd., *Redeeming Men: Religion and Masculinities*. Louisville (Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996).

⁵ Amanullah Soudy, *The Crisis of Islamic Masculinities* (London: Bloomsbury Publisher, 2015).

⁶ Colette Harris, “Masculinities and Religion in Kaduna, Nigeria: A Struggle for Continuity at a Time of Change”, *Religion and Gender* 2/2 (2012), 207-230.

⁷ Shahin Gerami, *Islamist Masculinity and Muslim Masculinities*, ed. Kimmel S. Michael (New York: Sage Publications, 2005).

⁸ Quzgane Lahoucine, *Islamic Masculinities (Global Masculinities)* (London: Zed Books, 2006).

Türkiye özelinde erkeklik meselesini irdeleyen alan çalışmaları 1990'lı yıllarla birlikte yaygınlaşmaktadır. Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*⁹ eserinde örtünme, kadınların eve kapatılışı veya çok eşlilik konuları üzerinden bu toplumlarda erkekliklerin nasıl biçimlendiğini ele almaktadır. Carol Delaney *Tohum ve Toprak*¹⁰ isimli araştırmasında Ankara'ya yakın mesafedeki bir köyde yaptığı saha araştırması tecrübelerine dayanarak bazı sonuçlara ulaşmaktadır. Delaney bu çalışmada, kadınların tarlaya benzetildiği ayeti¹¹ kadınları merkeze alarak analiz etmektedir. Delaney, cinsiyetin kozmolojik bir boyutunun olduğu, cinsel ilişkinin bir erkeğin kadın karısında isteyebileceği en önemli şey olduğu gibi sonuçlara ulaşmaktadır. Birsen Banu Okutan'ın *Erillik ve Din*¹² adlı çalışması, Serpil Sancar'ın, farklı yaşam deneyimlerine sahip erkeklerle yüz yüze görüşmelerden elde edilen anlatılara dayanan *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*¹³ isimli eseri; ayrıca Pınar Selek, *Sürüne Sürüne Erkek Olmak* (2008), İlker Erdoğan, *Medyada Hegemonik Erkeklik ve Temsil*¹⁴ adlı editoryal araştırmalar, erkekliklerin farklı boyutlarıyla ele alındığı çalışmalara örnek gösterilebilir.

Araştırmanın problem ettiği konulardan biri, erkeklerin eril iktidar konumlarını nasıl sürdürdüklerini ve tahakkümünü nasıl inşa ettiklerini anlama çabasıdır. Diğer bir deyişle, erkekliğin İslam dinindeki tasniflerinin, kadınlar tarafından nasıl anlaşıldığı, kadınların sosyal yaşamlarında nasıl karşılık bulduğunu, kadınların ezilmişlik ve dışlanmışlıklarında erkeklik-din ilişkisinin nasıl bir rol oynadığını sorgulayan bu araştırma, din görevlisi konumunda olan kadın Kur'an kursu öğreticilerinin erkeklik anlayışlarının hâkim cinsiyet kurgusuyla olan ilişkisi irdelenmektedir. Bu meyanda araştırmada "erkeğin kadınlar üzerinde "kavvam" olduğunu ifade eden Kur'ân-ı Kerîm: Nisâ sûresi 34. ayetin, egemen erkeklik anlayışının şekillenmesindeki etkilerini, İslam dininde öğretilen toplumsal tutum ve davranışların (erkek adam işsiz olmaz, erkek adam aile reisidir vb.) ideal erkeklik düşüncesinin oluşmasındaki ve bunun kadınların ezilmişliklerinin ve sosyal dezavantajlarının ortaya çıkmasındaki önemine ilişkin algılarının neler olduğunu, erkeklik algısının kadın Kur'an kursu öğreticilerinin yaşamların nasıl tezahür ettiğini, erkeğin bir parçası gibi kırılğan bir yapıda yaratılmasının eril egemen düşüncenin şekillenmesindeki rolünün neler olduğunu" problem etmektedir. Sonuç olarak kadınların erkekliğe dair algı ve deneyimlerini ortaya çıkarılmak istenmektedir. Erkekliğin biyolojik bir cinsiyet biçimi olmasından ziyade kültürel bir olgu olarak ele alındığı bu araştırmada, "Erkek adam ağlamaz, erkek adam işsiz olmaz, erkek adam ev işi yapmaz" gibi tanımlamaların kadınlar arasında nasıl bir temsile sahip olduğu betimlenmektedir. Nitekim Müslüman toplumlarda, kadınların giyim kuşamından davranışlarına kadar birçok konuda var olan akademik yoğunlaşmada, Müslüman kadınların somutlaşmış pratikleri çok az dikkate alınmıştır. Oysa erkeklik ve din arasındaki bağ hem gündelik yaşam pratiklerinde hem de mekânsal olarak (camiler, sokaklar, kafeler vb.) ilişki olarak ortaya çıkmaktadır. Bütün bunları kadınların dinsel pratikleri ve cinsiyet algıları üzerinden yorumlamak önemli görülmektedir.

⁹ Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev. Aksu Bora (İstanbul: Metis Yayınları, 2015).

¹⁰ Carol Delaney, *Tohum ve Toprak*, çev. Selda Somuncuoğlu, Aksu Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018).

¹¹ el-Bakara, 2/223.

¹² Birsen Banu Okutan, *Erillik ve Din* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017).

¹³ Serpil Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler* (İstanbul: Metis Yayınları, 2016).

¹⁴ İlker Erdoğan (ed.), *Medya'da Hegemonik Erkeklik ve Temsil* (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011).

1. Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve

Erkek olmak bir kere elde edilen ve ömür boyu devam eden bir kimlik değildir. Yanı sıra erkeklik, doğal bir hal olmayıp kültürel bir pratiktir. Bu kimlik, sürekli icra edilmesi gereken, gözetlemeye, tartılmaya, yönetilmeye, sınanmaya, tehdide, dışlanmaya, metalaşmaya, sömürüye ve şiddete maruz kalan bir yapıda inşa edilmektedir. Kültür ve din toplumsal cinsiyet örüntülerine yön veren önemli olgulardır. Dini ve kültürel iktidar pratiklerini irdelemeden bir toplumdaki erkek egemen söylemleri analiz etmek eksik kalacaktır. Bu meyanda erkeklerin iktidar rekabetleri ve bunun din ile kurmuş olduğu ilişkiyel zemin, iktidar teriminin açıklanmasını gerekli kılmaktadır. Weber, *The Distribution of Power within the Political community: Class, Status, Party* adlı makalesinde, iktidarı, “kişilerin ya da grupların, başkaları karşı çıktığında bile kendi istedikleri şeyleri gerçekleştirebilecek olmalarıdır.”¹⁵ şeklinde tarif etmektedir. Foucault, iktidarı, zayıf ve bastırılmış kesimler kadar hâkim ve güçlü kesimleri de kuşatan bir şekilde tarif etmektedir. İktidar, hâkim olanın kendi çıkarları doğrultusunda tabi olanı zorlamaktan ziyade ikna ettiği bir iktidar çeşididir.¹⁶

Din, iktidar örüntülerinde ve hiyerarşi mücadelelerinde erkek egemen kimliğinin şekillenmesinde etkin bir işleve sahiptir. Din, eril iktidarın işleyiş biçimlerine kutsallık kazandırarak, kadın ve erkeğin toplumsal cinsiyet kimliklerini meşrulaştırmaktadır. Judith Butler, Foucault'nun metodolojik “tarihselciliği”ni kullanarak yeni bir toplumsal cinsiyet perspektifi geliştirmektedir. Butler'ın *Cinsiyet Belası*¹⁷ adlı kitabı, feminist kuram eleştirisi okunmaktadır. Butler'e göre, feminist kuramın cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının kabulü kaçınılmaz olarak patriarkal normları muhatap olarak alınmasına neden olmaktadır. Ona göre, toplumsal cinsiyet, kültürel bir üretim/belirlenimdir ve önsel, onu mümkün kılan nedensel ön koşul ve somut bir gerçeklik olarak kabul edilir.¹⁸ Toplumsal cinsiyet olgusunun bu tariflerinden yola çıkarak bu bölümde erkeğin kavram olması, kadının yaratılış anlatısı, haramlık/selamlık ayrımı gibi meseleler elde edilen saha verileri çerçevesinde tartışılmaktadır.

1.1. Erkeğin Kavram Olması

Toplumsal cinsiyete dair kalıp yargılarda aile içinde yönetime hâkim bir erkek figürü vardır. Öncelikle kadın olmak üzere ailedeki bireyler erkeğin/babanın yönetimdedir. Güç, aile reisliği ve babalık gibi faktörüler erkekliğin otoritesiyle ilişkilendirilmektedir.¹⁹ Erkeklerin kadınlar üzerinde koruyucu ve gözetici olması nedeniyle üstün oldukları şeklinde yorumlanan Nisa süresi 34. ayet, erkeğin kadına bakması ve geçim için çalışıyor olması biçiminde anlaşılmaktadır.²⁰ Hâkim, kaim ve yönetici gibi anlamlara gelen kavram terimi, kollayıcı, gözetici ve koruyucu gibi anlamlara gelmektedir.²¹

¹⁵ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürçü (Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1999), “Erkeklik”, 328.

¹⁶ Erol Maral, “İktidar, Erkeklik ve Teknoloji”, *Toplum Bilim Dergisi* 101 (2004), 138.

¹⁷ Judith Butler, *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür (İstanbul: Metis Yayınları, 2019).

¹⁸ Butler, *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, 66.

¹⁹ Hacı Özdemir, “Toplumsal Cinsiyet Perspektifinde Erkeklik ve Kadınlık Algısı: Bir Alan Araştırması”, *Asya'dan Avrupa'ya Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2019), 96.

²⁰ Hafsa Fidan, *Kur'an'da Kadın İmgesi* (Ankara: Vadi Yayınları, 2006), 178.

²¹ Ömer Özsoy, “Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine Karı Dövme Olgusu Bağlamında”, *İslamiyat: Üç Aylık Araştırma Dergisi* 5/1 (2002), 120.

Erkeklerin kavvam oluşundan kastın ne olduğuna dair birbirinden farklı olsa da yakın rivayetlerin olduğu görülmektedir. Rivayetlerin büyük çoğunluğunda erkek kadın üzerine amirdir. Erkek kadının nafakasını verdiği ve hanenin geçimini sağlayacak bir iş sahibi olduğu için kadın üzerine kaimdir.²² Bazı hukukçu ve müfessirler (Şafiler gibi), kavvamlık statüsünün kocaya erkek olduğu için değil eşinin maddi ihtiyaçlarını karşılması karşılığında verilmiştir. Bazı düşünürlere göre ise, erkeğin kadın karşısındaki avantajı şeklinde yorumlanan aile reisi oluşu, aslında sadece karı-koca ilişkileri için söz konusudur.²³ Beden metaforu/fiziksel eksiklik algısı, Türkiye'deki İslam dininin hukuksal kaynakları arasında zikredilen ilmihallerde de kendini göstermektedir. İlmihaller, "kadının eksik ve kusurluk fitratından ötürü erkeği kadın üzerine kavvam olmasını onaylayan, aile ilişkilerini buna göre düzenleyen kaynaklardır."²⁴

Modern ve sonrası yaşanan gelişmelerle kapitalist ilişkilerin ortaya çıkışı ve yaygınlaşmasıyla birlikte kamusal alan ve özel alan arasında ayrılaşma yaşanmış ve ev dışı bütünüyle erkeklerin alanı haline gelirken, ancak ev içinde ve aile ile ilgili işlerdeki karar alma mekanizmalarında kadınlara sınırlı bir alan kalmıştır. Erkek ailenin ve hanenin reisi olarak görülmektedir. Bu nedenle, birçok alanda kararı onun vermesi gerektiği düşünülmektedir. Bu çalışmanın alan araştırması kısmında, kadın Kur'an kursu öğrencilerinin erkeklik algılarının öğrenilmesi amaçlanmaktadır. Böylece Müslüman ideal erkeklik anlayışında eşitsizlik düşüncesinin varlığı, kadınların görüşleri ekseninde analiz edilmektedir.

Ataerkil toplumlarda aileyi koruyan, sahip çıkan, önemli kararlar alıp uygulayan erkektir. Hatta yeri geldiğinde eşini veya kız çocuklarını terbiye etmek için şiddeti bile bir yöntem olarak kullanma yetkisine sahiptir. Erkeğin aile içindeki denetlenemez statüsü, eril egemenliğin de ayrılmaz bir parçasıdır. Dindeki bazı inanç ve uygulamaların da bu sistemde işlevsel etkilerinin olduğu söylenebilir. "Kadınlar tarlalarınızdır onlara nasıl istiyorsanız öyle varın" mealindeki ayet²⁵ ile sembolize edilen tohum/toprak metaforu üzerinden ataerkil düzen ile dinsel bir bağ kurulmaktadır.

Ataerkil toplumlarda kadının ikincil ve edilgen görülmesine neden olan tohum/toprak metaforu, birçok kültür ve dinde kadının doğurganlığı manasında anlaşılmaktadır. Yanı sıra kadını ev içi alanla özdeşleştirerek mekansallaştıran cinsiyet düzeni, kadını tarlaya benzeterek, simgesel açıdan da metalaştırmaktadır. Kadının bedenselleşmesinde din ve ataerkil sistem arasında paralelliklerin olduğu görüşünü savunanlar, dinsel sembolizmde erkeği hem kadının hem de tarlanın sahibi olarak resmetmektedir.²⁶

1.2. Kadının Yaratılışı Kıssası

İbrahimi dinlerin birçoğunda tartışılan, kadınların ikincil statülerinin meşrulaştırılması için kullanılan argümanlar içeren konulardan biri de kadının yaratılış anlatısıdır. Müslüman erkeklerin erkekliklerine dair zihniyetlerini ve bunun dini metinlerle ilişkisini ortaya koyması açısından problematik bir alan işaret eden yaratılış kıssası, kadın ile erkek arasındaki farkın ve erkeğin kadından üstün oluşunun farklı bir

²² Fidan, *Kur'an'da Kadın İmgesi*, 180.

²³ Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997), 260.

²⁴ Elifhan Köse, *Sessizliği Söylemek* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 83.

²⁵ el-Bakara, 2/223.

²⁶ Köse, *Sessizliği Söylemek*, 92.

tezahürü olarak anlaşılmaktadır. İnsanın yaratılışıyla ilgili en yaygın kabul, ilk yaratılanın erkek olduğu inancıdır. Kadın erkek için yaratılmıştır, zayıf yaratılışlıdır. Peygamber'e nispet edilen, "Kadın tıpkı kaburga kemiği gibidir. Kemiği doğrultayım dersin kırarsın. Eğer ondan faydalanmak istersen bu hâliyle faydalanabilirsin"²⁷ şeklindeki kimi rivayetler, ilk kadının Adem'in kaburga kemiğinde yaratılması, kaburga kemiğinin eğilmez yapısının kadının fitraten/yaratılış olarak eğri ve düzeltilemez olması şeklinde yorumlanmaktadır. Mernisse, İslam toplumlarında, kadın arzusunun etken olduğu bir güdü olarak ele alınmasında ve ataerkil ilişkilerde kadının egemenlik altında tutulmasında yaratılış hikâyesinin meşrulaştırıcı bir dile sahip olduğunun altını çizmektedir.²⁸

Kadının yaratıldığı eğri kaburga kemiği ahlaki açıdan bir anlam taşımadığını, kadının yapısındaki bu eğrilik kadının fitratı itibarıyla sorunlu yaratılışla kulluk mücadelesine hükmen mağlup olarak başlamasının gerekçeleri şeklinde anlaşılmadığını iddia edenler de olmuştur.²⁹ Bu meyanda Kur'an'ı Kerim'de doğadaki tüm canlıların çiftler halinde yaratıldığına atıflarda bulunarak, erkek olmaya herhangi bir değer yüklemeyen, kız çocuğa sahip olduklarında öfkelenip utanan erkeklerin halleri eleştirilir.³⁰ Bu anlayışa göre, Âdem ve Havva'nın ayetlerde anlatılan hikayesinde, Hristiyanlıktan farklı olarak Havva şeytanlaştırılmamış, Âdem ile birlikte cezalandırılmış, kadın cinselliği günahkarlık olarak görülmemiştir.³¹

Yaratılış anlatısına dair tartışmaları farklı yorumlar ışığında sıralamak mümkündür. Ancak bu çalışmanın kapsamı dışına çıkılmaya neden olabilmektedir. Araştırma sürecinde ulaşılan verilerin kadın Kur'an kursu öğrencilerinin yaşamların nasıl tezahür edildiğine odaklanan bu çalışma, yaratılış bahsiyle ilişkili, kadınların fiziksel olarak erkekten zayıf görülmesi, erkeğin bir parçası gibi kırılğan bir yapıda yaratılmasının eril egemen düşüncenin şekillenmesindeki rolüne dair ipuçlarına ulaşmayı hedeflemektedir.

1.3. Kamusal/Özel Ayrımı Ekseninde Haremlik/Selamlık

Ataerkil ağ içerisinde kadınlar genelde ev içi gibi belirli alanlar içerisinde tanımlanmaktadır. Kadınların tanımlandığı roller de genelde bu ev içi yaşamın barındırdığı rollerdir. Başlıcaları annelik ve karılıktır. Bu sistemde erkekler, kadınların cinselliğini, hareket özgürlüğünü ve ekonomik kaynaklarını denetim altında tutar.³² İktisadi yaşamda belli işler erkek işi ya da sadece erkeklerin yapacağı işler olarak görülmektedir. Bu da erkeklere bazı ayrıcalıklar kazandırmaktadır. Erkeklerin ev içindeki egemenliği anlamına gelen bu yaklaşım, kadının kocası tarafından bireysel olarak sömürülmesi şeklinde anlaşılabilir. Ataerkil düzenin işlemesi için cinsiyetler iş bölümlerinin sınırları belirlenerek kadının güçsüz yetiştirilmesi ve baskılanması istenmektedir.³³

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed bin İsmâîl bin İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, nşr. Hanifi Akın (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2017), "Nikâh" 79 (No.65).

²⁸ Köse, *Sessizliği Söylemek*, 69.

²⁹ Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 47.

³⁰ Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, 82.

³¹ Köse, *Sessizliği Söylemek*, 70.

³² Şenol Topçu, *1980 Sonrası Türk Öyküsünde Erkek ve Erkeklik Olgusu* (Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 33.

³³ Şahide Yavuz, "Ataerkil Egemen Erkeklik Değerlerinin Üretiminde Kadınların Rolü: Trabzon Örneği", *Fe Dergi* 7/1 (2015), 121.

Kamusal alan, bir toplumun tüm üyelerinin, statüye, zenginliğe veya konuma bakmaksızın paylaştıkları ortak alandır. Kamusal kelimesi, daha ziyade bireylere ait olan özel ya da mahrem olana karşıt olarak kullanılır. Adı neredeyse kavramla özdeş hale gelen Habermas'a³⁴ göre kamusal alan, bir ideal tip olarak anlaşılabilir. "Yunan felsefesindeki kamusal alan özel ayrımı siyasetin kamusal dünyası ile aile ve ekonomik ilişkilerin özel dünyasına dayanıyordu. Modern sosyolojide bu ayrım, normalde ev ile işin ayrılmasına, toplumsal cinsiyetlere göre belirlenmiş bir geleneksel iş bölümünün temeli olarak görülen yan yana bulunma durumuna gönderme yapılarak kullanılmaktadır."³⁵

Kamusal/özel alan kavramı modern toplumlarda üretim ve siyasetin dışındaki yaşam alanlarının da (inanç, kültürel aidiyet, ırk/etnisite) cinsiyetlendirilmesiyle yeniden gündeme gelmektedir. Kamusal alanda eril mekanlar otorite, çatışma ve rekabet ile dişil mekanlar estetik objeler, duygusal anlatılar ve empati ile kodlanır.³⁶ Müslüman toplumlarında yaşanan modernlikle beraber kamusal alan, kadın hakları ve kadın bedeninin görünürlüğüne ilişkin siyasi çatışmalar etrafından belirlenmektedir. İslam dininin ahlaki yaklaşımının üzerinde durduğu kadının görünürlüğü, hareketliliği ve sesine ilişkin yasaklar, kamusal alanın sınırlarını belirlemede merkezi bir öneme sahiptir.³⁷

İslam dini özelinde; fiziksel eksiklik algısı ve mahremiyet normları ekseninde kadınların çalışma sınırlarının çizilmesi, erkek için cinsel baştan çıkarıcı olarak kadının fitne/şer ve kötülüğün kaynağı olması, kadın bedeninin sınırlandırılarak erkekler tarafından denetlenmesi, kamusal/özel alan ile ilgili tartışmalarda yer edinen konulardır. İslam dininin belirlediği toplumsal örgütlenme ve cinsiyet ilişkileri, erkeklerin sosyal konumlarını güçlendiren bir işlev görmektedir. Nitekim araştırmanın yapıldığı şehirde kadınların ev içi/çocuk eğitimi ile ilişkili sorumluluklarının dinsel bir görev olarak zikredilmesi, onları özel alanda konumlandırmaktadır. Erkeklerin kadınları kontrol altında tutacak bir cinsiyet düzeni oluşturmaları ve bunun dinsel söylem ve öğretilerle ilişkisi bu araştırmada problematik bir tartışma alanı olarak öngörülmektedir.

2. Yöntem ve Veri Analizi

Kadınların erkekliğe dair algı ve deneyimlerini ortaya çıkarmak için nitel bir yöntem tercih edilmiştir. Nitel yöntem, bireyler ve gruplar üzerinde derinlemesine ve kuşatıcı bir çalışma biçimini öngörmektedir.³⁸ Olay, olgu ve süreçlere doğal akışlarında yoğunlaşarak araştırma imkânı açıklamasından ötürü bu yöntem tercih edilmiştir. Yanı sıra erkeklik ile ilgili ortaya çıkan farklılıkların ve erkeklikle bağlantılı temaların nitel bir yöntemle analiz edilmesinin araştırma için fayda getireceği düşünülmektedir. Niteliksel araştırmaların olgu, olay ya da süreçlere doğal akışlarında yoğunlaşarak araştırma imkânı sağlamasından ötürü sosyal olaylar hakkında çok daha geniş bir bakış açısı elde edilebileceği söylenebilir.³⁹ Cinsiyet örüntüsünün dinsel temalarına geniş bir düzlemde ulaşmak ve sorgulamak için araştırmada derinlemesine mülakat tekniği kullanılmaktadır.

³⁴ Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Mithat Sancar- Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).

³⁵ Marshall, "Erkeklik", 380.

³⁶ Serpil Sancar, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*, Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 120.

³⁷ Nilüfer Göle, *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 19.

³⁸ Hasan Şimşek, Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 14.

³⁹ J.W. Creswell, *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches* (New York: Sage Publications, 2007), 80.

Nitel araştırmacı, belirli bir zaman dilimi içinde araştırma grubunun gündelik yaşam deneyimlerine katılarak gözlemler yapar, sorular sorarak sosyal gerçekliğin derinlemesine kavranmasını sağlar.⁴⁰ Yüz yüze görüşme tekniğiyle yapılan saha sohbetlerinde yarı yapılandırılmış açık uçlu sorular sorulmuştur. Görüşme yapılan kişilerin verdiği cevaplar üzerinden yeni soruların çalışmaya dâhil edildiği bir teknik tercih edilmiştir. Veriler toplanırken katılımcıların rızaları alınarak ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmıştır. Böylece veri kaybının önüne geçilmesi amaçlanmıştır.

Araştırılmak istenen konunun içeriğine ve amacına uygun veri, araştırmaya konu olan olguları içinde barındıran evrende bulunmaktadır. Kapsamı geniş tutulan çalışmalarda teorik bağlamlar oluşturmak da mümkün gözükmemektedir. Araştırma grubu seçilirken kartopu örneklem/zincir örneklem tekniği kullanılmıştır.⁴¹ Bu teknik ile araştırmacı, incelenen olguyla ilgili olarak öncelikle sahada bilgisine ve tecrübesine güvendiği kişi ile araştırmaya başlar.⁴² Araştırmada her katılımcıya referans olabileceği başka kimlerle görüşülebileceği sorulmuştur. Böylece zincirleme bir şekilde güven ilişkisi kurularak yeni katılımcılara ulaşılmıştır. Bu teknikle sahada 20 kadın Kur'an kursu öğreticisiyle görüşme imkânı olmuştur. Diyarbakır ili dört merkez ilçesinde (Kayapınar, Sur, Bağlar, Yenişehir) Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı'nda resmi olarak görev yapan kadın Kur'an Kursu öğreticilerin görüşlerini ele alan bu çalışma, Türkiye'de erkek merkezli dini söylemlerin organize halde yaşanmaya devam edildiği şehri, bir araştırma sahası olarak öngörmektedir.

Bu araştırmada, mülakat verilerinin analiz ve yorumlanmasında çokça vurgu yapılan kavram ve değerlendirmeler üç esas tema haline getirilmiş; bu, başlıklara da yansıtılmıştır: 1. Tema erkeğin kadınlar üzerine kavram olması ve bunun kadın erkek üstünlüğü bağlamında irdelenmesi. 2. tema, kadının yaratılış kıssası ekseninde eşitsizlik tartışmalarının analiz edilmesi. 3. temada ise kamusal/özel alan tartışmaları çerçevesinde kadının erkek için baştan çıkarıcı yönlerinin vurgulanması, haremlik/selamlık özelinde kadın bedeninin sınırlandırılmasının yorumlanması gibi konular öne çıkmaktadır.

Kadın Kur'an kursu öğreticilerinin gündemleri, iş ve gündelik hayatın akışı içerisinde Müslüman erkeklerle kurdukları sosyal ilişkilerinde erkekliğe dair dinsel davranış biçimlerine ve tecrübelerinin sahip olmaları, onları araştırmanın irdelediği konu kapsamı açısından önemli bir veri kaynağı haline getirmektedir. Kuran kursu öğreticilerinin hem mesleki vazifeleri hem de dinsel konular hakkındaki bilgi düzeyleri ve kadın olarak toplumsal konumları ve cinsiyetin öğretilmesindeki rolleri vb. yönleri bu çalışma için neden araştırma grubu olarak seçildiklerinin sebepleridir. Görüşme yapılan kadınların hepsi Diyarbakırlı kişilerdir. Aynı meslek grubundan insanların aynı şeyleri düşünmeleri mümkün gözükmemektedir. Bu durumun çalışmanın bir kısıtı olduğu söylenebilir. Katılımcıların çoğunun İlahiyat Fakültesi mezunu olması ve sosyo ekonomik düzeyleri birbirine yakın olması çalışmanın bu kısıt düzeyini düşürmektedir. Ayrıca çalışmanın konusu kapsamındaki nasların (ayet ve hadislerin) yorumlanmasında, tefsir bilgisinden ziyade sosyal boyutları üzerine odaklanılmıştır. Böylece oluşabilecek itikadi problemlerin ortadan kaldırılması istenmiştir. Nitekim herhangi bir öğreticinin nasları yanlışlaması veya reddetmesi inanan bireyler için sorun oluşturabilmektedir.

⁴⁰ Max Van Manen, "Phenomenology of Practice", *Phenomenology & Practice* 1/1 (2007), 12.

⁴¹ Michael Quinn Patton, *Qualitative Research* (New York: Sage Publications, 2005).

⁴² Uwe Flick, *An Introduction To Qualitative Research* (New York: Sage Publications, 2014).

Araştırma sürecinde ulaşılan veriler, araştırmacı tarafından analiz birimlerine ayrılmakta, sentezlenip değişkenler ve benzerlikler ortaya çıkarılmaktadır. Bu süreçte ilk olarak alandan toplanan veriler içerisinde saklı duran ve araştırmanın kapsamı dahilinde olan bilgiler keşfedilmeye çalışılmıştır. Etnografik araştırma yöntemi benimsenmiş, insan davranışlarının arkasında yer alan değer yargılarını anlaşılacak istenmiştir. Ses kayıtları deşifre edildikten sonra ortaya çıkan hacimler veriler, ilk tahlilden sonra ilişkisiz görünen kısımlar çıkartılarak veriler kısaltılmıştır. Daha sonra veriler gruplara ayrılarak kategorize edilmiştir. Sonuçta oluşan örüntüler araştırmanın konu ve kapsamı ile ilişkili bir şekilde özetlenip yorumlanmıştır. Son tahlilde veriler teorik çerçeve ve literatür ile karşılaştırılarak benzerlik ve farklılıklarından bahsedilmiştir. Bu şekilde oluşan sistematik veri setiyle teorik kategoriler analiz edilmiştir.

3. Araştırmanın Bulguları ve Analizi

3.1. Erkeğin Tarlası Olarak Kadın

Erkek egemen sistemde kadın tarlaya benzetilerek edilgen bir kimliğe bürünmekte, erkeğin tahakkümündeki bir meta olarak algılanmaktadır. Kur'an'daki ifadeler de erkeğin kadınların bedenleri üzerindeki denetim sahibi oldukları fikrini savunanlar için de bir delil olarak gösterilebilmektedir.⁴³ Ancak, Kur'an'daki tarla benzetmesinin kadınlar için aşağılayıcı bir tanımlama olmadığını iddia eden kadın görüşmeci, tarladan maksadın bereket ve doğurganlık olduğunu düşünmektedir:

Aşağılayıcı ve hakaret edici bir şey değildir. Tam tersine bir realiteye işaret eden hatta olumlu bir tarafı da var. Hatta tarla derken daha çok doğurganlıktan bahsediyor. Doğurganlık neye işaret eder berekete işaret eder. Kadınlar sizin tarlanızdır derken yani tamamen biyolojik ilkokul dördünce sınıfta öğretilmeye başlanan bir olgudan bahsediyor. Ve bunu Arap diline dair bir mecaz yapıyor bence güzel bir mecaz da yapıyor. Bunun ilk karşımıza çıktığı yer Kur'an değil. Kur'an bunu kullanınca biz rahatsız olmuyoruz. İlk çağlarda Firigyalılar hatta daha öncesine gidelim çok daha öncesinde kadın ne olarak tasvir edilmiş bereket ve doğurganlık. Antik Yunana baktığımızda kadın doğurganlığın ve bereketin sembolüdür.⁴⁴

Kadının bedensel bereketinin bir övgü olarak ifade edilmesi, bir yönüyle kadını meta haline getirmektedir. Erkek için güç, sahiplik vb. atıflar yapılırken kadınlar için edilgen bir bakış açısının olması, kadını, erkekler için tarla gibi sahiplenilen ve ürün beklenen bir meta yapmaktadır. Hâkim erkeklik anlayışında da kadınlığa dair benzer yaklaşımların olması, bunun iki yönlü bir olgu olduğunu göstermektedir. Bu süreçte kadın, hegemonik erkekliğin hem mağduru hem de doğrudan olmasa dahi dolaylı devam ettiricisi konumundadır.

Kadın erkek arasındaki eşitsizlik ve kadının eksikliği bağlamında irdelenen konulardan biri de kadının yaratılış hadisesidir. Hadis rivayetlerinde yer edinen kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına dair dinsel söylemler, katılımcıların çoğunluğu tarafından mecazi ve sembolik olarak görülmektedir. Ancak ayetlerdeki bütünleştirici dil sık sık dile getirilmesine rağmen kadının duygusal ve psikolojik karakterli olması belirtilerek 'zayıflık ve noksanlık' algısı

⁴³ Kecia Ali, *Cinsel Ahlak ve İslam* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 241.

⁴⁴ K1, Kişisel Görüşme, 05 Kasım 2023.

güçlendirilmektedir. Erkek egemen toplumlarda kadının ikincil bir konumda görülmesinin sebeplerinden biri de kadının eksik yönlerinin dinsel söylemlerle yorumlanmasıdır. Erkeklerin kendilerini toplumsal statü olarak üstün görmelerine neden olan bu algıda, kadınların yaratılışından gelen duygusal, narin ve kırılgan yapısına atıflar yapılmaktadır.

Araştırma süresince katılımcılardan bazılarının, kadınların kaburga kemiğinden yaratılışını kadının narin ve hassas yapısı şeklinde yorumlayarak eril düşüncedeki fiziksel ve duygusal eksiklik algısına benzer bir yaklaşıma sahip olduklarını göstermektedir:

Buradan cinsiyet eşitsizliği/erkeğin üstünlüğü sonucunu çıkarmak yahut sadece bu boyutunu düşünmek doğru değildir. Kaburga kemiğinden yaratılma bahsi ise hadislerde bize bildirilmiştir. Hadisi bağlamından koparmadan yorumladığımızda kadının eksikliği üzerinde değil de kırılganlığı üzerinde durulmuş ve erkeklere sorumluluk yüklenmiştir. Kadınlara karşı hassas ve nazik davranmaları gerektiği istenmiştir.⁴⁵

Benzer yaklaşıma sahip olan diğer bir katılımcı, yaratılışa dair rivayetleri kadın/erkek ilişkilerinde erkeğe verilmiş nasihatler şeklinde anlamaktadır:

Kadının psikolojik yapısına yapılan vurgudur. Eğri kaburga kadındaki duygusallıktır. Kadınların kahir ekseriyeti böyledir. Yüce Allah, kadının bu yapısına vurgu yaparak erkeği bilgilendirmiştir. O psikolojiyi değiştiremezsin. Değiştirmeye kalkışırsan kırarsın. Kırılması ne demektir? Onun ilişkisidir. Bundan dolayı hani temkinli, zarif, naif bir şekilde yaklaşınız ki hayat sürebilesin.⁴⁶

Tıpkı tohum toprak meselesinde kadının meta olmadığı, kadının tarlaya benzetilerek cinselliğinin ve doğurganlığının mecazen anlatılmaya çalışıldığına altının çizilmesi gibi yaratılış hadisesinde de kadını hor gören ya da erkeğin bir malı gibi küçük düşürecek bir yaklaşımın olmadığı vurgulanmaktadır. Ancak kaburganın sembolik açıklamasında kadının ikincil statüde ve eksik yaratıldığına dair dinsel anlatımlarda kadının kırılgan, nazik yani erkeğe göre zayıf yönlerine vurguların yapılması, kadının erkeğe eşit bir konumda olmadığına dair eril egemen düşüncelerden kadınların da etkilendiğini göstermektedir.

Eşlerle olan münasebetlerde erkeklere sağladığı kolaylıktır. Cinselliği kastediyorum. Birlikte olurken hem erkeğin hem kadının rahat olması gerekir. Rabbimiz erkek egemen bir topluma seslendiği için, rahatlıkla huzurla içtenlikle, kısıtlamadan yaklaşabilirsin diyor. Dolayısıyla ayetin insanların cinsel hayatında kolaylık sağlamak amacı taşıdığını ve art niyet olmadığını kolaylıkla ifade edebilirim.⁴⁷

Yaratılış olarak erkekten düşük bir varlık olan kadın, tarla benzetmesindeki gibi ikincil ve edilgen görülmesinin önüne geçilmesi için, ayetteki mecazi ifadenin, Arap toplumundaki zıhar veya kadınlara sadece ön pozisyondan yaklaşılması gibi cinsel birleşme veya uzaklaşma sınırlarının çizilmesi için kullanıldığı belirtilmektedir. Erkeğin hükmettiği bir kadın profili için kullanılan bu benzetme, ataerkil toplumlarda kadını nesneleştirerek ikincil bir konuma düşürmektedir. Cinsel birleşme şeklinde yorumlanan bu meseleler erkeğin statüsü hakkındaki dinsel temaların önemini ortaya koymaktadır. Erkeğin eşiyle dilediği zaman dilediği şekilde (arkadan yaklaşma dışında) ve pozisyonda birlikte olma yetkisi, kadını edilgen bir konuma düşürmektedir. Nitekim ayetteki mecaz tercihi, kadının pasifliğini

⁴⁵ K2, Kişisel Görüşme, 09 Kasım 2023.

⁴⁶ K3, Kişisel Görüşme, 13 Kasım 2023.

⁴⁷ K4, Kişisel Görüşme, 15 Kasım 2023.

önermektedir. Ona göre, tarla, sürülmesi gereken bir nesnedir ve sürülüp sürülmeme veya ekilip ekilmeme kararında erkek tek yetkin kişidir. Bütün bu dinsel algılar, kadınların zihin dünyalarında değişip dönüşerek karşılık bulmaktadır. Konuyla ilgili yapılan te'viller, eril egemen düşünceye hizmet edecek açıklamalar içermektedir. Toplumsal cinsiyetin sosyal ve dinsel kurgusunun, din öğreticisi görevinde olan eğitilmiş dindar kadınların üzerinde de hegemonik bir baskı unsuru haline geldiği söylenebilir. Derinlikli mülakatların birçoğunda ataerkil düşünce sistemini eleştiren katılımcılar, hegemonik erkeklik düşüncesinin kültürel bir olgu olduğunu ifade etmektedirler. Ancak sorulara verilen cevapların satır aralarında hâkim erkeklik düşüncesine ait normların dolaylı kabul edilmişlerine rastlanmaktadır.

3.2. Erkeğin Egemen Statüsü Bağlamında Kavamlık

“Erricâlu kavvâmûne ‘alâ annisâ-i” biçimindeki “Allah'ın kimini kimine üstün kılmasından ötürü ve erkeklerin, mallarından sarfetmelerinden dolayı erkekler kadınlar üzerine hakimdirler. İyi kadınlar, gönülden boyun eğenler ve Allah'ın korunmasını emrettiğini, kocasının bulunmadığı zaman da koruyanlardır. Serkeşlik etmelerinden endişelendiğiniz kadınlara öğüt verin, yataklarında onları yalnız bırakın, nihayet dövün. Size itaat ediyorlarsa aleyhlerine yol aramayın. Doğrusu Allah Yüce'dir, Büyük'tür.”⁴⁸ ayeti, erkek egemenliğinin toplumsal yansımalarının merkezinde problematik bir konu olan kavamlık, erkeklerde otoriter düşünce ve davranışların açığa çıkıp şekillenmesinde etkili olan dinsel bir söylem olarak zikredilmektedir. Ayette geçen kavram teriminin, erkeğe yüklenen sorumluluk ve buna bağlı olarak sahip olduğu haklar çerçevesinde yorumlanması da mümkündür.⁴⁹ Bahsi geçen konuya ilişkin yapılan görüşmelerde, erkeğin yaratılış özü itibarıyla duygusal olmaması ve kadının duygusal ve fiziksel olarak zayıflıklarının vurgulanması, erkeğin aile reisi konumunda görünmesine neden olan bir algı oluşturmaktadır. İslam dininde erkeğe ailesini geçindirme sorumluluğunun verilmesi onu ailenin doğal reisi haline getirmektedir. Erkeğe, evini geçindirmesi, hanesini koruyup kollaması için verilen meziyetlerin kadınlara karşı bir üstünlük ya da zayıflık anlamı taşımadığı belirtilse bile toplumsal hayatta eşitsizlik söylemlerini güçlendirecek yorumlar da yapılmaktadır: Erkeğin daha çok mantık ağırlıklı ve kadının daha çok duygusal düşünmesiyle alakadır. Tabii bu her kadın için aynı değildir. Kavram olmak aslında ekstra bir zorbalık değildir. Astığım astık kestiğim kestik değildir. Her anlamda istişare vardır İslam'da.⁵⁰

Dini inanç, ibadet ve ahlak açısından eşitlik temelli yaklaşımların aksine sosyal hayatta erkek ve kadından yapılması istenen tutum ve davranışlara dair yaklaşımlarda benzer görüşlerin olmadığı söylenebilir. Erkeklerin fiziksel özellikler açısından kadından daha üstün becerilere sahip olunduğuna dair hâkim ataerkil görüşten farklı olarak, aile reisliğini bir yürütücülük olarak gören katılımcı, kadının da evin ekonomisini geçindirecek bir güce sahip olması durumunda ailede kavram olabileceğini vurgulamaktadır:

Erkeğin kavamlığı evin geçimini yapmaya bağlandığı için ve dediğim gibi bu şartlarda eğer bir çalışan kadın varsa o da evin ekonomisine katkı sağlıyorsa aslında buradaki yürütücülükte söz sahibidir öyleyse. Kadın eğer ki daha iyi durumdaysa o zaman kadın kavram olur. Bir kişi bizim atamız olduğu için, eşimiz olduğu için ona elbette saygı duyacağız. Ama o benim üzerimde işte reistir. Benim üzerimde yürütücüdür falan kabul etmiyorum. Kavamlık cinsiyete bağlı değildir. İnsanın kendi yeteneğine bağlıdır.⁵¹

⁴⁸ el-Nisa 4/34.

⁴⁹ Halil İbrahim Karşlı, *Kur'an Yorumlarında Kadın* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 148.

⁵⁰ K5, Kişisel Görüşme, 18 Kasım 2023.

⁵¹ K6, Kişisel Görüşme, 20 Kasım 2023.

Erkeğin cinsiyetinden gelen kabiliyetlerinden ötürü ailede reis konumunda olduğuna dair görüşün araştırmada katılımcılar tarafından kabul gördüğü söylenemez. Yukarıda ifade edildiği şekliyle erkeğin maddi gücünden gelen bir yürütücülük görevinin olması, ‘erkek adam olmak için evin geçimini sağlayacak bir işe sahip olma’⁵² şeklindeki hegemonik normun, kadın görüşmeciler tarafından da zikredildiği görülmektedir. Kavvamlık hem dini hem de sosyal olarak ataerkillik ile ilişkilendirebilecek bir egemenlik biçimi olarak ifade edilebilir. Selek, erkeklige giden yolları sünnet, askere gitme, iş bulma ve evlenme şeklinde sıralamaktadır.⁵³ Erkeklige giden yolda son aşama olan evlilik ile erkekler baba, aile reisi olmaya hazırlanmaktadır. Cohen, erkek olmanın şartlarını; bir kadına sahip olmak, çocuklarını otoritesiyle yönlendirmek, para kazanıp ailesini geçindirmek şeklinde sıralamaktadır.⁵⁴ İslam dininde erkeklere verilen bazı hakların, kadın-erkek eşitsizliği biçiminde yorumlanabileceği söylenebilir. İslam’ın miras paylaşımından erkeğin iki kadının bir pay alması, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine denk görülmesi gibi sosyo-ekonomik hakların erkeklere bazı avantajlar sağladığı, kadınları ikincil duruma düşürdüğü iddia edilmektedir.

Ataerkil toplumlarda erkek egemenliğinin erkek tarafından dayatıldığı ve sürdürüldüğü vurgulanmaktadır. Ancak kadın Kur’an Kursu görüşmecilerin büyük çoğunluğu erkeklerin aile reisi olmasını bir eşitsizlik olarak görmese de erkeğin yürütücü olmasını ve son sözü kendisinin söylemesi gerektiğini benimsemektedir:

Yani aile reisliğinin erkekten olmasından yanayım. Onu söyleyeyim size. Evin içerisinde eğer erkekte otorite yoksa yani o reislik yoksa gerçekten dengeler alt üst olur kanaatindeyim. Burada kabalıktan sertlikten bahsetmiyorum ama evin üstünde erkeğin otoritesini seviyorum. Erkek istişare etmeli ama kararı da kendisi vermeli. Kadının karar vermede otoriter olmada zayıflıkları vardır. Bu erkeğin üstünlüğü göstermiyor farklı olduklarını gösteriyor.⁵⁵

Toplumsal cinsiyet araştırmalarında kadınların erkekler tarafından ezildiği tezi tartışılmaz olarak kabul görmektedir. Ancak kavvamlık konusunda erkeklerin hem dini hem de sosyo-ekonomik sorumlulukları açısından kadınlardan daha ağır yük altında olduğu katılımcılar tarafından zikredilmektedir. Erkeklige dair çalışmalarda, bir iktidar pratiği olarak erkeğin bünyesinde tahakküm ve çatışma süreçlerini barındırdığı, bunun da sadece kadın açısından değil erkek açısından da bazı zorlukları içerdiği görüşü sık yer edinmeye başlamaktadır.⁵⁶ Nitekim Real, erkek kimliğini, kadını dışarıdan, erkeği ise içerden yıkan bir kimlik olarak tanımlamaktadır. Diğer bir ifadeyle bu kimlik, kızların seslerini ve erkeklerin de kalplerini hançerlemeyi hedef almaktadır.⁵⁷ Buradan yola çıkarak araştırmada, hegemonik erkeklik biçimlerinin sadece kadınları değil erkekleri de ezdiği tezini destekler verilerin yer edindiği söylenebilir: Reislik, her türlü sorumluluğu kabul etmektir. Yani evin içerisinde hanımına ve çocuklarına karşı her türlü yükü yüklenmektir. Bu da bir dezavantajdır işte. Reis olmak da iyi bir şey değil.⁵⁸

⁵² Serpil Sancar, *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler* (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 27.

⁵³ Pınar Selek, *Sürüne Sürüne Erkek Olmak* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018).

⁵⁴ Hacı Özdemir, “Toplumsal Cinsiyet Perspektifinde Erkeklik ve Kadınlık Algısı: Bir Alan Araştırması”, 96.

⁵⁵ K7, Kişisel Görüşme, 22 Kasım 2023.

⁵⁶ Tayfun Atay, “Erkeklik En Çok Erkeği Ezer”, *Toplum Bilim* 101 (2004), 22.

⁵⁷ Real Terrance, *Erkekler Ağlamaz*, çev. Zerrin Kortukcuoğlu (İstanbul: Kuraldışı Yayınevi, 2004).

⁵⁸ K8, Kişisel Görüşme, 25 Kasım 2023.

Kadın ve erkekte yapılmaması istenen veya yasaklanan tutum ve davranışlar, her iki cinsiyeti de olumsuz etkileyebilmektedir. Katılımcılarla yapılan görüşmelerde erkek için dinsel ve sosyal bir zorunluluk olarak bahsedilen kavramlığın zor bir uğraş olduğuna vurgular yapılmaktadır. Ayrıca erkeğin kadından üstün olduğuna dair hâkim ataerkil görüşün, araştırma yapılan bölgede de değişip dönüşerek farklı biçimlerde karşılık bulduğu ifade edilebilir. Erkeklik tanımlamalarında, fiziksel gücün ön plan çıkarılması, kadını biyolojik olarak ikincil bir konuma düşürmektedir. Bu, bir üstünlük/eşitsizlikten ziyade kadın-erkek farklılığı olarak belirtilse de kadınların zihin dünyalarında erkeğin otoritesinin kabul edildiği söylenebilir. Sosyal ve gündelik hayatın akışı içerisinde erkeğin kavramlık/aile reisi oluşunun kadınlar tarafından doğal bir statü olarak içselleştirilmesi, erkeğin tahakkümünü güçlendirmektedir.

3.3. Kadının Erkek İçin Fitne ve Şer Sembolü Olması

Bazı hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in kendisinden sonra erkekler için kadınlardan daha zararlı bir fitne/baştan çıkarma/çekicilik/isyan bırakmadığına dair rivayetler yer almaktadır. Kadının olumsuzluk sembolü olması fikri, bu rivayetlere dayandırılarak kadının kamusal alanda denetim altında tutulması istenmektedir. İslami söylemlerde erkek, kadının çekiciliğine kapıldığında Allah'tan uzaklaşır. Bu yüzden İslami düzen dışardaki kafir ve içerideki kadından oluşan iki tehditle karşı karşıyadır.⁵⁹ Bu meyanda kadın, hile ve düzenbazlıklara hatta şeytana yakın konumlandırılmıştır. Aklının kıt görülmesi, erkek için cinsel tehdit unsuru olması, kadının nerede düşünüldüğünü gösteren tanımlamalardır.⁶⁰

Diğer aksi görüşlere göre ise, kadının uğursuz, fitneci ya da şerli olduğunda dair anlayışların daha sonraları İslam kültürüne sokulmuş, hadis rivayetleri ile dinsel karaktere büründürülmüş damgalama biçimleridir. "Kadınların erkeklere göre aklen eksik olduğundan bahseden, cehennem halkının çoğunluğunu kadınların teşkil ettiğini ifade eden bu rivayetler, kökleri ta antik çağa uzanan, oradan Yahudi, Hristiyan ve İslam kültürlerine geçen bir zihniyetin ve anlayışın ürünüdür. Yani bu rivayetlerin kaynağı Kur'an ve Sünnet olmayıp, İslam öncesi kültürlerdir."⁶¹

Kadınların kamusal alandan tecrit edildiği, denetim altında tutulduğu ataerkil toplumlarda, örtük anlayış kadın cinselliğinin aktif olduğudur.⁶² Müslüman feminist Kasım Âmin, kadınların tecrit edilmesinin ve örtünmek zorunda bırakılmalarının mantığını ve cinsler arası ayrımın temellerini anlamaya çalışırken, kadınların cinsel dürtülerini erkeklerden daha iyi kontrol edebildikleri, dolayısıyla cinsler arası ayrımın kadınları değil, erkekleri korumak için bir araç olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁶³

Bahsi geçen konuyla ilişkili olarak bir katılımcı, kadının fitne unsuru olarak tanıtılmasını, toplumun dizayn edilmesinin bir yolu olarak görmektedir. Sosyal olarak dezavantajlı konumda olan kadınları erkek için bir fitne objesi haline getirmek, eril tahakkümün kadını kontrol etmek için kullandığı bir argümandır:

⁵⁹ Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, 148.

⁶⁰ Aliye Çınar Köysüren, *Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016).

⁶¹ Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 218.

⁶² Pınar İlkaracan(ed.), *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik, Bekâret ve Ataerki* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 37.

⁶³ Qasim Amin, *The Liberation of Women and The New Woman: Two Documents in the History of Egyptian Feminism- Softcover* (USA: The American University in Cairo Press, 2000), 64.

En başa gelmemiz gerekiyor kadın fitne midir? Kadınla ilgili rivayetlerin büyük bir kısmını peygamberin söylemediğini biliyoruz. Hz. Ayşe'nin kadınlarla ilgili rivayetlere çok büyük tepkileri var. Namaz kılarken kadın, köpek ve eşek namazın önünden geçerse namaz bozulur rivayeti mesela. Zamanla kadınlar geri planda bırakılmak isteniyor. Kadının toplumda söz sahibi olması demek dezavantajlı konumların ortadan kalkması demek. Arap mantalitesinde kadın çocuk ve köle dezavantajlı olarak görülüyor. Kadını susturursan aslında diğerlerini de susturmuş olursun çünkü kadın diğerlerinden daha güçlüdür. Kadını susturursan köleyi ve çocuğu da susturmuş olursun. Kadını toplumun dışına itersen ne yaparsın toplumu istediğin şekilde dizayn edebilirsin.⁶⁴

Kadınların sosyal hayatın akışı içerisinde, belli kalıplara sıkıştırılarak dizayn edilmeye çalışıldığı katılımcı tarafından ifade edilmiştir. Kadınların kamunun dışına itilmesi ve bunun dinsel dayanaklarının oluşturulmaya çalışılması, erkek tahakkümünün kadınlar üzerindeki denetleyici gücünü göstermektedir. Kadınların kıt akıllı, uğursuz ve şer sembolü biçiminde tanımlanması, Müslüman erkeklerin erkekliklerini öğrenmede kilit öneme sahiptir. Kadınları, huzursuzlukların kökeni olarak gören rivayetlerin zayıf olduğu, İslam dininde böyle bir anlayışın olmadığı söylene bile aslında meselenin toplumsal karşılığının çok da böyle olmadığı ifade edilebilir. Araştırmada kadınların sosyal, siyasal ve gündelik hayatta ortaya çıkan birçok sorundan sorumlu tutulduğu görülmektedir: Bugün toplumsal olarak kadın yeri geldiğinde bir siyasi partinin başkanının değişmesine neden olabilecek kadar bir fitne olabilir. Günümüz dünyasında kadının vücudu erkeği tahrik etsin diye teşhir ediliyor. Artık neredeyse tıraş bıçağı reklamında bile kadın oynatılacak.⁶⁵

Kadınları baskın stratejilerle kamusal alının faaliyetlerinden uzak tutan erkek egemen anlayıştır. Hem dinsel hem de ataerkil normlarda, kadın için biçilen roller kadını özel alana hapseder. Kadın görüşmecilerin bu noktada egemen erkeklik düşüncesinden ayrıştığı söylenebilir. Nitekim kadının özü itibariyle fitne ve şer objesi olarak resmedilmesi, kadınların düşünce dünyasında erkekler tarafından kurgulanan bir eşitsizlik ve dışlayıcı tutum olarak yer edinmektedir. Bu yönüyle hegemonik erkeklikte kadın dışlanır, küçük ve hor görülür ve kötülüklerden sorumlu tutulur. Bütün bunlar erkeklere küçük yaştan itibaren öğretilir. Bu öğretinin Müslüman erkekler için dinsel bir temasının da yaratıldığı görülmektedir.

Kamusal /özel alan kapsamındaki tartışmaların merkezinde yer edinen diğer bir konu haremlik/selamlık ayrımıdır. İslam dininde kadın ve erkeğin mekânsal olarak aynı ortamda bulunmasının sınırları, haremlik/selamlık ayrımıyla belirlenmeye çalışılmaktadır. Kadın bedeni, cinselliği ile erkek için bir fitne sayılmakta, erkeğin kadının bedeninden ortaya çıkacak cinsel dürtülere uymasının önüne geçilmesi için böyle bir ayrıma gidildiği ifade edilmektedir. Böylece kadın erkek egemen yapının dışında tutulmak istenmektedir.

Haremlik selamlık denilen olaya çok katılan biri değilim. Genelde haremlik selamlık mantalitesinin sonraki dönemlerde kadını toplumsal hayatın dışında tutan kadını kamudan ayrı tutan aslında kamuyu kadından koruyan bir zihniyetin eseri olduğunu düşünüyorum. Kadın ve erkeğin aynı ortamda bulunmaması gibi bir şey söz konusu olamaz. Peygamber efendimizi zamanından kadın ve erkekler mescitte de beraberlerdi. Peygamber efendimiz sahabeyi kadınların mescide gelmekten yasaklamaktan men etmişti.⁶⁶

⁶⁴ K9, Kişisel Görüşme, 27 Kasım 2023.

⁶⁵ K10, Kişisel Görüşme, 29 Kasım 2023.

⁶⁶ K11, Kişisel Görüşme, 05 Aralık 2023.

Haremlik/selamlık ayrımıyla, kadınların dini ve sosyal hayatta mekânsal olarak erkek egemen dairenin dışında tutulmaktadır. İslam dininde yer alan bu anlayışın sadece kadına has bir sınırlama olmadığını düşünen katılımcı, erkeklerin de tesettürlerine dikkat etmesi gerektiğini ifade etmektedir:

“Mesela sadece kadın bedeninin sınırlandırılması değildir. Erkek de mahremi olmadığı bir kadının yanından tesettürüne riayet etmelidir. Tesettür önce erkeğedir. Mümin erkeklere söyle diye başlar ayet sonra kadına da diye devam eder. Tesettür noktasında da erkek ve kadının birlikte olduğu ortamlarda kadın ne kadar özen ve imtina gösteriyorsa erkek de o anlamda özen göstermesi gerekir.”⁶⁷

Dini mekanların eril hakimiyet altında olması, erkeklerin kendilerini kadınlardan üstün görmelerine sebep vermektedir. Bu meyanda araştırma bölgesinde kadınların özellikle cami cemaatinin dışlayıcı tavırlarına muhatap oldukları gözlemlenmektedir. Türkiye’de birçok caminin, abdest alma yerleri, şadırvanlar, namaz kılma bölümleri açısından eril bir dizayna sahip olduğu söylenebilir. Bu mekânsal tasarım, kadınlara buralarda erkekler kadar rahat kullanım fırsatı sunmamaktadır. Nitekim sahada yapılan görüşmelerde kadınların camiye erkekler kadar rahat kullanamadıkları ve zaman zaman ciddi polemikler yaşadıkları görülmüştür.

Ulu camideki yerimiz değiştirildi mesela. Hayatımdan beni en çok rahatsız eden durumlardan biridir. Kadın yerinin erkeklerden tarafından gasp edilerek kadınların bir caminin bir köşesine fırlatılması çok onur kırıcı bir hareketti. Gizli bir mobbinge açıkça yapılmayan bir mobbinge dönüştürüldü. İçten içe kadını kendilerinden daha aşağı görüyorlar. Çünkü bunlar muhafazakâr geleneksel kafalı erkekler.⁶⁸

Katılımcılardan toplanan veriler ışığında, erkeğin kamusal ibadet yerlerinde baskın bir rol oynadığı söylenebilir. Cami gibi toplu ibadet mekanlarında dışlayıcı bir tavırla karşı karşıya kalan kadınlar, eril egemenliğin dinsel sınırlarına maruz kalmaktadırlar. Kimi durumda erkekliğin sürdürücüsü/koruyucusu durumunda olabilen kadınların bu noktada dezavantajlı oldukları görülmektedir.

Cami benzeri ibadethanelerin eril egemen mekanlara dönüştürülmesi, erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümünün bir tezahürüdür. Kadınların buralardaki varlığı, erkekler için bir tehdit olarak algılanmaktadır. Erkek egemen düzende kadınlar ev içi alanda konumlandırılarak sosyal hayatta denetim altına tutulmaktadır. Erkekliğin öğrenilmesinde, kazanılmasında ve sürdürülmesinde hanesi altındaki kadınlardan sorumlu olan erkekler, kadının belli sınırlar dahilinde dini hayata karışmasını istemektedir. Kadının ikincil konumunu belirlemek ve kökleştirmek için bu isteklerini din temalı normlarla izah etmektedirler. Sonuç olarak kadın, erkek için cinsel baştan çıkarıcılık yönüyle fitne olabilmekte bu yüzden de kamusal alanın dışında tutulmaya çalışılmaktadır. Ayrıca kadınlar, Müslüman erkeklerin cami vb. eril mekanlardaki tahakkümlerine maruz kalmakta, gündelik ve sosyal hayatın akışı içerisinde toplumsal cinsiyet algısının ve dinin temas ettiği mekanlarda erilliğin hakimiyetini sürdürmeye devam ettiği görülmektedir. Müslüman erkekler için ibadethane misyonu taşıyan camilerde kadın varlığının azlığı/dışlanmışlığı, onların cinsiyet algılarını etkilemekte, kadınlara dönük düşüncelerinde belirleyici rol oynamaktadır.

⁶⁷ K12, Kişisel Görüşme, 10 Aralık 2023.

⁶⁸ K13, Kişisel Görüşme, 14 Aralık 2023.

Sonuç

Toplumsal cinsiyet ve din olgusunun eklemlendiği akademik alanda doldurulması gereken bazı boşluklar bulunmaktadır. Dindar erkekler ve kadınların cinsiyet algılarını irdeleyen saha çalışmalarının azlığı da dikkat çekmektedir. Spesifik olarak din olgusunun erillik ile ilişkisini inceleyen araştırmaların yeni yeni oluştuğunu söylemek mümkündür. Erkeklik bir toplumsal cinsiyet kategorisi olarak, erkeklerin sert, dayanıklı, cesaret gibi değerlerin içselleştirilmesiyle oluşan bir kimliktir. Erkeğin inançları, dinsel hak ve sorumlulukları cinsiyete dair kabulleri, dini argümanlar desteği sayesinde pekişebilir. Bu araştırma için de merak edilen şey, erkekliğin inşasında dinin rolü olmuştur. Erkekliğin İslam dinindeki tasniflerinin, kadınlar tarafından nasıl anlaşıldığı, kadınların sosyal yaşamlarında nasıl karşılık bulduğunu, kadınların ezilmişlik ve dışlanmışlıklarında erkeklik-din ilişkisinin nasıl bir rol oynadığını sorgulayan bu araştırma, sahada toplanan veriler ışığında bazı sonuçlar çıkarmaktadır. Diğer bir ifadeyle, çalışmanın yürütüldüğü şehirde Müslüman erkeklerle (imamlar, müftüler, cami cemaati vb.) temas halinde olabilecek bir iş yapan kadın Kur'an kursu öğreticilerinin, erkeklik algılarına dair bazı verilere ulaşmaktadır.

Sahada yapılan görüşmeler neticesinde, kadın öğreticilerin erkeklere dönük feminist bir yaklaşıma sahip olmadıkları söylenebilir. Erkekler hakkında konuşurken, erkekleri tanımlarken ya da erkeklerin kadınları dışladığı tutum ve davranışlar tartışılırken dahi, feminist ideolojinin tanımlamalarına yer verilmediği görülmektedir. Hatta birçok noktada ataerkillik ve eril egemen düşünceyle örtüşen veya yakın olan bazı söylemlere sahip oldukları ifade edilebilir. Erkekliğin öğrenilmesinde, sürdürülmesinde ve pekiştirilmesinde dinin rolüne atıflar yapıldığı, İslam dininin sahip olduğu bazı inanç ve uygulamaların erkek için ideal bir cinsiyet biçimi olduğu zikredilmektedir. Kadınların sosyal dezavantajları noktasında tartışılan din temalı; kadının fitne unsuru olması, aklının kıt olması, erkekten sonra erkeğin bir parçasından yaratılması, fiziksel kusur ve eksikliklerinin olması vb. meselelerde, ataerkil örüntüye ve hegemonik erkeklik düşüncesine ivme kazandırabilecek açıklamaların olduğu dikkat çekmektedir.

İslam düşüncesindeki hâkim Sünni paradigmanın toplumsal cinsiyeti yorumlama biçimi ve toplumda konumlandırması, Müslüman erkekler üzerinde etkin bir işlev görmektedir. Genel anlamda tüm insanlar için muhtemel bir durum olan akıl eksikliği gibi zayıflıklar, İslam geleneğindeki bazı rivayetlerde kadınlara mahsus türsel bir özellik olarak tanımlanmaktadır. Araştırmada yaratılış ve erkeğin kavvam oluşu konusundaki yorumların satır aralarında erkeğin fiziksel gücü ön plana çıkarılmaktadır. Kadının fitne objesi olarak tanımlandığı rivayetler hakkındaki tartışmalarda da kadının yaratılış özü olarak fitne olmasa dahi erkek için cezbedici bir yönünün olduğu vurgulanmaktadır. Kadınlardaki bu düşüncelerin oluşmasında Müslüman erkeklerin sahip olduğu erkeklik algısının önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Çünkü erkek için kadın eksiktir, güçsüzdür, duygusaldır, uğursuzdur. Tasvir edilen bu zayıflıklar kadının fitraten eksik yaratıldığının göstergesi olarak sunulmaktadır. Bu yüzden kadın sosyal haklar ve sorumluluklar açısından erkekten daha geridedir. Bu da cinsel eşitsizlik tartışmalarını beraberinde getirmektedir.

Toplumsal cinsiyet ve erkeklik çalışmalarının büyük çoğunluğunda cinsel eşitsizlik kadının biyolojik olarak aşağıda olduğu inancından kaynaklanır. Bunu Batı kültürü özelinde yapılan araştırmalarda da görmek mümkündür. Ancak bu araştırmada, diğer sonuçların tam aksine cinsiyet eşitsizliğinin, kadının

erkek için güçlü bir tehlike olduğu varsayımına dayandığı sonucu çıkarılmıştır. Nitekim İslamiyet'te kadının cinselliğinden ötürü bir tehlike olarak görülmesi örtünme emrinin baş gerekçesi şeklinde açıklanmaktadır. Bu yüzden kadın toplumsal huzursuzlukların sorumlusudur. Katılımcıların hiçbiri kadını türsel olarak bir fitne/şer/kötülük objesi olarak tasvir etmemiştir. Ancak zaman zaman kadının erkek için baştan çıkarabilecek yönünden bahsedilmiş, erkek için fitne olabileceği zikredilmiştir. Bu meyanda hâkim ataerkil örüntüyle tıpa tıp aynı yaklaşıma sahip olunmasa da katılımcılar, kadının aktif cinselliğini kabul etmişlerdir.

Bu bahiste elde edilen diğer bir sonuç, kadınların kıt akıllı, uğursuz ve şer sembolü biçimindeki tarif edilmesinin eril egemen söylemin bir yansıması şeklinde zikredilmesidir. Bu da onların kadınları belli kalıplara sıkıştırılarak dizayn edilmeye çalışıldıklarının farkında olduklarını göstermektedir. Müslüman erkekler, sosyal olarak dezavantajlı konumda olan kadınları erkek için bir fitne objesi haline getirerek, eril tahakkümlerini pekiştirmektedirler. Bu araştırma, kadınlar için kullanılan ataerkil kökenli ve olumsuz etiket/damgaların erkekliğin öğretilmesindeki rolünü öne çıkarmaktadır. Nitekim sahada erkek egemen düşüncenin kadınlar üzerindeki hegemonyası da net bir şekilde görünmektedir.

Kadın Kur'an kursu öğreticilerine göre erkek adam aile revidir ve evi geçindirmekle sorumludur. İslam dini de bu görevi erkeğe vermektedir. Yanı sıra hegemonik erkeklik biçiminde, erkeklerin erkekliğini kazanması ve sürdürmesinde ailesinin geçimini sağlayacak bir iş sahibi olması gerektiği vurgulanmaktadır. İslami söylemde kavvamlığın erkeğin ekonomik gücüyle ilintili bir biçimde tasvir edilmesi de bu anlayışı destekler niteliktedir. Katılımcıların erkeklik algılarında öne çıkan diğer bir anlayış, erkeklerin fiziksel olarak daha güçlü yaratıldığıdır. Bu meyanda yaratılış hakkındaki görüşmelerde kadının duygusal, nazik, kırılğan vb. karakteristik bir yapıya sahip olduğunun altı çizilmektedir. Bunun cinsiyet eşitsizliğine bazı yönleriyle dinsel bir zemin oluşturduğu söylenebilir. Çünkü yaratılış anlatısındaki dinsel temalara atıflar yapılarak, kadını ikincil bir duruma düşürmekte, erkeği kadından üstün hale getirerek eşitsizlik algısını güçlendirmektedir.

Kadınların tarlaya benzetildiği dini söylemin yorumlanmasında, kadının doğurganlığı vurgulanmaktadır. Ayrıca ayette kullanılan benzetmenin erkeğin kadınla/eşiyle cinsel birleşme esnasında dilediği gibi yakınlaşma yetkisine işaret ettiğinin altı çizilmektedir. Erkeğin kadın karşısındaki konumunu güçlendiren ve kadını edilgen duruma düşüren tohum/toprak metaforunun bu şekilde yorumlanması, kadınların erkeklik algısında ataerkil örüntüyle benzer yaklaşımların olduğu söylenebilir. Ataerkil örüntüde kadını bedeni dışıl bir madde ile özdeşleştirilip yaratıcılıktan yoksun bırakılır. Böylece edilgen kimliğe bürünen kadın, erkeğin tahakkümündeki bir meta olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla katılımcıların düşünce dünyalarında egemen erkeklik algılarının yer edindiği ifade edilebilir.

Nihai olarak, ataerkil ağ sisteminde ve hegemonik erkeklik düşüncesinde erkek, kadından daha üstün yaratılan bir varlıktır. Erkek, ev içi alanda ekonomik gücüyle aile reisi konumundadır. Bu konumuyla kadını denetleme yetkisine sahiptir. Kadının cinsel baştan çıkarıcılığı erkek için fitnedir. Kadın bu yönüyle sosyal olumsuzluklardan sorumludur. Kadının eğri kaburga kemiğinden yaratılması, narin, duygusal, kırılğan yapısına atıflar yapılması, kadın-erkek eşitsizliğini, kadının ikincil statüsünü pekiştirmektedir. Sahada elde edilen veriler, erkekliğin kadınlar üzerindeki hegemonyasının varlığını ispatlamaktadır.

EK-1 GÖRÜŞME YAPILAN KATILIMCILAR

MESLEK/GÖREVİ	Yaşı	Medeni Durumu	Eğitim Durumu
Kadın Kur'an Öğreticisi	30	Evli	Lisans Mezunu
Kadın Kur'an Öğreticisi	42	Evli	Lisans Mezunu
Kadın Kur'an Öğreticisi	60	Evli	Lisans Mezunu
Kadın Kur'an Öğreticisi	52	Evli	Lisans Mezunu
Kadın Kur'an Öğreticisi	38	Evli	Lisans Mezunu
Kadın Kur'an Öğreticisi	43	Evli	Lisans Mezunu
Kadın Kur'an Öğreticisi	40	Evli	Lisans Mezunu
Kadın Kur'an Öğreticisi	45	Evli	Lisans Mezunu
Kadın Kur'an Öğreticisi	52	Evli	Lisans Mezunu
Kadın Kur'an Öğreticisi	31	Bekar	Lisans Mezunu
Kadın Kur'an Öğreticisi	38	Bekar	Lisans Mezunu
Kadın Kur'an Öğreticisi	54	Evli	Lisans Mezunu
Kadın Kur'an Öğreticisi	60	Evli	Ön Lisans Mezunu
Kadın Kur'an Öğreticisi	30	Evli	Lisans Mezunu
Kadın Kur'an Öğreticisi	47	Evli	Ön Lisans Mezunu
Kadın Kur'an Öğreticisi	43	Evli	Lisans Mezunu
Kadın Kur'an Öğreticisi	44	Evli	Lisans Mezunu
Kadın Kur'an Öğreticisi	35	Evli	Lisans Mezunu
Kadın Kur'an Öğreticisi	36	Evli	Lisans Mezunu
Kadın Kur'an Öğreticisi	45	Evli	Ön Lisans Mezunu

Kaynakça

- Ali, Kecia. *Cinsel Ahlak ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Amin, Qasim. *The Liberation of Women and The New Woman: Two Documents in the History of Egyptian Feminism - Softcover*. USA: The American University in Cairo Press, 2000.
- Atay, Tayfun. "Erkeklik En Çok Erkeği Ezer". *Toplum Bilim* 101 (2004), 11-30.
- Ateş, Ali Osman. *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Boyd, Stephen Blake vd. *Redeeming Men: Religion and Masculinities*, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996.
- Butler, Judith. *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. çev. Başak Ertür. Metis Yayınları, 2019.
- Creswell, J.W. *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches*. New York: Sage Publications, 2007.
- Çınar, Aliye Köysüren. *Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2016.
- Delaney, Carol. *Tohum ve Toprak*. çev. Selda Somuncuoğlu, Aksu Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed bin İsmâîl bin İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahih-i Buhârî*, nşr. Hanifi Akın. 1. Cilt. İstanbul: Çelik Yayınevi, 1. Basım, 2017.
- Erdoğan, İlker (ed.). *Medya'da Hegemonik Erkeklik ve Temsil*. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2011.
- Fidan, Hafsa. *Kur'an'da Kadın İmgesi*. Ankara: Vadi Yayınları, 2006.
- Flick, Uwe. *An Introduction To Qualitative Research*. New York: Sage Publications, 2014.

- Furseth, Inger - Repstad, Pal. *Din Sosyolojisine Giriş Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. çev. İhsan Çapcıoğlu- Halil Aydınalp. Sivas: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 2011.
- Gerami, Shahn. *Islamist Masculinity and Muslim Masculinities*. ed. Kimmel S. Michael. New York: Sage Publications, 2005.
- Göle, Nilüfer. *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Habermas, Jürgen. *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*. çev. Mithat Sancar- Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Harris, Colette. "Masculinities and Religion in Kaduna, Nigeria: A Struggle for Continuity at a Time of Change". *Religion and Gender* 2/2 (2012), 207-230.
- İlkkaracan, Pınar(ed.). *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik, Bekâret ve Ataerki*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Kandiyoti, Deniz. *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. çev. Aksu Bora. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Karslı, Halil İbrahim. *Kur'an Yorumlarında Kadın*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler". *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997), 271-283.
- Köse, Elifhan. *Sessizliği Söylemek*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Kur'an Yolu. Erişim 06 Haziran 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Lahoucine, Quzgane. *Islamic Masculinities (Global Masculinities)*. London: Zed Books, 2006.
- Liamputtong, Pranee. *Qualitative Research Methods*. London: Oxford University Press, 2013.
- Manen, Max Van. "Phenomenology of Practice". *Phenomenology & Practice* 1/1 (2007), 11-30.
- Maral, Erol. "İktidar, Erkeklik ve Teknoloji". *Toplum Bilim Dergisi* 101 (2004), 127-143.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü. 1. Baskı, Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1999.
- Okutan, Birsan Banu. *Erillik ve Din*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Özdemir, Hacı. "Toplumsal Cinsiyet Perspektifinde Erkeklik ve Kadınlık Algısı: Bir Alan Araştırması". *Asya'dan Avrupa'ya Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2019), 90-107.
- Özsoy, Ömer. "Çağdaş Kur'an(lar) Üretimi Üzerine Karı Dövme Olgusu Bağlamında". *İslamiyat: Üç Aylık Araştırma Dergisi* 5/1 (2002), 111-125.
- Patton, Michael Quinn. *Qualitative Research*. New York: Sage Publications, 2005.
- Sancar, Serpil. *Erkeklik: İmkânsız İktidar: Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Sancar, Serpil. *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti, Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Selek, Pınar. *Sürüne Sürüne Erkek Olmak*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Sondy, Amanullah. *The Crisis of Islamic Masculinities*. London: Bloomsbury Publisher, 2015.
- Şimşek, Hasan – Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- Terrance, Real. *Erkekler Ağlamaz*. çev. Zerrin Kortukcuoğlu. İstanbul: Kuraldışı Yayınevi, 2004.
- Topçu, Şenol. *1980 Sonrası Türk Öyküsünde Erkek ve Erkeklik Olgusu*. Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Yavuz, Şahide. "Ataerki Egemen Erkeklik Değerlerinin Üretiminde Kadınların Rolü: Trabzon Örneği". *Fe Dergi* 7/1 (2015), 117-130.



Shadows the Poems of Sufi Poets Within Analytical Psychology

Emel Nalçacıgil^{1,a,*}

¹ Akdeniz University, Faculty of Education, Department of Turkish Language and Literature

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/07/2024

Accepted: 10/10/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

Analytical psychology is a theory proposed by Carl Gustav Jung, a famous Swiss psychotherapist, in the 20th century and now influences not only psychotherapy but also many branches of science, from psychology to theology, ethnography, literature, and fine arts. Jung's major success in this theory may be his discovery of unconscious, personal unconscious, and collective unconscious. This discovery has uncovered not only the collective images and their collective symbols in literary texts but also what the soul's needs are. The primary assumption of Jung's theory is that one is born with the need to attach to an ontologically stronger entity. Thus, continuing life by ignoring this basic need refers to spending energy on non-innate desires. Indeed, human beings are innately interested in various aspects of life. These desires may sometimes hinder social welfare and thus contradict religious orders. In this case, one is not accepted as religious and cannot achieve individuation psychologically. As Jung calls it in his theory, people failing to realize themselves are considered those failing to recognize their shadows. Yet, it is presumed in analytical psychology that it is rather challenging to realize shadows. According to Jung, some people cannot realize their shadows throughout their lives, and some may feel exhausted, tired, or even sick due to their experiences at some stages of their lives. In Jungian theory, people failing to realize their shadows cannot achieve their individuation. He even proposes that the greatest destruction of humanity will result from societies deprived of individuation. Ultimately, this article is interested in the similarity of the "shadow" archetype to the term nafs, which refers to desire, aspiration, and principles of life in the Sufi view, and meticulous examination of the term in the Divans of eleven Sufi poets in line with the theory. Therefore, it consists of the explanations of fifty-one poems in these Divans where the term shadow corresponds to the term nafs. The data obtained from the mentioned works are interpreted in five sections: definition of shadow, becoming conscious, recognizing shadows, individuation, and shadow types; hastiness, ambition, arrogance, and hatred. Interestingly, the poems describing the types of shadows also offer advice and solution suggestions on how to combat these shadows - detrimental human qualities. It should also be noted that Sufi poets' advice to readers is among the recommendations that Jung particularly emphasizes in his theory. We believe that this paper will contribute to classical Turkish literature, Turkish-Islamic literature, and theology by uncovering the symbolic meanings of the terms and phrases aired in the examined texts.

Keywords: Classical Turkish literature, Analytical psychology, Jung, Sufi poets, Shadow, Soul, Images, Symbols.

Analistik Psikoloji Doğrultusunda Mutasavvıf Şairlerin Şiirlerinde Gölgeler

Süreç

Geliş: 15/07/2024

Kabul: 10/10/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Analistik psikoloji 20. yüzyılda İsviçreli psikoterapist Carl Gustav Jung tarafından oluşturulmuş kuramdır. Kuram sadece psikoterapi alanını değil psikolojiden teoloji, etnografi, edebiyat ve güzel sanatlara kadar pek çok bilim dalını da etkilemiştir. Jung'un kuramındaki en önemli başarısı; bilinçdışı ile bireysel bilinçdışı ve kolektif bilinçdışının keşfidir. Bu keşifle sadece çeşitli bilim dalları edebî metinlerde geçen kolektif imgeler ve onların kolektif simgelerinin neler olduğunu değil insanlar da ruhun ihtiyacının ne olduğunu öğrenmiştir. Jung'un kuramının birincil maddesi ontolojik açıdan insanın kendisinden daha güçlü bir varlığa bağlanma ihtiyacıyla doğmasıdır. İnsan bu temel ihtiyacını göz ardı ederek yaşamını sürdürdüğünde enerjisini yapısına ters yönde isteklere harcayarak giderir. Nitekim insan doğası gereği hayatın çeşitli yönlerine ilgi duyan, onları gerçekleştirmede istekli olan varlıktır. Bu istekler bazen toplumun refahını engelleyici dolayısıyla dinî emirlere aykırı olabilir. Böylece gerek toplumun kurallarına gerek dinin buyruklarına ters düşülür. Bu durumda dinen istenilen insan olunamadığı gibi psikolojik açıdan da bireyselleşme gerçekleştirilememiş olur. Bireyselliğini gerçekleştirememiş insanlar Jung'un kuramında isimlendirdiği gibi gölgelerinin farkına varamamış kişilerdir. Analitik psikolojide insanlık adına çok önemli olan gölgelerin farkına varılması oldukça zordur. Klinik gözlemlerinden hareketle kuramını oluşturan Jung'a göre hayatı boyunca gölgelerinin farkına varamayan insanlar olduğu gibi hayatlarının bazı evrelerinde yaşadıkları tecrübe neticesinde kendilerini bitkin, yorgun hatta hasta hisseden insanların olması da mümkündür. Jung kuramında gölgelerinin farkına varamayan insanların; bireyselleşmelerinin gerçekleşmediğini belirtir. Ona göre insanlığın en büyük yıkımı bireyselleşmenin gerçekleşmediği toplumlardan kaynaklanacaktır. Makale; analitik psikolojide gölge arketipinin tasavvufî görüşte arzu, istek, hayatın ilkeleri manalarına da gelen nefis teriminin benzeşik oluşu üzerine kaleme alınmıştır. Bu sebeple makalede on bir tane mutasavvıf şairin dîvânında zikredilen nefis kelimesi kuram doğrultusunda titizlikle incelenmiştir. Makale Jung'un kuramı ışığında bir arketip olan gölge ibaresinin mutasavvıf şairlerin dîvânlarında incelenen nefis ibaresine karşılık geldiği elli bir manzumenin açıklanmasından oluşmaktadır. Elde edilen veriler neticesinde makale gölgenin tanımı, bilinçlenmeye başlama, gölgeleri tanıma, bireyselleşme ve gölge çeşitleri olmak üzere beş bölümdür. Makalede yer alan gölge çeşitleri; acelecilik, hırs, kibir ve kin alt bölümlerini ihtiva etmektedir. Bu alt bölümlerde insanın olumsuz özelliklerini anlatan gölge çeşitlerini bildiren manzumelerin aynı zamanda insanın bu kötü hasletleriyle nasıl mücadele edeceğine dair öğütleri, çözüm önerilerini içerdiği tespit edilmiştir. Mutasavvıf şairler tarafından okuyucusuna verilen bu öğütler Jung'un da kuramında özellikle üzerinde durduğu hasletlerdir. Çalışmayla gerek klasik Türk edebiyatı gerek Türk İslâm edebiyatı alanına metinlerde zikredilen kelimelerin sembolik anlamlarının kazandırılması, farklı bir derinlik getirilmesinin yanında teoloji bilim dallarına da katkı sağlaması ümit edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk edebiyatı, Analitik psikoloji, Jung, Mutasavvıf şairler, Gölge, Nefis İmgeler, Semboller.



emelcopur@akdeniz.edu.tr



0000-0003-3395-1286

Citation / Atıf: Nalçacıgil, Emel. "Analitik Psikoloji Doğrultusunda Mutasavvıf Şairlerin Şiirlerinde Gölgeler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (Aralık 2024), 865-889. <https://doi.org/10.18505/cuid.1516312>

Giriş

Analitik psikoloji 20. yüzyılda İsviçre doğumlu psikiyatr Carl Gustav Jung'un oluşturduğu bir kuramdır. Jung, din görevlisi olan babasının zengin kütüphanesinden beslenmiştir. Ancak onun psikoterapist olmasında sağlık sorunlarıyla mücadele eden annesinin daha fazla rolü olduğu düşünülmektedir.¹

Analitik psikoloji, Jung'un bilinçdışının gücünü keşfetmesiyle başlamıştır. Aslında bilinçdışı, Jung'un çağdaşı Sigmund Freud tarafından keşfedilmiştir. Ancak Jung, bilinçdışını metafiziksel boyutta inceleyen ilk bilim insanıdır. O kariyerinin başında psikanalizin mucidi meslektaşısı Freud'la aynı görüşleri paylaşmasına rağmen ilerleyen dönemlerde onun bilincin ötesinde bilinçaltının derinliklerini keşfetmesi analitik psikolojinin kurulmasına vesile olmuş dolayısıyla Freud ile de yollarını ayırmıştır.²

Her iki psikiyatr için de insanı keşfetmede oldukça önemli olan *bilinç* terimi çok sınırlı, her olguyu içine alamayacak kadar dar, insanın bilinçli durumu olarak zaten bilinen bir gerçektir. Oysa bilinçdışı; insanlığın ilkel durumudur. Var olmadığı hiçbir zaman düşünülemeyen bilinçdışı sürekli düş kurma, imgeleme özelliğine sahiptir. Jung yeni doğan bebeğin bile boş bilinçle dünyaya gelmediğini bildirir. Jung bilinçdışının bu özelliğini tespit etmesi neticesinde ulaşabildiği tüm ilkel metinlere ulaşmış ve onlarda benzerliklerin, motiflerin aynı olduğunu gözlemiştir. Jung incelediği metinlerdeki motiflerin diğer bir deyişle arketiplerin aynılığı ile kuramının önemli olan bu adımına kolektif bilinçdışı ismini vermiştir. Jung kolektif bilinçdışının evrenselliğinin yanında zaman zaman duygu yüklü, insan benliğinde doğuştan var olan ve hayatın ilk dönemlerinin izlerini de ihtiva eden iki türden bilinçdışına sahip bulunduğu sonucuna varmıştır. Böylece bilinçdışının insanlığın ortak konularını içeren *kolektif ve orijinal mecazları, teşbihleri ihtiva eden kişisel bilinçdışı* olmak üzere iki kısımdan oluştuğunu öne sürmüştür.³ Ayrıca Jung içeriği evrensel, iç yapısı mecaz ve teşbihlerden oluşan bilinçdışı süreçlerin dinî sembolizmi konu edindiğini belirtmiştir.⁴ Jung'un kolektif bilinçdışının iki parçadan oluştuğunu keşfetmesi neticesinde sembol konusunda bu yaklaşımı psikiyatrinin yanında psikoloji, teoloji, etnografi, edebiyat ve güzel sanatlara kadar pek çok bilim dalını da etkilemiştir.⁵

Klinik deneyimlerinden hareketle kuramını oluşturan Jung'un kuramı analitik psikolojide bu iki bilinçdışı da muazzam enerji yüklüdür. Bilinçdışının enerji yüklü olması Freud'un kuramında olduğu gibi sadece libido değil Jung'a göre insanın özünde her zaman var olan gücü keşfetme, o güce kavuşma arzudur.⁶ Bilinçdışında imgeler aracılığıyla semboller oluşur. Bilinçdışı içgüdüsel olarak temsiller oluşturma eğilimi şeklinde tanımlanan ilk imgeleri yani arketipleri barındırır. Jung terminolojisinde ilk imgelerden, arketiplerden birisi de insanların özellikle modern dünyada toplum tarafından bilinçli zihnin bastırıldığı, karanlık yönünü gösteren gölge/gölgelerdir.⁷ Jung kuramında enginliği açısından kolektif bilinçdışı ile kişisel bilinçdışını piramidin en geniş bölgesi olan en alta bilinci piramidin üstüne yerleştirirken bunların arasında insanın karanlık yönü/yönlerini barındıran gölgeleri ise bilince yakın yere yerleştirir. Bunun neticesinde gölgelerin bilinç haline yakın olması; bilinçdışının

¹ Carl Gustav Jung, *Jung Psikolojisi*, çev. Murat Ukray (İstanbul: e-kitap Yayınları, 2020), 11.

² Oğuz Cebeci, *Psikanalitik Edebiyat Kuramı* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2022), 226.

³ Carl Gustav Jung, *Bilinç ve Bilinçdışı*, çev. Canberk Şeref (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2023), 71-72.

⁴ Carl Gustav Jung, *Psikoloji ve Din*, çev. Canberk Şeref (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2024), 12.

⁵ Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2022), 24.

⁶ Carl Gustav Jung vd. *İnsan ve Sembolleri* (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2020), 103.

⁷ Jung vd. *İnsan ve Sembolleri*, 63.

çözümlemesinde ilk söz konusunun bireyselleşme olduğunu öne sürer.⁸ Böylece analitik psikoloji kuramının birincil maddesi; ontolojik açıdan her insanın kendisinden daha güçlü varlığa bağlanma ihtiyacıyla dünyaya gelmesidir. Nitekim Jung'a göre kuramın birincil maddesini ifade eden en eski arketip Tanrı arketipidir.⁹ Dolayısıyla Jungiyen kuramda insanın içindeki özü keşfetme arzusu; yeni doğan bebeğe hiçbir öğreti yapılmadığı halde hayatta kalması için annesini emme arzusu gibi içgüdüselidir. İnsan bu durumu önemsemediğinde hayatı beslenmemiş yani bireyselleşmesi gerçekleşmemiş olacaktır. Bu minvalde Tanrı arketipi en köklü arketiptir. İnsan kendisinden daha güçlü varlığa bağlanma duygusunu göz ardı ederek yaşadığında çeşitli sıkıntılarla boğuşmak zorunda kalır. Jung hastalarında gözlemediği vakalardan edindiği izlenimlerle gölgelerini eğitememiş yani bireyselleşmesi gerçekleşmemiş insanların nevrotik vaka olduğu veya nevroz belirtilerini taşımaya daha fazla yatkın olduğunu bildirir.¹⁰

Analitik psikolojide gölge/gölgelerin bilince yakın olması; insanın bilinçli birey olması, bireyselleşmenin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Jungiyen kuramında en önemli arketip olan Tanrı arketipiyle insanın yaşaması gerekmektedir. Jung inancın insanı yaşama bağlayan en sağlam temel olduğunu savunur. İnsanın inançları çerçevesinde yaşayabilmesi için de gölge/gölgelerinin farkına varması ve onları eğitmesi gerekmektedir. Aksi halde insan sadece madden var olan bir varlık değil, ruhen ihtiyaçlarını göz ardı etmemesi gereken de bir canlıdır. Varlığının en önemli unsuru, içgüdüsel bağlantı kurmasının zorunlu olduğu Tanrı ile bağlantısını kurmadığında ruhen aç kalır. Dolayısıyla gerçek manada insan olmaktan uzaklaşır. İşte bu minvalde gölge/gölgelerin farkına varılması ve eğitilmesi oldukça önem arz etmektedir. Jung kuramında gölge fiziksel bir olay olması sebebiyle tüm dünya dillerinde temel anlamı aynıdır. TDK'ya göre *gölge saydam olmayan bir cisim tarafından ışığın engellenmesiyle ışıklı yerde oluşan karanlık* şeklinde tanımlanmaktadır.¹¹ Işık hareketine bağlı olması sebebiyle de Güneş 90 derece dik açıyla geldiği zaman gölge gerçekleşir. Jungiyen kuramda gölge arketipini şu şekilde ilişkilendirebiliriz:

Saydam olmayan cisim/cisimler; insanın terbiye edilmeye muhtaç istekleri, ışıklı yer; insanın içgüdüsel yaratıcısına duyduğu ihtiyaç veya psişe; karanlık ise gölge/gölgeleridir. İnsan hayat yolunda ilerlerken kendisine 90 derecelik açıyla dik gelen adeta kendisini kesen saydam olmayan cisimlerinin farkına varıp onları eğittikçe aydınlık yerini, yaratıcısıyla iletişim yeri psişesini karanlıklardan, gölgelerinden koruyacaktır. Böylece insan, Güneş misali tepe noktasına çıktıkça gölgesini/nefsini eğittikçe kemâle erişecek, insanlığın zirvesine ulaşacaktır. Güneş'in tam tepe noktasındayken gölgenin gerçekleşmediği gibi gölgelerinden arınan insanın da bireyselleşmesi gerçekleşecektir. Nitekim Jung döneminde vuku bulan 1. ve 2. Dünya Harbi sebebiyle insanların en buhranlı dönemlerinde onların sıkıntılarının giderilmesine çalışmış, manevî boşluklarının doldurulması için çabalamıştır. Jung özellikle iki cihan harbinden sonra hastaları arasında duygu bozuklukları, sürekli dengesizlikler yaşayan insanları tedavi etmiştir. O bizzat ölümün kol gezdiği savaş sahnelerine şahit olan hastaları arasında inançları kuvvetli insanların kısa sürede iyileştiklerini tespit etmiştir. Dolayısıyla kuramını inancın insan hayatında en önemli yaşam kaynağı olduğu bunun için de insanın gölgelerinden arınması gerektiği üzerine inşa etmiştir.

⁸ Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 154.

⁹ Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji Üzerine İki Deneme* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 88.

¹⁰ Carl Gustav Jung, *Psikolojide Tipler*, çev. Nur Nirven (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 87.

¹¹ İsmail Parlatır - Nevzat Gözaydın - Hamza Zülfiyar, *Türkçe Sözlük* (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988), "Gölge", 867.

Makalede analitik psikolojide gölge arketipinin karşılığı olarak incelenen nefis; sözlükte öncelikle ruh anlamına da gelmektedir.¹² Ancak tasavvuf görüşünde nefis insanda hayatıyeti yani kuvve halinden fiil haline geçişi sağlaması özelliğinden dolayı canlı bir cevherdir.¹³ Hayatıyet özelliğine paralel nefis, insanın arzuları karşısında eğitime muhtaç, kötülüğü emredici olmasıdır.¹⁴ Jung ruhun canlı ve salgı bezine benzediğini anlatır. Beyinsel bir salgı olduğu için de düşünceleri dolayısıyla insanın bilinçli halinin gerekli koşulu olduğunu savunur.¹⁵ Bir arketip olan gölge ise bireysel bilinç dışında ilkel, denetime muhtaç ve hayvansal özelliklere sahiptir.¹⁶ Tasavvufi görüşte farklı anlamlar ihtiva eden nefis; *arzu istek* ve *hayatın ilkeleri* gibi manalara da karşılık gelmektedir.¹⁷ Bunun yanında nefis; insanı farklı alanlarda kötülüğe sevk etmesi, eğitime muhtaç yapısı, hayvanî nitelikleri ile gölge arketipine karşılık gelmektedir. Asırlar öncesi adeta Jung'un kuramını şekillendiren tasavvufi görüşte nefsin bu özelliklerinin yanında eğitime muhtaç yanı ve bu eğitime işinin de çok zor bir mücadele olduğudur. Tıpkı tasavvuf görüşünde olduğu gibi Jung da gölgenin/gölgelerin keşfinin dahi zor olduğunu bildirir. Keşfedildiğinde bile eğitilmesinin azami bireysel çabalama, özel bir disiplin gerektirdiğini belirtir. Ayrıca makalede gölgeyle nefis arasında bağlantı kurulmasını sağlayan bir diğer ortak nokta ise analitik psikolojide keşfedilmesi zor olan gölge, gölgenin keşfi, gölgelerle mücadeledir. Bu mücadele sonunda psikolojik olarak sağlıklı bireyin oluşması şeklinde üç aşamadan oluşur. Mutasavvıflar da nefsi terbiyenin zorluğuna dikkat çekerek onun dört aşamayla eğitilmesi gerektiğini bildirirler. Bu aşamalar; mücâhede ve riyazet terimleriyle ifade edilir. Mücâhede; nefsi iyiliğe zorlamak, riyazet ise zorlanan iyiliklerin alışkanlık haline gelmesini sağlamak anlamındadır. Bunlardan riyazet; az yemek, uyumak, konuşmak ve uzlete çekilmek üzerine inşa edilir.¹⁸ Dolayısıyla makalede incelenmeye tabi tutulan gölge; tasavvuf görüşünde nefis'e karşılık gelmektedir. Nefis terimiyle incelenen gölge arketipinde gölgelerin keşfi; tasavvuf terminolojisinde mücâhede, gölgelerin eğitilmesi ise riyazet kavramıyla örtüşmektedir.

Jung modern dünyada gölgesini tanımadan yaşayan pek çok kişinin olduğunu ancak bunlardan bazılarının hayatında deneyimlediği bazı sözde acı deneyimler, olaylar neticesinde kendilerini bitkin hissederek kendisine danıştıklarını ve böylece gölgelerini keşfettiklerini belirtir. Gölgenin keşfine rağmen kişi bu keşifle kalır onları eğitmezse çelişkili ruh halini yaşayacağını vurgular. Dolayısıyla Jung'a göre gölge keşfedilmesi, eğitilmesi, doğru eğitildiği takdirde psikolojik açıdan bireyselleşmenin gerçekleştiği üç bölümden oluşur.¹⁹

¹² Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 32/526.

¹³ Asiye Aykıt, "Nefis Nazariyesi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Düşüncesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 18/1 (Haziran 2014), 204.

¹⁴ Adem Çatak, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Nefis Anlayışı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 2012), 218; Tuncay Aksöz, "İnsan Benliğinin Arınması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (Haziran 2015), 82; Mehmet Uyar, "Tasavvufta Kavramlar Arasındaki Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme: Nefis ile İlgili Kavramlar Örneği", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Kasım 2016), 172; Yusuf Okşar, "Şemsüddin Muhammed B. Eşref-Essemekandî'de Nefis ve Marifetullah", *Turkish Studies* 13/9 (Nisan 2018), 188; Mehmet Şirin Ayış, "Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Riyazet", *Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ocak 2021), 35.

¹⁵ Carl Gustav Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, çev. Engin Büyükinâl (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 26.

¹⁶ Frieda Fordham, *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, çev. Aslan Yalçınır (İstanbul: Say Yayınları, 2023), 64.

¹⁷ Uludağ, "Nefis", 32/526.

¹⁸ Mehmet Şirin Ayış, "Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Riyazet", *Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ocak 2021), 35.

¹⁹ Connie Zweig-Leremiah Abrams (ed.), *Gölgeyle Buluşma*, çev. Özgür Ertana (İstanbul: Timaş Yayınları, 2023), 79.

Jung'un kuramındaki gölge; aynı zamanda Kur'ân ışığında bildirilen üç tür nefse karşılık gelmektedir. Bunlar kötülüğü emreden Yusuf, 12/54; yapılan hatanın, günahın farkına varan Kıyâmet, 75/2; huzura eren Fecr, 89/27-28 nefis gibi farklı dereceleri olan olgudur.²⁰

Bu makale Analitik psikolojide gölge teriminin, İslâm dininin kaynaklarıyla beslenen tasavvuf görüşünde nefis olgusuna karşılık gelişi üzerinedir. Nitekim psikiyatr ve onun alt dalı olan psikoloji ruhen insanın sağlıklı birey olması için çalışır. Din de oluşturduğu yaşam kurallarıyla ahlâklı insanlardan oluşan toplumların oluşmasını sağlar.²¹ İnsan ruhen sağlıklı olabilmek için gölgelerinin farkına varıp onları eğitmesi gerekir. Bunun için de insan dine yani yukarıda izah edildiği üzere bilinçdışında içgüdüsel olarak kendisinden daha büyük varlığa ihtiyaç duyar. Ancak onunla iletişime geçebilir gölgelerini/nefsini eğitebilirse sağlıklı birey olur.

Jung Batı dünyasında tıpkı Türk toplumunda mutasavvıf şairlerin toplumu iyiliğe yönlendirme, bilinçlendirme görevini üstlenmiş bir hekimdir demek kanaatimizce yanlış değildir. Nitekim Jung'a göre insanlığın asıl felaketi gölgelerinin farkına varamamış insanlardan oluşan toplumlardan kaynaklanacaktır. O insanı hayatın geçici mefhumlarına bel bağlayarak yaşamaya istekli varlık olarak tanımlar. Ayrıca Jung'a göre insan kendisinden uzaklaşmak ve varlığının asıl gayesini dinlendirmeye bırakmak gibi korkunç özellikte bir varlıktır.²² Ayrıca Jung'a göre insan doğası gereği hayatın çeşitli yönlerine ilgi duyan, onları tutkuyla seven ve gerçekleştirmeye hevesli varlıktır. Jung yaratılmış nesnelere insanı köle etmesinden kaçınılmasının bireyselleşmede özellikle izlenmesi gereken durum olduğunu vurgular.²³

Makale yukarıda verilen bilgiler ışığında gölge-nefis benzerliğinden dolayı analitik psikoloji kuramında gölge arketipinin Kur'ânla beslenen tasavvufî görüşte nefis kelimesinin arzu, istek, hayatın ilkeleri manalarında incelenmesinden oluşmaktadır. Makalede klasik Türk edebiyatının başlangıcı 13. yüzyıldan en verimli dönemi 18. yüzyıla kadar yaşamış mutasavvıf şairlerin dîvân taraması yapılmıştır. Nitekim insan yeryüzünde hayatın var olduğu andan itibaren kendisini yaratanı merak etmiş belirlediği tanrı(larına) benzemeye çalışmış bir varlıktır. Bunun yanında ilerleyen dönemlerde 20. yüzyılda Jung'un hastaları gibi yaşadığı huzursuzluktan dolayı yaşamın anlamının ne olduğunu araştırmıştır. Dolayısıyla döneminin en güzel yansıması olan ilk edebiyat ürünlerinin de konusu; teolojiye ait yaratıcıyı bulma, hayatın anlamlandırılması üzerinedir. Bu anlamlandırmalarsa poetikada teşbihlerden, istiarelerden oluşan dille kaleme alınmıştır.²⁴ Bu sebeple makalede şairlerin kendilerini en iyi ifade ettikleri eser olan dîvân taraması yapılmıştır. Makalede dîvânı taranan on bir mutasavvıf şair şunlardır:

Türk edebiyatının kurucusu, Anadolu'nun en sıkıntılı dönemlerinde insanları İslâm sancağında toplayan Yunus Emre (ö. 1320); İslâm coğrafyasında Kâdiriyyeyi Anadolu'ya ilk defa getiren 15. yüzyıl dîvân şairi Eşrefoğlu Rûmî (ö. 1469), 15. yüzyılın önde gelen Halvetî şeyhi Dede Ömer Rûşenî (ö.1487), 16. yüzyıl Gülşenî tarikatının kurucusu İbrahîm Gülşenî (ö. 1540), 16. Yüzyıl Elmalı

²⁰ Uludağ, "Nefis", 32/527.

²¹ Amber Haque, "İslâmî Bir Perspektiften Psikoloji ve Din Arasındaki İlişki ve Bütünleşme", çev. Mustafa Koç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1(2011), 230.

²² Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, 96.

²³ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 107.

²⁴ Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 66; Şeyma Kömürçüoğlu, *Logostaki Mitos* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 23.

ilçesinin irfan mektebi olmasında büyük payı olan Vâhib Ümmî (ö. 1598), 17. yüzyıl dîvân şairi Ümmî Sinân (ö. 1657), 17. Yüzyıl Yunus Emre geleneğinin önde gelen ismi Sun'ullâh-ı Gaybî (ö. 1693), 18. yüzyıl Üsküdarlı Haşim Baba (ö. 1783), Galata muhitinde yetişen 18. yüzyıl şairi Esrar Dede (ö. 1797), Kuddûsî (ö.1849) ve aynı yüzyıl şairi Diyârbekir'li Nigâhî (ö. 1860)'dir.²⁵

Makale, Jung'un kuramında gölge arketipine karşılık gelen yukarıda bildirilen mutasavvıf şairlerin dîvânlarında nefis ibaresinin zikredildiği manzumelerle oluşturulmuştur. Oldukça titiz bir tetkik sonucu elde edilen manzumeler, kaynak eserler aracılığıyla yorumlanmıştır.

Günümüzde teoloji alanında şimdiki kadar nefis olgusu hakkında şüphesiz çok değerli çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu makaleler nefis ibaresinin izahı bilgilerini barındıran²⁶ veya tek bir eser üzerinden nefis olgusunun incelenmesi üzerinedir.²⁷

Jung'un kuramı doğrultusunda nefis ibaresinin psikolojik açıdan önemi ve edebî eserlerdeki sembol dili üzerine yapılan bu çalışma klasik Türk edebiyatı ve Türk İslâm edebiyatı bilim dallarında kullanılan sembol dilinin bilinmesi, derin düşünme yetisinin kazandırılması açısından teoloji ve diğer bilim dalları için de oldukça önem arz etmektedir.

²⁵ Yunus Emre, *Divân-ı İlahiyât*, çev. Mustafa Tatcı (Ankara: Semih Ofset, 2014); Eşrefoğlu Rûmî, *Divan*, çev. Mustafa Tatcı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014); Dede Ömer Rûşenî, *Dede Ömer Rûşenî Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvânının Tenkitli Metni* (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2016); Elmalılı Vâhib Ümmî Halvetî, *Dîvân-ı İlahiyât*, çev. Mustafa Tatcı-Ahmet Ögke (İstanbul: H Yayınları, 2016); Mehmet Akay, *İbrahim Gülşenî'nin Divanı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998); Ümmî Sinân, *Ümmî Sinan Dîvânı* (PDF: : Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017); Sun'ullâh-ı Gaybî, *Sun'ullâh-ı Gaybî Dîvânı*, çev. Bilal Kemikli (İstanbul: H Yayınları, 2017); Mehmet Kayacan, *Haşim Baba ve Dîvânı* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Diyârbekir'li Nigâhî, *Diyârbekir'li Nigâhî Dîvânı*, çev. Ahmet Tanyıldız-Mustafa Uğur Arslan (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2017); Hasan Ali Kasır, *Esrar Dede Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divan'ının Karşılaştırmalı Metni* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996);

²⁶ Hüseyin Atay, "Nefis", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37/3 (Haziran 1997), 1-58.

²⁷ Alim Yıldız, "Şakir Ahmed Paşa'nın "Tertib-i Nefis" Mesnevisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 12/2 (Aralık 2008), 179-223; Kadir Özköse, "Ahmed Zerruk, Hayatı ve Tasavvufi Düşüncesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 12/2 (Aralık 2008), 141-177; Kadir Özköse, "Mesnevideki "Bedevi İle Karısı" Hikâyesine Göre Akıl Kontrolünde Hareket Eden Nefsin Gelişim Seyri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 15/1 (Haziran 2011), 37-69; Musa Kaval, "Mevlânâ'nın Mesnevisinde Nefis Kavramı", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2011), 149-163; Hasan Özalp, "Nefis-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi Ve İbn Sina'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 16/1 (Aralık 2012), 245-288; Tahir Uluç, "Kınalızâde Ali Efendi'nin Nefis Görüşü", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/35 (Aralık 2013), 7-28; Asiye Aykut, "Nefis Nazariyesi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Düşüncesi", 199-225; İbrahim Çapak, "Nefis Kaynaklı Problemlerin Aşılması: İsfahanî Örneği", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 2015), 77-92; Kadir Özköse, "Şeyh Hâlid Efendi'nin Divan'ında İnsân-ı Kâmil Düşüncesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 385-417; Şakir Gözütok, "Özdenetimde Din Eğitiminin Etkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2017), 1035-1060; Soner Sağlam, "Risâletü'n-Nushiyye" ve "Vagz-ı Azat"ta Nefis Terbiyesi", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 27 (Nisan 2017), 349-351; Kübra Zümrüt Orhan, "Alâüddeve Simnânî'nin Tasavvufi Eğitim Anlayışı Bağlamında Âhiret", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 375-393; Hasan Bulut, "Tasavvufi Bir Bakış Açısıyla Nefis", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Bahar 2020), 165-188; Mehmet Şirin Ayış, "Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Riyazet", 34-47; Fatih Çınar, "Zarûrî Küllî Makâsıdın Tertibi Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Aralık 2021), 115-137; Adnan Arslan, "Klasik Arap Edebiyatı Kaynaklarında Ahlak-Yaratılış Karşılaştırılması ve Şiirde Bunun Bir Motif Olarak Kullanılmasına Dair Bir Alan Taraması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (Aralık 2021), 941-956; Asiye Aykut, "Şehrezûrî Düşüncesinde Nefsin Kuvvelerinin Ahlâkî Tekâmüle Tesiri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1161-1179; Eyüp İnce, "Tüsterî'nin Nefis Kavramına Dâir Tasavvufi Yorumları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 393-404; Sümeyye Parıldar, "Molla Sadra ve Nefis Konusunda Pre-sokratikleri Savunucusu", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 1235-1251.

1. Gölge Nefs

İslâm dininde insan kâinatın en şerefli varlığıdır. Kur'ân'da insanın yaratılmasını bildiren ayet meallerinde insan Allah'ın ruhundan üfleyerek yaratılan varlık âleminin en üstünüdür.²⁸ Bu bağlamda insan yaşantısını Yüce Allah'ın emir ve yasaklarına uyarak düzenlediği takdirde gerçek manada insan-ı kâmil olacaktır. Kur'ân'dan hareketle öğreti sisteminin kurallarını oluşturan tasavvuf görüşü, özellikle insan-ı kâmil olma üzerine inşa edilmiştir. Diğer yandan Jung'un kuramı Analitik psikolojide gölge arketipine karşılık gelen nefis; İslâmî terim olarak *hevâ ve heves* anlamına da gelmektedir.²⁹ Gaybî, adeta nefsin/gölgenin tanımını yapar. Vahdet'in sureti olan nefsin eğitilerek gün ve gün insanın manevî yücelmesi neticesinde Cenab-ı Hakk'ın tercümanı olacağını dile getirir:

*Nüşa-i vahdet olan nefsin ta'lîm eyleye
Gün-be-gün vire terakkî Hakk'a ola tercemân*³⁰

Yukarıda da ifade edildiği üzere Jung'un kuramında her insanın her zaman kendisinden yüce bir varlığa inanmasının insanı rahatlatacağı aksi halde insanın mutlaka hayatının bir aşamasında ağır sıkıntılara düşeceği ifade edilir. Ayrıca bu kuramda kişinin fark etmediği zayıf yönleri, kişiselleşmesinin önünde engel olan düşmanlarıdır.³¹

Kur'ân'dan hareketle klasik Türk edebiyatı tahayyülünde kâinat ve onda tüm yaratılan varlıklar Allah'ın yaratma gücünün ve güzelliğinin delilidir. Tasavvuf görüşünde de dünya aşktan yaratıldığı için güzellikleri ihtiva eder. Klasik Türk edebiyatı ve tasavvuf görüşüne paralel Analitik psikolojide de dünyanın güzelliğini ancak gölgelerinin farkına varan insanların anlayabileceği ifade edilir. Eşrefoğlu Rûmî, tüm yaratılanların Cenab-ı Hakk'ın tecellisi olduğunu ancak nefsini emareden kurtaramayanların bunu göremeyeceklerini, idrâk edemeyeceklerini anlatır:

*Cümle eşyâda tecellisi Hak'ın zâhir velî
Görmez anı nefsin kurtarmayan emmâreden*³²

İnsan-ı kâmil olma üzerine kurulu tasavvuf öğretisinde en büyük düşman kişinin kendisidir. Adeta tasavvuf sisteminin yansıması olan Jung kuramında da her zaman gölgeyle yüzleşmenin sınırının bireyin kendisinde olduğu ifade edilir. Kuramdaki bu ilkeyi döneminin karikatüristi Walt Kelly's Pogo "Düşmanla tanıştık ve o biziz." sözleriyle ifade etmiştir.³³ Asırlar öncesinde İbrahim Gülşenî, yoluna çıkıp kendisini azdıranı tanıdığını, bunun da düşman nefsi olduğunu bildirir:

*Yolum urup azdıran nefsumimüş tanıdum
Düşmen anı bilürem a'dâ 'adûdan bana*³⁴

Bir psikoterapist olarak Jung, hastalarında gözlemediği bulguların neticesinde genelde insanların hastalıklı durumu; Batı dünyasının tamamen pozitivist düşüncenin etkisi altına girip

²⁸ Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), es-Secde, 32/9; el-İsrâ, 17/70.

²⁹ Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/526.

³⁰ Sun'ullâh-ı Gaybî. *Gaybî Dîvânı*, 90/12.

³¹ Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji Üzerine İki Deneme*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 185.

³² Eşrefoğlu Rûmî, *Divan*, 82/2.

³³ Connie Zweig-Leremiah Abrams (ed.), *Gölgeyle Buluşma*, 39.

³⁴ İbrahim Gülşenî, *İbrahim Gülşenî Dîvânı*, 6/2.

dinî değerlerden uzaklaşması, insanın ruhuna iyi gelecek ne varsa tümünün içinin boşaltılıp bunları safсата olarak telkin eden zihniyetin sonucudur. Ona göre dönemin insanının ruhuna hitap eden olgular yok edildiği için yeri başka olgularla doldurulmaya çalışılmış ancak onların hepsi materyalist kaynaklı olduğu için insanlar kendilerini hastalıklı hissetmişlerdir.

Analitik psikoloji kuramındaki yaşamın anlam arayışı en eski edebî metinlerin de temel konusu olmuştur. İlkel dönemlerden itibaren insanlar, evrenin nasıl yaratıldığının yanında neden yaratıldıklarını merak etmişlerdir. İlâhî çağrıya kulak verenler hayatlarını dinî vecibeleri yerine getirerek doldurmuşlardır. Ancak zamanla insanlar, kendilerinin en büyük düşmanı olan nefislerine yenik düşmüşlerdir. Bu durumda yine kendisinden daha güçlü varlığa bağlanma ihtiyacıyla kendilerine başka tanrılar seçmişler veya bazı olgulara yönelerek yaşamlarındaki anlam arayışını bulacaklarını ummuşlardır. Oysa insanın yaşam amacının sadece Allah'a kul olmak için yaratıldığını beyan eden Kur'ân bu amacın yanında Allah'tan başka kendilerine fayda ve zarar vermeyen ilahlara tapanların nefislerine uyulmaması gerektiğini bildirir.³⁵ Eşrefoğlu Rûmî, Hakk'ı bırakıp arzusuna uyanların puta tapındıklarını böyle kimselerin nefislerine köle olduklarını, Allah'a kul olmadıklarını söyler. Jung'un görüşünü ve yukarıdaki ayet meallerini hatırlatır:

*Hakk'ı kodun sen hevâna uydun oldun put-perest
Bende oldun nefisine bir dem Hakk'a kul olmadın*³⁶

Yukarıda giriş kısmında Jung'un kuramının en önemli noktasının inanç olduğu izah edilmiştir. Bu minvalde Jung hastaları arasında sürekli farklı ruh halleri yaşayan insanların kendilerini sağlıklı hisseden diğer insanlardan daha üstün olduklarını bildirmiştir. Jung bu tür insanları tıpkı Platon felsefesini izleyen kişiler gibi görmüş, onların İlâhî olana kavuşmak arzusundan dolayı çalkantılı ruh hallerini yaşadıklarını bildirmiştir. Nitekim insanlar her zaman ilk edebî eserlerin de ana teması olan evreni ve kendilerini yaratanı merak etmişler ve ona ulaşmaya çalışmışlardır. Bu durumda Jung kişilerin ruh hallerinde elbette inanç yükünden dolayı dalgalanmaların olabileceğini bildirmiştir. Analitik psikolojide de tespit edilen bu hâlet-i ruhîyeler tasavvuf görüşünde bazı ıstılahlarla ifade edilmektedir.

Sözlükte daralma, tasalanma manalarına gelen kabz tasavvufî bir ıstılah olarak sâlikin bir anda kalbinde vuku bulan huzursuzluk sebebiyle hissettiği tutukluluk halidir. Tasavvufî ıstılahlardan havf ve recâ gibi kabz da ferahlık anlamındaki karşıtı bast ile kullanılır.³⁷ İbrahim Gülşenî hâlet-i ruhiyesini anlattığı aşağıdaki beytinde kalbine sıkıntı verenin nefsi olduğunu, bir anda kalbine ferahlık gelmesiyle yaşadığı ana revân olduğunu/uyduğunu belirtir. Hemen ardından kabz ve bast kapılarını terk edip kendisini göklere saldığını anlatır:

*Kabza salan nefsimmiş bastıla direm revân
Terk idüben kabz u bast-dârlığı sal çih göge*³⁸

Analitik psikolojide insanın bireyselleşmesinin yani insan-ı kâmil olması için gölge/gölgelerinin farkına varılması gerektiği daha önce vurgulanmıştı. Bu durum bize klasik Türk edebiyatının ana kaynağı Kur'ân'ın ilk suresi Fâtihâ suresinin ilk ayetinin mealen kovulmuş şeytanın şerrinden

³⁵ el-Mâide 5/76-77.

³⁶ Eşrefoğlu Rûmî, *Divan*, 58/6.

³⁷ Süleyman Uludağ, "Kabz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları), 24/44.

³⁸ İbrahim Gülşenî, *İbrahim Gülşenî Dîvânı*, 6/3.

Allah'a sığınmanın gerekliliğiyle başladığını tedâî ettirmektedir. Dolayısıyla tasavvufta insanın kendisinin ötesinde öncelikle en büyük gölgenin/nefsin şeytan olduğu bildirilir. Elmalılı Vâhib Ümmî, okuyucusunun aç gözün diyerek dikkatini çeker. Beytin ikinci mısraında bunu kabul edip etkilenilen, düzenbaz şeytanın da insanda olduğunun bilinmesini leff ü neşr-i müretteb sanatıyla verir. Merhûn bir sonraki beyitte nefis eleştirisi yapmayan insanın kendini kandıracağını dile getirir:

*Gâfil olma aç gözün mekkâr-ı şeytân sendedir
Lâ deme bu tevhîde sehîr-ı şeytân sendedir*

*Söyledim şerh eyledim ahvâl-i şirkin sırrını
Yoklamazsan nefsini ba-küllü yalan sendedir*³⁹

2. Bilinçlenmeye Başlama Gölgeleeri -Nefsi İdrak Edebilme

Jung'un kuramı doğrultusunda gölgelerin, karanlıkların farkına varılması; insanın gerçek manada bireyleşme yolunda attığı en önemli adımdır. Kuram bizlere Kur'ân'da kendini ayıplayan nefse yemin edildiğini bildiren (Kıyâme, 75/2) ayeti hatırlatmaktadır. Kuddûsî, her zaman isyan eden nefsinin kendisine keder verdiğini bu durumda kârının taşkınlık olduğunu bundan kurtulması için Allah'a yanıp yakıldığını bildirir. Jung'un kuramına ve mezkûr ayete tedâide bulunur:

*Nefsim ise 'isyân eder her dem virir bana keder
Kârı hemîn tuğyân u şer sana iderem iştikâ*⁴⁰

Kuddûsî aşağıdaki beytinde yine bireyselleşmenin en önemli adımını vurgulayarak nefesine uyup günahlara daldığından yakınır. Kur'ân'ın ifadesiyle insan sayısız istekleri karşısında her zaman kötülüğe meyleden nefse sahiptir.⁴¹ Beyitte günahın çeşitliliğine kinâye deryâ olarak teşbih edilmesi oldukça manidardır. Bu durumdan kurtulması için gönül pasına ilaç olan Allah'tan ayrılmamayı niyaz eder:

*Nefsin uyub sevdâsına taldım günâh deryasına
Eyle ilâc dil pâsına kılma beni senden cüdâ*⁴²

Jung'un Analitik psikoloji kuramına göre gölgeler; bilinçaltında bastırılan unsurlar olması sebebiyle bilinmeyen karanlık olarak nitelendirilir. Kişi mutlu olamama, sebepsiz iç sıkıntısı gibi dışarıdan herhangi bir ikaz aldığı halde bu gölgeleri bastırdığı müddetçe Kur'ân'da bildirildiği gibi kendine zulüm yapan (Yûnus 10/44) kötülöklere meyleden acımasız kişidir. Vâhib Ümmî, Jung'un ve Kur'ân'ın ifadelerine benzer şekilde Hakk'ı örten nefsin zâlim olduğunu anlatır:

*Nice cömerddir görün örtmez açar ruhum Hak'ı
Hakk'ı örter açmaz ol nefsim diyen zâlim benim*⁴³

³⁹ Vâhib Ümmî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 25/1-2.

⁴⁰ Kuddûsî, *Dîvân*, 90/3.

⁴¹ Yûsuf 12/53.

⁴² Kuddûsî, *Dîvân*, 82/5.

⁴³ Vâhib Ümmî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 174/2.

Jung kuramında kişinin zayıf yönlerinin farkına varması, gölgelerini tanınması onun bilinçlenmeye başladığının göstergesi olduğunu belirtir. Ayrıca Jung olumsuz özelliklerden oluşan gölgeleri bilinçaltında olması sebebiyle zihinlerde karanlık bir ortam tasavvur edilecek şekilde ifade eder. Yunus Emre, aşağıdaki beytinde bilinçlenmeye başlayan bir insan profili çizer. Gözünü açtığına tamamen şeytanla dolu nefis ve arzuların zindanda olduğunu anlatır:

*Gözüm açup gördüğüm zindân içi
Nefs ü hevâ pür dolu şeytân içi*⁴⁴

Jung'un kuramında dört sayısı çok önemlidir. İnsan düşünme, hissetme, nesnelere algılama ve sezme yetisiyle dört işlevden oluşur. Böylece insan, adeta kendisini bir dikdörtgen gibi saran bu yetilerle öz'üne göndermeler yaparak doğruyu bulur. Dolayısıyla Jung'un kuramında tüm dört ve dördü temsil eden geometrik şekiller de insanın bütünlüğünü, tamlığı sembolize eder. Dede Ömer Rûşenî, nefsi dinin dolayısıyla toplumun onaylamadığı arzuları istemesi sebebiyle gösteride çeşitli hilelerle insanları yanıltan hokkabâza, oyuncuya benzetir. Bedeni ise nefis oyuncusunun gösterisini sunduğu sandığı olarak tahayyül eder. Nefsin yanıltıcı özelliğine tenâsüb sanatıyla göndermede bulunur:

*Nefsdür bir hokka-bâz anun beden sandûkıdur
Gösterür bâziçeler her demde ol sandûkdan*⁴⁵

Jung arkaik metinlerden itibaren gölge mücadelesinde daima hayvanların sembolik olarak kullanıldığını anlatır. Kuramında edebî eserlerde geçen bu hayvanların insanların gölgesi olarak değerlendirilmesi gerektiğini bildirir. Özellikle kuşların aşkın ilkenin fiziksel olarak biçimlenmiş hallerini temsil ettiğini bildirir.⁴⁶

Klasik Türk edebiyatında da hayvanlar üzerinden teşbih sanatıyla veya teşhisle ders verme oldukça yaygındır. Böylece belli bir zümreye ait insan grupları veya şahısların olumsuz yönleri hayvanlar üzerinden mizahî bir şekilde verilir. Klasik Türk şiirinde hayvanlar dünyasından kuşlar Kur'ân'da peygamber kıssalarına konu olmaları açısından fazlasıyla şiirlerde zikredilir. Zikredilen kuşlardan simurg; uçtuğu zaman gökyüzünü kapatacak kadar büyük olduğu düşünülen efsanevi bir kuştur. Olağanüstü iriliğinden dolayı *simurg*, tasavvufî görüşte vahdeti temsil eder. *Bâz* ise Arapça şahin olarak bilinen doğan kuşudur. Şiirlerde bu kuş leş yiyici özelliğiyle karşımıza çıkar. Arapça *kerkes*; akbaba olarak bilinen bu kuş da leşle beslenir. Kültürümüzde de "akbaba gibi üşüşmek" deyimini dünya malına fazla rağbet edenleri temsilen kullanılan kuştur.⁴⁷

Yukarıda kuşlar hakkında verilen bilgiler ışığında şahin gibi leş yiyen ruhun dünyaya rağbet eden *kerkes* nefis tarafından pençesine alındığını dile getiren Dede Ömer Rûşenî, Allah'a vahdetinin ihsanını göndermesi için dua eder:

*Gönderüp yâ Rab kurtar fazlunun simurgını
Bâz-ı rûhı aldı çengâline nefsün kerkesi*⁴⁸

⁴⁴ Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlahiyât*, 417/7.

⁴⁵ Dede Ömer Rûşenî, *Dîvân*, 55/6.

⁴⁶ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 152.

⁴⁷ Kübra Eskiğin, *Klasik Türk Şiirinde Efsanevi Kuşlar*, (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2006), 48-52.

⁴⁸ Dede Ömer Rûşenî, *Dîvân*, 79/5.

Kur'ân'da insanların nefilerini temize çıkarmamaları gerektiğinin⁴⁹ beyan edildiği ayette; Allah'ın her işi en iyi bilen olmasının yanında insanın yaptığı güzelliklerle de övünmemesi gerektiği mesajı verilir. Eşrefoğlu Rûmî, ahlâk atının yenmemesi için nefis köpeğinin bağlanılmasını tembih eder. Nefsten emin olunmamasını öğütler:

*Bağla nefsin itini yemesin hulk atını
Emîn olma nefsinden deme nefsim yavaştır*⁵⁰

İnsanın karanlık yönünün teşbih edildiği aşağıdaki beyitte geçen eşek Türk şiirinde özellikle tasavvufî metinlerde her işe koşabilen özelliğinin yanında daha çok anlayışı kıt, bedeni isteklerinin peşinde koşan, vefasız ve nefsinin esiri olmuş kişileri temsilen kullanılan hayvandır⁵¹ İbrahim Gülşenî, toplumdaki fikirden yoksun insanları hedef alır, eşeğe benzetir. Vefasız olunmamasını bunun eşeğin huyu olduğunu söyler:

*Daşlayubanu tepme eşek huyudur işit
Olmayan eşek nefis ucundan tepek olmaz*⁵²

Jung'a göre inançtan mahrum olan bazı kişiler hayatının belli bir aşamasında gördükleri bir kâbus veya hayatlarında yaşadıkları olaylar neticesinde gölgelerinin farkına varmaya başlarlar. Henüz daha tam aydınlanma yaşamayan ancak yavaş yavaş bilinçaltılarının karanlıklarını bilmeye başlayan bu insanlar için gölgeleri onların aydınlanmalarına vesile olacağı için olumlu bir özellik olarak karşımıza çıkar. Dinî literatürde toplumsal gölgeleri ifade eden terimlerden biri de Deccâl'dır. Deccâl; Hz. Peygamber'in hadislerinde de ifade edildiği üzere kıyamet gününe yakın zamanda toplumu fitneleriyle karıştıracak kişidir. Günümüzde Batı dünyasının psikolojik problemlerine değinen Fromm, modern insanın sadece teknolojik açıdan başarı odaklı yaşadığını söyler. Bunun neticesinde insanların toplumları güzelliğe ulaştırmayan, maddeciliğe dayalı fitnelere taparak yaşadıklarını anlatır.⁵³

Elmalılı Vâhib-i Ümmî, Jung'un gölgesinin farkında olan kişilerin gönül sırrını bildikleri kuramına çağrışım yaparak aşağıdaki beytinin ilk mısraında nefsin/gölgenin iki özelliğine değinir. Bu sırrın ehline bilineceğini söyler:

*Nefs ikiden zâhir olur ehline ma'lûm bu sır
Biribiri şevki ile bilişir Deccâllar*⁵⁴

Kur'ân'da oyun ve eğlenceden ibaret olan dünya hayatında asıl varılacak güzel yerin ahiret olduğu bildirilir.⁵⁵ İnanç hususunda dünya hayatını tercih edenlere ahirette azap edileceği beyan edilir.⁵⁶ İbrahim Gülşenî, *ah* redifli gazelinde nefisle mücadele edilmesini ahiret hayatı üzerinden verir. Ahireti isteyenlerin dünyayı bırakmalarını öğütler:

*Dünye iden nefsimiş âhreti çün sana
Âhreti dilesen dünyeyi elden biraş*⁵⁷

⁴⁹ en-Necm 53/32.

⁵⁰ Eşrefoğlu Rûmî, *Divan*, 22/13.

⁵¹ İsmail Hakkı Nur, "Mesnevîde Hayvan Karakterleri Metaforları", *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (Ocak 2017), 36.

⁵² İbrahim Gülşenî, *İbrahim Gülşenî Dîvânı*, 44/19.

⁵³ Erich Fromm, *İnsan Olmak Üzerine*, çev. Şükrü Alpagut (İstanbul: Say Yayınları, 2023). 36.

⁵⁴ Vâhib Ümmî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 39/6.

⁵⁵ el- En'âm 6/32.

⁵⁶ el-Bakara 2/86.

⁵⁷ İbrahim Gülşenî, *İbrahim Gülşenî Dîvânı*, 12/4.

Jung'un kuramında yukarıda da izah edildiği üzere hastalarının rüyalarında gördükleri semboller ayrı bir öneme hâizdir. O incelediği arkaik metinlerden itibaren ateşin önemine dikkat çekmiştir. Nitekim şiir dilinde özellikle ateş parlaklığıyla ve yanıcılığıyla insana yol gösterici, cezbedici olma özelliklerinden dolayı edebî metinlerde Tanrı sembolüdür. Jung ateşin Tanrı sembolü olduğu metinlerde karanlık yönlerini gideren bireyleşmede oldukça üst duruma gelmiş insan profilinin temsil edildiğini belirtir.

Allah'a yakınlaşmayı ilke edinen tasavvufî görüşte sâlikin yegâne amacı; Yüce Allah'ın rızasına talip kul olarak yaşamak, içsel yolculuğunda Yüce Yaradan'a kavuşmaktır.

İbrahim Gülşenî aşağıdaki gazelinin ilk beytinde *ey bî-haber* olarak nitelediği kişilere nefis ateşinin yakıcılığını anlatır. Yakıcı iştihakla istenilen bu duruma ulaşmak için insanın öz'ünün yakılması gerektiğini söyler. Ardından gelen beyitte şair *nefs-i şûm* ibaresiyle kötü nefsin istek ateşinin mumunu yandırdığından beri o kötü nefse uyan çoklarının canının yandığını haber verir:

*Nefsün odı yandurur cânunu iy bî-haber
Anun için kim dedi sen özünü oda yah*⁵⁸

*Yanduralı nefs-i şûm nâr-ı hevâ şem'îni
Yandırıyor cânını çohların ol oda bah*⁵⁹

Jung hastaları ve özel yaşamında gölgelerinin farkında olmadan yaşayan nice insanlar gördüğünü ancak bu kişilerin gerçek anlamda kişileşmelerinin gerçekleşmediğini belirtir. Ona göre kişileşmemiş insanlar zavallı varlıklardır. Elmalılı Vâhib-i Ümmî, adeta Jung'un kuramını özetler. Nefsini anlamayanların *hayvan gelip hayvan* gittiğini nefsinin anlayanların ise insan olduğunu anlatır:

*Nefsini fehm etmeyen hayvân gelir hayvân gider
Nefsini fehm eyleyen insân gelir insân gider*⁶⁰

Jung'un kuramı; Allah'a iman etmenin güzelliği ve iman sayesinde insanların birey olabilecekleri üzerinedir. Elmalılı Vâhib Ümmî'nin asırlar öncesinden Jung'un kuramını ifadelendirdiği aşağıdaki beytinde insan olmanın ancak nefsin bilinmesi şartıyla gerçekleşeceği anlatılır. Aksi halde nefsi bilmeyenlerin bilgisiz oldukları dile getirilir:

*Nefsini fehm eyleyenler ma'nâda insân imiş
Nefsini fehm etmeyenler gâfil ü nâdân imiş*⁶¹

Klasik Türk edebiyatında sıklıkla işlenen konu aşktır. Kur'ân doğrultusunda aşkın en güzel ifadesi Allah'ın inananların dostu olduğunu bildiren ayet neticesinde (Nisâ, 4/45) Yüce Allah'a duyulan muhabbettir, yakınlaşmadır. Esrefoğlu Rûmî, âşık olanların Sevgilinin yüzünü göreceklerini dile getirirken nefse uyanların ebedî ayıplanacak halde olacaklarını nefis ile aşkın tezatlığında anlatır:

*'Aşk ile 'aşka uyanlar göre ma'suk yüzünü
Nefs ile nefse uyan oldu melâmet tâ ebed*⁶²

⁵⁸ İbrahim Gülşenî, *İbrahim Gülşenî Dîvânı*, 12/5.

⁵⁹ İbrahim Gülşenî, *İbrahim Gülşenî Dîvânı*, 12/6.

⁶⁰ Esrefoğlu Rûmî, *Divan*, 185/1.

⁶¹ Vâhib Ümmî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 172/2.

⁶² Esrefoğlu Rûmî, *Divan*, 4/2.

2.1. Bireyselleşme Gölgeleeri Tanıma

Bireyselleşme yolunda Allah'ın kıyamet gününe yemin ederek beyan ettiği ayetin devamında nefsini, gölgesini fark edip onlardan dolayı pişmanlık duyanlar üzerine de yemin edilir.⁶³ Böylece nefs-i emmâreye sahip insanın hatalarını anlamasının büyük bir erdem olduğu anlatılır. Günahlarında ısrar edenlerin ise yüzlerinin kararacağı bildirilerek⁶⁴ insanlardan yanlış tutum ve davranışlarını bırakmaları istenir.

Kuddûsî aşağıdaki ilk beytinde yukarıdaki ayetlere tedâî ile nefsine uyup işlediği günahlardan dolayı pişmanlığını dile getirir:

*Nefse uyub çok günâh işledim ey pâdişâh
Yüzimi kılma siyâh görme 'azâba revâ*⁶⁵

Kur'ân'da inananlara Allah kendisinin Samed; hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını bildirir. Tasavvufî görüşte temel amaç; kulun Samed esmâsına sahip Allah'a yakınlaşmayı sağlayacak filleri hayatının merkezine alması, Cenab-ı Hak ile bütünleşmesidir. Kuddûsî, Samed esmasına telmihle Allah'a benliğini alıp zatına yakınlaşması için dua eder:

*Benliğimi benden al vaslını eyle nevâl
Ey Samed ü bî-zevâl san olam âşinâ*⁶⁶

Semavî dinlerin dolayısıyla İslâm'ın da temeli; öncelikle Allah'a iman etmek üzerine kuruludur. İslâm'da önce kalpte yaşanan imanın dil ile de ikrâr edilmesi gerekir. Bu konuda da inananlara rehber olan Kur'ân, kelimelerin en güzeli kelime-i tevhidi inanarak söyleyenlerin en kolay yola iletileceği bildirilir.⁶⁷ Aksi takdirde nefs, inanan insanın öz'üyle bağ kurabilmesi için Kur'ân'da beyan edilen en büyük düşman olan şeytanın⁶⁸ fitnesinden emin olamayacaktır. Vâhib Ümmî, nefsin fitnesinden kurtulmak için kalp diliyle gece gündüz tevhid edilmesi gerektiğini söyler:

*Mekr-i şeytân fitnesinden nefsini kurtarmağa
Kalb diliyle tevhidi leyl ü nehâr etmek gerek*⁶⁹

2.2. Birey Olma

Günümüzde Avrupa'da polo olarak bilinen çevgân oyunu Türklerin at üzerinde oynadıkları oyunda eldeki sopanın ismidir. Oyunda iki elin kavrayacağı büyüklükte bir top vardır. Oyun, oyuncuların belirlenen zamanda çevgânla bu topu hedefe sürüklemeleri kuralından oluşmaktadır.⁷⁰ Jung kuramında geometrik şekillerden özellikle dairenin insanın bütünlüğünü; tam olarak kişileşmesini temsil ettiğini ifade eder.⁷¹ Ayrıca en eski metinlerden itibaren kişinin gölgeleriyle, nefsiyle mücadelesinin savaş ortamı tahayyülünde anlatıldığını vurgular.⁷² Yûnus Emre, nefsi sınırsız isteklerden dolayı at gibi dizginlenemeyen olarak teşbih eder. Aşk meydanında bedenini uzun çevgân sopası; başını top olarak nitelendirerek Allah'ın ezeli iradesine itaatkâr olduğunu anlatır. Böylece okuyucusuna kişileşme mücadelesini kazandığını ima eder:

⁶³ el-Kiyâmet 75/1-2.

⁶⁴ el-Bakara 2/106.

⁶⁵ Kuddûsî, *Dîvân*, 62/6.

⁶⁶ Kuddûsî, *Dîvân*, 62/6.

⁶⁷ el-Leyl 92/5-7.

⁶⁸ Fâtır 35/6.

⁶⁹ Vâhib Ümmî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 218/5.

⁷⁰ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2004). 102.

⁷¹ Jung, *Psikoloji ve Din*, 57.

⁷² Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 85.

*Nice bir 'ışk meydânında nefis atın seğirtdürem
Yâ niçe bir başumı top eyleyüp çevgân olam*⁷³

Jung arkaik tüm metinlerden itibaren incelediği edebî eserlerde bireyselleşmenin bireyin, meydana toplanan kalabalık karşısında büyük baş hayvanla mücadelede galip gelmesi neticesinde elde edildiğini bildirir. Dolayısıyla bireyselleşme olayının savaş arketipiyle anlatıldığını belirtir. Eşrefoğlu Rûmî de aşağıdaki beytinde Jung'un kuramında belirttiği gibi dostların karşısında nefsi ile mücadele ettiğini, nefsiyle dost olup dostuna düşmanlık beslemediğini dile getirir. Dolayısıyla nefisini terbiye etmede başarılı olduğunu anlatır:

*Dost önünde nefis ile dûn günü cenk ederem
Nefsim ile dost olup dosta 'adâvet etmezem*⁷⁴

Gölgelerinin farkına varan insan Jung'a göre kendini dolayısıyla acizliklerini bilen ve onlarla mücadele etmesini öğrenen erdemli kişidir.⁷⁵ Bu kuram İslâmiyet'in etkisiyle oluşan Türk edebiyatında "Men 'arefe nefsehû fekad 'arefe Rabbehû".⁷⁶ Kelâm-ı kibarı çağrıştırır. Yûnus Emre, bu hadise tam lafzî iktibasla bu durumun insan-ı kâmil olmada önemli olduğunu inkâr edenleri sorgulamaya davet ederek ima eder:

*Men 'arefe nefsehü fekad 'arefe Rabbehü
Bildüm bunu buldum anı inkâr iden gelsün berü*⁷⁷

Gaybî de Allah yoluna adanmış talibe/salike Yüce Allah'ın zat ve sıfatlarının bildirilmesini, yukarıdaki hadise nâkıs iktibasla nefisini bilme dersinin hafife alınmamasını ister:

*Tâlibe mahiyyet-i zat ü sıfatın bildire
Men' arefe nefsehü dersine komaya gümrâh*⁷⁸

Gaybî, Allah'a ulaşmada çıktığı kişisel yolculuğu hakkında bilgi verir. Yukarıdaki sözü çağrıştırır. Kendini bilme kapısının açılıp nefsiyle yalnız kaldığını bunun neticesinde Allah'ın Zatının güzelliklerini seyrettiğinden dem vurur:

*Men 'aref bâbın açoldan nefis-i halvet bulmuşuz
Seyr idüp vechan cemâlün zata vuslat bulmuşuz*⁷⁹

Analitik psikoloji dilinde nefis; insanın doğuştan sahip olduğu karanlık yönlerini anlatmada kullanılır.⁸⁰ İnsanın cüzünü teşkil eden, ruh nefes anlamına gelir.⁸¹ Gazzâlî ise insan ruh'unun bilinç, akıl ve idrak manalarına geldiğini söyler. Analitik psikoloji dilinde ruh'u insanın bilinçli olma durumu olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır.

Ümmî Sinân da içsel yolculuğunda söylediklerinin arzularından değil bilinçli olarak dile getirdiği Allah'ın fermanı olan Kur'ân'dan kaynaklandığını belirtir:

⁷³ Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlahiyât*, 201/12.

⁷⁴ Eşrefoğlu Rûmî, *Divan*, 66/8.

⁷⁵ Jung, *Psikoloji ve Din*, 563.

⁷⁶ Nefisini bilen Rabbini bilir.

⁷⁷ Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlahiyât*, 287/5.

⁷⁸ Sun'ullâh-ı Gaybî. *Gaybî Dîvânı*, 90/13.

⁷⁹ Sun'ullâh-ı Gaybî. *Gaybî Dîvânı*, 51/1.

⁸⁰ Zweig-Abrams (ed.), *Gölgeyle Buluşma*, 61.

⁸¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/187.

*Nefsim degül söyledüğüm rûhum hâlidur didüğüm
Bunda gelüp ugradüğüm ol şâhımın fermâniyam*⁸²

Yukarıda da ifade edildiği üzere dört sayısı bütünlüğü temsil etmesinin yanında Jung'un kuramında dinler açısından önemlidir. Nitekim evrensel anlayışta kâinatın su, hava, ateş ve topraktan yaratılması neticesinde de dört sayısının önemi açıktır. Vâhib-i Ümmî Allah'ın yardımıyla nefsinde /isteğinde ateş, su, toprak ve havanın ruhuna yar olduğunu yani bilinçlenme halinin gerçekleştiğinden haber verir:

*Hak Muîn verdi bana nefsimde buldum ma'nasın
Od u su toprak u yel ol ruhuma dört yârimiş*⁸³

Eserlerinden koyu bir protestan olan Jung⁸⁴ kuramında İslâm dini hakkında sadece Kehf suresinin sembolik açılımını yapmıştır.⁸⁵ Onun kuramında yer almamasına rağmen Kur'ân-ı Kerîm ile beslenen klasik Türk edebiyatında Hz. Peygamber sevgisi çeşitli teşbihlerle oldukça geniş çaplı ele alınır. Nitekim klasik edebiyatta ve tasavvuf görüşünde ziyadesiyle işlenen bu sevginin mazisi oldukça eskidir. Türk milleti din olarak İslâm'ı henüz seçtiği zaman Hz. Peygamber'i kendisine örnek kabul eder. O dönemde kitabî İslâm ile yazılı kültürü anlamayan halka Hz. Peygamber'in örnek kişiliği, sünneti mübalağalı ifadelerle halkın anlayabileceği düzeyde anlatılır.⁸⁶ Bu abartılı anlatımların başında Nûr-ı Muhammediye veya Hakîkât-i Muhammediye; dünyanın Hz. Peygamber'in nurundan yaratıldığını anlatan tamlamalar gelmektedir. Böylece Nûr-ı Muhammediye kavramı Türk şiirinde 9. yüzyıldan itibaren işlenen ana temadır.⁸⁷ Ayrıca tasavvufî görüş ışığında klasik Türk edebiyatında da ruhlar âleminde ilk yaratılan ruh, kâinatın yaratılma sebebi Hz. Peygamber'in ruhudur.⁸⁸

Haşim Baba, iki nefis olduğu haberini verir. Allah'ın üflemesi sonucu yaratılan insanın nefsinin/arzusunun Hz. Peygamber'in nurunun arzusu olduğunu anlatır. Bunlardan Muhammed'in nefsinin insanın kişileşmesinde kolaylık sağlayacak binik, Allah'ın üflemesiyle yaratılan insan nefsinin, arzusunun ise bileşimden ibaret olduğunu her ikisinin de değerinin eşsizliğini leff ü neşr ü müretteb sanatıyla anlatır:

*Nefs-i nûr-ı Muhammed'den nefistir nefhâ-i Hakdan
Biri merâkib biri mürekkebe ikisi gevher-i yektâ*⁸⁹

⁸² Ümmî Sinân, *Divan*, 105/12.

⁸³ Vâhib Ümmî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 258/3.

⁸⁴ Carl Gustav Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, çev. Engin Büyükinâl (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 1.

⁸⁵ Jung, *Dört Arketip*, 83.

⁸⁶ Mustafa Arslan, "Söylem Mitos ve Tarih: Popüler Dini Literatürde Hz. Muhammed (sav) Tasavvuru- Muhammediye Örneği", *Milel ve Nihal*, 6/1 (Mart 2009), 197.

⁸⁷ Perihan Ölker, "Türk Edebiyatında Nur-ı Muhammedî Konulu Eserler ve Çağatayca Nur-name", *Selçuk Türkiyat*, 60 (Aralık 2023), 229.

⁸⁸ Emine Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 148.

⁸⁹ Mehmet Kayacan, *Haşim Baba ve Dîvânı*, 152/9.

3. Gölge Çeşitleri

3.1. Acelecilik

Kur'ân yeryüzünün en şerefli varlığı⁹⁰ olarak yaratılan insanın nimet verildiği zaman Allah'ı anmayı ihmal eden, nankör⁹¹; tartışmaya düşkün⁹²; aceleci⁹³; zalim, cahil⁹⁴ gibi olumsuz özellikleri olduğunu bildirir. Oysa gerçekten inanan Jungiyen görüşünde bireyselliği gerçekleştirmiş bir insan yaşamında kendince yapılması gereken işleri yaptıktan sonra yaşanan her işin bir hikmet ile gerçekleştiğini bilir.⁹⁵

Yûnus Emre, nefsinin istediği gibi yaşayan insanların kalben nefs evinde ikâmet ettiklerini, insanın Enbiyâ suresi 37. ayette belirtilen aceleci özelliğine telmih yaparak hayırdan çok şerri sevdiğini onu istemede acele bir şekilde çalıştığını söyler:

*Hayırdan şerri çok sever işlemege becid iver
Nefsinün dilegin kovar nefs evine düşdi gönül*⁹⁶

3.2. Hırs

İnsanın öz benliğinde; nefste yerleşmiş çok şiddetli arzudan doğan duygunun dışa yansımaları şeklinde tanımlanan hırs; açgözlülük neticesinde ortaya çıkar. Oysa İslâm dininde insanın belli olgu veya varlıkların esiri olmayıp sadece Allah'a kul olması, Allah'ın emirlerine göre yaşaması istendiği için İslâm âlimlerinin onaylamadığı bir duygu durumudur.

Jung, yaşamdaki herhangi bir olgu veya varlığa meyledildiği halde toplum kuralları gereği bastırılan tüm zayıflıkları gölge olarak nitelendirir. Bilinçaltında bastırılan bu zayıflıkların belli bir uyarıcı olay olmadıkça farkına varılmayacağını ancak bazı durumlarda kişinin yakınları tarafından fark edilen gerçekler olduğunu neticede gölgelerin keşfinin veya itiraf edilmesinin kolay olmadığını ifade eder.⁹⁷

Nefs/gölge çeşitlerini de bildiren Kur'ân altın ve gümüşün, besili hayvanların, ekili arazilerin insan nefesine süslü gösterildiği, varılacak en güzel yerin ise Allah'ın katında olduğu bildirilir.⁹⁸ Böylece bu ayet ile dünyada yaşam için verilen nimetlere karşı hırslanılmaması gerektiği anlatılır. Bir diğer ayet mealinde insanın kalbinde hissettiklerini de en iyi bilen Allah olduğu beyan edilir.⁹⁹ Kuddûsî aşağıdaki manzumelerinde toplumu eleştirir. Sâlih Allah'a yakınlaşmaya çalışan, toplumda hırslarını saklamayı öğrenen kişilerin dahi dünya malına meylettiklerini ancak Allah'ın kalplerde saklı olanı bildiğini söyler. Ardından böyle kişilerin örnek alınmamasını dünya menfaatlerine hırslanılmaması gerektiğini öğütler:

⁹⁰ el-İsrâ 17/70.

⁹¹ el-İsrâ 17/83.

⁹² el-Kehf 18/54.

⁹³ el-Enbiyâ 21/37.

⁹⁴ el-Ahzâb 33/72.

⁹⁵ el-Bakara 2/209.

⁹⁶ Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 152/9.

⁹⁷ Jung, *Analitik Psikoloji*, 183.

⁹⁸ Âl-i İmrân 3/14.

⁹⁹ Fâtır 35/38.

Nefs/gölge çeşitlerini de bildiren Kur'ân altın ve gümüşün, besili hayvanların, ekili arazilerin insan nefesine süslü gösterildiği, varılacak en güzel yerin ise Allah'ın katında olduğu bildirilir ¹⁰⁰Böylece bu ayet ile dünyada yaşam için verilen nimetlere karşı hırslanılmaması gerektiği anlatılır. Bir diğer ayet mealinde insanın kalbinde hissettiklerini de en iyi bilen Allah olduğu beyan edilir. ¹⁰¹Kuddûsî aşağıdaki manzumelerinde toplumu eleştirir. Sâlih Allah'a yakınlaşmaya çalışan, toplumda hırslarını saklamayı öğrenen kişilerin dahi dünya malına meylettiklerini ancak Allah'ın kalplerde saklı olanı bildiğini söyler. Ardından böyle kişilerin örnek alınmamasını dünya menfaatlerine hırslanılmaması gerektiğini öğütler:

*Nice sâlihlerde çokdur mâl-i dünyâ dir isen
'Abdinin bilür ki kalbinde ne muzmerdir Hudâ*

*Sen kıyâs itme sakın anları kendi nefsinde
Hırs-ıla cem' itme dünyâ cîfesin ey bî-hayâ ¹⁰²*

Nefs ve hırsın insanın en büyük düşmanları olduğunu anlatan bir diğer beyitte ise âşıkların tavırları kıyas edilerek ifade edilir. Kur'ân'da özünü Allah'a teslim edip Allah'ın birliğine inanan Hz. İbrahim'in izinden giden insanların en güneze inandıklarının beyan edildiği ayette Allah'ın Hz. İbrahim'i dost edindiği bildirilir. Hz. İbrahim'in dini İslâm ise toplumların refahı için inananlara nefsanî arzulara fazla meyletmemeleri hırs ve açgözlülükten sakınmaları emredilir. ¹⁰³Nitekim kendisine Allah'ı dost edinen insan, hayatında herhangi bir olgu veya varlığa karşı hırslanmaz, açgözlü olmaz. Dünya hayatında insanlara bahşedilen güzelliklerin geçici olduğunu bilir, nefsanî arzulara itibar etmez. Eşrefoğlu Rûmî, insanın düşmanının nefs ve hırs olduğunu anlatır. Beytin ikinci mısraında Allah'ı kendisine dost edinen insanların tamahkârlığı, açgözlülüğü kestiğini ifade eder. Okuyucusuna yukarıdaki ayetleri çağrıştırır:

*Nefsin putunu hurd edüben sen de Halîl ol
Gir 'âşıkın esrârına kim esrâr ele girmez ¹⁰⁴*

*Düşman dediğim nefsendir şol tama' ile hırsındır
Keser tama' damarını dosta 'âşıkım deyiçi ¹⁰⁵*

Tasavvuf görüşünde hırs, daha çok mal ve paraya düşkünlüğün insan psikolojisi üzerindeki tahribatını anlatmada kullanılmıştır. Mutasavvıflar eserlerinde insana ve çevresine zarar veren hırstan kurtulmak için onunla zıt anlamda kullanılan ahlâkî bir terim olan kanaati önermişlerdir. ¹⁰⁶Jung da dinî ve ahlâkî değerlerin insanları olgunlaştırdığını belirtir. Kanaatin özellikle gölgelerle mücadelede insan psikolojisini iyileştirici gücüne dikkatleri çeker. ¹⁰⁷Eşrefoğlu Rûmî, kanaati defineye benzeterek kanaat definesine ulaşmayanların, bu konuda nefs terbiyesi yapmayanların kendilerini sıkıntıya bıraktıklarını anlatır:

¹⁰⁰ Âl-i İmrân 3/14.

¹⁰¹ Fâtır 35/38.

¹⁰² Kuddûsî, *Dîvân*, 7/4-5.

¹⁰³ Âl-i İmrân 3/14.

¹⁰⁴ Eşrefoğlu Rûmî, *Divan*, 42/4.

¹⁰⁵ Eşrefoğlu Rûmî, *Divan*, 117/4.

¹⁰⁶ Çağrıcı, "Hırs", 383.

¹⁰⁷ Jung, *Analitik Psikoloji*, 253.

*Kana'ât gencine elin meğer erişmedi senin
Anınçün nefsin ucundan bıraktın mihnete cânın*¹⁰⁸

Analitik psikoloji, ilkel metinlerden itibaren gölgelerle mücadelede ve bireyselleşmeye dair neredeyse tüm metinlerin kesici aletlerle savaş ortamını anlattığını belirtir. Eşrefoğlu Rûmî aşağıdaki beytinde kanaat kılıcıyla nefis başının kesilmesini önerir. Aksi halde nefse uyup canın sıkıntıya düşeceğini bildirir:

*Kanâ'at kılıcıyla kes nefsin başını
Nefse uyup cânını tap mihnete sataşdır*¹⁰⁹

Jung, bireyselleşmenin anlatıldığı metinlerde genellikle hayvanlarla mücadele edildiğini ve bu mücadelede zikredilen hayvanın sembolik olarak kahramanın gölgesi olduğunu bildirir.¹¹⁰ Kur'ân'da ise kanaat kelimesi geçmemesine rağmen Nahl suresi 97. ayette zikredilen ahiret yurdundaki nimetleri anlatan *güzel hayat* terkinin kanaat edenleri vurguladığı belirtilir.¹¹¹ Eşrefoğlu Rûmî, Jung'un kuramında belirttiği gibi gölgeyle mücadelede nefsi *it* sembolüyle teşbih eder. Nefis köpeğinin kör edilmesini, bunu yapan kanaatkâr kimselerin ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını giderdiğinde yerlerinin cennet ve orada kendilerine hurilerin eşlik edeceklerini dile getirir, yukarıdaki ayet mealine tedâide bulunur:

*Var ol nefsin itin kör et kana'ât ile elin bir et
Yerin cennet eşin hûr et gel uy hükmüne Kur'ân'ın*¹¹²

Mutasavvıflar hayatlarını bir lokma bir hırka prensibi üzerine kurmuş insanlardır. Onlar Allah'a duydukları iştikâkla kalpleri sükûn bulan aşk pervaneleridir. Ümmî Sinân da nefis terbiyesini kanaatkârlık üzerinden ele aldığı beytinde kendisini eleştirir. Aşk nimetinin gıdasıyla yetinmediğini istifhâm sanatıyla anlatır:

*Gözlerem nefsin hevâsında kanâ'at bulmadun
Cân gıdâsı ni'met-i 'aşka neden toydun gönül*¹¹³

İnsanın öz'ünde çok şiddetli arzu karşısında oluşan duygu durumunun dışa yansımaları olan hırs, İslâm'da her zaman sakınılması gereken bir davranış olmuştur. İslâm ve Hz. Peygamber'in örnek hayatı her zaman orta yol; mütevazılık üzerine kurulmuştur. Kur'ân'da direk hırs hakkında ayetler yoktur. Ancak Hz. Peygamber'in şahsında Müslümanların diğer insanlara örnek olmaları için orta yol üzerinde bir ümmet oldukları beyan edilir.¹¹⁴ Bu emirden hareketle mümin bir insan hayatında her türden taşkınlığa izin vermeyen, gölgesini yenen insan olmalıdır.

Müslümanlara her zaman örnek olan Hz. Peygamber, sağlıklı beslenme adına günümüz doktorlarının da tavsiye ettiği şekilde hayatı boyunca az yiyen, az uyuyan bir rol model olmuştur.¹¹⁵ Eşrefoğlu Rûmî, nefse uyulmaması gerektiğini anlatır. Yeme, içme ve uyuma eylemlerinde nefse uyulması durumunda onun hayvan misali şehvet düşkününü olacağını söyler, okuyucusunu uyarır:

¹⁰⁸ Eşrefoğlu Rûmî, *Divan*, 56/1.

¹⁰⁹ Eşrefoğlu Rûmî, *Divan*, 22/10.

¹¹⁰ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, 74.

¹¹¹ Mustafa Çağrı, "Kanaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/289.

¹¹² Eşrefoğlu Rûmî, *Divan*, 56/11.

¹¹³ Ümmî Sinân, *Divan*, 95/5.

¹¹⁴ el-Bakara 2/143.

¹¹⁵ "Hz. Peygamber'in Beslenme Alışkanlığı", *Hadislerle İslâm Ansiklopedisi*, ed. Mehmet Emin Özafşar vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 7/420.

*Nefsine uyma ki nefsin diriliği hayvândır
Yemek içmek uyumak şehvet azdırır hemân*¹¹⁶

Eşrefoğlu Rûmî, yine Hz. Peygamber'in örnek şahsiyeti üzerinden yiyecek çeşitliğinde de aşırıya gidilmemesini öğütler:

*Becerme nefsin türlü ta'amları
Muhammed yer idi yavan gücâyı*¹¹⁷

Eşrefoğlu Rûmî, bu kez kıyafetlere düşkünlüğü ele alır. Bu konuda da mütevazılık örneği Hz. Peygamber'in tavrını hatırlatır:

*Tenini becerme türlü don ile
Rasûl giydi müdâm eski 'abâyı*¹¹⁸

3.3. Kibir

Sözlükte büyükleme anlamına gelen kibir, Kur'ân'da temel anlamında Allah'ın ayetlerini beğenmeyenlere özgü¹¹⁹ istenilmeyen ahlâkî bir davranış bozukluğunu tanımlamak için zikredilir. Diğer yandan Tehvîd anlayışını emreden Kur'ân'da kibir kelimesi ululuk anlamında büyüklüğün sadece Allah'a mahsus olduğunun bildirildiği¹²⁰ ayette geçen Allah'ın sıfatıdır. Böylece insanlardan kendilerini Allah'a has sıfatlardan uzak tutmaları emredilir.¹²¹

İslâm medeniyeti dairesinde oluşturulan Türk İslâm poetikasında Kur'ân'da zikredilen peygamber kıssaları üzerinden insanların ders çıkarmaları hedeflenir. Kitab'da beyan edilen peygamberler arasında kıssalarıyla en çok zikredilen peygamber Hz. Musa'dır.¹²² Bu kıssaların kahramanları Hz. Musa ve onun en çok mücadele verdiği dönemin yöneticisi Firavun'dur.¹²³ Hz. Musa'nın peygamberliğini reddeden, halkına zulmeden Firavun ve adamlarından kaçmak isteyen Hz. Musa ve ona inanan İsrailoğulları'nın on iki boyu için Kızıldeniz balçıktan yol olurken büyükleterek Allah'a inanmayan Firavun ve adamları boğularak helâk olmuşlardır.¹²⁴ Bu kıssa klasik Türk edebiyatında okuyucuların nefis terbiyesi yapmaları için telmih veya benzetilen unsur olarak karşımıza çıkar. Gaybî, *mısr* kelimesinin ülke anlamıyla tevriye yaparak nefsinin yenemediğinden dolayı helâk olan Firavun'la nefsinin yenip peygamberlikle taçlandırılan Hz. Musa'nın kıssaları doğrultusunda nefis terbiyesi yapılmasını, vücut ülkesinde ruhla nefse bakılmasını önerir:

*Kıl vücudün mısır içre ruhla nefsane nazar
Bilmek istersen eger Fir'avn ile Musâ nazar*¹²⁵

¹¹⁶ Eşrefoğlu Rûmî, *Divan*, 85/4.

¹¹⁷ Eşrefoğlu Rûmî, *Divan*, 123/5.

¹¹⁸ Eşrefoğlu Rûmî, *Divan*, 123/6.

¹¹⁹ el-Mü'mîn 40/56.

¹²⁰ el-Câsiye 45/37.

¹²¹ Mustafa Çağrı, "Kibir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022, 25/561).

¹²² Ömer Faruk Harman, "Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020, 31/207).

¹²³ Ömer Faruk Harman, "Firavun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 13/121).

¹²⁴ el-Bakara 2/50.

¹²⁵ Sun'ullâh-ı Gaybî. *Gaybî Divânı*, 44/5.

Kibir, gerek dinen gerek ahlâken toplumların saadeti için insanlar arasında sevgi ve saygının yerleşmesine engel bir davranıştır. Nitekim kibirli kimseye karşı diğer insanların da aynı şekilde karşılık vermeleri insanlar arasında nefret duygusunun artmasına, çatışmaların yaşanmasına sebebiyet verir.

Jungiyen psikolojisinde gelişimin önünde en büyük engelin kibir olduğu bildirilir. Kibir ile bireysellik arasındaki ilişkinin ters orantılı çalıştığı savunulur.¹²⁶ Diyârbekirli Nigâhî, nefsinin/kendisini herkesten üstün görmeyenlerin bilgili kişiler olduğunu herkesle anlaşılan kimselerin her zaman toplumda iyilikle yaşayacaklarını anlatır:

*Nefsini ol cümleden ednâ bilen dânâ imiş
Yâr ile ağıyâr ile hem yâr olanlar hayy olur*¹²⁷

3.4. Kin

Jung ve onun gibi psikianalist olan Formm da modern insanın ilkel insan toplumlarından farklı olmadığını ileri sürerler. İlkelerin farklı işlerde dua ettikleri çoklu tanrılarının yerine dönemlerinde kişileşmeleri gerçekleşmemiş çeşitli olgulara, varlık veya nesnelere aşırı ilgi duyan insanların aşırı derecede gölgelerine giriftar olduklarını onları yaşamlarının en büyük amacı yaptıklarını, putlaştırdıklarını belirtirler. Bu kişilerin mutsuzluk ve hayata karşı öfkeli olduğunu haber verirler.¹²⁸

İslâm dini toplumların refahı için insanlar arasında sevgi ve saygının yerleşmesine önem vermiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de Muhammed suresi 29. ayet mealinde kin; inanmayanların kalplerindeki çürüklük olarak bildirilmiştir.¹²⁹

Eşrefoğlu Rûmî, en büyük putun yere salınmasını söyler. Halk içinde ebedî saadetin bulunması için nefsin küçültülmesini önerir:

*Var riyâset putun uşat yere sal nâmusûnu
Halk içinde nefsi hor et bul sa'âdet tâ ebed*¹³⁰

Kur'an-ı Kerîm, Müslümanlar için bir yaşam rehberidir. Bu konuda insanlar arasında sevgi tohumlarının atılması, inanan insanlara kalplerinin kin duygusundan temizlenmesi için dua edilmesi gerektiği bildirilir.¹³¹

Jung hastalarında en çok gözlemlendiği gölgenin; geçmişte yaşanan olaylardan dolayı kişisel nefretten ve kinden kaynaklandığını belirtir.

Eşrefoğlu Rûmî ölümü hatırlatarak gönlün kibir ve kinden arındırılmasını öğütler. Ardından kibir bahsinde Hz. Peygamber'in kibir sahibi insanların cennete giremeyeceklerini bildirdiği hadise de tedâyle kibir ve kine gönül bağlayıp nefsinin uyanların cehenneme gideceğini söyler:

*Seni bunda komazlar gönlünü bundan götür
Terk eyle kibr ü kinî gönül ele getir*

¹²⁶ Zweig-Abrams (ed.), *Gölgeyle Buluşma*, 36.

¹²⁷ Diyârbekir'li Nigâhî, *Diyârbekir'li Nigâhî Dîvânı*, 14/4.

¹²⁸ Jung, *Analitik Psikoloji*, 93; Formm, *İnsan Olmak*, 96.

¹²⁹ Muhammed 47/29.

¹³⁰ Eşrefoğlu Rûmî, *Divan*, 4/5.

¹³¹ el-Haşr 59/10.

*Buna gönül bağlayıp nefsine uyar isen
Ol nefsin alır seni doğru tamuya iltür*¹³²

Jung, döneminin insanının gölgelerinden, putlarından birinin de şöret olduğunu bunun insan psikolojisini tahrip ettiğini belirtir. Eşrefoğlu Rûmî, aşağıdaki manzumelerinin ilkinde alçaklık evi olarak nitelendirdiği kibir ve kine itibar edilmemesini öğütler. Şöhretin insanı tüketen âfet olduğunu bildirir. Bir sonraki beyitte şöhrete giriftar olanların sonunun toprak olup ebedî acınacak halde kaldıklarını anlatır:

*Çek mezellet dârına kibr ü kine verme amân
Şöhreti ko külli şöret oldu âfet tâ ebed*

*Kim ki şöret bendine bunda giriftâr oldusa
'Âkıbet toprak olup kaldı melâmet tâ ebed*¹³³

Sonuç

Allah kâinatta insanı yarattığı andan itibaren başıboş bırakmamış gönderdiği peygamberleri aracılığıyla dini emir ve yasakları dolayısıyla toplum hayatının ilkelerini bildirmiştir. Bu bilgilerle donatılmış olmasına rağmen insan, dönem dönem kâinattaki sayısız güzelliklere ve hayvanî yönüne mağlup olmuş, kendisine gönderilen emir ve yasakları göz ardı ederek yaşamını sürdürmüştür. Bu durumda yapısı gereği kendisinden daha güçlü varlığa bağlanma ihtiyacı olan insan kendisine Allah'tan başka ilahlar edinmiştir. Bilgi yönünü tamamlamak için de öncelikle nasıl yaratıldığını, varlığının amacını içeren kuşaktan kuşağa aktarılan kısmî ilâhî kaynaklı bilgilerle mitleri oluşturmuştur. Kabilelere ayrılması neticesinde millî duygularıyla ilâhî kaynaklı mitlerin de izlerini ihtiva eden destanları vücuda getirmiştir. Dolayısıyla mitler ve destanlar, kulaktan dolma az miktarda semavî dinlere ait mesajları içermektedir. Böylece edebiyatın ilk ürünlerinin dinî içerikli olması oldukça önemlidir.

20. yüzyıl Avrupa insanı sanayi devrimiyle hayatın çeşitli zorluklarıyla mücadele etmekten yorulmuştur. Her olgunun ihtiyaç nedeniyle vuku bulduğu gerçeğinden Avrupa'da böyle buhranlı bir dönemde Jung'un hastalarını gözlemlemesi neticesinde bilinçdışını kolektif ve kişisel bilinçdışı şeklinde keşfi insanın özünü keşfetmesine vesile olmuştur. Onun arkaik metinlerde arketiplerin aynı olduğunu tespit etmesi; insanın ruhunun ihtiyaçlarının bilinmesini sağlamıştır. Bu minvalde oluşturulan Analitik psikoloji kuramı, insanın mutlaka inançlı olması gerektiğini savunur. Jung'un kuramı günümüzde de yolunu şaşırmış, hasta ruhlu insana sunulan reçetedir.

Analitik psikolojiyi kuran Jung, çağdaşı, meslektaşı Freud gibi sadece kuram oluşturmuş ve o kuram doğrultusunda rüya gibi tek bir olguyla yetinmemiş insanın doğasının tüm yönlerini araştırmış, araştırmalarını kitaplarında okuyucuya sunmuş bir hekimdir. Teolojiyle edebiyat gibi pek çok bilimlere de farklı bakış getirmiş, insanın inanarak her türlü zorluğu aşacağını telkin etmiş bir kuramcıdır.

¹³² Eşrefoğlu Rûmî, *Divan*, 21/1-2.

¹³³ Eşrefoğlu Rûmî, *Divan*, 4/6-7.

Jung'un kuramı doğrultusunda incelenen mutasavvıf şairlerin şiirlerinde de insanın kendini bulması, kuramdaki terimle gölgelerinin farkına varması, bireyselleşmesi için öğütler verilmiş, okuyucu bu konuda aydınlatılmıştır. Dolayısıyla Jung analizindeki gölge ibaresi dinî ve felsefî bir terim olan nefis'e karşılık gelmektedir. Mutasavvıf şairlerin manzumelerinde verilen bu öğütler aracılığıyla insanın özünü bulmasına vesile olan bilgiler, Jung'un kuramında da bildirdiği gibi arkaik inançlar üzerine temellendirilmiştir. Mutasavvıf şairlerin manzumelerinde verilen öğütler, felsefî açıdan Allah'a iman noktasında, insanın aceleci özelliği, hırslı oluşu, kibir ve kin duygularını barındırması gibi doğasının değişmez oluşundan dolayı arkaik felsefeyle aynıdır. Ayrıca bu öğütlerdeki sembol dilinde kullanılan benzetmelerde değişmez. İnsanın bireyselleşmesini ifade eden sembol dili; savaş çağrışımlarından oluşmaktadır. Bu öğütler İslâm medeniyetinde gelişen klasik Türk edebiyatında tamamen Kur'ân ayetlerini çağrışım yapmaktadır. Bu durumda yeryüzünde başıboş bırakılmayan insan, her zaman peygamberler aracılığıyla kutsal kitaplarla tek bir İlahî kaynaktan bilgilendirilmiştir.

Analitik psikoloji kuramına göre incelenen mutasavvıf şairlerin manzumelerinde okuyucunun bireyselleşmesi adına verilen öğütler; teşbih, teşhis, tenâsüb, leff ü neşr, telmih ve iktibas sanatlarıyla verilmiştir. Jung'un kuramını içeren tüm kitaplarında özellikle Goethe'nin *Faust*'unda, Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüş*'ünde verdiği örneklere göre klasik Türk edebiyatında mutasavvıf şairlerin manzumelerinde daha fazla edebî sanat kullanılmıştır. Bu da İslâmiyet'in etkisiyle Türk edebiyatının daha sanatsal olduğunu göstermektedir.

İnsanın mutluluğu, sağlıklı ruh halini düzenlemek adına oluşturulan Jung kuramı doğrultusunda farklı konularda daha çok makaleler yazılmalıdır. Böylece her eser müellifinin ruh halini yansıttığından okuyucu kendinde bulduğu ruhsal durumunun aynılığına şahit oldukça eserle daha fazla bütünleşecek, eseri daha iyi anlayacaktır. Dolayısıyla okuyucunun eserle bütünleşmesi açısından sembol dilinin bilinmesi oldukça önemlidir.

Kaynakça

- Akay, Mehmet. *İbrahim Gülşenî'nin Divanı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Aksöz, Tuncay. "İnsan Benliğinin Arınması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (Haziran 2015), 81-101.
- Arslan, Adnan. "Klasik Arap Edebiyatı Kaynaklarında Ahlak-Yaratılış Karşılaştırılması ve Şiirde Bunun Bir Motif Olarak Kullanılmasına Dair Bir Alan Taraması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (2021), 941-956. <https://doi.org/10.18505/cuid.986787>
- Arslan, Mustafa. "Söylem Mitos ve Tarih: Popüler Dini Literatürde Hz. Muhammed (sav) Tasavvuru- Muhammediye Örneği", *Milel ve Nihal*, 6/1 (Mart 2009), 1975-219.
- Atay, Hüseyin. "Nefis", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37/3 (1997), 1-58.
- Ayiş, Mehmet Şirin. "Tasavvuf Düşüncesinde Bir Nefis Terbiye Metodu Olarak Riyazet", *Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2021), 34-47.
- Ayiş, Mehmet Şirin. "Nefis Mertebelerinin Psikolojideki Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme: Robert Frager Örneği", 7/14 (2019), 547-567.
- Aykıt, Asiye. "Nefis Nazariyesi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Düşüncesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 18/1 (2014), 199-225. <https://doi.org/10.18505/cuifd.254653>
- Aykıt, Asiye. "Şehrezûrî Düşüncesinde Nefsin Kuvvelerinin Ahlâkî Tekâmüle Tesiri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (2022), 1161-1179. <https://doi.org/10.18505/cuid.1156721>

- Bulut, Hasan. "Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 165-188.
- Çağrı, Mustafa. "Hırs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/383. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çağrı, Mustafa. "Kanaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/289. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çağrı, Mustafa. "Kibir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/561. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Çapak, İbrahim. "Nefis Kaynaklı Problemlerin Aşılması: İsfahanî Örneği", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 77-92.
- Çatak, Adem. "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Nefs Anlayışı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 2012), 217-232.
- Çınar, Fatih. "Zarûrî Küllî Makâsıdın Tertibi Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 115-137. <https://doi.org/10.18505/cuid.855800>
- Dede Ömer Rûşenî. *Dede Ömer Rûşenî Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divânının Tenkitli Metni*, PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı, Yayınları, 2016. <http://www.ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/73031>
- Eliade, Mircea. *İmgeler ve Simgeler*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2022.
- Elmalılı Vâhib Ümmî Halvetî. *Divân-ı İlâhiyât*. çev. Mustafa Tatcı-Ahmet Ögke, İstanbul: H Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Erbay, Nazire. "Eşrefoğlu Rûmî'nin Gazellerinde Nasihat ve Nefis Muhasebesi", *Doğu Esintileri* 3 (2015), 295-315.
- Eskigün, Kübra. *Klasik Türk Şiirinde Efsanevi Kuşlar*, Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2006.
- Eşrefoğlu Rûmî. *Divan*. çev. Mustafa Tatcı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Fordham, Frieda. *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*. çev. Aslan Yalçın. İstanbul: Say Yayınları, 2023.
- Erich Fromm. *İnsan Olmak Üzerine*, çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Say Yayınları, 2023.
- Gözütok, Şakir. "Özdenetimde Din Eğitiminin Etkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2017), 1035-1060. <https://doi.org/10.18505/cuid.338632>
- Haque, Amber. "İslâmî Bir Perspektiften Psikoloji ve Din Arasındaki İlişki ve Bütünleşme", çev. Mustafa Koç, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1(2011), 227-258.
- Harman, Ömer Faruk. "Firavun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/121. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Harman, Ömer Faruk. "Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/207. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- İçli, Ahmet. "Akıl ve Nefis Üzerine Sembolik Okumalar: Tursun Fakî'nin "Hazreti Resûl Ebu Cehil Güreş Tuttuğudur" Başlıklı Eserinde Aklın Nefisle Mücadelesi", *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 13 (2023), 50-77. <https://doi.org/10.51531/korkutataturkiyat.1349869>
- İnce, Eyüp. "Tüsterî'nin Nefis Kavramına Dâir Tasavvufî Yorumları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (2022), 393-404. [10.58568/firatilahiyat.1158705](https://doi.org/10.58568/firatilahiyat.1158705)
- Jung, Carl Gustav vd. *İnsan ve Sembolleri*. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2020.
- Jung, Carl Gustav. *Jung Psikolojisi*. çev. Murat Ukray. İstanbul: e-Kitap Yayınları, 2020.
- Jung, Carl Gustav. *Psikolojide Tipler*. çev. Nur Nirven. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020.
- Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.
- Jung, Carl Gustav. *İnsan Ruhuna Yöneliş*. çev. Engin Büyükin. İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Jung, Carl Gustav. *Bilinç ve Bilinçdışı*. çev. Canberk Şeref. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2023.
- Jung, Carl Gustav. *Psikoloji ve Din Batı ve Doğu Dinlerinin Psikolojisi Üzerine*. çev. Canberk Şeref. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2024.
- Kaval, Musa. "Mevlânâ'nın Mesnevisinde Nefis Kavramı", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2011), 149-163.
- Kayacan, Mehmet. *Haşim Baba ve Divânı*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Kömürçüoğlu, Şeyma. *Logostaki Mitos*. İstanbul: İz Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Kuddûsî, *Divan*. çev. Ahmet Doğan. Ankara: Akçağ Yayınları, 1. Basım, 2002.

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Nur, İsmail Hakkı. "Mesnevîde Hayvan Karakterleri Metaforları". *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2017), 29-47.
- Özaşar, Mehmet Emin vd. (ed.) "Hz. Peygamber'in Beslenme Alışkanlığı". *Hadislerle İslâm Ansiklopedisi*. 7. Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 13. Basım, 2004.
- Parlatır, İsmail vd. *Türkçe Sözlük* İstanbul: Türk Dil Kurumu, 8. Basım, 1988.
- Parıldar, Sümeyye. "Molla Sadra ve Nefis Konusunda Pre-sokratikleri Savunucusu", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (2022), 1235-1251. <https://doi.org/10.18505/cuid.1158642>
- Sağlam, Soner. "Risâletü'n-Nushiyye" ve "Vagz-ı Azat"ta Nefis Terbiyesi", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 27 (2017), 349-351. 10.5505/pausbed.2017.04880
- Sun'ullâh-ı Gaybî. *Sun'ullâh-ı Gaybî Dîvânı*. çev. Bilal Kemikli. İstanbul: H Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Oksar, Yusuf. "Şemsüddin Muhammed B. Eşref-Essemekandî'de Nefis ve Marifetullah", *Turkish Studies* 13/9 (Nisan 2018), 175-194.
- Orhan, Kübra Zümrüt. "Alâüddevle Simnânî'nin Tasavvufî Eğitim Anlayışı Bağlamında Âhîret", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 375-393. <https://doi.org/10.18505/cuid.538943>
- Ölker, Perihan. "Türk Edebiyatında Nur-ı Muhammedî Konulu Eserler ve Çağatayca Nur-name", *Selçuk Türkiyat*, 60 (Aralık 2023), 227-243. <https://doi.org/10.21563/sutad.1405513>
- Özköse, Kadir. "Ahmed Zerruk, Hayatı ve Tasavvufî Düşüncesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 12/2 (2008), 141-177.
- Özköse, Kadir. "Mesnevîdeki "Bedevi ile Karısı" Hikâyesine Göre Aklın Kontrolünde Hareket Eden Nefsin Gelişim Seyri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 15/1 (2011), 37-69.
- Özköse, Kadir. "Şeyh Hâlid Efendi'nin Divan'ında İnsân-ı Kâmil Düşüncesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016), 385-417. <https://doi.org/10.18505/cuid.277861>
- Özalp, Hasan. "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sina'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 16/1 (2012), 245-288.
- Uluç, Tahir. "Kınalızâde Ali Efendi'nin Nefis Görüşü", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/35 (2013), 7-28.
- Toker, Birgül. "Şâkir Ahmed Paşa ve Tertîb-i Nefis Mesnevisi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 7 (2000), 361-374.
- Uludağ, Süleyman. "Kabz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/44-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ümmî Sinân. *Ümmî Sinan Dîvânı*. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017. <http://www.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55913>
- Uyar, Mehmet. "Tasavvufî Kavramlar Arasındaki Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme: Nefs ile İlgili Kavramlar Örneği", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Kasım 2016), 167-195.
- Yalçın, Dilek. "Dervişin Şehri: Tuhfetü'l- Letâif'te Nefsin Kaleleri", *Mavi Atlas* 12/1 (2024), 254-270. <https://doi.org/10.18795/gumusmaviatlas.1453815>
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/187. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Yeniterzi, Emine. *Na't*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Yıldız, Alim. "Şâkir Ahmed Paşa'nın "Tertib-i Nefis" Mesnevisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 12/2 (2008), 179-223.
- Yunus Emre. *Dîvân-ı İlahiyât*. çev. Mustafa Tatcı. Ankara: Semih Ofset, 2014.
- Zweig, Connie-Abrams, Jeremiah (ed.), *Gölgeyle Buluşma*. çev. Özgür Ertana. İstanbul: Timaş Yayınları, 3. Basım, 2023.



The Use of the Arts of al-Balāgha in Explanation of Fiqhī Issues: 'Abdulghanī al-Nāblusī's Work al-Nasīmu al-rebī'ī fī al-tajāzub al-badī'ī (An Analysis and A Critical Edition)

Muhammed Emin Görgün^{1,a,*}

¹Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Afyonkarahisar/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 24/01/2024

Accepted: 10/10/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons

AttributionNonCommercial 4.0

International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

al-Balāgha, which was used as a faculty by poets and orators during the period al-Jāhiliyah, reached its scientific maturation after the preparation and development period and subsequently became an independent branch in Arabic language sciences. The al-Badī' section of the al-Balāgha subjects saw the introduction of new disciplines, which were subsequently discussed under three headings: "al-Ma'ānī- al-Bayān- al-Badī'". This was spearheaded by Abū Ya'qūb al-Sakkākī (d. 626/1229), and continued by the authors of the sharḥ and ḥāshiyat period following Sakkākī. One of these arts is the art of tajāzub, the definition and naming of which belongs to Sa'duddīn al-Taftāzānī (d. 792/1390). This art, which is employed as a literary term in many different disciplines, is also used effectively in the science of fiqh. One of the scholars who benefited from this art in the field of fiqh is Kuhistānī (d. 962/1555). Kuhistānī used the art of tajāzub to explain the issues of *wujūb of 'ushr* and *khiyār al-shart* in his work *Jāmi' u'r-rumūz*. However, as the term *tajāzub*, as used by Kuhistānī was not understood in the scholarly world and remained an ambiguous expression, some treatises were written to elucidate what was meant by this expression. One of these is the treatise of 'Abdulghanī al-Nāblusī (d. 1143/1731) called *al-Nasīmu al-rebī'ī fī al-tajāzub al-badī'ī*, which serves as the foundation of our study. The primary objective of al-Nāblusī wrote this treatise was to refute the arguments of Sayyid Ahmad al-Hamawī (d. 1098/1687), who had written a concise treatise called *Asna al-metālib fī beyānī ma'ne al-tajāzub* before him, with the aim of explaining the statements of Kuhistānī. al-Nāblusī saw this treatise by al-Hamawī and stated that he reached erroneous in some of his conclusions, and consequently he composed the aforementioned treatise as a refutation. Nāblusī, who criticized Hamawī's explanations, proceeded to re-explicate Kuhistānī's statements on the *wujūb of 'ushr* and *khiyār al-shart* in terms of the art of tajāzub and refuted Hamawī's six views on these issues, with the presentation of compelling evidence. Nāblusī's stands out with its rich use of sources, simple style and explanatory examples, and contains comprehensive information on the art of tajāzub. In this study, firstly, the concept of tajāzub is explained and the aforementioned treatise of Nāblusī is analysed in detail by comparing it with the treatise of Hamawī, which he refuted. At this point, firstly, the statement of Kuhistānī, which is the basis of the discussion, is given, then Hamawī's explanation on the subject is mentioned, and finally Nāblusī's refutation is given. In the last part of the study, the edited text of Nāblusī's treatise is given.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric (Balāgha), Fiqh, Tajāzub, Kuhistānī, Sayyid Ahmad al-Hamawī, 'Abdulghanī al-Nāblusī.

Belagat Sanatlarının Fikhî Meselelerin İzahında Kullanımı: ‘Abdulganî en-Nâblusî’nin en-Nesîmu’r-rebîî fi’t-tecâzübi’l-bedîî Adlı Eseri (Tahlil ve Tahkik)

Süreç

Geliş: 24/01/2024

Kabul: 10/10/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Câhiliye döneminde şair ve hatipler tarafından bir meleke olarak kullanılan belagat, geçirdiği hazırlık ve gelişim döneminin ardından ilmî teşekkülünü tamamlayarak Arap dil ilimlerinde müstakil bir dal haline gelmiştir. Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî (öl. 626/1229) öncülüğünde “meânî-beyân-bedîî” olarak üç başlık altında ele alınmaya başlanan belagat konularının bedîî kısmına, Sekkâkî sonrası şerh ve hâşiye dönemi müellifleri tarafından yeni sanatlar eklenmiştir. Bu sanatlardan birisi de tarif ve tesmiyesi Sa’duddîn et-Teftâzânî’ye (öl. 792/1390) ait olan *tecâzüb* sanatıdır. Farklı pek çok disiplinde ilmî ve edebî bir terim olarak yer alan bu sanatın etkin kullanım alanlarından birisi de fıkıh ilmidir. Fıkıh sahasında bu sanattan istifade eden âlimlerden birisi Şemsuddîn Muhammed el-Kuhistânî’dir (öl. 962/1555). Kuhistânî *Câmi’u’r-rumûz* adlı eserinde *öşrûn vücûbiyeti* ve *şart muhayyerliği* konularını izah etmek üzere *tecâzüb* sanatına başvurmuştur. Ne var ki Kuhistânî’nin kullandığı *tecâzüb* ifadesi ilim dünyasında anlaşılabilir muğlak ifadeler olarak kalınca bu ifadelerden kastın ne olduğunu açıklayan bazı risâleler kaleme alınmıştır. Bunlardan birisi de ‘Abdulganî en-Nâblusî’nin çalışmamıza esas olan *en-Nesîmu’r-rebîî fi’t-tecâzübi’l-bedîî* adlı risâlesidir. Nâblusî’nin bu risâleyi kaleme almasının ana nedeni, kendisinden önce Kuhistânî’ye ait ifadeleri açıklamak gayesiyle *Esne’l-metâlib fi beyâni ma’ne’t-tecâzüb* adında muhtasar bir risâle kaleme alan Seyyid Ahmed el-Hamevî’ye (öl. 1098/1687) reddiye yapmaktır. Nâblusî, Hamevî’ye ait bu risâleyi görmüş ve onun tespitlerinden bazılarını hatalı bulduğunu belirterek reddiye mahiyetinde mezkûr risâlesini kaleme almıştır. Hamevî’nin açıklamalarına ciddi eleştiriler getiren Nâblusî, *öşrûn vücûbiyeti* ve *şart muhayyerliği* hususlarındaki Kuhistânî’ye ait ifadeleri *tecâzüb* sanatı açısından yeniden açıklama yoluna gitmiş ve bu konularda Hamevî’ye ait toplamda altı görüşe deliller getirmek suretiyle reddiye yapmıştır. Nâblusî’nin bu risâlesi; zengin kaynak kullanımı, yalın ifade üslûbu ve açıklayıcı örneklerle öne çıkmakta, *tecâzüb* sanatına dair kapsamlı bilgiler ihtiva etmektedir. Bu araştırma ile ilk olarak *tecâzüb* kavramı Teftâzânî üzerinden açıklanmış; ardından Nâblusî’nin mezkûr risâlesi, reddiye yaptığı Hamevî’ye ait risâleyle mukabele edilmek suretiyle detaylı olarak analiz edilmiştir. Bu noktada ilk olarak tartışmaya esas olan Kuhistânî’ye ait ifade verilmiş, ardından Hamevî’nin konuya dair açıklaması zikredilmiş, son olarak da Nâblusî’nin reddiyesine yer verilmiştir. Çalışmanın son bölümünde ise Nâblusî’ye ait risâlenin tahkikli metni yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Fıkıh, Tecâzüb, Kuhistânî, Seyyid Ahmed el-Hamevî, ‘Abdulganî en-Nâblusî.



megorgun@aku.edu.tr



0000-0003-4052-2295

Citation / Atıf: “Görgün, Muhammed Emin. “Belagat Sanatlarının Fikhî Meselelerin İzahında Kullanımı: ‘Abdulganî en-Nâblusî’nin en-Nesîmu’r-rebîî fi’t-tecâzübi’l-bedîî Adlı Eseri (Tahlil ve Tahkik)”. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 28/2 (Aralık 2024), 890-912. <https://doi.org/10.18505/cuid.1425204>

Giriş

Tarihî seyrinde pek çok merhale geçiren belagat, dil ilimleri içerisinde bağımsızlığına en geç kavuşan ilim olmuştur. Müstakilleşme öncesi süreçte belagat konuları daha çok “Meâni’l-Kur’ân, Mecâzü’l-Kur’ân, Müşkilü’l-Kur’ân” gibi başlıkları taşıyan eserler ile dil ve edebiyat kitaplarında dağınık şekilde yer almakta idi. Belagatin hazırlık sürecini temsil eden bu dönemde içerisinde belagat konularına yer verilen eserlere; Ferrâ’nın (öl. 207/822) *Me’âni’l-Kur’ân*’ı, Sîbeveyhi’nin (öl. 180/796) *el-Kitâb*’ı ve Câhız’ın (öl. 255/869) *el-Beyân ve’t-tebyîn* adlı eseri örnek olarak verilebilir. İbnu’l-Mu‘tez’in (öl. 296/908) *el-Bedî* isimli eseriyle ise belagat sanatlarına dair müstakil eserler kaleme alınmaya başlamıştır. Hicri V. asırda olgunlaşma ve parlama dönemine giren belagat ilmine, Abdülkâdir el-Cürcânî (öl. 471/1078-1079) ve Zemahşerî (öl. 538/1144) gibi âlimler kaleme aldıkları eserlerle katkıda bulunmuşlardır. Sonraki süreçte Ebû Ya‘kûb es-Sekkâkî’nin (öl. 626/1229) *Miftâhu’l-‘ulûm*’u ile belagat ilminin, metinleşme noktası teşekkül ederek müstakil ilim olma süreci gerçekleşmiştir. Sekkâkî sonrası belagat ilmi, daha çok telhis ve şerhler dönemine girmiştir. Bu dönemin en meşhur müellifleri arasında; el-Hatîb el-Kazvîni (öl. 739/1338), Adudüddîn el-Îcî (öl. 756/1355) ve Sa’duddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) gibi âlimler sayılabilir.¹

1. Bir Bedî Sanatı Olarak Tecâzüb

Belagat tarihinde şerh döneminin en önemli simalarından olan Teftâzânî, Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-‘ulûm* adlı eserine *Şerhu Miftâh’il-‘ulûm* adında bir şerh kaleme almıştır. Teftâzânî bu eserinde kendi buluşu olan bazı yeni bedî türlerinden bahsetmektedir. Bu sanatlardan birisi de *tecâzüb* sanatıdır. Lügavî açıdan *tenâzu/çekişme* kelimesiyle eş anlamlı olarak *bir şeyi çekmek* anlamına gelen² *tecâzüb*, bir belagat terimi olarak ise Teftâzânî tarafından bedî ilmine kazandırılmış ve şu şekilde tanımlanmıştır:

“Tecâzüb sanatı, kelâmın ortasında, mana cihetiyle cümlelerin her iki tarafına da taalluk eden bir kelimenin bulunmasıdır. Örneğin; *مَدَدْتُ إِلَيْكَ أَلَيْدًا أَحَدْتُ مِنْهُ*/Eli uzattım ve ondan aldım’ ifadesi gibi. Bu sanatın en latif olanı ise tecâzübün, müşebbehün bih ile beraber olan teşbih edatı olmasıdır. Efdalüddîn İbrâhîm b. Alî el-Hâkânî’nin (öl. 595/1199) şu sözünde olduğu gibi [Münserih]:

سرد بود همچو صبح	عمر نهر لاف عیش
چتر و علم ساختن	از بی یک روزه ملک

“Ömrü az olan ve çok konuşan *sabah* gibi soğuk olur
Bir günlük saltanat için kubbe ve alem inşa ettiren”³

1 Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380-383; Hasan Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 219-294; Murat Tala, “İlimlerin Metinleşme Sürecine Belâgat Geleneği Bağlamında Bir Not: el-Fevâidü’l-Gıyâsiyye Şerh ve Hâşiyeleri”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, ed. Eşref Altaş (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 584-594.

2 İbn Manzûr Muhammed b. Mukrim, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1993), “czb”, 1/258; Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Mustafâ Hicâzî (Kuveyt: Matba’atu Hukûmeti Kuveyt, 1985), “nz’a”, 22/246-247.

3 Sa’duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu Miftâhi’l-‘ulûm*, thk. ‘Accâc ‘Avde Berğiş (Dimeşk: Dâru’t-Takvâ, 2022), 3/606. Ayrıca bk. Efdalüddîn İbrâhîm b. Alî el-Hâkânî, *Dîvânü Hassânî’l-‘Acem Efdalüddîn İbrâhîm b. ‘Alî Hâkânî Şirvânî*, nşr. ‘Alî ‘Abdurrasûlî (Tahrân: Şeriketu Câyhâne Se’âdet, 1316), 321.

Teftâzânî sonrası bu sanata dair bazı risâleler kaleme alınmıştır. Bunlardan birisi Şihâbüddîn Ahmed el-Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) *Sevânih* adlı risâlesidir. Risâlede *Sâniha* adı verilen bölümlerden birisini tek varaklık *tecâzüb* bahsi oluşturmaktadır.⁴ Ardından Seyyid Ahmed el-Hamevî'ye (öl. 1098/1687) ait *Esne'l-metâlib fi beyâni ma'ne't-tecâzüb* adlı risâle ile 'Abdulganî en-Nâblusî'nin (öl. 1143/1731) kaleme aldığı ve çalışmamıza konu olan risâle gelmektedir. Bunların dışında müstakil olarak *tecâzüb* sanatını ele alan başka bir esere rastlanmamakla birlikte bazı tefsir eserlerinde bu sanatın, birtakım meselelerin izahında araç olarak kullanıldığı görülmektedir.⁵ Türkiye'de ise Hamevî'ye ait risâlenin tahkiki dışında bu sanata dair müstakil bir çalışma bulunmamaktadır.⁶

1.1. Tecâzüb Sanatı ve Fıkıh İlminde Kullanımı

Arap dili belagati, içerdiği eşsiz sanatlarla ve edebî ifade zenginliğiyle öne çıkmakta ve tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlerde kendisinden istifade edilmektedir. Fıkıh ilminde araç olarak kullanılan edebî sanatlardan birisi de *tecâzüb* sanatıdır. Bu sanatın fıkıh ilminde kullanımını ise ilk olarak Şemsüddîn Muhammed el-Kuhistânî (öl. 962/1555) ile görülmektedir. Kuhistânî, *Câmi'u'r-rumûz* adlı eserinin bir hâşiye notunda bu sanata dair farkındalık oluşturmuş ve onun bu notunu açıklamak üzere bazı risâleler kaleme alınmıştır. Kuhistânî, bu sanatı ilk olarak öşrün vucûbiyeti hususunda,⁷ ardından da şart muhayyerliği konusunda kullanmıştır.⁸ Fakat bu bilgiler ne yazık ki Kuhistânî'ye ait hali hazırda tahkiki yapılmış matbu eserde yer almamaktadır.⁹ Bu durum da tahkike esas alınacak yazma nüshanın ve bu nüshalarda hâşiye kısmına düşülen notların ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Kuhistânî'nin mezkûr konuları açıklamak üzere hâşiye kısmına düştüğü *tecâzüb* notu o dönemde muğlak kalmış ve Anadolu'da bu ifadeden kastın ne olduğunun aydınlatılmasına dair bir talep ve beklenti oluşmuştur. Bu talep üzerine Hamevî, Kuhistânî'nin kullandığı *tecâzüb* kavramını açıkladığı bir risâle kaleme almıştır.¹⁰ Hamevî bu risâlesinde ilk olarak belagat ilmi açısından *tecâzüb* sanatını açıklamış, ardından Kuhistânî'nin mezkûr konulara dair ifadelerini ilgili sanat açısından değerlendirmiştir. Bu noktada devreye Nâblusî girmiştir. Nâblusî, Hamevî'nin tespitlerini hatalı bularak konuya açıklık getirmek gayesiyle çalışmamıza esas olan risâlesini kaleme almıştır.¹¹

4 Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hafâcî, *es-Sevânih* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2738), 171b.

5 Ebu'l-Fadl Şehâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 12/32.

6 Muhammed Emin Görgün, "Bir Fakih Gözüyle Tecâzüb Sanatı: Seyyid Ahmed el-Hamevî'nin *Esne'l-metâlib fi beyâni ma'ne't-tecâzüb* İsimli Risâlesi", *Arap Dili Belagati ve Edebiyatı Lisansüstü Araştırmaları*, ed. Ali Bulut vd. (İstanbul: Demavend Yayınları, 2023), 114-133.

7 Kuhistânî Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn, *Câmi'u'r-rumûz* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 829-M), 91a.

8 Kuhistânî, *Câmi'u'r-rumûz* (Carullah, 829-M), 190a.

9 Örnek olarak bk. Kuhistânî Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn, *Câmi'u'r-rumûz şerhu Muhtasari'l-Vikâye el-musemmâ bi'n-Nukâye*, tsh. Kebîrûddîn Ahmed (Kalküta: Mazharu'l-'Acâyib, 1858), 182.

10 Görgün, "Bir Fakih Gözüyle Tecâzüb Sanatı", 128.

11 'Abdulganî b. İsmâ'il en-Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'i fi't-tecâzübi'l-bedî'* (Dimeşk: Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 54b.

2. ‘Abdulganî b. İsmâ’îl en-Nâblusî’nin *en-Nesîmu’r-rebî’î fi’t-tecâzübi’l-bedî’î* İsimli Risâlesi

Tasavvufî kimliğiyle öne çıkmakla birlikte dilci yönü de güçlü olan Nablusî, Arap dili grameri ve belagati hususundaki maharetini pek çok eseri aracılığıyla ortaya koymuştur. Tahkike esas olarak ele aldığımız *en-Nesîmu’r-rebî’î fi’t-tecâzübi’l-bedî’î* adlı risalesi, Arap dili yetkinliği açısından müellifin bilgi düzeyini net bir şekilde göstermektedir. Nablusî, risalede ele aldığı konuları belagat ve gramer kuralları ışığında detaylı olarak incelemekte ve kullandığı kaynak açısından da Arap dili literatürüne olan hâkimiyetini gözler önüne sermektedir. Risâleye dair müellif hattının bulunması, çalışmaya ayrı bir değer katmakta ve bu kıymetli çalışmanın ilim dünyasına kazandırılması, belagat ve fıkıh ilmi arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından önem arz etmektedir.

2.1. Risâleye Ait Nüshalar ve Tahkik Yöntemi

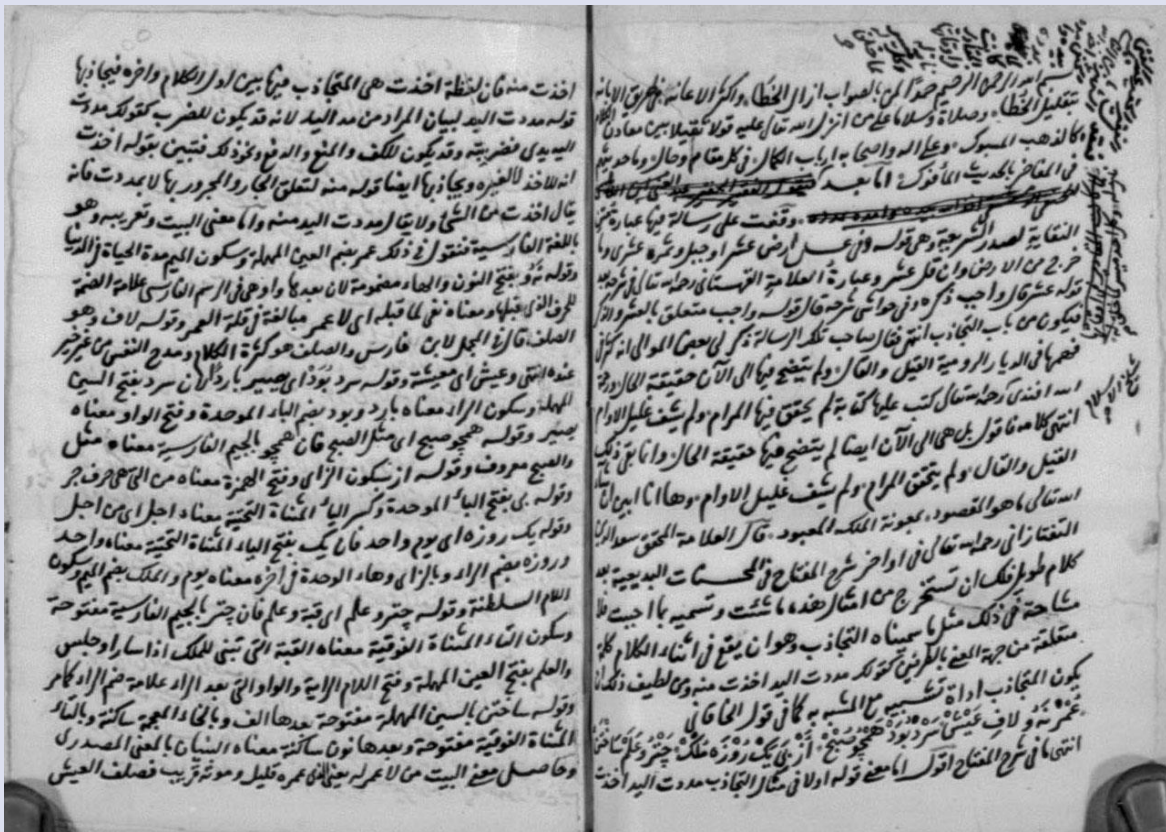
Yazma veri tabanları üzerinde yapılan taramalar neticesinde risâleye ait yedi farklı nüsha tespit edilmiştir. Bunlar; Süleymaniye-Çelebi Abdullah (nr. 385), Dımeşk-Zâhiriyye (nr. 4011, nr. 5316, nr. 177), Ezheriyye (nr. 92521), Konya Yusufaga Kütüphanesi (nr. 4825/11) nüshalarıdır. Tespit edilen bu yazmalar arasında Dımeşk-Zâhiriyye nr. 4011 kayıtlı mecmua içerisinde iki ayrı nüsha yer almaktadır. İlki müellif hattı olan nüshadır. İkinci nüsha ise müellifin öğrencisi olan Muhammed b. İbrâhîm ed-Dekdecî’ye (öl. 1131/1719) ait olup kenarlarında müellifin bizzat kendisi tarafından eklemeler yaptığı ve müellif hattından hicrî 1114 yılında istinsah edilmiş olan nüshadır. Bu çalışmada müellif nüshası tahkike esas alınmıştır. Ayrıca Dekdecî’ye ait nüsha ile müellif nüshası arasında mukabele yapılarak, müellif nüshasında olmayıp da müellif tarafından öğrencisinin nüshasına eklenen ilave kısımların başlangıç ve bitiş yerleri de dipnotta belirtilmiştir. Ulaşılan tüm nüshalarda Nâblusî’nin risâleyi Rebûlevvel ayının sonlarındaki bir Cumartesi gününün sabahı 1095 yılında kaleme aldığı görülmektedir.¹²

Tahkik çalışmasında *İSAM Tahkikli Neşir Esasları* benimsenmiştir. Tahkiki yapılan yazmada ilk sayfa için “وجه/vech/yüz” kelimesinin kısaltması olarak “و/vav”, ikinci sayfa için de “ظهر/zahr/arka” kelimesinin kısaltması olan “ظ/zı” harfi kullanılmıştır. Değerlendirme kısmında ise “وجه” karşılığı olarak (a), “ظهر” karşılığı için de (b) harfi kullanılmıştır.

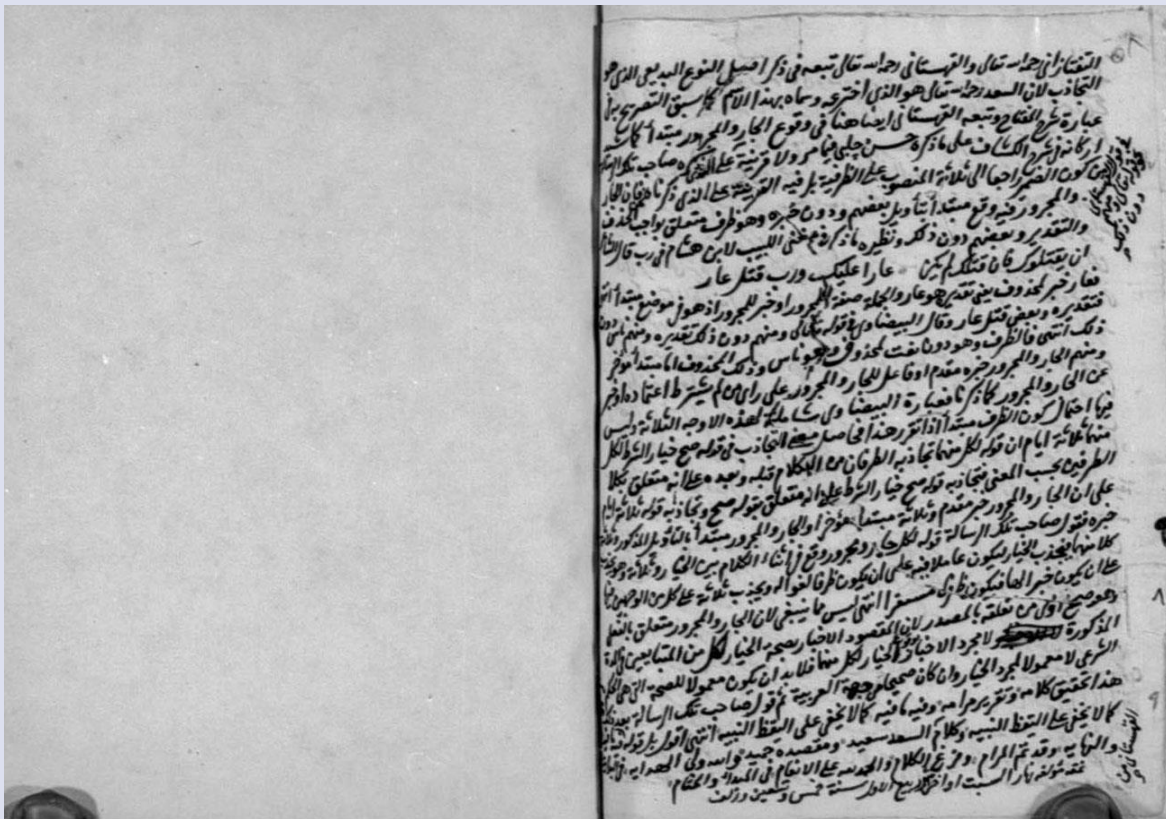
2.2. Risâleye Ait Görseller

Tahkiki gerçekleştirilen risâlede müellif nüshası esas alınmış olmakla birlikte müellif nüshasında olmayıp da Nâblusî’nin kendi el yazısı ile ilaveler yaptığı ve öğrencisi Muhammed b. İbrâhîm ed-Dekdecî’nin istinsah ettiği nüshada yer alan ilave bilgiler de tahkikli metne eklendiğinden ötürü burada hem müellif nüshasına hem de öğrencisine ait nüshanın görüntülerine yer verilecektir.

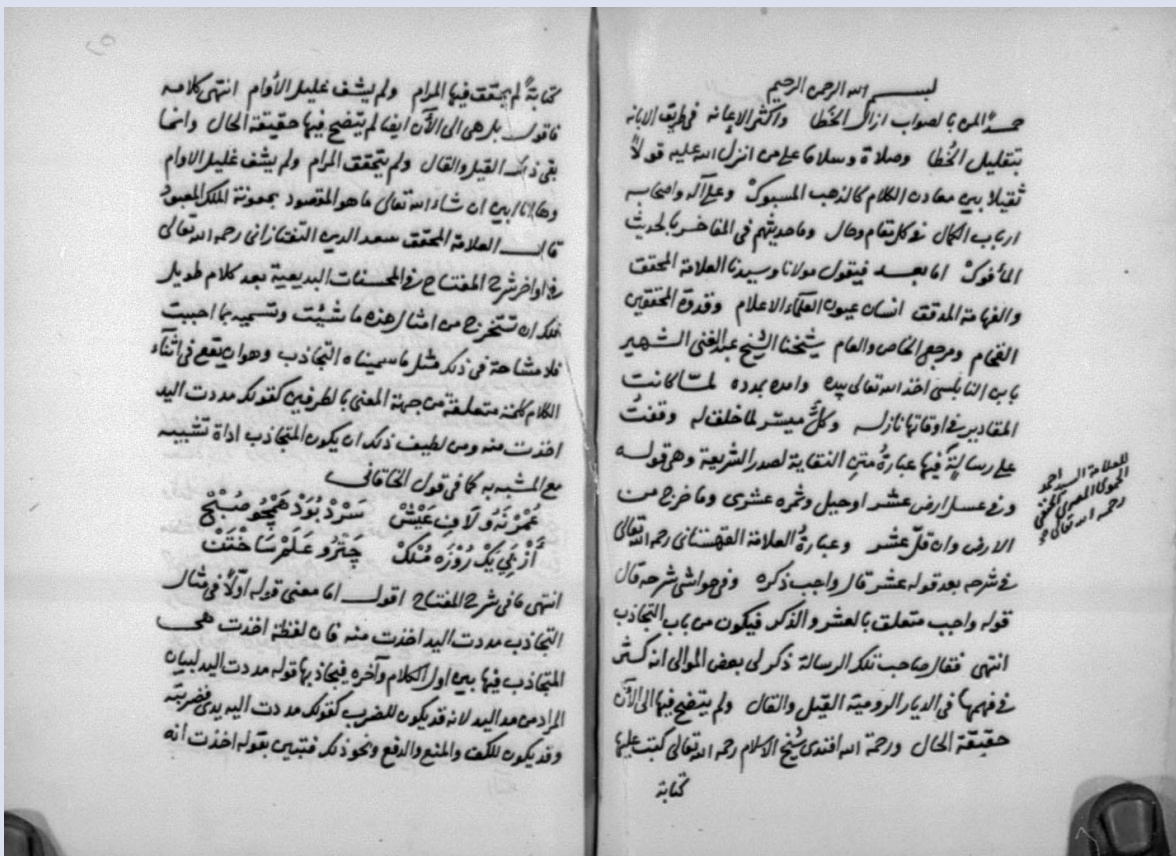
12 Nâblusî, *en-Nesîmu’r-rebî’î* (Dâru’l-Kutubi’z-Zâhiriyye, 4011), 58b.



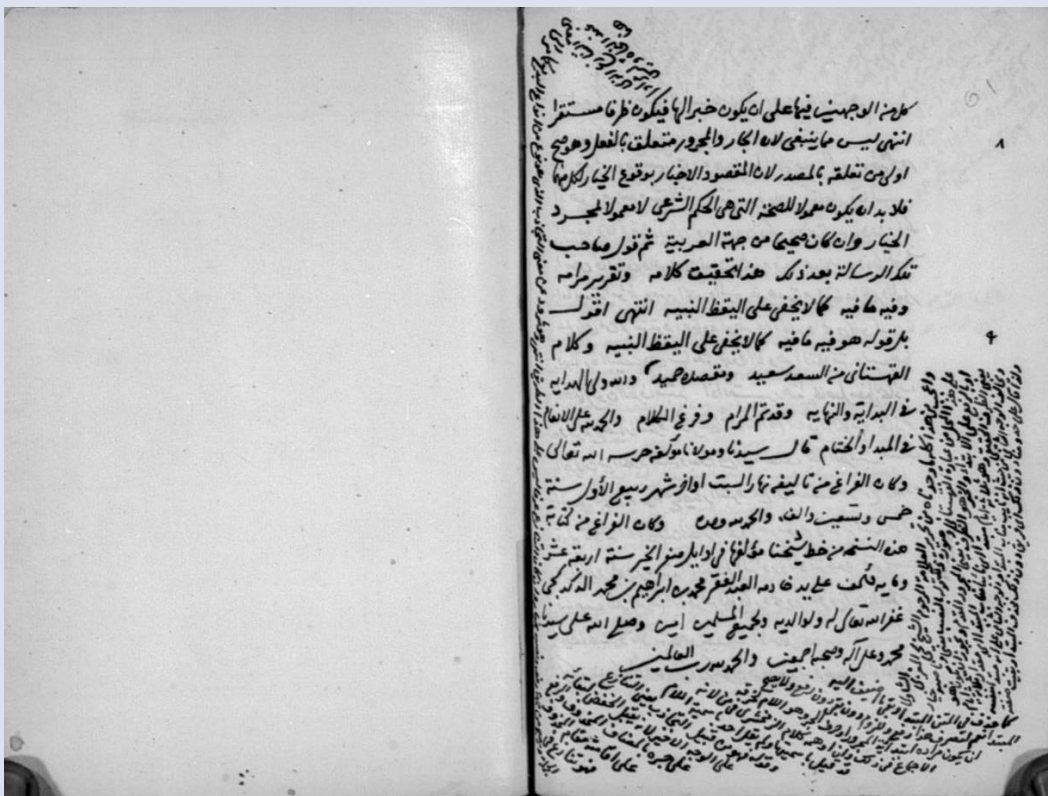
Şekil 1: Müellif Nüshası (Zâhiriyye, nr. 4011, vr. 54b-55a)



Şekil 2: Müellif Nüshası (Zâhiriyye, nr. 4011, vr. 58b)



Şekil 3: Mukabele Edilen Nüsha (Zâhiriyye, nr. 4011, vr. 44b-45a)



Şekil 4: Mukabele Edilen Nüsha (Zâhiriyye, nr. 4011, vr. 51b)

2.3. Risâlenin Muhteva Tahlili

Nâblusî, mezkûr risâlesini Hamevî'ye yönelik reddiye olarak yazdığı için risâle içeriğini anlamak adına önce her iki risâlenin muhtevasını oluşturan öşür konusuna kısaca değinmek icap etmektedir.

Sadruşşerîa es-Sânî (öl. 747/1346) *en-Nukâye* adlı eserinin *zekât* bahsinde şöyle bir ifade kullanmaktadır:

"وَفِي عَسَلِ أَرْضِ عُسْرِيَّةٍ أَوْ جَبَلٍ وَتَمْرِهِ عُسْرِيٌّ وَمَا خَرَجَ مِنَ الْأَرْضِ وَإِنْ قَلَّ عُسْرٌ"

"Öşür arazisindeki veya öşür dağındaki balda ve buralarda yetişen meyvelerde ve az bile olsa yerden çıkan şeylerde öşür vardır."¹³

Kuhistânî ise *en-Nukâye* eserine kaleme aldığı şerhinde yukarıdaki ifadenin sonuna "وَأَجِبْ/ أوْجِبْ" ifadesini düşmüş ve bu ifadesinden kastının ne olduğunu göstermek adına hâşiye kısmına da şöyle yazmıştır:

"قَوْلُهُ 'وَأَجِبْ' مُتَعَلِّقٌ بِالْعُسْرِ وَالذِّكْرُ فَيَكُونُ مِنْ بَابِ التَّجَادُبِ."

"'وَأَجِبْ' sözü hem 'عُسْرٌ' kelimesiyle hem de 'ذِكْرٌ' kelimesiyle alakalıdır. Böylece de bu durum tecâzüb sanatına dâhildir."¹⁴

Nâblusî, söz konusu risâlesinde altı konuda Hamevî'ye reddiye yapmaktadır. Şimdi bu görüşleri karşılaştırmalı olarak ele alacağız.

2.3.1. Farsça Şiirde Tecâzüb Mahalli

Nâblusî'nin Hamevî'ye ilk reddiyesi Teftâzânî'nin tecâzüb sanatı için örnek olarak verdiği şiirde yer alan mütecâzib kelimenin ne olduğu konusudur.

Hamevî'nin Farsça şiir hakkındaki değerlendirmesi şu şekildedir:

"Şiirin Arapçası şu şekildedir:

"إِنَّ مِنْ كَانَ حَالَهُ ذُو صُلْفٍ فِي الْحَيَاةِ وَلَا عَمْرَ لَهُ يَعْنِي طَوِيلًا، يَكُونُ بَارِدًا كَالصَّبْحِ. وَمَنْ يَعْمَلُ لَهُ مِظْلَةٌ أَيْ قَبَّةٌ وَعِلْمًا مِنْ أَجْلِ سُلْطَنَةِ يَوْمٍ وَاحِدٍ، يَكُونُ بَارِدًا كَالصَّبْحِ."

(Her kim dünyada kendinde olmayan bir şeyle övünürse/çok konuşan birisi ise ve uzun bir ömre sahip değilse tıpkı sabah gibi soğuk olur. Her kim için de bir günlük saltanat yüzünden gölgelenecek bir yer yani kubbe ve alem yapılırsa o da sabah gibi soğuk olur.)

Bu beyitte yer alan 'هَمْجُو' ifadesi bir teşbih edatı olup, kelâmın her iki tarafı için müşebbeh olan 'Her kim/şahıs' kelimelerini tecâzüb etmiş ve beyitte müşebbehün bih konumunda olan 'الصُّبْحُ' kelimesiyle beraber gelmiştir."¹⁵

Nâblusî ise şiirin Arapça karşılığını şu şekilde vermektedir:

"مَنْ لَا عَمْرَ لَهُ يَعْنِي الَّذِي عَمْرُهُ قَلِيلٌ وَمَوْتُهُ قَرِيبٌ فَصَلَفَ الْعَيْشَ مِنْهُ وَهُوَ دَعْوَادٌ بِكَثْرَةِ كَلَامِهِ وَمَدَحَ نَفْسَهُ أَنْ عِنْدَهُ خِصْبُ الْعَيْشِ وَزِيَادَةُ الْخَيْرِ، وَلَا خَيْرَ عِنْدَهُ يَصِيرُ بَارِدًا مِثْلَ بَرْدِ وَقْتِ الصَّبْحِ؛ فَإِنَّهُ أَبْرَدُ أَوْقَاتِ الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةُ دَائِمًا فِي الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ، وَمَنْ أَجَلَ سُلْطَنَةَ يَوْمٍ وَاحِدٍ بِنِيَانِ الْقَبَّةِ وَالْعِلْمِ فَوْقَ الرَّأْسِ"، وَتَقْدِيرُهُ: "يَصِيرُ بَارِدًا أَيْضًا مِثْلَ وَقْتِ الصَّبْحِ."

"Her kimin ömrü olmazsa yani ömrü kısa ve ölümü yakın ise dünyada kendinde olmayan bir şeyle övünen ve çok konuşan birisidir. Çok konuşması ve kendisini övmesi sebebiyle onun iddiası, onda rahat bir yaşam ve bolca hayır bulunduğu dairdir. Kendisinde hayır olmayan kişi sabah vaktinin soğukluğu gibi soğuk olur. Çünkü sabah vakti, yaz-kış, gece ve gündüz daima günün en soğuk vaktidir. Başın üzerine bir günlük saltanat yüzünden gölgelenecek bir kubbe ve alem yapılması ise; bu ifadenin takdiri 'O da sabah vakti gibi soğuk olur' şeklindedir."¹⁶

13 Bu ifade, matbu nüshada farklı şekilde yer almaktadır. bk. 'Ubeydullâh b. Mes'ûd Sadruşşerîa es-Sânî, *Şerhu'l-Vikâye*, thk. Salâh Ebu'l-Hâcc (Ürdün: Merkezi Envârî'l-'Ulemâ li'd-Dirâsât, 2020), 2/221.

14 Bu ifade, yazma nüshada farklı şekilde yer almaktadır. bk. Kuhistânî, *Câmi'u'r-rumûz* (Carullah, 829-M), 91a.

15 Görgün, "Bir Fakih Gözüyle Tecâzüb Sanatı", 126.

16 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 55a-55b.

Nâblusî, şiire ilk olarak Teftâzânî'nin perspektifinden *mütecâzib kelimenin teşbih edatı olmasına örnek* gözüyle bakmış ve şiirin bu minvalde değerlendirilmesi durumunda mütecâzib olan kelimenin (Hamevî'nin tespitinde olduğu gibi) “مَثَلٌ/هَمْجُو” ifadesi olduğunu belirtmiştir.¹⁷

Ardından ise bu konuda kendi fikrini ve tercihini belirtmekten çekinmemiştir. Şöyle ki;

Ona göre bu şiirdeki tecâzüb mahallinin tek başına “هَمْجُو/صَبْحٌ/sabah gibi” ifadesi değil de “سَرْدٌ/سَوْجُكُ/soğuk olur” ifadesinin olması daha uygundur. Zira “هَمْجُو/صَبْحٌ” ifadesi, müstakil bir manası olmayan ve “سَرْدٌ/بُودٌ” ifadesini tamamlayan bir kelimedir.¹⁸

Bu açıklama neticesinde Nâblusî kendi açısından şiirdeki mütecâzib olan kelimenin, müşebbehün bih (صَبْحٌ) ile beraber olan teşbih edatı olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Nâblusî bu şahsi tespitiyle sadece Hamevî'nin değil aynı zamanda Teftâzânî'nin değerlendirmesine de katılmadığını göstermektedir. Zira Nâblusî, şiirdeki tecâzüb mahallinin Arapça şekliyle “يَكُونُ بَارِدًا” ifadesi olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü ona göre kelâmın iki tarafında tekrarlanmış olması “يَكُونُ بَارِدًا كَالصَّبْحِ” ifadesinin tecâzüb mahalli olduğunu ortaya koymakta ve sadece “كَالصَّبْحِ” ifadesinin tecâzüb mahalli olmadığını göstermektedir. Bu yüzden de Hamevî'nin belirttiği “هَمْجُو” lafzı tek başına tecâzüb mahalli olmamaktadır.¹⁹

2.3.2. Zamirin Mercii

Nâblusî'nin, Hamevî'ye yaptığı ikinci eleştiri Kuhistânî'nin mezkûr cümlesinde mütecâzib kelime kabul edilen “ذِكْرُهُ” ifadesindeki zamirin mercii (döndüğü yer) konusundadır.

Hamevî, Kuhistânî'nin “وَاجِبٌ/ذِكْرُهُ/zikri vaciptir” ifadesindeki “وَاجِبٌ” lafzının, mana cihetiyle her ikisine de taalluk etmesi hasebiyle “عُشْرٌ” ve “ذِكْرُهُ” kelimelerinden her birini tecâzüb ettiği konusunda hiçbir şüphe olmayacağını belirtmektedir. Ona göre “وَاجِبٌ” kelimesinin bu kelimelere taalluk etmesinin manası her ikisinin de *vücûb* ile muttasıf olmalarıdır. Yani cümle “العُشْرُ وَاجِبٌ وَذِكْرُهُ” şeklinde olmaktadır. Çünkü öşürün vacip olduğu ancak onun vücûbiyetinin zikredilmesiyle bilinebilir. Vücûbiyet anlamı her ne kadar bu iki kelimedede farklı olsa da Kuhistânî'nin; tecâzüb yoluyla “وَاجِبٌ” ifadesinin, hem “عُشْرٌ” hem de “ذِكْرُهُ” kelimelerine taalluk ettiğini söylemesi isabetlidir. Zira bu ifadede yer alan “وَاجِبٌ” ifadesinin “عُشْرٌ” kelimesine râci zamirde âmîl olabilmesi ve yine “وَاجِبٌ” ifadesinin kendisine (وَاجِبٌ lafzına) dönen zamire muzâf halindeki zâhir isim olan “ذِكْرُهُ” kelimesinde âmîl olabilmesi, sadece “وَاجِبٌ” kelimesinin her ikisine de taallukunun tecâzüb sanatı yoluyla kastedilmesi ile mümkündür.²⁰

Nâblusî ise “ذِكْرُهُ” ifadesindeki zamirin mercii olarak “وَاجِبٌ” kelimesini değil de “عُشْرٌ” kelimesini göstermekte ve bu konuda Hamevî'yi eleştirmektedir. Şöyle ki;

Ona göre Kuhistânî'nin ifadesinde yer alan “وَاجِبٌ” kelimesi hem öncesindeki “عُشْرٌ” kelimesine hem de sonrasındaki “ذِكْرُهُ” ifadesine mütaallıktır. Bu durumda kasıt “العُشْرُ وَاجِبٌ” ve “ذِكْرُهُ وَاجِبٌ” şeklinde olmakta ve “ذِكْرُهُ” ifadesindeki zamir “عُشْرٌ” kelimesine dönmektedir. Çünkü “وَفِي عَسَلِ أَرْضِ عَشْرِيَّةٍ” cümlesindeki “عُشْرٌ” kelimesi *muahhar mübtedâ* olup haberi de

17 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 55b.

18 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 55b.

19 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 55b.

20 Görgün, “Bir Fakih Gözüyle Tecâzüb Sanatı”, 126.

öne geçmiş/mukaddem olan “فِي عَسَلِ أَرْضٍ” ifadesidir. Öşrün şeran vacip olması hususunda hiçbir şüphe yoktur. Onun metinde zikri de aynı şekilde şer‘î ve istilâhî olarak vaciptir. Zira Arapçada *mübtedâ* cümlelerin temel öğelerindendir. Kuhistânî, “ذِكْرُهُ” ifadesindeki zamirin merciine değinmemiştir. Çünkü bu zamirin metinde yer alan “عُشْرُهُ” kelimesine râci olduğu ortadadır. Dolayısıyla bu ifadede tecâzüb sanatı gayet açıktır.²¹

Nâblusî konu hakkındaki görüşünü belirttiikten sonra Hamevî'nin, “ذِكْرُهُ” ifadesinde yer alan zamirin âidi olarak “وَاجِبٌ” kelimesini gösterdiği ifadeleri naklederek onu eleştirmektedir. Ona göre Hamevî'nin yapmış olduğu bu değerlendirme, *tecâzüb* sanatının değil *istihdâm* sanatının açıklamasıdır.²²

el-Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) *et-Telhis* eserinde *istihdâm* sanatını şu şekilde açıklamaktadır:

“İstihdâm sanatı; iki anlama sahip bir lafzın kendisiyle bir anlamının, ona dönen bir zamirle de ikinci anlamının veya ona dönen iki zamirden ilkiyle bir anlamının, ikincisiyle de diğer anlamının kastedilmesidir. Birincisine örnek şu şekildedir [Vâfir]; إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا/Yağmur bir kavmin toprağına yağdığı zaman, onlar kızsada biz onların otlarını otlatırız. İkincisine örnek ise şairin şu sözüdür [Kâmil]; فَسَقَى الْعَصَى وَالسَّائِكِيهَ /وَإِنْ هُمْ شَبُوهُ بَيْنَ حَوَائِحِي وَضُلُوعِي/Allah dış budak/seksek ağacını ve onun sakinlerini sulasın; her ne kadar onlar onun ateşle kürek kemiklerim ve kaburgalarımın arasını (kalbimi) yaktılarsa da.”²³

Nâblusî, bu tanımdan hareketle “وَاجِبٌ” kelimesinin de şer‘î ve sînâî/istilâhî iki manası olduğunu belirterek şöyle demektedir:

“وَاجِبٌ kelimesi ilk olarak ‘عُشْرُهُ’ kelimesine şer‘î mana ile sıfat olmuştur. ‘ذِكْرُهُ’ ifadesindeki zamir şayet sînâî/istilâhî mana ile ‘وَاجِبٌ’ lafzına ait olursa bu durumda burada *istihdâm* sanatı olmuş olur ve açıklanmaya çalışılan *tecâzüb* sanatı ortadan kalkar.”²⁴

Ardından Nâblusî konuya açıklık getirmek adına daha fazla ayrıntıya girmektedir:

“وَاجِبٌ lafzı her hâlükârda ‘عُشْرُهُ’ kelimesinin sıfatı olarak yer almıştır. Fakat bu sıfat, şer‘î mana kastedilirse na‘t (niteleme) ‘hakikî’ olur ve men‘ûta (nitelenene) ait zamiri ref eder (fâil alır). Yani ‘عُشْرُهُ وَاجِبٌ’ demek olur. Bu ifadedeki ‘وَاجِبٌ’ kelimesinde ‘عُشْرُهُ’ kelimesine râci olan (döner) müstetir (gizli) bir zamir vardır. Ya da sînâî/istilâhî anlam kastedilirse na‘t ‘sebebî’ (dolaylı sıfat) olur ve zâhir olan ve men‘ût olan ‘عُشْرُهُ’ kelimesinin sebebi olan ‘ذِكْرُهُ’ ifadesini ref eder. Bu ‘ذِكْرُهُ’ ifadesi de men‘ût olan ‘عُشْرُهُ’ kelimesine ait zamire muzâf olmuştur.”²⁵

Nâblusî, bu görüşünü desteklemek kastıyla hakikî ve sebebî sıfat konusuna ayrıca örnek vererek konuyu detaylandırmaktadır.²⁶ Vermiş olduğu örneği Kuhistânî'nin ifadesi için bir kıyas olarak kullanan Nâblusî, hakikî-sebebî sıfat ve zamirin mercii hususunda nihai olarak şöyle demektedir:

“‘عُشْرُهُ وَاجِبٌ’ ifadesinde de aynı durum söz konusudur. Şöyle ki; ‘عُشْرُهُ وَاجِبٌ’ dediğinde burada sıfat hakikî olur ve ‘وَاجِبٌ’ kelimesinde ‘عُشْرُهُ’ mevsûfuna ait müstetir bir zamir bulunur. Fakat ‘عُشْرُهُ وَاجِبٌ ذِكْرُهُ’ dediğinde ise buradaki sıfat sebebî (dolaylı sıfat) olur ve burada mevsûfa döner gizli bir zamir bulunmaz. Çünkü ‘وَاجِبٌ’ kelimesi ‘ذِكْرُهُ’ olan zâhir ismi ref etmiştir (fâil almıştır). Bu yüzden de müstetir zamir barındırmaz. Ayrıca ‘ذِكْرُهُ’ lafzındaki

21 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 55b.

22 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 55b-56b.

23 el-Hatîb el-Kazvînî, *et-Telhis fi 'ulûmi'l-belâga*, thk. Abdurrahmân el-Berkûkî (Mısır: Dâru'l-Fikrati'l-'Arabî, 1904), 360-361. Örnekte verilen şiirlerin çevirisi için bk. Mustafa Aydın, *Arap Dili Belâgatında Bedî' İlmi ve Sanatları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 62.

24 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 56a.

25 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 56a.

26 Detay için bk. Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 56a.

zamirin de ‘عُشْرٌ’ kelimesine râci olması gerekmektedir. Çünkü bu zamirin ‘وَاجِبٌ’ lafzına râci olması sahih olmaz. Aksi durumda sıfat ile mevsûf arasındaki bağlantı ortadan kalkmış olur.”²⁷

Nâblusî, Kuhistânî’ye ait ifadeye tekrar dönerek bu ifadedeki tecâzüb sanatı hakkında son olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Cümlede tecâzüb sanatından söz etmek adına ‘ذِكْرُهُ’ ifadesindeki zamirin ‘وَاجِبٌ’ lafzına döndürülmesi mümkün olamaz. Bilakis bu zamir ‘عُشْرٌ’ lafzına dönmelidir. Çünkü kelâmın hem başı hem de sonu ‘وَاجِبٌ’ lafzını tecâzüb etmektedir. Yani, ‘عُشْرٌ’ lafzı, şer’î manayı murâd etmek için ‘وَاجِبٌ’ kelimesini istemekte; ‘ذِكْرُهُ’ lafzı yani ‘ذِكْرُ الْعُشْرِ’ ifadesi de sînâî/ıstılâhî anlamı murâd etmek için ‘وَاجِبٌ’ kelimesini istemektir. Zira Arap dili âlimlerine göre hazfîni gerektiren bir durumun olmadığı yerde mübtedânın zikri vaciptir.”²⁸

Konu şöyle özetlenebilir:

Hamevî’nin yaptığı gibi zamirin mercii olarak ‘وَاجِبٌ’ kelimesi dikkate alındığında Kuhistânî’ye ait ifadenin nihai anlamı şu şekilde tezâhür etmektedir:

‘العُشْرُ وَاجِبٌ وَذِكْرُهُ وَجُوبُهُ وَاجِبٌ’ / Öşür vaciptir, öşrün vücûbiyetini zikretmek de vaciptir (gereklidir).

Nâblusî’nin yaptığı değerlendirmeye göre ise cümle anlam olarak şu şekilde ifade edilmektedir:

‘العُشْرُ وَاجِبٌ وَذِكْرُ الْعُشْرِ وَاجِبٌ’ / Öşür vaciptir, öşrü (metinde) zikretmek de vaciptir.

Nâblusî’nin burada eleştirdiği nokta, zamirin mercii konusunun doğrudan belagat sanatı çeşidini etkilediğidir. Zira ona göre, Hamevî’nin değerlendirmesi ve oluşturduğu cümle sonucunda tecâzüb değil *istihdâm* sanatı ortaya çıkmaktadır ki bu tespitinde Nâblusî haklı gözükmektedir.

2.3.3. “ذِكْرٌ” Kelimesinin Tecâzüb Ettiği Vücûbiyet

Kuhistânî’ye ait ifadeye yer alan “ذِكْرٌ” kelimesindeki vücûbiyet hakkında değerlendirme yapan Hamevî, buradaki vücûbiyetin lugavî bir vücûbiyet olup mutlak lüzum (genel gereklilik) anlamında olduğunu söylemektedir.²⁹

Nâblusî ise itiraz olarak şu açıklamayı yapmaktadır:

“O halde risâle sahibinin ‘Zikirdeki vücûbun anlamı, lugavî anlam iledir ki bu da mutlak lüzûmdur’ sözü uygun değildir. Zira sînâî/ıstılâhî vücûb Arap dili âlimlerine göre, terkinin Arap kelâmının sıhhatini bozduğu ve kelâmda lahmı (hatayı) gerektirdiği şeydir. Bu yüzden terki mümkün olmayıp Arap lisanı kanununa muvafakat için onun mutlaka getirilmesi gerekir. Mutlak lüzûm (genel gereklilik) olan lugavî vücûb ise böyle değildir. Zira mutlak lüzûm; sînâî, şer’î ve aklî vücûb arasında ortaktır. Lugavî vücûb genel iken; sînâî, şer’î ve aklî vücûb ise hususidir.”³⁰

Konu her iki fakih açısından şu şekilde özetlenebilir:

Hamevî, “ذِكْرٌ” kelimesinin tecâzüb ettiği vücûbiyet anlamı için *lugavî vücûb* kavramını tercih etmektedir. Yani Hamevî’ye göre bu vücûbiyet genel manada bir *gereklilik* anlamı taşımakta ve cümleden çıkan hüküm ise “Öşrün vacip olduğunu zikretmek bir gerekliliktir” şeklinde olmaktadır. Nâblusî ise ilk olarak, “وَاجِبٌ” kelimesinde *sînâî/ıstılâhî vücûb* ve *şer’î vücûb* olmak üzere iki vücûbiyet anlamı olduğunu belirtmektedir. İfadeye yer alan “عُشْرٌ” kelimesi bu vücûbiyet anlamlarından şer’î olanı tecâzüb etmekte; “ذِكْرٌ” kelimesi de *sînâî/ıstılâhî vücûb* anlamını tecâzüb etmektedir. Aynı zamanda Nâblusî, *vücûb* kavramının çeşitlerine değinerek; *sînâî/ıstılâhî vücûb*, *şer’î vücûb*, *aklî vücûb* ve *lugavî vücûb* arasındaki ayrımı ele almaktadır. Ona göre *lugavî vücûb*, sayılan bu vücûb

27 Nâblusî, *en-Nesîmu’r-rebî’î* (Dâru’l-Kutubi’z-Zâhiriyye, 4011), 56a-56b.

28 Nâblusî, *en-Nesîmu’r-rebî’î* (Dâru’l-Kutubi’z-Zâhiriyye, 4011), 56b.

29 Görgün, “Bir Fakih Gözüyle Tecâzüb Sanatı”, 126.

30 Nâblusî, *en-Nesîmu’r-rebî’î* (Dâru’l-Kutubi’z-Zâhiriyye, 4011), 56b.

﴿أَيَّامٍ﴾/Şart muhayyerliği onlardan her biri için üç gün sahihtir.”³³ ifadesinden sonra Kuhistânî'nin yaptığı şu açıklamayı nakleder:

"إِنَّ ثَلَاثَةَ النَّصْبِ عَلَى الظَّرْفِيَّةِ أَوْ بِالرَّفْعِ عَلَى الْإِبْتِدَاءِ وَالْخَيْرُ هُوَ الظَّرْفُ الْمَقْدَمُ وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هُوَ مُبْتَدَأً نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ﴾ [الأعراف، 168/7] فَيَكُونُ مِنْ بَابِ التَّجَاذُبِ."

“Burada Selâse/ثَلَاثَةَ kelimesi zarfiyet üzere nasb ile okunur. Veya ibtidâ/mübtedâ olarak ref ile okunur. Bu durumda cümlelerin haberi öncesinde bulunan zarf olur. Onun mübtedâ olması “وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ/bazıları da böyle değildir (el-A‘râf 7/168)” âyetinde olduğu gibi câizdir ve bu durum da tecâzüb kısmından olur.”³⁴

Bu nakilden sonra Hamevî kendi görüşünü şu şekilde açıklamaktadır:

“Kuhistânî'nin ‘Onun mübtedâ olması caizdir’ sözünden kastı şudur: Yani zarfiyet üzere mansûb olan ثَلَاثَةَ kelimesinin mübtedâ olması caizdir. Bu durumda haberi de ‘لِكُلِّ مِنْهُمَا’ olur.”³⁵

Hamevî, Kuhistânî'nin ifadesinde yer alan “وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هُوَ مُبْتَدَأً” ifadesinde “يَكُونَ” fiilinin ismi olarak bulunan zamirin “ثَلَاثَةَ” lafzına ait olduğu iddiasından hareketle böyle bir çıkarımda bulunmaktadır.

Nâblusî ise mezkûr ifadedeki “ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ” ifadesi için 3 farklı vecihte irap olduğunu belirterek konuyu ele almaya başlamaktadır. Bu irap seçeneklerinden üçüncüsü ise “لِكُلِّ” ifadesinin mübtedâ, haberinin de “ثَلَاثَةَ” olmasıdır.³⁶

Bu noktada Nâblusî “ثَلَاثَةَ” ifadesi için üçüncü irap seçeneği konusunda delil getirme yoluna gitmektedir. İlk olarak câr-mecrûrun zarf olarak isimlendirilebilmesi konusunda Molla Hüsrev (öl. 885/1480) ve babası İsmâ‘îl en-Nâblusî'nin (öl. 1062/1652) *Besmele* ifadesinde yer alan câr-mecrûra dair açıklamalarını örnek vererek deliller getirmekte, ardından da muzâri fiilin “أَنْ” ile birlikte tevil yoluyla mübtedâ olabilmesinin câiz olmasından hareketle câr-mecrûrun da tevil yoluyla mübtedâ olabileceğini belirtmektedir. Nâblusî'ye göre bu durumda Kuhistânî'nin ifadesinin tevili de “لِكُلِّ مِنْهُمَا” لِكُلِّ مِنْهُمَا/Her biri için üç gün vardır. Muhayyerlik konusunda onların müddeti üç gündür” şeklinde olmaktadır. Bu konuya risâlesinde oldukça geniş yer ayıran Nâblusî pek çok farklı eserden deliller getirmektedir.³⁷

Verdiği delillerin ardından Nâblusî, Hamevî'nin bu konudaki görüşünü nakletmekte ve nihai olarak kendi görüşünü şu şekilde açıklamaktadır:

“Risâle sahibinin, Kuhistânî'ye ait olan “وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هُوَ مُبْتَدَأً” ifadesini açıklarken kullandığı “أَيَّامٍ ثَلَاثَةَ الْمَنْصُوبِ عَلَى الظَّرْفِيَّةِ” ifadesi zorlama ve çok zayıf bir görüşten elde edilmedi. “وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هُوَ مُبْتَدَأً” ifadesindeki zamirin ثَلَاثَةَ yerine cumhur nezdinde kabul gördüğü şekliyle en yakın mezkûr isim olan ‘الظَّرْفُ الْمَقْدَمُ’ yani ‘لِكُلِّ’ câr-mecrûruna avdet etmesi (dönmesi) gerekir. Çünkü câr-mecrûrun mübtedâ olarak bulunmasının sahih olduğunu onaylayan Teftâzânî'dir. Kuhistânî de hem tecâzüb konusunda hem de câr-mecrûrun mübtedâ olabilmesi hususunda ona tabi olmaktadır. Aynı zamanda Kuhistânî'nin örnek olarak verdiği “وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ” ifadesinde de zamirin risâle sahibinin (Hamevî'nin) zikrettiği gibi zarfiyet üzere mansûb olan ثَلَاثَةَ kelimesine döndüğüne dair bir karine yer almamaktadır. Aksine burada yer alan karine bizim bahsettiğimiz şekildedir.”³⁸

33 Sadruşşerîa es-Sânî, *Şerhu'l-Vikâye*, 4/10. Bizim ulaştığımız tahkikli nüshada ifade “صحَّ خيار الشرط لكل من العاقدين، ولهما ثلاثة” şeklinde yer almaktadır. Fakat hem Hamevî hem de Nâblusî bu ifadeyi risâlelerinde yukarıda verdiğimiz şekilde nakletmektedir.

34 Kuhistânî, *Câmi'ü'r-rumûz* (Carullah, 829-M), 190a.

35 Görgün, “Bir Fakih Gözüyle Tecâzüb Sanatı”, 126.

36 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 57a.

37 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 57a-57b.

38 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 57a-57b.

Konuyu her iki fakih açısından şu şekilde özetlemek mümkündür:

Hamevî, Kuhistânî'nin “وَيَحْوِزُ أَنْ يَكُونَ هُوَ مُبْتَدَأً” ifadesindeki mübtedâ olması câiz olan şeyden bahseden zamirin “تَلَاثَةً” kelimesine ait olduğunu belirten bir açıklama yapmaktadır.

Nâblusî ise aynı ifadede yer alan zamirin “لِكُلِّ” câr-mecrûruna avdet etmesi gerektiğini belirtmekte ve Hamevî'nin yaptığı gibi zamiri “تَلَاثَةً” lafzına avdet ettirmenin ve “تَلَاثَةً” kelimesinin mübtedâ olmasının caiz olduğunu belirtmenin zorlama bir yorum ve çok zayıf bir görüşten çıkarım yapma olacağını belirtmektedir.

2.3.6. Şart Muhayyerliği Meselesinde Tecâzüb Mahalli

Bir önceki meselede geçen ifadeleri bu sefer tecâzüb mahalli olarak inceleyen her iki müellif de farklı görüşe sahiptir. Hamevî, mezkûr ifadede yer alan tecâzüb mahallini şu şekilde açıklamaktadır:

“لِكُلِّ ifadesi, câr ve mecrûr olarak kelâmın ortasında ‘الْحَيَارُ’ ve ‘تَلَاثَةً’ kelimelerinin arasında bulunmuş ve bu kelimelerin her birini tecâzüb etmiştir. Kendisi için zarf-ı lağv olması üzerine onda âmil olması adına ‘الْحَيَارُ’ kelimesini tecâzüb etmekte; onun için haber olması adına ‘تَلَاثَةً’ kelimesini tecâzüb etmektedir ki bu durumda zarf-ı müstakar olmaktadır.”³⁹

Nâblusî ise buradaki tecâzüb mahallini şöyle değerlendirmektedir:

“Bu ifadedeki ‘لِكُلِّ مِنْهُمَا’ ifadesini kelâmın her iki tarafı da tecâzüb etmektedir. Bu ifade hem öncesine hem de sonrasına mana olarak taalluk etmektedir. Şöyle ki, ‘صَحَّ حَيَارُ الشَّرْطِ’ ifadesi, ‘لِكُلِّ مِنْهُمَا’ ifadesini tecâzüb eder. Çünkü ‘لِكُلِّ’ ifadesi, ‘صَحَّ’ fiiline taalluk etmektedir. Yine ‘تَلَاثَةً أَيَّامٍ’ ifadesi de ‘لِكُلِّ مِنْهُمَا’ yı tecâzüb eder. Çünkü ‘لِكُلِّ’ câr-mecrûru mukadde haber; ‘تَلَاثَةً’ ise muahhar mübtedâdır, ya da ‘لِكُلِّ’ câr-mecrûru zikredilen tevil yoluyla mübtedâ olup ‘تَلَاثَةً’ ise onun haberi olur. Risâle sahibinin ifadesi ise uygun değildir. Çünkü câr-mecrûrun ‘صَحَّ’ fiiline taalluk etmesi, masdar olan ‘الْحَيَارُ’ kelimesine taalluk etmesinden evladır. Zira buradaki maksat, her iki taraf için mezkûr müddette hiyârın/muhayyerliğin vukuunu haber vermek olup genel manada sadece her ikisi için hiyârın/muhayyerliğin vukuunu haber vermek değildir. Ayrıca câr-mecrûrun şer’î hüküm olan ‘sıhhat’ için ma’mûl olması gerekir. Her ne kadar Arapça cihetiyle sahih olsa da câr-mecrûrun sadece ‘الْحَيَارُ /muhayyerlik’ için ma’mûl olması gerekmez.”⁴⁰

Reddiyelerin ardından Nâblusî risâlesinin sonunda Kuhistânî'nin şart muhayyerliği hususundaki sözleri üzerine Yahyâ el-Mağribî eş-Şâvî'ye (öl. 1096/1685) ait başka bir yorumu daha nakletmekte fakat bu yorumun bedî' türü olan tecâzüb sanatından ziyade nahiv konusu olan tenâzu' ile ilgili olduğunu belirterek risâlesini bitirmektedir.⁴¹

2.3.7. Risâlede Kullanılan Kaynaklar

Nâblusî, yaptığı alıntılarının genelinde hem eser hem müellif adı verirken kimi yerde eser adı verip müellif adı zikretmemekte, kimi yerde de müellif adını verip eser için ise “hâşiye” demekle yetinmektedir. Nâblusî'nin kaynak gösteriminde en dikkat çekici husus ise, reddiye kaleme aldığı Hamevî'nin adını hiç zikretmemiş olması ve bunun yerine metnin tamamında Hamevî için “صاحب الرسالة/risâle sahibi” demeyi tercih etmesidir.

Tasavvufî kişiliğinin yansira iyi bir dilci ve fıkıh âlimi olan Nâblusî, Teftâzânî'nin tecâzüb sanatı için verdiği Farsça şiiri açıklarken lügat eserleri içerisinde taklîbe dayalı alfabetik sistemde kaleme alınan İbn Fâris'in (öl. 395/1004) Mücmelü'l-luga adlı eserini tercih etmiştir. Gramerle ilgili konularda ise Endülüs Mektebi âlimleri arasında sayılan İbn Mâlik'in (öl. 672/1274) el-Elfiyye'si ile

39 Görgün, “Bir Fakih Gözüyle Tecâzüb Sanatı”, 127.

40 Nâblusî, en-Nesîmu'r-rebî'î (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 57b.

41 Nâblusî, en-Nesîmu'r-rebî'î (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 57b.

Uşmûnî (öl. 918/1513) tarafından bu eser üzerine yazılan *Şerhu'l-Uşmûnî 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik* adlı şerhi; Demâmînî'nin (öl. 827/1424) İbn Mâlik'e ait bir başka eseri olan *Teshîlu'l-fevâid* üzerine kaleme aldığı *Ta'liku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevâid* adlı şerhi ve bir başka *Endülüs Mektebi* âlimlerinden İbn Hişâm'ın (öl. 761/1360) *Muğni'l-lebîb* adlı eserinden istifade etmiştir. Nâblusî, belagat eserleri olarak ise *Meşârika Ekolü* üzerinden Sekkâkî merkezli şerh ve hâşiyelerden alıntı yapma yoluna gitmiştir. Kullandığı şerh ve hâşiyelerin ortak noktasını Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin oluşturduğunu söylemek yerinde olacaktır. *Miftâhu'l-'ulûm*'un belagatle ilgili üçüncü bölümünün muhtasarı olan Kazvînî'nin *et-Telhîs fi 'ulûmi'l-belâga*'sı ve Kazvînî'nin bu eserine yazılan bir şerh olan Teftâzânî'nin *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm* adlı şerhi ile Teftâzânî'nin bu şerhine Fenârî Hasan Çelebi (öl. 891/1486) tarafından kaleme alınan *Hâşiyetü'l-Mutavvel* adlı hâşiyeye bu kaynaklar arasındadır. Yine Teftâzânî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'un belagatle ilgili üçüncü bölümünü açıklamak üzere kaleme aldığı *Şerhu'l-Miftâh*'ı da Nâblusî'nin kullandığı belagat kaynaklarından.

Nâblusî, risâlesinde 7 ayet ile istişhâdda bulunmakta ve delil olarak zikrettiği bu âyetlerin dil ve belagat açısından tahlili noktasında daha çok *lugavî* tefsirlerden istifade etmektedir. Bu alanla ilgili de Zemahşerî ekolünü tercih ettiği görülmektedir. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ve Teftâzânî'nin bu eser üzerine kaleme aldığı *Hâşiyetu't-Teftâzânî 'ale'l-Keşşâf* adlı hâşiyesi; Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* adlı tefsiri ve bu tefsir üzerine Şihâbuddîn el-Hafâcî (öl. 1069/1659) tarafından kaleme alınan *Hâşiyetu's-Şihâb*'ı risâlenin tefsir kaynakları arasındadır. Yine bir tefsir eseri olarak Ebussuûd Efendî'nin (öl. 982/1574) *Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl*'den etkilenerek kaleme aldığı *İrşâdu 'akli's-selîm* adlı eser de Nâblusî'nin kullandığı tefsir kaynaklarından.

Hem kendisinin fakih olması hem de kaleme aldığı risâlenin fikhî meseleler üzerine olması hasebiyle bazı fikh eserleri de Nâblusî'nin kaynakları arasında yer almaktadır. Bunların başında Sadruşşerîa es-Sânî'ye (öl. 747/1346) ait *Şerhu'l-Vikâye* ve bu muhtasar üzerine Kuhistânî tarafından kaleme alınan *Câmi'u'r-rumûz* adlı şerh gelmektedir. Yine Nâblusî, Molla Hüsrev (öl. 885/1480) tarafından kaleme alınan *Düreru'l-hukkâm şerhu Ğurari'l-ahkâm* adlı eser ile kendi babası İsmâîl b. 'Abdilganî en-Nâblusî (öl. 1062/1652) tarafından Molla Hüsrev'in eserine yazılan *el-İhkâm şerhu Düreri'l-hukkâm* adlı şerhi kaynak olarak göstermektedir.

Nâblusî'nin kullandığı fikh kaynaklarına bakıldığında tamamının *Hanefi fikhî* çerçevesinde olduğu dikkat çekmektedir.

Nâblusî risâlesinde istişhâd olarak kullandığı bir hadisi, hadis kaynakları içerisinde İmâm-ı Buhârî üzerinden nakletmektedir.

Son olarak Nâblusî, risâlesinde 4 adet Arapça, bir tane de Farsça şiir kullanmıştır. Bu şiirlerin tamamı, alıntı yaptığı kaynakların zikrettiği şiirler olup bizatihi Nâblusî'nin kendisinin istişhâd ettiği şiirler değildir. Nâblusî, atıf yaptığı konuya dair ifadeyi olduğu gibi aktarmakta, şiirler de aktarılan bu kısımlar içerisinde yer almaktadır.

Risâlenin Tahkikli Neşri

النسيم الربيعي في التجاذب البديعي

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لمن بالصواب أزال الخطأ وأكثر الإعانة في طريق الإبانة بتقليل الخطأ، وصلاةً وسلاماً على من أنزل الله عليه قولاً ثقیلاً بين معادن الكلام كالذهب المسبوك، وعلى آله وأصحابه أرباب الكلام في كلِّ مقام وحال، وما حدثهم في المفاخر بالحديث المأفوك.

أما بعد: فيقول الفقير الحقير عبد الغني الشهير بابن النابلسي الحنفي أخذ الله بيده وأمدّه ممدده: لما كانت المقادير في أوقاتها نازلة، «وَكُلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ»،⁴² وقفت على رسالة⁴³ فيها عبارة متن النقاية لصدر الشريعة، وهي قوله: "وفي غسل أرض عشر أو جبل، وثمره عشري وما خرج من الأرض وإن قلَّ عشر"،⁴⁴ وعبارة العلامة القهستاني رحمه الله تعالى في شرحه بعد قوله: "عشر"، قال: "وَأَجِبْ ذِكْرَهُ"، وفي حواشي شرحه قال: "قوله: 'وَأَجِبْ' متعلق بالعشر والذكر، فيكون من باب التجاذب."⁴⁵ انتهى.

فقال صاحب تلك الرسالة: "ذكر لي بعض المواالي أنه أكثر في فهمها في الديار الرومية القبل والقال، ولم يتضح فيها إلى الآن حقيقة الحال، ورحمة الله أفندي شيخ الإسلام رحمه الله تعالى كتب عليها كتابة لم يحقق فيها المرام ولم يشف غليل الأوام".⁴⁶ انتهى كلامه.

فأقول: بل هي إلى الآن أيضاً لم يتضح فيها حقيقة الحال، وإنما بقي ذلك القيل والقال، ولم يتحقق المرام ولم يشف غليل الأوام، وها أنا أبين إن شاء الله تعالى ما هو المقصود بمعونة الملك المعبود.

قال العلامة المحقق سعد الدين الفتازاني رحمه الله تعالى في أواخر شرح المفتاح في المحسنات البديعية بعد كلام طويل: "فَلَكْ أَنْ تَسْتَخْرِجَ مِنْ أَمْثَالِ هَذِهِ مَا شَتَّ وَتَسَمِّيهِ بِمَا أَحْبَبْتَ، فَلَا مُشَاحَّةَ فِي ذَلِكَ مِثْلَ مَا سَمَّيْنَاهُ التَّجَاذِبَ، وَهُوَ أَنْ يَقَعَ فِي أُنْثَاءِ الْكَلَامِ كَلِمَةٌ مُتَعَلِّقَةٌ مِنْ جِهَةِ الْمَعْنَى بِالطَّرْفَيْنِ، كَقَوْلِكَ: 'مَدَدْتُ الْيَدَ أَخَذْتُ مِنْهُ'، وَمِنْ لَطِيفِ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ التَّجَاذِبُ أَدَاةً تَشْبِيهِهُ مَعَ الْمَشْبَهِ بِهِ كَمَا فِي قَوْلِ الْخَاقَانِيِّ [المنسرح]:

عَمْرٌ نَهْوٌ لَافٍ عَيْشٌ سَرْدٌ بُوْدٌ هَمَجُوٌ صَبِيحٌ
أَزْبِي يَكُ رُوْزُهُ مَلِكٌ جَبْرٌ وَعَلْمٌ سَاحَتْنُ

انتهى ما في شرح المفتاح.⁴⁷

أقول: أمّا معنى قوله أولاً في مثال التجاذب: "مددت اليد / [55و] أخذت منه؛ فإن لفظة "أخذت" هي المتجاذب فيها بين أول الكلام وآخره فيجاذبها قوله: "مددت اليد" لبيان المراد من مد اليد؛ لأنه قد يكون للضرب كقولك: "مددت إليه يدي فضرته"، وقد يكون للكبف والمنع والدفع ونحو ذلك. فتبين بقوله: "أخذت" أنه للأخذ لا لغيره ويجاذبها أيضاً قوله: "منه" لتعلق الجار والمجرور بما لا يـ "مددت"؛ فإنه يقال: "أخذت من الشيء"، ولا يقال: "مددت اليد منه".

وأما معنى البيت وتعريبه وهو باللغة الفارسية فنقول في ذلك:

"عمر" - بضم العين المهملة وسكون الميم - : مدة الحياة في الدنيا.

وقوله: "نهو" - بفتح النون والهاء مضمومة - ؛ لأن بعد "ها" واو هي في الرسم الفارسي علامة الضمة للحرف الذي قبلها، ومعناه نفي لما قبله، أي "لا عمر" مبالغة في قلة العمر.

وقوله: "لاف" وهو الصلف. قال في المحمل لابن فارس: "والصلف هو كثرة الكلام ومدح النفس من غير خير عنده".⁴⁸ انتهى.

و"عيش" أي معيشة.

وقوله: "سرد بود"، أي يصير بارداً؛ لأن "سرد" - بفتح السين المهملة وسكون الراء - معناه بارد، و"بود" بضم الباء الموحدة وفتح الواو معناه "يصير".

وقوله: "همجو صبح"، أي مثل الصبح؛ فإن "همجو" بالجميم الفارسية معناه "مثل"، والصبح معروف.

وقوله "أز" - بسكون الزاي وفتح الهمزة - معناه "من" التي هي حرف جرّ.

وقوله: "بني" - بفتح الباء الموحدة وكسر الباء المثناة التحتية - معناه "أجل"، أي من أجل.

وقوله "يك روزه"، أي يوم واحد؛ فإن "يك" - بفتح الباء المثناة التحتية - معناه واحد، و"روزه" - بضم الراء وبالزاي وهاء الوحدة في آخره - معناه يوم.

و"الملك" بضم الميم وسكون اللام السلطنة.

42 صحيح البخاري، التوحيد 54 (رقم 7551).

43 أسنى المطالب في بيان معنى التجاذب الواقع في كلام العلامة القهستاني لسيد أحمد الحموي.

44 العبارة مختلفة في النسخة المحققة. انظر: شرح الوفاة لعبيد الله بن مسعود الحموي، 2/221.

45 في النسخة التي توصلنا إليها، التعبير المذكور أعلاه في شكل مختلف. انظر: جامع الرموز للقهستاني، (نسخة مخطئة)، 91/و.

46 أسنى المطالب للحموي، ص 124.

47 شرح المفتاح للفتازاني، 3/606.

48 مجمل اللغة لابن فارس، ص 540.

وقوله: "جترّ و علم"، أي قبة وعلم؛ فإنّ "جترّ" -بالجيم الفارسية مفتوحة وسكون التاء المثناة الفوقية- معناه القبة التي تبني للملك إذا سار أو جلس. و"العلم" بفتح العين المهملة وفتح اللام الراءية، والواو التي بعد الراء علامة ضمّ الراء كما مرّ. وقوله: "ساختن" -بالسين المهملة مفتوحة بعدها ألف وبالهاء المعجمة ساكنة، وبالتاء المثناة الفوقية مفتوحة، وبعدها نون ساكنة- معناه البيان بالمعنى المصدرى.

وحاصل معنى البيت: "من لا عمر له، يعني الذي عمره قليل وموته قريب فصلف العيش / [55ظ] منه، وهو دعواه بكثرة كلامه ومدح نفسه أنّ عنده خصب العيش وزيادة الخير، ولا خير عنده يصير بارداً مثل برد وقت الصباح؛ فإنه أبرد أوقات اليوم والليله دائماً في الشتاء والصيف، ومن أجل سلطنة يوم واحد بنيان القبة والعلم فوق الرأس"، وتقديره: "يصير بارداً أيضاً مثل وقت الصباح".
فمحلّ الشاهد في مثال نوع التجاذب كلمة "همجو" التي معناها "مثل"؛ فإنّها أداة تشبيه يجاذبها معنى قوله قبلها: "من لا عمر له فصلف العيش منه يصير بارداً"، ويجاذبها أيضاً معنى قوله بعدها: "من أجل سلطنة يوم واحد بنيان القبة والعلم".
والأنسب أن يكون محلّ التجاذب قوله: "سرد بود"، أي يصير بارداً، لا قوله: "همجو صبح"، أي مثل الصباح؛ لأنّه من تتمّة قوله: "سرد بود" لا مستقلّ بالمعنى كما لا يخفى، فلا يكون التجاذب فيه أداة تشبيه مع المشبه به.

وقول صاحب تلك الرسالة بعد ذكر البيت: "أقول: بيان التجاذب في البيت بعد تعريبه هو أنّ معناه أنّ من كان حاله أنّه ذو صلف في الحياة ولا عمر له، يعني طويلاً يكون بارداً كالصبح، ومن يعمل له مظلة، أي قبة وعلماً من أجل سلطنة يوم واحد يكون بارداً كالصبح، فلفظ 'همجو' الذي هو أداة التشبيه مع المشبه به الذي هو الصبح يجذب كلّاً من طرفي البيت وهو المشبه فيهما".⁴⁹ انتهى.
هو قول "بارد كالصبح"؛ فإنه لما كرر "يكون بارداً كالصبح" في طرفي الكلام أفاد أنّ محلّ التجاذب قوله: "يكون بارداً كالصبح" لا قوله: "كالصبح" فقط؛ إذ لا يستغني أول الكلام وآخره عن ذلك، فلا يكون لفظ "همجو" فقط محلّ التجاذب.

إذا علمت هذا فلا شك أنّ عبارة العلامة القهستاني رحمه الله تعالى من هذا القبيل؛ فإنّ قوله: "واجب" كلمة وقعت بين طرفين فهي متعلّقة بما من جهة المعنى، وبيانه أنّها متعلّقة بقوله قبلها: "عشر"، أي عشر واجبٍ وبقوله بعدها: "ذكره"، أي ذكر العشر بإرجاع الضمير إلى العشر واجبٍ أيضاً، حيث كان "عشر" مبتدأ مؤخرًا وخبره مقدم عليه، وهو قوله: "في غسل أرض"، ولا شبهة في أنّ العشر واجب شرعاً، وذكره في عبارة المتن واجب أيضاً صناعةً واصطلاحاً لتوقّف صحّة معنى الكلام عليه في علم العربية؛ لأنّه مبتدأ فهو عمدة في الكلام، وإلى ذلك يشير قول القهستاني رحمه الله تعالى في حواشي شرحه كما مرّ من قوله: "واجب متعلّق بالعشر والذكر فيكون من باب التجاذب".⁵⁰ انتهى.
ولم يتعرّض لضمير قوله: "ذكره" لظهور المعنى / [56و] فيه بأنّه راجع إلى لفظ "عشر" الواقع في عبارة المتن. ومعنى نوع التجاذب في ذلك ظاهر، وأمّا كون الضمير في قوله: "ذكره" راجعاً إلى لفظ "واجب"، كما ذكره صاحب تلك الرسالة حيث قال: "إذ العشر واجبٌ وذكرٌ وجوبه واجبٌ إذ لا يعلم وجوبه إلا بذكر وجوبه".⁵¹ انتهى.

فإنّ ذلك نوع الاستخدام في الكلام لا نوع التجاذب، قال في التلخيص: "ومنه الاستخدام وهو أن يراد بلفظ له معنيان أحدهما ثم يراد بضميره الآخر أو يراد بأحد ضميريه أحدهما، ثم يراد بالآخر الآخر فالأول كقوله [الوافر]:

إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضٍ قَوْمٍ
رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا

والثاني كقوله [الكامل]:

فَسَقَى الْغُضَى وَالسَّكِينَةَ وَإِنْ هُمْ
شَبَّهَ بَيْنَ حَوَانِحِي وَضُلُوعِي"⁵²

انتهى.

ولا شك أنّ هنا لفظ "واجب" له معنيان: الواجب الشرعيّ والواجب الصناعي الاصطلاحيّ كما سنذكر. وقد استعمل أولاً صفة لعشر بالمعنى الشرعيّ، فإذا رجع الضمير إليه في قوله: "ذكره" بالمعنى الصناعي كان هو الاستخدام، وفات النوع المطلوب بيانه وهو التجاذب.

والحاصل أنّ لفظ "واجب" هنا وقع في الكلام نعتاً لعشر على كلّ حال؛ ولكنه إما نعت حقيقيّ إن أريد به معناه الشرعيّ فهو رافع لضمير المنعوت، أي "عشر واجب"، وفي قوله: "واجب" ضمير مستتر راجع إلى "عشر"، وإما نعت سببيّ إن أريد به معناه الصناعي الاصطلاحيّ، فهو رافع لسبب المنعوت الظاهر، وهو "ذكره" المضاف إلى ضمير المنعوت وهو عشر.

ونظير ذلك قولك: "جاء زيد القائم أبوه"؛ فإنك إذا قلت: "جاء زيد القائم" كان النعت نعتاً حقيقياً رافعاً لضمير المنعوت؛ فإنّ في قولك: "القائم" ضميراً مستتراً راجعاً إلى زيد، وإذا قلت: "جاء زيد القائم أبوه" كان النعت نعتاً سببياً، ولم يكن في "القائم" ضمير مستتر لرفعه الفاعل الظاهر وهو "أبوه"، والضمير البارز في

49 أسنى المطالب للحموي، ص 125.

50 جامع الرموز للقهستاني، (نسخة محشاة)، 91/و.

51 أسنى المطالب للحموي، ص 125.

52 التلخيص للقرنبي، ص 360-361.

قولك: "أبوه" راجع إلى زيد المنعوت لا إلى القائم ليربط الصفة بالموصوف، وكذلك هنا في قولك: "عشر واجب ذكره"، فإذا قلت "عشر واجب" كان النعت حقيقياً وفيه ضمير مستتر يعود إلى المنعوت وهو عشر، وإذا قلت: "عشر واجب ذكره" كان النعت سببياً، وليس فيه ضمير راجع إلى المنعوت؛ لأنه رفع الاسم الظاهر وهو "ذكره" فحلاً من الضمير، فلا بد أن يكون الضمير في لفظ "ذكره" راجعاً إلى "عشر"، ولا يصح أن يكون [56/ظ] راجعاً إلى لفظ "واجب"، وإلا لفقدت الرابطة بين الصفة والموصوف.

وحيث امتنع إرجاع الضمير إلى لفظ "واجب" على إرادة نوع التجاذب في الكلام دون الاستخدام، تعني إرجاعه إلى لفظ "عشر" الواقع في عبارة المتن كما ذكرنا، فيبقى لفظ "واجب" يتجاذبه أول الكلام وآخره، فيطلبه لفظ "عشر" لإرادة معناه الشرعي، ويطلبه أيضاً لفظ "ذكره"، أي ذكر العشر لإرادة معناه الصناعي الاصطلاحي عند علماء العربية في وجوب ذكر المبتدأ حيث لا مسوغ لحذفه،

فقول صاحب تلك الرسالة: "إن معنى الوجوب في الذكر بالمعنى اللغوي وهو مطلق اللزوم"⁵³ مما لا ينبغي؛ فإن الوجوب الصناعي الاصطلاحي عند علماء العربية معناه ما يخلل تركه بصحة الكلام العربي ويوجب اللحن فيه، ويقضي الإتيان به موافقة قانون لسان العرب غير الوجوب اللغوي الذي هو مطلق اللزوم لاشتراكه بين الوجوب الصناعي والشرعي والعقلي أيضاً؛ فإنه معنى عام والصناعي والشرعي خاصان، وكذلك العقلي خاص.

والمراد بالوجوب الشرعي هنا في قوله: "عشر واجب" الوجوب بمعنى الافتراض مثل قول الفقهاء: "الصلاة واجبة"، و"الصوم واجب"، و"الحج واجب"، و"الزكاة واجبة"، ومرادهم الفرض القطعي الاعتقادي وهو الحكم اللازم بدليل قطعي لا شبهة فيه، قال الفقهاء في فريضة العشر: "إنها ثبتت بالكتاب، قال الله تعالى: ﴿وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام، 141/6] على قول عامة أهل التأويل هو العشر أو نصفه، وبالسنة ما أخرجه البخاري: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ، أَوْ كَانَ عَثَرًا، الْعُشْرُ»،⁵⁴ الحديث وغيره، وبالإجماع.

ف قوله تعالى: ﴿وَأْتُوا حَقَّهُ﴾ [الأنعام، 141/6] مثل قوله: ﴿وَأْتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة، 43/2]، فكلاهما فرضان ثابتان بدليل قطعي لا شبهة فيه وهو الكتاب والسنة وإجماع الأمة، فهو زكاة الخارج من الأرض، ومسمى الزكاة ينصرف إليه حتى يصرف مصارف الزكاة في بيت المال.

فقول صاحب تلك الرسالة: "إن الوجوب في العشر بالمعنى الشرعي وهو لزوم الشيء بدليل فيه شبهة"⁵⁵ غير صواب. لأن وجوب العشر بمعنى افتراضه كما علمت لا بمعنى الواجب الذي هو دون الفرض، وأعلى من السنة الثابت بدليل ظني كقراءة الفاتحة عندنا في الصلاة ونحو ذلك؛ فإن هذا المعنى غير مراد هنا. وإن قال الفقهاء: "العشر واجب"، فليس هذا مرادهم، بل مرادهم ما ذكرنا.

وقال في شرح القهستاني أيضاً على متن النقاية في باب خيار الشرط عند قول الماتن: "صَحَّ خِيَارُ الشَّرْطِ لِكُلِّ مِنْهُمَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ"⁵⁶: "إن ثلاثة بالنصب على الظرفية أو بالرفع على الابتداء والخير هو الظرف المقدم، ويجوز أن [57/و] يكون هو مبتدأ على نحو قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ ذُوْنَ ذَلِكَ﴾ [الأعراف، 168/7]، فيكون من باب التجاذب."⁵⁷ انتهى.

أقول: ذكر في إعراب "ثلاثة أيام" ثلاثة أوجه. الأول: النصب على الظرفية لقوله: "صح"، أي صحَّ الخيار في ثلاثة أيام. والثاني: الرفع بالابتداء فهو مبتدأ مؤخر وخبره مقدم عليه، وهو قوله: "لكل" من الجار والمجرور المتعلق بواجب الحذف. وأشار إلى الوجه الثالث بقوله: "ويجوز أن يكون هو - أي الخبر المقدم - مبتدأ وهو الظرف وهو الجار والمجرور، وقد وقع في عبارة شرح الدرر تسمية الجار والمجرور ظرفاً في قوله: "في البسمة الباء للملابسة، والظرف مستقر"،⁵⁸ فقال والدنا رحمه الله تعالى في شرحه على شرح الدرر بعد كلام طويل: "ثم ما نحن فيه ليس بظرف حقيقة بل جار ومجرور؛ لكن لما تشارك مع الظرف في التعلق بالاستقرار إذا وقعا صفة أو صلة أو حالاً أو خبراً، وفي التوسع فيهما تسامحا في إطلاق اسم الظرف عليهما أيضاً."⁵⁹ انتهى.

ثم أعلم أن الجار والمجرور يجوز أن يقعا بالتأويل مبتدأ كما يجوز أن يقع الفعل مع "أن" بالتأويل مبتدأ نحو قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة، 184/2]، أي صيامكم خير لكم، فتأويل قوله هنا: "لكل منهما ثلاثة أيام ومدتهما في الخيار ثلاثة أيام". ونظيره قول ابن مالك في الألفية: "والاسم منه معرب ومبني".⁶⁰ قال الأشموني في شرحه: "والاسم منه - أي بعضه - معرب ومنه - أي بعضه - مبني".⁶¹ وفي التلخيص: "ثم الإسناد منه حقيقة عقلية".⁶² فقال العلامة سعد الدين التفتازاني في المطول: "فكأنه قال: 'بعضه حقيقة وبعضه مجاز'."⁶³ وفي حاشية حسن جلي على المطول: "قوله: فكأنه قال: بعضه حقيقة وبعضه مجاز؛ إشارة إلى ما احتاره، - يعني السعد التفتازاني رحمه الله تعالى - في شرح الكشاف عند الكلام على قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ﴾ [البقرة، 8/2]: 'إن مضمون الجار والمجرور في مثله مبتدأ، وما بعده خبره، لا بالعكس. وقد شيد أركانه هناك'.⁶⁴ انتهى.

53 أسنى المطالب للحموي، ص 125.

54 صحيح البخاري، الزكاة 55 (رقم 1483).

55 أسنى المطالب للحموي، ص 125.

56 العبارة مختلفة في النسخة المحققة. انظر: شرح الواقية لعبيد الله بن مسعود المحجوب الحنفي، 10/4.

57 جامع الرموز للقهستاني، 190/و.

58 درر الحكام شرح غرر الأحكام لملا خسرو، 3/1.

59 الإحكام شرح درر الحكام لإسماعيل النابلسي، مخطوطة، 12/1 و.

60 ألفية ابن مالك لابن مالك، ص 10.

61 شرح الأشموني للأشموني، 42/1.

62 التلخيص للفروبي، ص 44.

63 المطول للتفتازاني، ص 193.

64 حاشية المطول لحسن الجلي، ص 191.

وعبارة الكشّاف هي قوله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالِيَوْمِ الْآخِرِ﴾ الآية، [البقرة، 8/2]: "ولام التعريف فيه للجنس".⁶⁵ وعبارة السعد التفتازاني في حاشيته هي قوله:

ولام التعريف فيه -أي في الناس- للجنس، قد يقال: إنه لا يتصور لمثل هذه الأخبار فائدة، والجواب بأنه للأخبار بالبعضية أو للتعجب، واستعظام أن يختص بعض الناس بمثل تلك الصفات؛ فإنها تنافي الإنسانية بحيث كان ينبغي أن لا يعد المتصف بها من جنس الناس ضعيف؛ فإن مثل هذا التركيب شائع ذائع في مواضع لا يتأتى فيها مثل هذه الاعتبارات، ولا يقصد فيها إلا الأخبار بأن من هذا الجنس طائفة تتصف بكذا، فالوجه أن يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ بمعنى وبعض الناس أو بعض من الناس من هو كذا وكذا، فيكون مناط الفائدة تلك الأوصاف، وفي قول الحماسي [الكامل]:

فَمِنْهُمْ لِيُوثَّ لَأْتَرَامَ وَبَعْضُهُمْ مِمَّا قَمَشَتْ وَضُمَّ حَيْلُ الْحَاطِبِ

تأنيس لما ذكرنا حيث وقع قرينة منهم، وهي بعضهم مبتدأ لا خبر، أو وقوع الظرف في موقع المبتدأ ليس بمستبعد كقوله تعالى: ﴿وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ﴾ [الجن، 11/72]، ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ [الصافات، 164/37]، والقوم يعتبرون الموصوف في الظرف الثاني، ويجعلونه مبتدأ، والظرف المتقدم خبراً، ولو عكسوا لاستقام اللفظ، والمعنى جميعاً في جميع المواد، أي وجمع ﴿مِنَّا دُونَ ذَلِكَ﴾، ﴿وَمَا أَحَدٌ مِّنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾، لكن وقوع الاستعمال على أن من الناس رجالاً كذا وكذا شاهد لهم.⁶⁶ انتهى.

وقد تابع سعد الدين في "أن مضمون الجار والمجرور يقع مبتدأ" العلامة أبو السعود أفندي المفسر⁶⁷ والشهاب الخفاجي في حاشية البيضاوي،⁶⁸ وبسط الكلام عند قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا﴾ الآية [البقرة، 8/2].⁶⁹

فقول صاحب تلك الرسالة: "قوله: ويجوز أن يكون هو مبتدأ أي ثلاثة المنصوب على الظرفية بقرينة قوله: نحو قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ﴾ [الأعراف، 168/7]، ويكون خبره قوله: 'لكلّ منهما' كما بينه في وجه رفعه، ولهذا سكت عنه للعلم به منه، وكون الظرف مع نصبه يكون مبتدأ. قال به أبو الحسن الأخفش، نقله عنه أبو علي في الحجة ونقله عنها ابن الشجري في أماليه".⁷⁰ انتهى.

وفي شرح التسهيل للدمامي: "و'دُونَ' لا تخرج عن استعمالها ظرفاً إلا على سبيل الندور كقوله [الطويل]:

أَلَمْ تَرَيَانِي قَدْ حَمَيْتُ حَقِيقَتِي وَبَاشَرْتُ حَدَّ الْمَوْتِ وَالْمَوْتُ دُونُهَا

برفع 'دونها'، وبهذا يبطل قول الأخفش: في قوله تعالى ﴿وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ﴾ [الجن، 11/72]: إن 'دُونَ' مبتدأ، وبني، وتبعه المصنف -يعني ابن مالك- في شرح الكافية إذ لا يخرج التثنية على نادر. فإن قلت: على ماذا تخرج الآية. قلت على جعلها من باب: مَنَ ظَعَنَ وَمِنَّا أَقَامَ أَي فَرِيقَ، ولا إشكال البتة".⁷¹ انتهى.⁷²

أقول: هذا الذي ذكره صاحب تلك الرسالة تكلفٌ سامحٌ وتخريجٌ على القول الضعيف جداً، فلا حاجة إليه بعد إمكان تخريجه على ما هو عند الجمهور من عود الضمير في قوله "أن يكون هو مبتدأ" إلى أقرب مذكور. وهو قوله "الظرف المقدم"، أعني قوله:⁷³ "لكلّ" الجار مع المجرور خصوصاً، والذي قرّر صحة وقوع الجار والمجرور مبتدأ هو العلامة سعد الدين / [57ظ] التفتازاني رحمه الله تعالى. والقهستاني رحمه الله تعالى تبعه في ذكر أصل النوع البديعي الذي هو التجاذب؛ لأن السعد رحمه الله تعالى هو الذي اخترعه وسماه بهذا الاسم كما سبق التصريح به في عبارة شرح المفتاح، وتبعه القهستاني أيضاً هنا في وقوع الجار والمجرور مبتدأ كما شيد أركانه في شرح الكشّاف على ما ذكره حسن جلبي فيما مر، ولا قرينة في قول القهستاني نحو قوله تعالى ﴿وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ﴾ [الأعراف، 168/7] على الذي ذكره صاحب تلك الرسالة من كون الضمير راجعاً إلى ثلاثة المنصوب على الظرفية؛ بل فيه القرينة على الذي ذكرناه نحن؛ فإن الجار والمجرور فيه وقع مبتدأ بتأويل "بعضهم" و"دُونَ" خبره، وهو ظرف متعلق بواجب الحذف. والتقدير "وبعضهم دُونَ ذَلِكَ". ونظيره ما ذكره في مغني اللبيب لابن هشام في "رُبَّ":

"قال الشاعر [الكامل]:

إِنْ يَقْتُلُوكَ فَإِنَّ قَتْلَكَ لَمْ يَكُنْ عَارًا عَلَيْكَ وَرُبَّ قَتْلِ عَارٍ

فـ"عَارٌ" خبر لمحدوف يعني تقديره: "هو عَارٌ"، والجملة صفة للمجرور أو خبر للمجرور إذ هو في موضع مبتدأ".⁷⁴ انتهى.

فتقديره: "وبعض قتل عار".

65 الكشاف للزمخشري، 44/1.

66 حاشية التفتازاني على الكشاف، مخطوطة، 25-26 ظ.

67 إرشاد العقل السليم لأبي السعود أفندي، 39/1.

68 حاشية الشهاب للخفاجي، 302/1.

69 القسم الذي يبدأ بعبارة: "وعبارة الكشاف (...)" قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا﴾ الآية، لا يوجد في نسخة المؤلف، والمؤلف أضاف هذه العبارات بخطه إلى نسخة تلميذه التي في المجموعة نفسها.

70 أسنى الطالب للحموي، ص 125-126.

71 تعليق الفرائد للدمامي، 219/5-220.

72 القسم الذي يبدأ بعبارة: "وفي شرح التسهيل للدمامي: (...) ولا إشكال البتة". انتهى، لا يوجد في نسخة المؤلف، والمؤلف أضاف هذه العبارات بخطه إلى نسخة تلميذه التي في المجموعة نفسها.

73 القسم الذي يبدأ بعبارة: "وهو قوله: الظرف المقدم، (...) قوله"، لا يوجد في نسخة المؤلف، والمؤلف أضاف هذه العبارات بخطه إلى نسخة تلميذه التي في المجموعة نفسها.

74 مغني اللبيب لابن هشام، 154/1.

وقال البيضاوي في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ﴾ [الأعراف، 168/7]: "تقديره: وَمِنْهُمْ نَاسٌ دُونَ ذَلِكَ".⁷⁵ انتهى.

فالظرف -وهو دُونَ- نعت لمحذوف -وهو ناس-، وذلك المحذوف إما مبتدأ مؤخر، و"منهم" الجار والمجرور خبره مقدّم أو فاعل للجار والمجرور على رأي من لم يشترط اعتماده. أو خبر عن الجار والمجرور كما ذكرنا.

فعبارة البيضاوي شاملة لهذه الأوجه الثلاثة، وليس فيها احتمال كون الظرف مبتدأ إذا تقرّر هذا فحاصل معنى التجاذب في قوله: "صَحَّ خِيَارُ الشَّرْطِ لِكُلِّ مِنْهُمَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ": إنَّ قوله: "لكلّ منهما" تجاذبه الطرفان من الكلام قبله وبعده على أنه متعلّق بكلّ الطرفين بحسب المعنى، فتجاذبه قوله: "صَحَّ خِيَارُ الشَّرْطِ" على أنه متعلّق بقوله: "صَحَّ" وتجاذبه قوله: "ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ" على أن الجار والمجرور خبر مقدّم وثلاثة مبتدأ مؤخر، أو الجار والمجرور مبتدأ بتأويل المذكور وثلاثة خبره.

فقول صاحب تلك الرسالة: "قوله: 'لكلّ' جارّ ومجرور وقع في أثناء الكلام بين الخيار وثلاثة وهو يجذب كلا منهما، فيجذب 'الخيار' ليكون عاملاً فيه على أن يكون ظرفاً لغواً له، ويجذب 'ثلاثة' على كل من الوجهين فيها على أن يكون خبراً لها فيكون ظرفاً مستقراً".⁷⁶ انتهى، ليس ممّا ينبغي لأنّ الجارّ والمجرور متعلّق بالفعل وهو "صَحَّ" أولى من تعلّقه بالمصدر؛ لأنّ المقصود الإخبار بوقوع الخيار لكلّ من المتبايعين في المدّة المذكورة، لا مجرد الإخبار بوقوع الخيار لكلّ منهما.

فلا بدّ أن يكون معمولاً للصحة التي هي الحكم الشرعيّ لا معمولاً لمجرد الخيار وإن كان صحيحاً من جهة العربية.

ثمّ قول صاحب تلك الرسالة بعد ذلك: "هذا تحقّق كلامه وتقرير مراده، وفيه ما فيه كما لا يخفى على اليقظ النبيه".⁷⁷ انتهى.

أقول: بل قوله فيه ما فيه كما لا يخفى على اليقظ النبيه، وكلام القهستاني من السعد سعيد ومقصده حميد.

وأعجب من هذا كله ما وجدناه من تحرير العلامة المرحوم الشيخ يحيى المغربي الشاوي على هذا المحلّ من عبارة القهستاني:

وصورة ذلك قوله: 'بالنصب'، يعني وناصبه 'خيار'، أو بالرفع على الابتداء، والخبر هو الظرف يعني المجرور المقدّم ويجوز أن يكون هو يعني الظرف الحقيقيّ وهو ثلاثة أيام مبتدأ، أي نائباً مناب المبتدأ، أي مقدار ثلاثة أيام، ويخالف الوجه الثاني من حيث إنه نائب مناب المبتدأ، والوجه الثاني على أنه مبتدأ بنفسه، ولذا قال على حدّ ﴿وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ﴾ [الجن، 11/72]: أي فريق دون ذلك، فحذف المبتدأ وبقيت صفتها، كما حذف في المتن المبتدأ، وبقي ما أضيف إليه المبتدأ. نعم لتصرف هذا رفع، وللزوم 'دون' بقي 'دون' رفع، ولا يصحّ أن يكون مراده ابتدائية المجرور أو حرف الجرّ، وهو اللام لخرقه الإجماع في ذلك، وإن أوهمه كلام الزمخشري في ﴿مِنْ﴾ لأنّه قد قيل باسميتها، ولم يقل أحد باسمية اللام، وقوله: فهو من قبيل التجاذب، يعني التنازع على الوجه الأخير؛ لأنّه يقبل الخفض لبقائه على جرّه بالمضاف المحذوف، والرفع على إقامته مقام المحذوف، فهو تنازع الجملة، ويصحّ من جهة رفعه ونصبه بـ'خيار'، وإن كان التنازع عرفاً ليس على هذا الطريق"⁷⁸

انتهى.

وهو شروود عن معنى التجاذب الذي هو نوع من أنواع البديع كما مرّ إلى معنى التنازع الذي عند النحاة وليس مراداً هنا.⁷⁹

والله وليّ الهداية في البداية والنهاية وقد تمّ المرام وفرغ الكلام والحمد لله على الإنعام في المبدأ والختام.

نمّقه مؤلّفه نهار السبت أواخر الربيع الأول سنة خمس وتسعين وألف.⁸⁰

75 أنوار الترتيل للبيضاوي، 40/3.

76 أسنى المطالب للحموي، ص 126.

77 أسنى المطالب للحموي، ص 126.

78 لم نعر على هذا الكتاب مطبوعة أو مخطوطة.

79 القسم الذي يبدأ بعبارة: "وأعجب من هذا كله (...)" وليس مراداً هنا "لا يوجد في نسخة المؤلف، والمؤلف أضاف هذه العبارات بخطه إلى نسخة تلميذه التي في المجموعة نفسها.

80 قيد الفراغ لتلميذ النابلسي: قال سيدنا ومولانا مؤلفه حرسه الله تعالى: "وكان الفراغ من تأليفه نهار السبت أواخر شهر ربيع الأول سنة خمس وتسعين وألف، والحمد لله وحده." وكان الفراغ من كتابة هذه النسخة من خط شيخنا مؤلفها في أوائل صفر الخير سنة أربعة عشر ومائة وألف، على يد خادمه العبد الفقير محمد بن إبراهيم بن محمد الدكديكي غفر الله تعالى له ولوالديه ولجميع المسلمين آمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين.

Sonuç

Teftâzânî tarafından Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'una yapılan şerh uzun bir süre yazma nüsha olarak kalmış ve ancak 2022 yılında tam şekilde tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırılmıştır. Bu nedenden olsa gerek Teftâzânî sonrası kaleme alınan belagat eserlerinde, Teftâzânî'nin bu eserinde yer verdiği; isimlendirilmesi ve tanımlanması kendisine ait olan *tecâzûb* sanatının yer almadığı gözükmektedir. Belagat sahasında olmasa da fıkıh ilmine dair kaleme alınan bazı teliflerde kendisine yer bulan *tecâzûb* sanatı yine tahkik konusunda yapılan hatalı uygulama neticesinde matbu fıkıh eserlerinde de bir belagat terimi olarak yer almamaktadır. Bunun en net örneği ise Kuhistânî'nin *Câmi'ü'r-rumûz* adlı eseridir. Eser her ne kadar tahkik edilerek basılmış ise de tahkikte müellifin hâşiye ve notlarının yer aldığı nüsha esas alınmadığından sadece ana metnin tahkiki ile yetinilmiştir. Kuhistânî bu eserin hâşiye kısmına düştüğü bir notla *tecâzûb* sanatına dikkatleri çekmiş ve dönemin ulemâsı da bu sanatı fıkıh-belagat ilişkisi üzerinden açıklamak üzere risâleler telif etmiştir. Bu risâlelerden Hamevî ve Nâblusî'nin eserleri karşılaştırmalı olarak incelendiğinde aşağıdaki sonuçlar göze çarpmaktadır:

Hamevî, konuyu daha çok bir fakih gözüyle değerlendirmekte ve belagat açısından detaya girmemektedir. Nâblusî ise konuyu dil-belagat-fıkıh ekseninde daha geniş bir perspektiften ele almakta ve ayrıntılı bilgiler vermektedir.

Hamevî, konuyu kısa cümlelerle ele almakta; Nâblusî ise bu değerlendirmeleri ayrı ayrı ele alarak toplam 6 yerde Hamevî'nin görüşlerinin hatalı olduğunu getirdiği delillerle ortaya koymaktadır.

Hamevî, *tecâzûb* ile ilgili farklı kaynaklara temas etmekle birlikte risâle bütününde Nâblusî'ye nazaran daha az kaynak kullanmaktadır. Bu noktada Hamevî'nin işarete bulunduğu kaynak sayısı 7 iken; Nâblusî ise 20 kaynağa doğrudan atıf yapmaktadır. Nâblusî'nin kullandığı kaynaklar incelendiğinde sözlük olarak *taklîbe dayalı alfabetik sözlük türünü*; gramer eserleri arasından *Endülüs mektebi âlimlerinin eserlerini*, belagat olarak *Meşârika* ekolü ediplerinin teliflerini, tefsir kaynakları içerisinde *lugavî* tefsirleri, fıkıh kaynaklarında Hanefi fikhına dair kaleme alınanları ve hadis kaynakları içerisinde de İmâm-ı Buhârî'nin *Sahîh*'ini tercih ettiği dikkat çekmektedir. Nâblusî'nin bu tercihleri, onun ilmî gelişimini besleyen kaynaklara ışık tutmaktadır.

Gerek Hamevî gerekse de Nâblusî'nin bu çabaları dikkate alındığında ilme verilen önemin ne derece yüksek olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira her iki müellif de Kuhistânî tarafından hâşiye kısmında düşülen ufak bir nota kayıtsız kalmamış ve onlar aracılığıyla bugün hem Kuhistânî'nin hâşiyeye düştüğü nottan hem de *tecâzûb* sanatından haberdar olma imkânı elde edilmiştir. Bu vesileyle şerh ve bilhassa hâşiyelerin tekrarlardan ibaret olduğu ve kayda değer bilgi içermediği iddialarının da geçersiz olduğu açıkça görülmektedir.

Dikkat çeken bir diğer önemli konu ise âlimlerin ilim dünyasında kaleme alınan eserlere olan vukûfiyettir. Zira Hamevî mezkûr risâlesini kaleme aldıktan sonra aynı ay içerisinde Nâblusî onun risâlesini görmüş, okumuş ve zaman geçirmeden bir reddiye kaleme almıştır. Bu da bizlere alanımızla ilgili güncel literatürü

Kaynakça

- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şehâbuddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1994.
- Aydın, Mustafa. *Arap Dili Belâgatında Bed' İlmi ve Sanatları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. Ömer. *Envârû't-tenzîl ve esrârû't-te'vîl*. thk. Muhammed 'Abdurrahmân el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'us-sahîh el-Câmi'u'l-müsnedi's-sahîhi'l-muhtasar min ümûri Rasûlillâh sallallahü aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd-'Âdil Mürşid. 5 Cilt. Suriye: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2011.
- Demâmînî, Ebû 'Abdillâh Bedruddîn Muhammed. *Ta'lîku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevâid*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2005.
- Ebussuûd Efendi. *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts..
- Fenârî, Hasan Çelebi. *Hâşiyetu'l-Mutavvel*. Kum: Menşûrâtü's-Şerîf Radî, 1406.
- Görgün, Muhammed Emin. "Bir Fakih Gözüyle Tecâzüb Sanatı: Seyyid Ahmed el-Hamevî'nin Esne'l-metâlib fi beyâni ma'ne't-tecâzüb İsimli Risâlesi". *Arap Dili Belagati ve Edebiyatı Lisansüstü Araştırmaları*. ed. Ali Bulut vd. 114-133. İstanbul: Demavend Yayınları, 2023.
- Hafâcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetu's-Şihâb el-musemmât 'Inâyetu'l-Kâzî ve kifâyetu'r-Râzî 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1283.
- Hafâcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *es-Sevânih*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2738, 171b.
- Hâkânî, Efdalüddîn İbrâhîm b. Alî. *Dîvânü Hassânî'l-'Acem Efdalüddîn İbrâhîm b. 'Alî Hâkânî Şirvânî*. nşr. 'Alî 'Abdurrasûlî. Tahran: Şeriketu Câyhâne Se'âdet, 1316.
- Hüsrev, Molla. *Düreru'l-hukkâm şerhu Ğurari'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts..
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyâ er-Râzî. *Mücmelü'l-luga*. thk. Züheyr 'Abdulmuhsin Sultân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdullâh Cemâluddîn b. Yûsuf. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. 2 Cilt. Saydâ: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2010.
- İbn Mâlik, Muhammed b. 'Abdillâh et-Tâî. *Elfıyyetü İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2016.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1993.
- Kazvîni, el-Hatîb. *et-Telhîs fi 'ulûmi'l-belâga*. thk. Abdurrahmân el-Berkûkî. Mısır: Dâru'l-Fikrati'l-'Arabî, 1904.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kuhistânî, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn. *Câmi'u'r-rumûz*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 829-M.
- Kuhistânî, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn. *Câmi'u'r-rumûz şerhu Muhtasari'l-Vikâye el-musemmâ bi'n-Nukâye*. tsh. Kebîruddîn Ahmed. Kalküta: Mazharu'l-'Acâib, 1858.
- Nâblusî, İsmâîl b. 'Abdilganî. *el-İhkâm şerhu Düreri'l-hukkâm*. Dimeşk: Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 5183.
- Nâblusî, 'Abdulganî b. İsmâîl. *en-Nesîmu'r-rebîî fi't-tecâzübi'l-bedî*. Dimeşk: Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011, 54b-58b.
- Nâblusî, 'Abdulganî b. İsmâîl. *en-Nesîmu'r-rebîî fi't-tecâzübi'l-bedî*. Dimeşk: Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011, 44b-51b.
- Sadruşşerîa es-Sânî, 'Ubeydullâh b. Mes'ûd. *Şerhu'l-Vikâye*. thk. Salâh Ebu'l-Hâcc. 5 Cilt. Ürdün: Merkezi Envâri'l-'Ulemâ li'd-Dirâsât, 2020.

- Tala, Murat. "İlimlerin Metinleşme Sürecine Belâgat Geleneği Bağlamında Bir Not: El-Fevâidü'l-Gıyâsiyye Şerh ve Hâşiyeleri". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*. ed. Eşref Altaş. 581-630. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Taşdelen, Hasan. "Belâgat İlmi ve Tarihi". *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. 215-306. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *el-Mutavvel: Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2013.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Hâşiyetu't-Teftâzânî 'ale'l-Keşşâf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 329.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu Miftâhi'l-'ulûm*. thk. 'Accâc 'Avde Berğiş. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru't-Takvâ, 2022.
- Uşmûnî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn 'Alî. *Şerhu'l-Uşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ. *Tâcu'l-'arûs: min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Mustafâ Hicâzî. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti Kuveyt, 1985.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf*. thk. Halîl Me'mûn Şîha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.



The Relations Between Religious Attitudes, Paranormal Beliefs and Critical Thinking Disposition: A Study Among Undergraduate Students

Halit Kalli^{1,a}, Sema Yılmaz^{2,b*}

¹ Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Sciences, Tokat/Türkiye

² Sivas Cumhuriyet University, Theology Faculty, Department of Psychology of Religion, Sivas/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 24/07/2024

Accepted: 04/12/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

This article is extracted from doctorate dissertation entitled "The Role of Critical Thinking in the Relationship between Religiosity and Paranormal Belief", supervised by Assoc., Prof. Sema Yılmaz. Ph.D. Dissertation, Sivas Cumhuriyet University, Institute of Social Sciences, Sivas/Türkiye/2023.

ABSTRACT

The relationship between religiosity and paranormal beliefs has been the subject of scientific research, particularly since the 1970s. Researchers often ask the fundamental question: Why do people hold paranormal beliefs? A common view is that these beliefs serve a psychological function by fulfilling individuals' emotional, motivational, social, and spiritual needs. However, it has been assumed that critical thinking skills, developed through education, would create a negative correlation with both religious and supernatural beliefs. Yet, insignificant results from studies, or positive findings contrary to expectations, indicate that the relationship between religiosity, paranormal beliefs, and critical thinking is not as straightforward or one-dimensional as previously thought. This study investigated the relationships between religious attitudes, paranormal beliefs, and critical thinking tendencies, aiming to understand the variables involved. It employed a quantitative design using a relational survey method. The sample comprised 626 volunteer participants from the faculties of theology, education, and health sciences/medicine at Sivas Cumhuriyet University and Dokuz Eyl University. Data collection involved a personal information form to capture demographic characteristics, along with a field survey utilizing the Ok-Religious Attitude Scale, Paranormal Belief Scale, and Critical Thinking Disposition Scale. Data analysis was conducted using IBM SPSS Statistics-26, employing correlation analysis and simple linear regression to assess the relationships between variables. The study found a significant positive relationship between religious attitude and paranormal belief ($r=0.418$; $p=0.000$), with religious attitude accounting for approximately 17% of the variance in paranormal belief (Adjusted $R^2=0.173$). These findings reveal that religious attitude is an important factor supporting paranormal belief. No significant relationship was found between religious attitude and critical thinking disposition, with religious attitude accounting for approximately 1% of the variance in critical thinking disposition (Adjusted $R^2=0.003$). There was a low level negative relationship between critical thinking disposition and paranormal belief ($r=-0.111$, $p<0.05$). Critical thinking disposition explains approximately 1% of the change in paranormal belief (Adjusted $R^2=0.009$). In this context, it can be said that the results are in line with the literature. Based on the research data, it can be stated that religious attitude and paranormal beliefs are considered to be just like religious experiences due to similar human experiences, so there is a high correlation between them. While the negative relationship between critical thinking tendency and paranormal beliefs may be related to the fact that individuals with critical thinking tendency have a skeptical approach, the fact that this rate is quite low is thought-provoking. However, the high tendency of university students towards such paranormal phenomena in the literature indicates that the results are in line with the literature. Finally, these relationships may be due to the differences between the Western social structure and the East. In the Far East, religion and the paranormal are intertwined, but in the West, there are sharp distinctions between these two. Similarly, having a religious attitude in Turkish society may not be an obstacle to critical thinking. However, the diversity in the studies and the emergence of different results reveal the need for new studies. Results with different samples and variables will reveal more accurate approaches to the causes and consequences of these relationships.

Keywords: Psychology of Religion, Religious Attitude, Paranormal Beliefs, Critical Thinking, Critical Thinking Disposition.

Dini Tutum, Paranormal İnanç ve Eleştirel Düşünme Eğilimi İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma

Süreç

Geliş: 27/07/2024

Kabul: 04/12/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Bu çalışma Doç. Dr. Sema Yılmaz danışmanlığında 10 Ağustos 2023 tarihinde tamamladığımız "Dindarlık Paranormal İnanç İlişkisinde Eleştirel Düşünmenin Rolü" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Doktora Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas/Türkiye/2023.

ÖZ

Dindarlığın paranormal inançlarla olan ilişkisi, özellikle 1970'lerden itibaren bilimsel araştırmalara konu olmuştur. Araştırmacılar sıkça şu temel soruyu sormaktadır: İnsanlar neden paranormal inançlara sahiptir? Yaygın bir görüş, paranormal inançların bireylerin duygusal, motivasyonel, sosyal ve manevi ihtiyaçlarını karşılayarak psikolojik bir işlev gördüğüdür. Bununla birlikte eğitimin bir getirisi olarak eleştirel düşünme becerisinin hem dini inançlar hem de doğaüstü inançlarla negatif bir korelasyon yaratacağı varsayılmıştır. Ancak araştırmalardan elde edilen anlamsız sonuçlar veya beklentilerin aksine pozitif bulgular, dindarlık, paranormal inançlar ve eleştirel düşünme eğilimi arasındaki ilişkinin düşünüldüğü kadar basit ve tek yönlü olmadığını göstermektedir. Bu çalışmada, dini tutum, paranormal inanç ve eleştirel düşünme eğilimi arasındaki ilişki ve etkileşimler incelenmiştir. Çalışma, nicel bir desenle ve ilişkisel tarama yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın örnekleme, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi ve Dokuz Eylül Üniversitesi'nin ilahiyat, eğitim ve sağlık bilimleri/tıp fakültelerinde öğrenim gören 626 gönüllü katılımcıdan oluşmaktadır. Veriler, katılımcıların demografik özelliklerine ilişkin kişisel bilgi formu ile Ok-Dini Tutum Ölçeği, Paranormal İnanç Ölçeği ve Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeği kullanılarak sahada anket yöntemiyle toplanmıştır. Elde edilen verilerin analizi için IBM SPSS Statistics-26 kullanılmış; değişkenler arası ilişkileri belirlemek amacıyla korelasyon ve basit doğrusal regresyon analizi uygulanmıştır. Araştırmada, dini tutum ile paranormal inanç arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki ($r=0.418$; $p=0.000$) bulunmuş ve dini tutumun paranormal inançtaki değişimin yaklaşık %17'sini (Düzeltilmiş $R^2=0.173$) açıkladığı tespit edilmiştir. Dini tutum ile eleştirel düşünme eğilimi arasında anlamlı bir ilişki bulunmazken, dini tutum eleştirel düşünme eğilimindeki değişimin yaklaşık %1'ini (Düzeltilmiş $R^2=0.003$) açıklamıştır. Eleştirel düşünme eğilimi ile paranormal inanç arasında düşük düzeyde negatif ilişkiler gözlemlenmiş ($r=-0.111$, $p<0.05$) ve eleştirel düşünme eğiliminin paranormal inançtaki değişimin yaklaşık %1'ini (Düzeltilmiş $R^2=0.009$) açıkladığı belirlenmiştir. Eleştirel düşünme eğilimi ile paranormal inanç ilişkisinde düşük düzeyde negatif ilişkilerin olduğu saptanmıştır ($r=-0.111$, $p<0,05$). Eleştirel düşünme eğilimi paranormal inançtaki değişimin yaklaşık %1'ini (Düzeltilmiş $R^2=0,009$) açıklamaktadır. Araştırma verilerine dayanarak dini tutum ile paranormal inancın benzer insan deneyimlerinden kaynaklı tıpkı dini tecrübeler gibi addedildiği bu sebeple aralarında yüksek korelasyon olduğu ifade edilebilir. Eleştirel düşünme eğiliminin paranormal inançla olan negatif ilişkisi eleştirel düşünme eğilimine sahip bireylerin şüpheli yaklaşıma sahip olmasıyla ilgili olabileceken bu oranın oldukça düşük düzeyde olması ise düşündürücüdür. Ancak literatürde üniversite öğrencilerinin bu tür paranormal fenomenlere olan eğiliminin yüksek çıkması sonuçların literatüre uygunluk gösterdiğine işaret etmektedir. Ayrıca bu ilişkiler Batı toplum yapısı ile Doğu arasındaki ayrımlardan kaynaklanıyor olabilir. Zira Uzak Doğu örneklerinde din ve paranormal inanç iç içe geçmiştir ancak Batıda bu ikisi arasında keskin ayrımlar söz konusudur. Benzer şekilde Türk toplumunda dini tutuma sahip olmak eleştirel düşünme eğiliminin önünde bir engel teşkil etmiyor olabilir. Ancak çalışmalarındaki çeşitlilik ve farklı sonuçların ortaya çıkması yeni çalışmaların yapılmasına olan ihtiyacı ortaya koymaktadır. Farklı örneklem ve değişkenlerle yapılacak sonuçlar bu ilişkilerin nedenleri ve sonuçlarına yönelik daha doğru yaklaşımları ortaya koyacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dini Tutum, Paranormal İnanç, Eleştirel Düşünme, Eleştirel Düşünme Eğilimi.

halit.kalli@gop.edu.tr

0000-0001-8052-1209

semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr

0000-0001-5076-1500

Citation / Atıf: Kalli, Halit - Yılmaz, Sema. "Dini Tutum, Paranormal İnanç ve Eleştirel Düşünme Eğilimi İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (Aralık 2024), 914-934. <https://doi.org/10.18505/cuid.1521799>

Giriş

Paranormal inançlar, tarihsel süreç boyunca farklı dönemlerde ve çeşitli kültürlerde varlık göstererek toplumsal yapının önemli bir unsuru haline gelmiştir. İlkel topluluklardan günümüze kadar büyü, batıl inançlar ve diğer paranormal fenomenler; toplumsal temayüllerle iç içe geçerek sürekliliğini korumuş ve her dönemde toplumsal yapının bir parçası olmuştur. Günümüzde ise bu inançların toplumsal etkileşimi astroloji, tarot kartları ve meditasyon gibi yeni çağ inanç ve uygulamalarıyla kendini göstermektedir. Örneğin Feng Shui uygulamaları ev düzenlemelerinde yaygın olarak kullanılmakta büyü, cin ve nazar gibi inanışlar ise toplumun büyük bir kesimi tarafından kabul edilmektedir. İnternet ve sosyal medyanın yaygınlaşmasıyla bu tür inanç ve uygulamalara erişim kolaylaşmış ve bu alanda önemli bir sektör ortaya çıkmıştır. Medyumlar insanların geleceğini tahmin etmekte ve burçlar aracılığıyla ilişki uyumlarını yorumlamaktadır. Ayrıca UFO açıklamaları gibi konular günümüzde sıkça gündeme gelmekte, uzaylıların varlığına duyulan ilgi artmaktadır. Diğer yandan Gallup verilerine göre 1992 yılında %58 olan insanların dine bağlılık oranı, 2022 yılında %46'ya gerilemiştir. Bu sonuçlar bireylerin din yerine alternatif inanç biçimlerine yönelme olasılığını düşündürmektedir.¹ Bu durum din ve paranormal inançlar arasındaki ilişkiyi araştırmayı önemli kılmaktadır. Paranormal inançların yaygınlığı ve bu inançlara olan ilginin artışı, modern toplumlarda önemli bir kültürel ve sosyo-psikolojik olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kutsal, bireyin psikolojik yapısında farklı fenomenler aracılığıyla kendini gösterebilmektedir. Bu fenomenlere örnek olarak dini ve paranormal inançlar verilebilir. Sosyal bilimciler, dini ve paranormal inançlar arasındaki ilişkiyi anlamak amacıyla paranormal inançların ve deneyimlerin bağlamına yönelik çeşitli araştırmalar yürütmüştür.² Dinin ve dindarlığın zihinsel süreçlerle yakından bağlantılı olduğu, özellikle dinsel bağlılık ile düşünce karmaşıklığı arasındaki ilişkide görülmektedir.³ Bu perspektiften değerlendirildiğinde, dindarlık ile paranormal inançlar arasında benzerlikler olduğu öne sürülebilir. Çünkü her iki alanın da benzer insan deneyimlerinden kaynaklandığı ve bu deneyimlerle geliştiği düşünülmektedir.⁴ Nitekim önceki araştırmalar, insanların paranormal olaylarla ilgili yaşantılarının, paranormal inancın en yaygın nedeni olduğunu ortaya koymaktadır.⁵ Diğer yandan din psikolojisinde paranormal tecrübeler, genellikle dini veya manevi tecrübe kategorisinde sınıflandırılmadığı için araştırmalardan kaçınılan bir

¹ Gallup, "Religion" (Erişim 12 Ağustos 2023).

² Christopher D. Bader vd., "Countervailing Forces: Religiosity and Paranormal Belief in Italy", *Journal for The Scientific Study of Religion* 51/4 (2012), 705.

³ Peter C. Hill vd., "Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları", çev. Nurten Kınter, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013), 86.

⁴ Jerome J. Tobacyk - Gary Milford, "Belief in Paranormal Phenomena: Assessment Instrument Development and Implications for Personality Functioning", *Journal of Personality and Social Psychology*, (1983), 1029.

⁵ John Palmer, "A Community Mail Survey of Psychic Experiences", *Journal of the American Society for Psychical Research* 73/3 (1979), 221-251; Susan J. Blackmoore, "A Postal Survey of OBEs and Other Experiences", *The Journal of the American Society for Psychical Research* 52/796 (1984), 225-244; Dave Clarke, "Experience and Other Reasons Given for Belief and Disbelief in Paranormal and Religious Phenomena.", *Journal of the Society for Psychical Research* 60/541 (1995), 371-384.

konu olmuştur. Ancak anket verilerine dayalı bulgular, paranormal tecrübelerin çoğunlukla dini bağlamda kabul edilen cezbe tutulma deneyimleriyle benzer bir geçmişe ve yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.⁶ James'in inançların işlevsel yönüne ilişkin yaklaşımı, bu alandaki tartışmalar arasında özellikle dikkat çekicidir. James, bir inancın doğruluğundan veya özünden ziyade bireyler ve toplum üzerindeki etkilerinin daha önemli olduğunu vurgulamıştır. Bu perspektifin paranormal inançlar için de geçerli olduğu ileri sürülebilir. Çünkü paranormal inançlar, bireylerin psikolojik ve sosyolojik ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik önemli bir işlev üstlenir. Tıpkı dindarlık gibi paranormal inançlar da psiko-sosyal bir işleve sahiptir ve bireylerin ihtiyaç ve arzularını tatmin etmelerine, yaşamlarına anlam kazandırmalarına ve zorluklarla başa çıkmalarına yardımcı olabilir.⁷ Bu durum, paranormal inanç ve dini inançların ortak yönlerinin incelenmesini ve din psikolojisi bağlamında yeniden ele alınmasının gerekliliğini göstermektedir. Eleştirel düşünme eğiliminin, dini tutumları ve paranormal inançları azaltabileceğine yönelik yaygın bir önyargı bulunmaktadır. Ancak paranormal inançların toplumsal düzeydeki yaygınlığı ve bu inançlardan etkilenen bireylerin çeşitliliği dikkate alındığında, bu varsayımın geçerliliğini sorgulamak için eleştirel düşünme becerilerinin önem kazandığı söylenebilir. Eleştirel düşünmenin yaşam boyu etkili öğrenme, problem çözme ve bağımsız düşünme yeteneklerini geliştiren önemli bir araç olduğu konusunda genel bir uzlaşma bulunması, bu tür inançların analizi ve değerlendirilmesinde eleştirel düşünme ihtiyacını da pekiştirmektedir.⁸

Literatüre bakıldığında dindarlığın paranormal inançlarla ilişkilendirilmesine yönelik ilginin 1970'lerden itibaren belirgin bir artış gösterdiği görülmektedir.⁹ Bu tür araştırmalarda paranormal inançlar genellikle dinin bir özelliği olarak değerlendirilmektedir.¹⁰ Bu da bu iki inanç kümesi arasında pozitif ve anlamlı bir ilişkinin var olabileceğini düşündürmektedir. Bu bağlamda dindarlığın doğüstü inançlarla ilişkisini ele alan konuların başında, dindarlık ile paranormal inançlar ya da paranormal inançların bir alt boyutu olarak değerlendirilen batıl inançlar arasındaki ilişki yer almaktadır. Bu iki ilişki üzerine yapılan araştırmaların büyük bir kısmı, dindarlık ile paranormal inançlar arasında genel olarak pozitif ve anlamlı bir eğilimin varlığını ortaya koymaktadır.¹¹ Örneğin Beck- Miller, küçük ve özel bir ABD üniversitesinde psikoloji derslerine kayıtlı 94 lisans öğrencisi arasında dindarlık ve olumsuz

⁶ Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park, *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*, çev. İhsan Çapçioğlu - Ali Ayten (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013), 132-133.

⁷ Ali Köse - Ali Ayten, "Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psikososyolojik Bir Analiz", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/3 (2009), 48.

⁸ Y. K. Lai, "Assessing Students' Critical Thinking Performance: Urging for Measurements Using Multi-Response Format", *Thinking Skills and Creativity* 4/1 (2009), 70.

⁹ Tom W. Rice, "Believe It Or Not: Religious and Other Paranormal Beliefs in the United States", *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/1 (2003), 95-106.

¹⁰ Alan Orenstein, "Religion and Paranormal Belief", *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/2 (2002), 301-311.

¹¹ Tobacyk - Milford, "Belief in Paranormal Phenomena: Assessment Instrument Development and Implications for Personality Functioning"; Orenstein, "Religion and Paranormal Belief"; Kia Aarnio - Marjaana Lindeman, "Religious People and Paranormal Believers: Alike or Different?", *Journal of Individual Differences* 28/1 (2007), 1-9; Yung-Jong Shiah vd., "Paranormal Beliefs and Religiosity: Chinese Version of the Revised Paranormal Belief Scale", *Psychological Reports* 107/2 (2010), 367-382; Marc Stewart Wilson vd., "Differences and Similarities in Religious and Paranormal Beliefs: A Typology of Distinct Faith Signatures", *Religion, Brain & Behavior* 4/2 (2014), 1-23; Bernard M. Garrett - Roger L. Cutting, "Magical Beliefs and Discriminating Science from Pseudoscience in Undergraduate Professional Students", *Heliyon* 3/11 (2017), 2-29.

duygulanımın doğüstü ve doğüstü inançlar üzerindeki etkilerini araştırmışlardır. Dindarlığın doğüstü ve doğüstü olaylara yönelik farklı inançları öngöreceğini, ancak olumsuz duygulanımın bu inançları zayıflatacağını varsaymışlardır. Araştırma sonucuna göre dindar katılımcılar, doğüstü olaylara şüpheyle yaklaşıp doğüstü olayları kabul etmişlerdir.¹² Benzer şekilde Shiah vd.'nin 310 üniversite öğrencisi (%5,5 Hristiyan, %21,3 Budist, %61 geleneksel Çin dinlerine inanan ve %12 ateist) ile yaptığı çalışmada genel olarak geleneksel Çin dinine inananların paranormal inanç puanları Hristiyan ve ateistlerden daha yüksek çıkmıştır.¹³ Bizim çalışmamız orta düzeyde pozitif ve anlamlı sonuçlar ortaya koymasından bakımından önceki çalışmalarla tutarlı gözükmektedir. Ancak bu genel eğilimin aksine, dindarlık ile paranormal inançlar arasında negatif ve anlamlı ilişkiler tespit edilen az sayıda çalışma da mevcuttur.¹⁴ Örneğin Aarnio- Lindeman, daha önceki çalışmalarda farklı sonuçlar elde edilen dini ve paranormal inançlar arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmak ve bu iki ilişkinin dindarlık düzeyine göre değişip değişmediğini anlamak amacıyla bir çalışma yapmıştır. Sonuçlar Beck-Miller'in aksine dini ve paranormal inançlar arasındaki ilişkinin paranormal inançlılar ve şüpheçiler arasında pozitif, dindarlar arasında ise negatif olduğunu göstermiştir.¹⁵ Bununla birlikte Orenstein tarafından yürütülen çalışmanın bulguları, dinî bağlılıklar ve paranormal inançlar için hiçbir bağlantı göstermemiştir.¹⁶ Araştırma sonuçlarındaki bu tür farklılıklar yeni çalışmaların yapılması adına önem teşkil etmektedir.

Dini tutum ile eleştirel düşünme eğilimi arasındaki ilişkileri ele alan Batılı çalışmalarda negatif korelasyona rastlanmaktadır.¹⁷ Örneğin son araştırmalar analitik akıl yürütme eğilimi ile dinî inançlar ve uygulamalar arasında negatif bir ilişki olduğunu göstermektedir. Burada kısmen maddi olmayan dinî inançlar ile maddi dünya hakkındaki inançlar arasındaki çatışmalara daha duyarlı oldukları için daha analitik insanların daha az dindar oldukları hipotezine dayanarak böyle bir iddia ortaya atılmaktadır.¹⁸ Bu bağlamda yaptığı çalışmada Pennycook vd., analitik düşünme stilleri ile dinî tutumlar arasında negatif ilişkiler bulmuşlardır.¹⁹ Benzer şekilde Finley vd. araştırma sonuçları dindarlık ile eleştirel düşünme arasındaki ilişkide önceki sonuçları yineleyerek negatif düzeyde anlamlı ilişkiler ortaya koymuştur.²⁰ Ancak analitik düşünmeyi değerlendirmeden önce dinî inancı değerlendirmek, bu ilişkiyi anlamsız hale getirmiştir. Ayrıca mevcut sonuçlar dindarlık ve analitik düşünme arasındaki ilişkinin

¹² R. Beck- J.P. Miller, "Erosion of Belief and Disbelief: Effects of Religiosity and Negative Affect on Beliefs in the Paranormal and Supernatural", *The Journal of Social Psychology* Query date: 2022-11-29 01:35:23 (2001).

¹³ Shiah vd., "Paranormal Beliefs and Religiosity: Chinese Version of the Revised Paranormal Belief Scale", 367-382.

¹⁴ Erlendur Haraldsson - Joop M. Houtkooper, "Traditional Christian Beliefs, Spiritualism, and the Paranormal: An Icelandic-American Comparison", *International Journal for the Psychology of Religion* 6/1 (1996), 51-64; Lennart Sjöberg - Anders af Wählberg, "Risk Perception and New Age Beliefs", *Risk Analysis* 22/4 (2002), 751-764; Bader vd., "Countervailing Forces: Religiosity and Paranormal Belief in Italy".

¹⁵ Aarnio - Lindeman, "Religious People and Paranormal Believers: Alike or Different?"

¹⁶ Orenstein, "Religion and Paranormal Belief".

¹⁷ Will M. Gervais - Ara Norenzayan, "Analytic Thinking Promotes Religious Disbelief", *Science* 336/6080 (2012), 493-496; Gordon Pennycook vd., "Cognitive Style and Religiosity: the Role of Conflict Detection", *Psychonomic Society* 42/1 (2014), 1-10; Anna J. Finley vd., "Revisiting the Relationship between Individual Differences in Analytic Thinking and Religious Belief: Evidence That Measurement Order Moderates Their Inverse Correlation", *Plos One* 10/9 (2015), 1-10.

¹⁸ Pennycook vd., "Cognitive Style and Religiosity: the Role of Conflict Detection", 1.

¹⁹ Pennycook vd., "Cognitive Style and Religiosity: the Role of Conflict Detection".

²⁰ Finley vd., "Revisiting the Relationship between Individual Differences in Analytic Thinking and Religious Belief: Evidence That Measurement Order Moderates Their Inverse Correlation", 8.

önceki araştırmaların öne sürdüğü kadar basit olmadığını göstermektedir. Daha analitik düşünürler daha az dindar değildir ve ilişki neyin önce geldiğine bağlıdır: analitik düşünmek veya din hakkında düşünmek. Bizim çalışmamızda anket doldururken eleştirel düşünme eğilimi başa koyulduğu halde sonuçlar anlamsız çıkmıştır. Diğer yandan genel eğilimin tersine bu ilişkide pozitif yönde anlamlı sonuçlar ortaya koyan yerli ve yabancı çalışmalar da bulunmaktadır.²¹

Son olarak, paranormal inanç ile eleştirel düşünme eğilimi arasındaki ilişkilere odaklanan çalışmaların büyük çoğunluğu, bu iki değişken arasında negatif yönde anlamlı sonuçlar elde etmiştir.²² Araştırma sonucumuz genel literatüre uygun olarak bu durumu desteklemektedir. Ancak mevcut negatif eğilimin aksine bazı araştırmalar, lisans ve lisansüstü üniversite öğrencileri tarafından paranormal olayların gerçekliğinin yüksek derecede kabul edildiğini doğrulamıştır.²³ Bu durum paranormal inanç ile eleştirel düşünme eğilimi arasındaki ilişkinin belirsizliğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte paranormal inancın anlam arayışının önemli bir yordayıcısı olduğunu belirten araştırmalar da mevcuttur ve eleştirel düşünme eğilimi ile ikili düşünme süreçlerinin bu ilişkiyi şekillendirdiği öne sürülmektedir.²⁴ Ayrıca paranormal inançlara olan eğilimin, bireylerin anlam arayışı ile doğrudan bağlantılı olduğunu ortaya koyan araştırmalar da mevcuttur.²⁵ Mevcut araştırma bulguları, paranormal inançların din psikolojisi bağlamında işlevsel açıdan incelenmesinin önemini ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda, paranormal inanç, eleştirel düşünme eğilimi ve dini tutum arasındaki ilişkilerin, farklı örneklem ve ölçekler kullanılarak daha kapsamlı bir şekilde ele alınabileceği öngörülebilir. Literatür taraması yapıldığında din psikolojisi alanında paranormal inanç, dini tutum ve eleştirel düşünme eğilimlerini bir arada ele alan herhangi bir çalışmanın bulunmadığı gözlemlenmektedir. Bu durum araştırmamızın alana özgün bir katkı sağlayacağı ve mevcut literatürdeki önemli bir boşluğu dolduracağı yönünde bir gerekçe sunmaktadır. Bu bağlamda araştırmamızın temel amacı, dini tutum, paranormal inanç ve eleştirel düşünme eğilimleri arasındaki ilişkileri incelemektir. Dolayısıyla araştırmada “Dini tutum ile paranormal inanç arasında nasıl bir ilişki vardır? Dini tutum ile eleştirel düşünme eğilimi arasında nasıl bir ilişki vardır? Eleştirel düşünme eğilimi ile paranormal inanç arasında nasıl bir ilişki vardır?” sorularına yanıt aranmıştır.

²¹ Julie E. Yonker vd., “Primed Analytic Thought and Religiosity: The Importance of Individual Characteristics”, *Psychology of Religion and Spirituality* 8/4 (2016), 298-308; Meryem Şahin vd., “Dindarlık ve Biliş: İçsel Dini Motivasyon ile Eleştirel Düşünme ve İkili Düşünme Arasındaki İlişkiler”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (2023), 281-296.

²² James E. Alcock - Laura P. Otis, “Critical Thinking and Belief in The Paranormal”, *Psychological Reports* 46/2 (1980), 479-482; Laura P. Otis - James E. Alcock, “Factors Affecting Extraordinary Belief”, *The Journal of Social Psychology* 118/1 (1982), 77-85; Michael Shermer, *Why People Believe Weird Things: Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time* (New York: W H Freeman/Times Books/ Henry Holt & Co, 1997); Aiyana K. Willard - Ara Norenzayan, “Cognitive Biases Explain Religious Belief, Paranormal Belief, and Belief in Life’s Purpose”, *Cognition* 129/2 (2013), 379-391; J. A. Wilson, “Reducing Pseudoscientific and Paranormal Beliefs in University Students through A Course in Science and Critical Thinking”, *Science & Education* (Springer, 2018).

²³ J. M. Pasachoff vd., “Belief in the supernatural among Harvard and West African university students”, *Nature* 227/5261 (1970), 971-972; Robert M. Factor - Richard Meyer, “Supernatural Beliefs of Graduate Students”, *Nature* 234/362 (1971), 278-279; Charles A. Salter - Lewis M. Routledge, “Supernatural Beliefs among Graduate Students at the University of Pennsylvania”, *Nature* 232 (1971), 278-279.

²⁴ Willard - Norenzayan, “Cognitive Biases Explain Religious Belief, Paranormal Belief, and Belief in Life’s Purpose”; Harvey J. Irwin vd., “Neuro-Cognitive Factors Contributing to The Role of Doublethink And Other Coping Processes in Paranormal and Related Beliefs”, *Journal of the Society for Psychical Research* 79.2/919 (2015), 80-97.

²⁵ Taylor A. FioRito vd., “Religion, Paranormal Beliefs, and Meaning in Life”, *Brain & Behavior*, (2020), 1-8.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Paranormal İnanç

Paranormal terimi, esasen fiziksel olarak imkânsız veya mevcut geleneksel bilim anlayışına göre insan yeteneklerinin ötesinde olan varsayımsal süreçleri ifade eder.²⁶ Ancak günümüzde paranormal süreçlerin gerçekliği sorgulanmaktadır. Bu süreçlerin geçerliliği bir yana, birçok insan hala paranormal fenomenlere inanmaktadır. Paranormal inançlar üzerine gerçekleştirilecek bir bilimsel araştırma, paranormalin gerçekliğiyle ilgili tartışmaların kesin bir çözümünden bağımsız olarak geçerli sayılmaktadır.²⁷ Terim, "ötesinde" anlamına gelen Yunanca ön ekten gelmektedir. Bu nedenle paranormal, normalin ötesinde olan durumlar için kullanılmaktadır. Marks'a göre paranormal, mevcut anlayışa göre neden-sonuç ilişkileri bakımından normallığın ötesinde bulunan duyular ve fenomenler olarak tanımlanmaktadır.²⁸ Oxford Sözlük'te, paranormal fenomenlerin bilimsel ve kültürel ortak kabulden yoksun, akıldışı ve belirsiz bir yapıya sahip olduğu ifade edilmektedir. Paranormal terimi, genellikle bilimsel açıdan açıklanması güç, doğaüstü veya bilinmeyen olaylarla ilişkilendirilmektedir. Ayrıca bu tür fenomenler sıklıkla batıl inançlar ve dini öğelerle de bağlantılı olabilir. Bu bağlamda "dinle angajeli, gizemli, bilinmeyen veya düşsel şeylerden korku" tanımı, paranormal olaylara dair duyulan korkuyu ve merakı betimler.²⁹ Ancak neyin paranormal olarak kabul edilip edilmediğini netleştirmek ve karışıklığı ortadan kaldırmak için belirli ölçütler oluşturmak gerekmektedir.³⁰ Tobacyk ve Milford, 'paranormal'i tanımlamak amacıyla "mevcut bilimsel bilgiyle açıklanamama, bilimsel sınırlamaların revizyonuyla anlaşılabilir olma ve normatif algı, inanç ve beklentilerle uyumsuzluk gösterme" şeklinde üç kistas belirlemiştir.³¹

Paranormal inançların işlemsel açıdan değerlendirilmesinde öne çıkan Tobacyk ve Milford, paranormal inancın tanımı, boyutları ve ölçülmesi konusunda Braude'nin üçlü kistasını referans alarak "bilimin sınırlayıcı ilkelerinin revize edilmesi durumunda anlaşılabilir olma" ilkesi üzerinden paranormal fenomenleri "bilimsel anlayışın temel sınırlarının dışında kalan olgular" olarak tanımlamaya çalışmışlardır.³² Tobacyk - Milford'ün çalışmalarında ortaya koydukları bir diğer şey paranormalin boyutları olmuştur. Yaptıkları çalışmadaki faktör analizleri, yedi bağımsız boyut ortaya koymuştur. Bunlar sırasıyla: "geleneksel dini inanç", "psi inancı", "büyücülük", "ruh çağırma", "batıl inanç", "önsezi", "olağanüstü yaşam formları".³³ Daha sonra Tobacyk vd. ölçeği

²⁶ Michael A. Thalbourne, *A Glossary of Terms Used in Parapsychology* (London: Heinemann, 1982).

²⁷ Harvey J. Irwin, "Belief in the Paranormal: A Review of the Empirical Literature", *The Journal of the American Society for Psychical Research* 87 (1993), 2.

²⁸ David Marks, *The Psychology of the Psychic* (New York: Prometheus, 2000), 28.

²⁹ Ayhan İnci - Ferhat Yarar, "Batıl İnançların Psikolojisi", *Pivotka* 4/17 (2015), 16.

³⁰ Mustafa Arslan, *Paranormalizm ve Din* (İstanbul: Bilsam Yayınları, 2011), 30.

³¹ Tobacyk - Milford, "Belief in Paranormal Phenomena: Assessment Instrument Development and Implications for Personality Functioning", 1029.

³² Stephen E. Braude, "On the Meaning of 'Paranormal'", *Philosophy and Parapsychology*, ed. Jan Ludwig (New York: Prometheus Books, 1978).

³³ Tobacyk - Milford, "Belief in Paranormal Phenomena: Assessment Instrument Development and Implications for Personality Functioning".

revize etmiştir.³⁴ Paranormal inançlar, bu tür fenomenlere inanmayı ve onların varlığını kabul etmeyi ifade eden bir kavram olarak değerlendirilmektedir ve bu çerçevede çeşitli araştırmalar gerçekleştirilmektedir.³⁵

Toplumsal yaşamın başlangıcından beri büyü ve din iç içe geçmiştir. Şaman genellikle hem manevi bir lider hem de gerektiğinde yağmur yağdırın kişi olmuştur. Eski Mısır, Roma ve Yunanistan'ın en eski rahipleri, kitlelerin inancına ilham vermek için büyü kullanmıştır.³⁶ Dinî ve paranormal (batıl, büyüsel) inançların kazanılması ve aralarındaki ilişki on yıllardır devam eden bir tartışmanın konusu olmuştur.³⁷ Bununla birlikte, ampirik çalışmalar azdır ve sonuçlar değişkenlik göstermiştir.

Paranormal fenomenlerin gerçekliği bir yana bu tür inançlara olan eğilim, dikkate değer bir araştırma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanları pek çok yönüyle kuşatan din olgusu ve dinlerdeki bazı hurafe ve batıl inançların günümüzde halen varlığını sürdürmesi bu iki kavramı birlikte incelemek adına önemli veriler sağlamaktadır. Sonuç olarak paranormal inançlarla ilgili çeşitli tanımlamalar ve farklı boyutlar literatürde yer almakla birlikte dikkat çeken önemli bir husus, insanların büyük bir kısmının bir veya birden fazla paranormal fenomene inanıyor olmasıdır.

1.2. Eleştirel Düşünme Eğilimi

İlk etapta eleştirel düşünmeye ilham verebilecek somut bir durum örneği sunulmadan eleştirel düşünmenin keşfine giriş yapmak cazip görünebilir. Ancak doğrudan konuya odaklanmak, eleştirel düşünmenin ne olduğu konusunda var olan belirsiz anlayışları göz ardı etmeye yol açabilir. Bu nedenle, eleştirel düşünmenin daha iyi anlaşılabilmesi için, onun hayata geçirilebileceği tanımlamaların yapılması daha uygun ve etkili olacaktır.³⁸

Eleştirel düşünme, insanların görüşlerine ve olgusal iddialara ulaşma yollarındaki hassas noktaları sorgulamayı, konulara daha şüpheci bir bakış açısıyla bakmayı ve genellikle her şeyi derinlemesine analiz etmeyi içerir.³⁹ Eleştirel düşünme konusunda çeşitli yaklaşımlar ve tanımlamalar ortaya konmuştur. Eleştirel düşünmenin hangi bağlamda ele alındığı önemlidir; zira bazı araştırmacılar bunu sebepleri doğru bir şekilde değerlendirme, ilgili kanıtları inceleme veya hatalı argümanları tespit etme yeteneği olarak tanımlarken, diğerleri sorgulayıcı sorular sorma eğilimi ve eleştirel bir yaklaşım gibi özelliklerle ilişkilendirmektedir.⁴⁰ Eleştirel düşünme, çeşitli açılardan tanımlanmış olmakla birlikte 1990 yılında Amerikan Psikoloji Derneği'nin öncülüğünde, Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada'dan 46 araştırmacının katılımıyla gerçekleştirilen disiplinler arası bir çalışmanın sonucunda, "bireyin neye

³⁴ Jerome J. Tobacyk vd., "Paranormal Beliefs and Locus of Control: A Multidimensional Examination", *Journal of Personality Assessment* 52/2 (1988), 241-246.

³⁵ Arslan, *Paranormalizm ve Din*, 31.

³⁶ Stuart Vyse, *Believing in Magic: The Psychology of Superstition* (New York: Oxford University Press, 2014), 7.

³⁷ Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays* (Garden City, New York: Doubleday, 1954); Emile Durkheim, *The Division of Labour in Society* (New York: Free Press, 1964); Marcel Mauss, *A General Theory of Magic* (London: Routledge, 2001).

³⁸ Jennifer Moon, *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children* (London and New York: Routledge, 2008), 1.

³⁹ Cohen Cohen, *Critical Thinking Skills for Dummies* (West Sussex: John Wiley & Sons Ltd, 2015), 10.

⁴⁰ Mark Mason, *Critical Thinking and Learning* (Malden: Blackwell Publishing, 2008), 2.

inanacağı ve ne yapacağına dair karar verme sürecinde, çözümleyici ve bilinçli yargularla değerlendirmelerde bulunması ve bu yarguları ifade etmesi⁴¹ şeklinde tanımlanmıştır. Eleştirel düşünmenin tanımı üzerine tartışmalar olsa da araştırmacılar genel olarak eleştirel düşünmenin hem eğilimlerden hem de becerilerden oluştuğu konusunda hemfikirlerdir.⁴² Eleştirel düşünme eğiliminin tanımından çok işlevselliği önemli gibi görünmektedir. Bu bağlamda bireyin eleştirel düşünme eğilimine sahip olması ve bu becerileri etkin bir şekilde kullanabilmesi, eğitim ve diğer alanlarda ne tür bir destek sağladığı sorusunu önemli kılmaktadır.

Araştırmalar, eleştirel düşünme eğilimine sahip olmayan bireylerin, düşünme becerilerini etkin bir şekilde kullanmada başarısız olduklarını ortaya koymaktadır.⁴³ Bunun yanı sıra bir kişinin araştırma yapma, gerçeği arama ve entelektüel olarak eleştirel düşünme eğilimi, onun iyi düşünebilmesini sağlayan yeteneklerinden, kişisel özelliklerinden veya bilişsel kapasitesinden daha önemli olarak kabul edilmektedir. Eleştirel düşünme eğilimi, bireylerin eleştirel düşünme arzularıyla yakından ilişkilidir. Kişilerin var olan eleştirel düşünme becerilerini verimli bir şekilde kullanabilmeleri için öncelikle bu eğilime sahip olmaları gerekmektedir, çünkü eleştirel düşünme eğilimi, eleştirel düşünmenin bir tür temel koşuludur. Bu nedenle bireylerin eleştirel düşünme yeteneklerini geliştirmelerinden önce bu eğilimin kazandırılması daha önceliklidir.⁴⁴ Eleştirel düşünmenin eğilimsel yönleri bulunmaktadır. Herhangi bir bilişsel beceri, doğru şekilde uygulandığında, bilişsel eğilimle ilişkilendirilebilir. Bir beceride uzman olan bir birey, her zaman o beceriyi kullanmasa da bu beceriyi uygulama yeteneğine sahip olarak değerlendirilebilir.⁴⁵

Eleştirel düşünme ile paranormal veya dini inançlar üzerine çalışma yapan araştırmacılar, bu tür inançların bireylerin algısal kapasitelerinde, eleştirel düşünme becerilerinde, kanıta dayalı akıl yürütme yeteneklerinde ve genel olarak eğitim sistemindeki temel eksikliklerde potansiyel olarak zararlı hataların bir göstergesi olabileceği konusunda şüphe duymaktadırlar.⁴⁶ Dahası dinsel yaklaşımlar sezgisel bir düşünme tarzını onaylarken, bilim analitik bir düşünme stiliyle karakterize edilmektedir.⁴⁷ Bununla birlikte bu rekabetçi bilim görüşüne ve paranormal ve dini inançlara rağmen son zamanlarda yapılan birkaç psikolojik araştırma, doğüstü ve bilimsel düşüncenin aslında insanların zihninde bir arada var olduğunu göstermektedir.⁴⁸ Hem çocukların hem de yetişkinlerin aynı zamanda hem dinî (veya paranormal) hem de bağlamın işlevi olarak farklı fenomenlerin (yani türlerin kökenleri, ölümden sonraki

⁴¹ Sadi S. Seferoğlu - Cenk Akbıyık, "Eleştirel Düşünme ve Öğretimi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 195.

⁴² Kelly Y. Ku - İrene T. Ho, "Metacognitive Strategies That Enhance Critical Thinking", *Metacognition and Learning* 5/3 (2010), 251-267.

⁴³ Shari Tishman vd., "Teaching Thinking Dispositions: From Transmission to Enculturation", *Theory into Practice* 32/3 (1993), 147-153.

⁴⁴ Ebru Demircioğlu, *Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeğinin Uyarlama Çalışması ve Faktör Yapısının Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi* (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 11.

⁴⁵ Peter A. Facione, *Critical Thinking: A Statement of Expert Consensus for Purposes of Educational Assessment and Instruction* (Millbrae: CA: California Academic Press, 1990), 12.

⁴⁶ Paul Kurtz, *A Skeptic's Handbook of Parapsychology* (Buffalo, New York: Prometheus, 1985); Thomas Gilovich, *How We Know What isn't so: the Fallibility of Human Reason in Everyday Life* (New York: Free Press, 1991); Shermer, *Why People Believe Weird Things: Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time*.

⁴⁷ Gervais - Norenzayan, "Analytic Thinking Promotes Religious Disbelief", 493.

⁴⁸ Karl S. Rosengren - Isabel T. Gutierrez, "Searching for Coherence in a Complex World: Introduction to the Special Issue on Explanatory Coexistence", *Human Development* 54/3 (2011), 123.

yaşam) bilimsel açıklamalarını onayladıkları ve hatta her iki açıklamayı da bunları var olarak kabul ederek bütünleştirdikleri bulunmuştur.⁴⁹ Dolayısıyla mevcut bilimsel paradigma ve dini veya paranormal inançların eleştirel düşünme eğilimi ile olan bağı esasında bazı soru işaretlerini de beraberinde getirmektedir. Yani temelde bilimsel anlayışa bakarak eleştirel düşünme eğilimine sahip bireylerin dini veya paranormal inançlara eğiliminin az olması beklenirken araştırma sonuçlarının her zaman bu şekilde çıkmaması düşündürücüdür. Bu durumda mevcut bilimsel anlayış mı yoksa eğitim modelleri mi problematik bilinmemektedir. Araştırmacılar kendi perspektifinden bazı yaklaşımlar ortaya koysalar bile en nihayetinde eleştirel düşündüğünü iddia eden bir bireyin aynı zamanda paranormal veya dini bir inanca sahip olması bu ilişkilerin daha derin olduğunu göstermektedir.

2. Yöntem

Bu araştırma nicel desenli olup iki veya ikiden fazla değişken arasındaki ilişkinin birlikte değişimini ve bağımlı ve bağımsız değişkenler arası ilişkileri incelediği için ilişki tarama yöntemi tercih edilmiştir. İlişkisel tarama yöntemi, iki veya ikiden fazla değişken arasında beraber değişimi ve bu değişimlerin düzeyini saptamayı amaçlayan bir araştırma yöntemidir.⁵⁰ Bu minvalde dini tutum ile paranormal inanç ve eleştirel düşünme eğilimi arasındaki ilişkiler incelenerek bu değişkenler arasındaki ilişki düzeylerinin belirlenmesi amaçlanmıştır.

2.1. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi ve Dokuz Eylül Üniversitesi'nde öğrenim gören üniversite öğrencileri oluşturmaktadır. Örneklem ise 2021-2022 eğitim/öğretim yılı bahar döneminde bu üniversitelerin ilahiyat, eğitim ve sağlık bilimleri/tıp fakültelerinde okuyan öğrencilerden seçilmiştir. Çalışmada kolay ulaşılabilir, küme tipi ve tabakalı örneklem teknikleri uygulanmıştır. Örneklem tamamı 626 katılımcıdan oluşmaktadır. Katılımcıların 405'i (%64,7) erkek, 221'i (35,3) kadındır. Katılımcıların yaş aralığı 18 ve 45 arasında değişmektedir. Ancak 25 yaş ve altındaki kişi sayısı (%93,5) ciddi bir oranını oluşturmaktadır. Araştırma grubunun bölümler arası dağılımına bakıldığında 202 (%32,3) ilahiyat fakültesi, 214 (34,2) eğitim fakültesi ve 210 (%33,5) sağlık bilimleri/tıp fakültesi olmak üzere homojen bir dağılıma sahip görünmektedir.

Araştırmada örneklemelerin Sivas ve İzmir gibi farklı illerden seçilmesi, bu illerin sosyo-ekonomik yapılarındaki farklılıkların, bireylerin çeşitli konulara ve olgulara yönelik yaklaşımlarını etkileyebileceği varsayımına dayanarak yapılmıştır. Ayrıca, araştırma sonuçlarının güvenilirliğini ve elde edilen verilerin doğruluğunu artırmak amacıyla farklı bölümlerden ve sınıflardan öğrencilerle çalışma yapılmıştır. Bu çeşitlendirilmiş örneklem seçimi, araştırmanın daha geniş bir perspektiften değerlendirilmesine olanak sağlamayı hedeflemiştir.

⁴⁹ Marta Giménez - Paul L. Harris, "Children's Acceptance of Conflicting Testimony: The Case of Death", *Journal of Cognition and Culture* 5/1-2 (2005), 143-164; Evelyn Evans - Jonathan D. Lane, "Contradictory or Complementary? Creationist and Evolutionist Explanations of the Origin(s) of Species", *Human Development* 54 (2011), 144-159.

⁵⁰ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2019), 114.

2.2. Veri Toplama Araçları

Bu çalışmada araştırmacı tarafından hazırlanmış kişisel bilgi formu kullanılmış, bununla beraber verilerin toplanmasında “Ok-Dini Tutum Ölçeği”, “Paranormal İnanç Ölçeği” ve “Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeği” kullanılmıştır.

2.2.1. Kişisel Bilgi Formu

Araştırmacı tarafından hazırlanan kişisel bilgi formunu, üniversite öğrencilerinin paranormal inancı, dini tutumu ve eleştirel düşünme eğilimini yordayacağı düşünülen demografik sorular teşkil etmektedir. Formda katılımcıların; yaş, cinsiyet ve örnekleme göre belirlenmiş öğrenim gördüğü fakülte ile ilgili kapalı uçlu sorular bulunmaktadır.

2.2.2. Ok-Dini Tutum Ölçeği

Araştırmada katılımcıların dini tutumlarını değerlendirmek için Ok'un (2011) geliştirdiği Ok-Dini Tutum Ölçeği kullanılmıştır. Ok, Francis'in Hristiyanlığa Yönelik Tutum Ölçeği'nin (Francis Scale of Attitude Towards Christianity) 7 maddelik kısa formunu çevirip, İslamiyetin dini geleneklerine uygun şekilde uyarlamıştır. Ölçeğin orijinali, güvenilirlik ve geçerlilik çalışmaları yapılmış ve uluslararası alanda yaygın olarak kullanılan bir ölçektir.⁵¹

Beşli Likert tipi olarak tasarlanan Ok-Dini Tutum Ölçeği, dört alt boyuttan oluşmaktadır: "Bilişsel, Davranışsal, Duygusal ve Tanrı'yla İlişki." Sekiz maddelik bu ölçek, yüksek iç tutarlılık sergilemekte olup, iç tutarlılık katsayıları .81 ile .91 arasında değişmektedir. Cronbach Alpha değerleri, bilişsel boyut için .70, duygusal boyut için .77, davranışsal boyut için .60 ve Tanrı'yla ilişki boyutu için .73 olarak belirlenmiştir. Bu araştırmada kullanılan ölçeğin güvenilirlik analizi sonucunda güvenilirlik katsayısı 0.774 olarak hesaplanmıştır.

2.2.3. Paranormal İnanç Ölçeği

Paranormal inançları ölçmek için Arslan tarafından geliştirilen *Paranormal İnanç Ölçeği* kullanılmıştır. Tobacyk- Milford'un *Paranormal Belief Scale* ölçeğinin uyarlamasıyla oluşturulan bu ölçek, İslam dinine uygun olacak şekilde ve geleneksel Türk inanç formlarını ihtiva eden ifadelerle uygun şekilde düzenlenmiştir.⁵²

4'lü likert tipinde oluşturulmuş olan ölçek, temelde iki boyuttan oluşmaktadır. Bunlar; “geleneksel (dini) paranormal inanç” ve “klasik (dini olmayan) paranormal inanç” boyutlarıdır. Ölçeğin toplamda 7 boyutu bulunmaktadır. Bunlar ise geleneksel “dini paranormal inançlar; büyü, geleceği bilme, psişik, ruhçuluk, olağandışı yaşam formları, batıl inanç” boyutlarıdır. 27 maddeden oluşan *Paranormal İnanç Ölçeği*'nin Cronbach Alpha katsayısı *Klasik Paranormal İnanç* .78; *Geleneksel Dini Paranormal İnançlar* .89'dur. Klasik Paranormal İnanç Ölçeği'nin alt ölçeklerinin Cronbach Alpha güvenilirlik katsayıları şu şekildedir: Büyü için .81, Psişik için .56, Ruhçuluk için .69, Batıl İnanç için .60, Gelecek Hakkında Bilgi Sahibi Olma için .68 ve Olağandışı Yaşam Formları için .60. Ölçeğin genel Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı ise .85 olarak hesaplanmıştır. Bu araştırmada kullanılan ölçeğin güvenilirlik analizi sonucunda güvenilirlik katsayısı 0.837 olarak belirlenmiştir.⁵³

⁵¹ Üzeyir Ok, “Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması”, *Uluslararası İslami İlimler Dergisi* 8/2 (2011), 539.

⁵² Mustafa Arslan, “Paranormal İnanç Ölçeğinin Türkçe Versiyonunun Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2010), 23-40.

⁵³ Arslan, “Paranormal İnanç Ölçeğinin Türkçe Versiyonunun Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, 23-40.

2.2.4. Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeği

Araştırmada katılımcıların eleştirel düşünme düzeyini ölçmek için Demircioğlu'nun uyarlayıp geliştirdiği *Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeği* kullanılmıştır.⁵⁴ Demircioğlu'nun ölçeği, Ricketts ve Rudd'un (2005) geliştirmiş olduğu *Eleştirel Düşünme Eğilimi (EMI)* ölçeğinin uyarlanmış versiyonudur.

Beşli Likert ölçeği, 26 madde ve 3 faktör içermektedir. Bu 3 madde, ölçeğin 3 alt boyutunu temsil etmektedir: *Öngörüsellik*, *Bilişsel Olgunluk* ve *Yenilikçilik*. Araştırmacının çalışmasına göre, *Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeği*'nin Cronbach Alpha katsayıları şu şekildedir: *Öngörüsellik* alt boyutu için .76, *Bilişsel Olgunluk* alt boyutu için .70 ve *Yenilikçilik* için de .70'dir. Ölçeğin toplam Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı ise .78 olarak belirlenmiştir. Bu araştırmada kullanılan ölçeğin güvenilirlik analizi sonuçlarına göre güvenilirliği 0.931 olarak bulgulanmıştır.⁵⁵

2.3. Uygulama ve Verilerin Analizi

Araştırmanın planlanmasının ardından Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Etik Kurulu'na başvuru yapılmış ve 07.06.2021-45666 sayılı karar ile etik uygunluk onayı alınmıştır. Gerekli izinlerin alınmasının ardından, Ocak-Haziran 2022 tarihleri arasında Sivas Cumhuriyet Üniversitesi (SCÜ) ve Dokuz Eylül Üniversitesi (DEÜ) ilahiyat fakültesi, eğitim fakültesi, tıp ve sağlık bilimleri fakültelerinde veriler anket formu yardımıyla sahada yüz yüze görüşme yoluyla edilmiştir. Araştırmaya katılanlara, anketin amacına yönelik bilgiler verilmiş, bu sebeple soruların doğru veya yanlış cevaplarının olmadığı ve işaretleyecekleri seçeneğin araştırmanın sonuçları açısından önemli olduğu izah edilmiştir. Katılımcılar tarafından ortalama 15 dakikada doldurulan anketler gözden geçirilmiş ve toplamda 626 anket formu analiz için uygun bulunmuştur. Verilerin analizi için IBM SPSS Statistics-26 yazılımı kullanılmıştır. Araştırmanın ana değişkenleri olan dini tutum, paranormal inanç ve eleştirel düşünme eğilimi arasındaki ilişkilerin incelenmesi amacıyla korelasyon analizi kullanılmıştır. Ayrıca, iki veya daha fazla değişken arasındaki ilişkinin fonksiyonel şeklini anlamamanın yanı sıra bir değişkenin değeri bilindiğinde diğerinin tahmin edilebilmesi amacıyla basit doğrusal regresyon analizleri uygulanmıştır. Bu analizler, değişkenler arasındaki nedensel ilişkileri ve etkileşimleri daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koymayı hedeflemiştir.

3. Bulgular ve Yorum

3.1. Değişkenler Arası İlişkiler

Çalışmamızda kullanılan ölçekler arasındaki ilişkileri incelemek amacıyla korelasyon analizi yapılmıştır.

Çizelge 1. Ana Ölçekler Arası Korelasyon Analizi

Table 1. Correlation Analysis between Main Scales

	Eleştirel Düşünme Eğilimi	Paranormal İnanç	Dini Tutum
Eleştirel Düşünme Eğilimi	1	-0.103*	-0.069
Paranormal İnanç		1	0.418**

** 0,01 duyarlılıkta anlamlıdır. * 0,05 duyarlılıkta anlamlıdır.

⁵⁴ Demircioğlu, *Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeğinin Uyarlama Çalışması ve Faktör Yapısının Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi*.

⁵⁵ Demircioğlu, *Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeğinin Uyarlama Çalışması ve Faktör Yapısının Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi*.

Çizelge 1 incelendiğinde eleştirel düşünme eğilimi ve paranormal inanç ölçekleri arasındaki ilişkinin istatistiksel olarak negatif ve düşük düzeyde ($r=-0.103$, $p<0,05$) olduğu görülmektedir. Araştırma sonuçlarının literatürdeki bulgularla uyumlu olmasına karşın bu ilişkinin zayıf bir düzeyde ortaya çıkması, çalışmanın önceki araştırmalardan ayrışan yönlerini ortaya koymaktadır. Eleştirel düşünme ve dini tutum ölçeği arasındaki ilişki istatistiksel olarak önemsiz bulunmuştur ($r= -0,69$, $p>0,01$). Bu bulgular, temelde Batı'da gerçekleştirilen ölçekler ve deneysel çalışmaların ulaştığı sonuçlardan ayrışmaktadır. Zira Batı literatüründeki çalışmalar, genellikle analitik veya eleştirel düşünme ile dini inançlar arasında negatif bir korelasyon olduğunu öne sürmektedir. Dini tutum ölçeği ve paranormal inanç ölçeği arasında ise pozitif yönlü ve anlamlı orta düzeyde bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır ($r=0.418$, $p<0,01$). Bu bağlamda elde edilen sonuçlar, genel literatürle uyumlu bir görünüm sergilemektedir. Bununla birlikte önceki bulgularla mevcut bulguların benzer sonuçlara işaret etmesi, paranormal inanç ile dini inanç (veya dindarlık) arasındaki yakınlığın tesadüfi olmayabileceğine dair önemli bir ipucu sunmaktadır. Dolayısıyla bu iki ilişkiyi daha derinlemesine incelemek, literatürde ele alınması gereken önemli bir mesele olarak değerlendirilebilir.

3.2. Dini Tutum ile Paranormal İnanç İlişkisi

Araştırmada dini tutum ile paranormal inanç arasındaki ilişkiler hem korelasyon analizi hem de basit doğrusal regresyon analizleriyle açıklanmaya çalışılmıştır.

Çizelge 1'e bakıldığında, katılımcıların dini tutumları ile paranormal inançları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür ($r=0.418$; $p=0.000$). Çizelge 2'ye göre ise dini tutumun paranormal inanç üzerinde anlamlı bir etkisi olduğu tespit edilmiştir ($p<0.05$). Ayrıca, dini tutumun paranormal inançtaki değişimin yaklaşık %17'sini açıkladığı bulunmuştur (Düzeltilmiş $R^2=0.173$). Bunun yanı sıra, dini tutum ile paranormal inanç arasında pozitif bir etkileşim olduğu gözlemlenmiştir ($\beta=0.861$; $p=0.000$). Bu sonuçlar, dini tutumun paranormal inancı güçlendiren önemli bir faktör olabileceğini ortaya koymaktadır.

3.3. Dini Tutum ile Eleştirel Düşünme Eğilimi İlişkisi

Katılımcıların dini tutumları ile eleştirel düşünme eğilimleri arasındaki ilişkiye dair hesaplanan korelasyon katsayılarının önem düzeyine bakıldığında, $p > 0,05$ olduğu için istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir.

Çizelge 2. Dini Tutumun Paranormal İnanca Etkisine Dair Yapılan Basit Doğrusal Regresyon Analizi

Table 2. Simple Linear Regression Analysis on the Effect of Religious Attitude on Paranormal Belief

R ²	Düzeltilmiş R ²	β	t	F	p
0,175	0,173	0,861	11,495	132,131	0,000

Çizelge 3. Dini Tutumun Eleştirel Düşünme Eğilimi Etkisine Dair Yapılan Basit Doğrusal Regresyon Analizi

Table 3. Simple Linear Regression Analysis on the Effect of Religious Attitude on Critical Thinking Disposition

R ²	Düzeltilmiş R ²	β	t	F	p
0,005	0,003	-0,160	-1,737	3,019	0,083

Çizelge 4. Eleştirel Düşünme Eğiliminin Paranormal İnanç Etkisine Dair Yapılan Basit Doğrusal Regresyon Analizi

Table 4. Simple Linear Regression Analysis on the Effect of Critical Thinking Disposition on Paranormal Beliefs

R ²	Düzeltilmiş R ²	β	t	F	p
0,011	0,009	-,092	-2,580	6,656	0,010

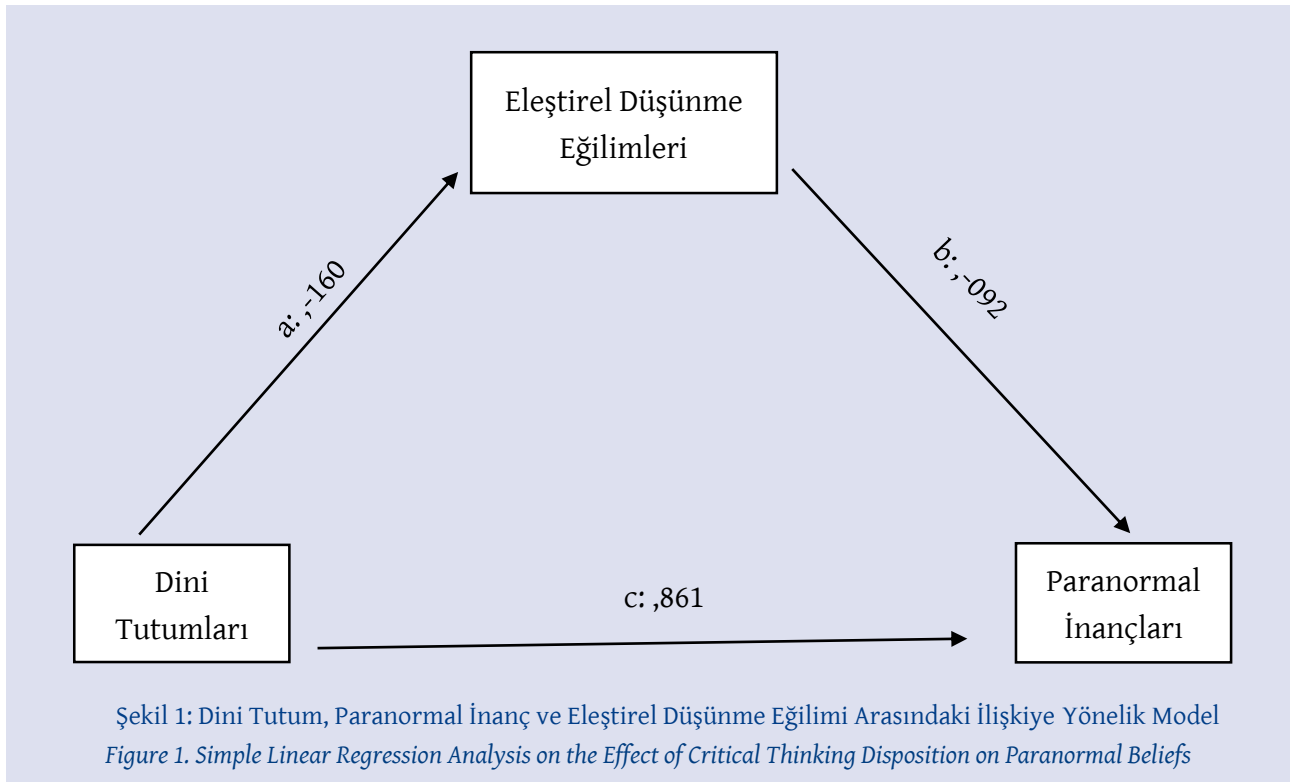
Çizelge 3 incelendiğinde, dini tutumun eleştirel düşünme eğilimi üzerinde anlamlı bir etkisinin olmadığı tespit edilmiştir ($p>0,05$). Ancak, dini tutumun eleştirel düşünme eğilimindeki değişimin yaklaşık %1'ini açıkladığı görülmektedir (Düzeltilmiş $R^2=0,003$). Bu sonuçlar, dini tutum ile eleştirel düşünme eğilimi arasındaki ilişkinin belirgin bir netlik taşımayabileceğini göstermektedir.

3.4. Eleştirel Düşünme Eğilimi ile Paranormal İnanç İlişkisi

Çizelge 1'deki korelasyon sonuçlarına göre dini tutumlar ile eleştirel düşünme eğilimi arasında negatif yönde ($r=-0,103$; $p=0,000$) düşük düzeyde anlamlı bir ilişki olduğu bulunmuştur.

Çizelge 4'e bakıldığında eleştirel düşünmenin paranormal inanç üzerinde anlamlı bir etkisi olduğu göze çarpmaktadır. ($p<0,05$). Ayrıca eleştirel düşünme eğiliminin paranormal inançtaki değişimin yaklaşık %1'ini (Düzeltilmiş $R^2=0,009$) açıkladığı görülmektedir. Son olarak eleştirel düşünme eğilimi ile paranormal inanç arası ilişkide negatif yönde bir etkileşim bulunduğu ($\beta=-0,092$; $p=0,010$). Bu sonuçlar, eleştirel düşünmenin bireylerin paranormal inançlarında bir değişim yaratma potansiyeline sahip olduğunu, ancak bu etkinin negatif yönde ve düşük düzeyde gerçekleştiğini göstermektedir. Bununla birlikte etkinin düşük düzeyde olması, eleştirel düşünmeye dayalı yaklaşımların yetersizliğinden mi yoksa bireylerde paranormal inançlara yönelik yüksek bir yatınlıktan mı kaynaklandığının anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Değişkenler arası basit doğrusal regresyon analizleri sonucu oluşturulan model:



Tartışma ve Sonuç

Bu araştırmada dini tutum ile paranormal inanç arasında orta düzeyde anlamlı ve pozitif yönde ilişki olduğu saptanmış; dini tutumun paranormal inancı yordadığı tespit edilmiştir. Dindarlık ve paranormal inanç arasındaki ilişkileri araştıran çalışmalarda farklı sonuçlar gözlenmektedir. Dini tutumu yüksek olan ve dindar olmadığı halde manevi değerlere sahip olduklarını belirten bireylerin paranormal inançlarla olan ilişkisini inceleyen Possamai ve ekibi, kendilerini dindar olarak tanımlayanların paranormal inançlara yöneliminin belirgin şekilde daha yüksek olduğunu tespit etmişlerdir. Bununla birlikte dindar olmayan katılımcılar arasında bu inançların daha az görüldüğü sonucuna ulaşmışlardır.⁵⁶ Ayrıca FioRito ve arkadaşları, anlam arayışının din üzerinde önemli bir etkisi olduğunu ortaya koymuşlardır.⁵⁷ Bu açıdan tıpkı dini inançlar gibi paranormal inançların da anlam arayışı ile ilişkili olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda Pargament, hem dinsel hem de paranormal inançların korkutucu durumlar ve krizler karşısında bir yanıt olarak kullanıldığını, dolayısıyla dinle benzer özellikler taşıdığını ifade etmiştir.⁵⁸ Aynı zamanda Irwin, paranormal fenomenlere olan inancın bir tür psikodinamik başa çıkma işlevi yerine getirdiğini söylemiş;⁵⁹ Köse - Ayten ise “bilgi yetersizliği, korku, çaresizlik, belirsizlik, güvende olma duygusu ve geleceği bilme arzusu” gibi durumların paranormal fenomenlere inancın bir dinamiği olabileceğini ifade etmiştir.⁶⁰ Paranormal inançların pek çok kültürde pozitif sonuçlar vermesi dikkat çekicidir. Örneğin, Shiah ve arkadaşlarının araştırmasına göre geleneksel Çin dinlerine inanan bireyler ile paranormal inançlara sahip olanlar arasında önemli bir pozitif ilişki gözlemlenmiştir.⁶¹ Shiah vd.’nin araştırma sonuçları Batı ve Doğu arasında paranormal ve dini inançlara yaklaşımın farklarını ortaya koyması açısından önemlidir. Çünkü Batı örneklerinde dini tutum ve paranormal inanç arasındaki ilişkinin düzeyi ile Uzak Doğu örnekleri arasında ciddi düzeyde farklılık bulunmaktadır. Benzer bir araştırmada Rogers vd.’nin sonuçları Kanadalı öğrenciler arasında düşük düzeyde pozitif ve anlamlı çıkarken Tayvanlı öğrencilerde elde edilen sonuçlar daha yüksek bulunmuştur.⁶² Pek çok kültürde bu tür inançların dinle olan yakın ilişkisi sosyal etki teorisi bağlamında açıklanmaya çalışılmıştır. Kişilerarası ortamlardaki sosyal etki süreçleri, bireylerin paranormal inançlara yönelmelerinin doğal bir sonucu olarak değerlendirilebilir.⁶³ Sonuç olarak paranormal inanç ve dini inançlara yaklaşımın kültürel boyutlarının araştırılması, bu alandaki önemli bir faktör olarak öne çıkmaktadır. Araştırmamızın bulguları, dini tutum ile paranormal inanç arasında orta düzeyde pozitif bir ilişki olduğunu ortaya koymakta ve bu iki değişkenin benzer dinamiklere sahip olabileceğine dair teorik bir altyapı sunmaktadır. Bununla birlikte dini inançların din dışı paranormal inançlarla benzer işlevlere sahip olmasına rağmen

⁵⁶ a. Possamai Vd., “Conventional and Unconventional Forms of Religiosity: Identifying Predictive Factors and Wellbeing Outcomes”, ... *for the Study of Spirituality*, (2020), 155.

⁵⁷ FioRito vd., “Religion, Paranormal Beliefs, and Meaning in Life”, 6-7.

⁵⁸ Kennet I. Pargament, “The Bitter and the Sweet: An Evaluation of the Costs and Benefits of Religiousness”, *Psychological Inquiry* 13 (2002), 168-181.

⁵⁹ Harvey J. Irwin, *The Psychology of Paranormal Belief A Researcher’s Handbook* (Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2009).

⁶⁰ Köse - Ayten, “Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psikososyolojik Bir Analiz”, 68.

⁶¹ Shiah vd., “Paranormal Beliefs and Religiosity: Chinese Version of the Revised Paranormal Belief Scale”.

⁶² P. Rogers vd., “Belief in the paranormal, coping and emotional intelligence”, *Personality and Individual Differences*, 41/6 (2006), 1089-1105.

⁶³ Pradeep Kumar vd., “Personality and Paranormal Belief: A Study among University Students”, *Journal of Psychosocial Research* 15/2 (2020), 146.

Tanrı'ya inananlar, Feng Shui'nin büyüleri iddialarına inananlar ve her ikisine de inananlar arasında farklılıkların bulunması mümkündür. Bu farklılıkların, toplumda bu inançların gelişiminde etkili olan kültürel, sosyo-ekonomik ve toplumsal etkenlerden kaynaklandığı söylenebilir. Ancak bu etkenlerin tam olarak ne olduğu konusunda daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda araştırmacıların özellikle paranormal deneyim ile dini deneyim arasındaki ayrımları inceleyecek çalışmalara odaklanması büyük önem taşımaktadır.

Araştırmada, dini tutum ile eleştirel düşünme eğilimi arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Araştırma sonuçlarımızın aksine son araştırmalar analitik akıl yürütme eğilimi ile dini inançlar ve uygulamalar arasında negatif bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda bilişsel din teorileri, insan zihninin dini inançlara yatkınlığını artıran çeşitli bilişsel önyargıları ortaya koymuştur.⁶⁴ Öte yandan dinsel yaklaşımlar sezgisel düşünme tarzını desteklerken, bilimin analitik düşünme tarzıyla tanımlandığı belirtilmektedir.⁶⁵ Örneğin Gervais ve Norenzayan, gerçekleştirdikleri araştırmada analitik düşünmenin artmasıyla birlikte dini bağlılığın zayıflayacağını savunmuşlardır.⁶⁶ Yaptıkları deneysel çalışmada analitik düşünmeyi ikili süreç teorisi çerçevesinde incelemişlerdir. Kanadalı öğrenciler üzerinde gerçekleştirilen araştırmanın sonuçları, zımni olarak geliştirilmiş analitik düşünme kavramlarının dini inançsızlığı önemli ölçüde artırdığını göstermiştir. Pennycook ve arkadaşları da benzer şekilde analitik düşünme stilleri ile dini tutumlar arasında negatif ilişkiler bulmuştur.⁶⁷ Finley ve arkadaşlarının araştırma sonuçları, dindarlık ile eleştirel düşünme arasındaki ilişkide önceki bulguları tekrar ederek negatif düzeyde anlamlı ilişkiler ortaya koymuştur.⁶⁸ Farklı dindarlık türleri ile analitik bilişsel tarz arasındaki ilişkiyi inceleyen Bahçekapılı ve Yılmaz, analitik bilişsel stilin genellikle dindarlıkla negatif bir ilişki taşıdığını ortaya koymuştur.⁶⁹ Dindarlık ile eleştirel düşünme arasındaki ilişkiyi inceleyen bir başka çalışmada Duran, eleştirel düşünmenin artışıyla dindarlığın azalacağı hipotezini ortaya atmış ve eleştirel düşünme ile dindarlık arasındaki ilişkinin negatif yönde ve istatistiksel olarak anlamlı olduğu sonucuna varmıştır.⁷⁰ Sezgisel bilişsel sistemlerin dini inancı kolaylaştırdığı, bilinçli engelleme ise dini inançların reddini teşvik ettiği öncülüne dayanarak, analitik düşünme stilinin dini inancı azalttığına dair bir eğilim mevcuttur.⁷¹ Ancak yapılan çalışmalarda sonuçlar her zaman bu şekilde olmamıştır. İkili düşünme değişkenleri açısından dindarlığı inceleyen Şahin ve arkadaşları, dini motivasyon, eleştirel düşünme ve ikili düşünme arasındaki ilişkileri araştırmış ve dini motivasyonun aracı bir rol üstlendiğini ortaya koymuştur.⁷² Yonker ve arkadaşları, analitik düşünce, dindarlık ve bireysel özelliklerin ilişkisini Hristiyan

⁶⁴ Willard - Norenzayan, "Cognitive Biases Explain Religious Belief, Paranormal Belief, and Belief in Life's Purpose", 379-380.

⁶⁵ Gervais - Norenzayan, "Analytic Thinking Promotes Religious Disbelief", 493.

⁶⁶ Gervais - Norenzayan, "Analytic Thinking Promotes Religious Disbelief", 493.

⁶⁷ Pennycook vd., "Cognitive Style and Religiosity: the Role of Conflict Detection", 1.

⁶⁸ Finley vd., "Revisiting the Relationship between Individual Differences in Analytic Thinking and Religious Belief: Evidence That Measurement Order Moderates Their Inverse Correlation", 8.

⁶⁹ Hasan G. Bahçekapılı - Onurcan Yılmaz, "The Relation between Different Types of Religiosity and Analytic Cognitive Style", *Personality and Individual Differences* 117 (2017), 267-272.

⁷⁰ M. Emrullah Duran, "Eleştirel Düşünme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 72.

⁷¹ Finley vd., "Revisiting the Relationship between Individual Differences in Analytic Thinking and Religious Belief: Evidence That Measurement Order Moderates Their Inverse Correlation", 1.

⁷² Şahin vd., "Dindarlık ve Biliş: İçsel Dini Motivasyon ile Eleştirel Düşünme ve İkili Düşünme Arasındaki İlişkiler", 291-293.

katılımcılarla inceleyerek eleştirel düşünme ile dindarlık arasında anlamlı pozitif sonuçlar elde etmişlerdir.⁷³ Yüksel vd., örnekleminde eleştirel düşünme eğiliminin alt faktörleri ile içsel dini motivasyon arası ilişkide pozitif yönde anlamlı derecede sonuçlara ulaşmış ancak bu alt boyutlardan içsel dinî motivasyon ile açık fikirlilik alt faktörü arasında anlamlı bir ilişki saptayamamıştır.⁷⁴ Bu bulgulara dayanarak yapılan regresyon analizinde ise eleştirel düşünmenin alt boyutlarından esnekliğin içsel dinî motivasyon düzeyini pozitif yönde yordadığını ve toplam varyansın takriben %4'ünü açıklayabildiği sonucuna ulaşmıştır. Bu açıdan yapılan regresyon testleri sonucu Yüksel vd. toplam varyansın takriben %4'ünü açıkladığı çalışmasında pozitif bir sonuca ulaşırken bizim araştırmamızda %1'ini açıklayacak şekilde negatif (teknik olarak anlamsız) bir sonuca ulaşılmıştır. Dolayısıyla bireysel dini tutumun, dinin kurumsal yapısından bağımsız olarak bireylerin kendi dini anlayışlarını geliştirmelerine olanak tanıyabileceği ve bu durumun anlamsız ilişkilerin ortaya çıkmasına yol açabileceği söylenebilir. Bunun yanı sıra Bahçekapılı - Yılmaz, Batılı örnekler dışındaki araştırmalara dayanarak, dindarlık ile bilişsel stil arasındaki çalışmalarda çeşitli dindarlık türlerini ayırt etmenin önemine dikkat çekmiştir.⁷⁵ Kültürel yapının değişkenliği, dindarlığa olan eğilimindeki sonuçları etkilemektedir. Bu doğrultuda Clobert - Saroglou Batı örneklemelerinin dindarlık ile bilime güvensizlik arasındaki ilişki nedeniyle akılcılıkla çelişen bir anlayış sergilediğini, buna karşın bütüncül ve çelişiklere karşı hoşgörülü olduğu bilinen Doğu kültürlerinde bu tür çatışmaların yaşanmama olasılığının daha yüksek olduğunu belirtmiştir.⁷⁶ Sonuç olarak Batı dünyasında yapılan çalışmalarla karşılaştırıldığında bizim araştırmamızda elde edilen farklı sonuçların doğal olduğu söylenebilir. Farklı çalışmalarda pozitif ilişkilerin ortaya çıkması, ancak bizim araştırmamızda eleştirel düşünme ile dini tutum arasında anlamsız bir korelasyon bulunması, bu iki değişken arasında net bir ilişkinin olmadığını ve bu konuda yeni araştırmalara ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Bunun ötesinde mevcut eğitim modellerinin eleştirel düşünme becerisi kazandırıp kazandırmadığı sorusu, ayrı bir tartışma konusu teşkil etmektedir. En azından mevcut eğitim modellerinin yeterliliğiyle ilgili çalışmaların, dini tutum veya paranormal inançlarla ilişkilendirilerek yapılan daha spesifik araştırmalar, bu tür ilişkilerin yönü ve bağlamı hakkında daha anlamlı ve derinlemesine sonuçlar ortaya koyabilir.

Araştırma sonuçlarına göre eleştirel düşünme eğiliminin paranormal inançlarla negatif yönde bir ilişki ortaya koyması düşük düzeylerde olmasına rağmen literatürle uygunluk göstermektedir. Örneğin, dikkate değer bir araştırmada Alcock - Otis, eğitim yeterliliği ile batıl inançlar arasında negatif bir ilişki tespit etmiştir.⁷⁷ Eleştirel düşünme arttıkça batıl ve paranormal inancın azalacağı hipotezini test eden ilk deneysel çalışma da negatif ilişkiler ortaya koymuştur.⁷⁸ Wilson ise eleştirel düşünme kursu alan kimselerin, paranormal ve söz gelimi bilimsel alt kategorilerdeki genel inançları ile büyük ölçekte

⁷³ Yonker vd., "Primed Analytic Thought and Religiosity: The Importance of Individual Characteristics", 298-308.

⁷⁴ A. Yüksel vd., "Eleştirel Düşünme Eğiliminin Dindarlık Üzerine Etkisi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği" 6/3 (2021), 1122-1125.

⁷⁵ Bahçekapılı - Yılmaz, "The Relation between Different Types of Religiosity and Analytic Cognitive Style".

⁷⁶ Magali Clobert - Vassilis Saroglou, "Religion, Paranormal Beliefs, and Distrust in Science: Comparing East versus West", *Archive for the Psychology of Religion* 37/2 (2015), 185-199.

⁷⁷ Alcock - Otis, "Critical Thinking and Belief in The Paranormal", 4.

⁷⁸ Susan Blackmore - Tom Trościanko, "Belief in the Paranormal: Probability Judgements, Illusory Control, and the 'Chance Baseline Shift'", *British Journal of Psychology* 76 (1985), 459.

değişmeyen batıl inançlarının %6,8 ile %28,9 arasında azaldığını belirlemiştir.⁷⁹ Başka bir örnekte, Irwin, rasyonel düşünen bireylerin paranormal inançlara daha az eğilimli olduğunu tespit etmiştir.⁸⁰ Bulgulara ve literatüre dayanarak eleştirel düşünme becerisine sahip bireylerin paranormal inançlara karşı daha mesafeli olabileceği söylenebilir. Zira eleştirel düşünebilmek aslında bu tür inanç türlerine en temelde şüpheyle yaklaşabilmekle ilgilidir. Ancak farklı sonuçlar ve hatta eğitim görmüş kimselerde bile bu tür inançlara rastlanıyor olması paranormal inançların çok boyutlu yapısına işaret ediyor olabilir. Eleştirel düşünme eğilimi paranormal inançlarda negatif düzeyde azaltıcı bir role sahip olmasına rağmen dini tutumlarla anlamsız bir ilişkiye sahiptir. Bu bulgu eleştirel düşünme eğiliminin paranormal inançlardaki rolünü izah edebilirken dini tutumların eleştirel düşünmeden bağımsız ayrı bir forma sahip olabileceğini göstermektedir. Bu bir bağlamda paranormal inançlara sahip bireylerin dogmatik bir yapıya sahip olabilmeleri olarak açıklanabilir. Zira, bağnazlık, önyargılı olma, değişimden korkma, yeniliklere kapalı olma, ben merkezilik ve grup normlarına aşırı bağlılık gibi özelliklerin eleştirel düşünmeye engel teşkil ettiği konusunda genel bir görüş birliği sağlanmaktadır.⁸¹ Bu bağlamda örneğin Tobacyk - Milford, irrasyonel inançlara eğilim ile dogmatik anlayışların bağlantılı olduğu saptanmıştır.⁸² Ancak Dogmatik kişilik yaklaşımına getirilen temel eleştirilerden bir tanesi bireylerin zaman zaman tutucu zaman zaman da esnek ve açık görüşlü olabileceğidir.⁸³

Din psikolojisi alanında paranormal inançlar ve dinamiklerine yönelik ülkemizde yapılan çalışmaların sınırlı düzeyde olduğu saptanmıştır. Bu anlamda araştırmancının bu üç değişkeni incelemesi açısından literatüre katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Diğer yandan bu araştırmancının bulguları, dini tutum, paranormal inanç ve eleştirel düşünme eğilimi arasındaki ilişkilerin daha derinlemesine incelenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Özellikle araştırmalarda farklı kültürel bağlamlar ve sosyo-ekonomik yapılar arasında belirgin farklılıklar bulunduğundan araştırmacılara kültürel faktörlerin, dini ve paranormal inançların gelişimindeki etkilerini de dikkate alarak daha kapsamlı çalışmalar yapmaları tavsiye edilmektedir. Bununla birlikte eleştirel düşünme ve dini inançlar arasındaki ilişkinin karmaşıklığı, özellikle eğitim sistemlerinin etkisinin incelenmesi açısından önemlidir. Literatür taramaları, eleştirel düşünme düzeyindeki artışın dini inanç düzeyini azalttığını göstermektedir. Ancak farklı çalışmalarda elde edilen sonuçlar, bu ilişkinin kültürel ve bireysel farklılıklarla şekillendiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda araştırmacıların dini ve paranormal inançların bilişsel ve psikolojik temellerini, kültürel farklılıkları göz önünde bulundurarak daha kapsamlı bir şekilde incelemeleri önemlidir. Bu tür çalışmalarda bazı sınırlılıkları olan ölçme teknikleri yanında yapılacak deneysel yöntemlerle daha doğru ve çeşitli sonuçlara ulaşılabilir. Sonuç olarak araştırmacıların, dini tutumlar ve paranormal inançlar arasındaki ilişkiyi anlamada, kültürel, dini ve psikolojik faktörleri bir arada değerlendirecek şekilde yeni metodolojik yaklaşımlar geliştirmeleri ve bu tür inançların bireysel ve toplumsal bağlamlardaki dinamiklerini keşfedecek çalışmalara yönelmeleri, bu alandaki literatüre önemli katkılar sağlayacaktır.

⁷⁹ Wilson, "Reducing Pseudoscientific and Paranormal Beliefs in University Students through A Course in Science and Critical Thinking", 183.

⁸⁰ Harvey J. Irwin, "Thinking Style and the Making of a Paranormal Disbelief", *Journal of the Society for Psychical Research* 79/3 (2015), 129.

⁸¹ Gregory Bassham, *Critical Thinking A Student's Introduction* (New York: McGraw-Hill, 2012).

⁸² Jerome J. Tobacyk - Gary Milford, "Criterion Validity for Ellis' Irrational Beliefs: Dogmatism and Uncritical Inferences", *Journal of Clinical Psychology* 38/3 (1982), 605.

⁸³ Şahin vd., "Dindarlık ve Biliş: İçsel Dini Motivasyon ile Eleştirel Düşünme ve İkili Düşünme Arasındaki İlişkiler", 293.

Kaynakça

- Aarnio, Kia - Lindeman, Marjaana. "Religious People and Paranormal Believers: Alike or Different?" *Journal of Individual Differences* 28/1 (2007), 1-9. <https://doi.org/10.1027/1614-0001.28.1.1>
- Alcock, James E. - Otis, Laura P. "Critical Thinking and Belief in The Paranormal". *Psychological Reports* 46/2 (1980), 479-482. <https://doi.org/10.2466/pr0.1980.46.2.479>
- Arslan, Mustafa. "Paranormal İnanç Ölçeğinin Türkçe Versiyonunun Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2010), 23-40.
- Arslan, Mustafa. *Paranormalizm ve Din*. İstanbul: Bilsam Yayınları, 2011.
- Bader, Christopher D. vd. "Countervailing Forces: Religiosity and Paranormal Belief in Italy". *Journal for The Scientific Study of Religion* 51/4 (2012), 705-720. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2012.01674.x>
- Bahçekapılı, Hasan G. - Yılmaz, Onurcan. "The Relation between Different Types of Religiosity and Analytic Cognitive Style". *Personality and Individual Differences* 117 (2017), 267-272. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2017.06.013>
- Bassham, Gregory. *Critical Thinking A Student's Introduction*. New York: McGraw-Hill, 2012.
- Beck, R. - Miller, J.P. "Erosion of Belief and Disbelief: Effects of Religiosity and Negative Affect on Beliefs in the Paranormal and Supernatural". *The Journal of Social Psychology* Query date: 2022-11-29 01:35:23 (2001). <https://doi.org/10.1080/00224540109600551>
- Blackmore, Susan J. "A Postal Survey of OBEs and Other Experiences". *The Journal of the American Society for Psychological Research* 52/796 (1984), 225-244.
- Blackmore, Susan - Trościanko, Tom. "Belief in the Paranormal: Probability Judgements, Illusory Control, and the 'Chance baseline Shift'". *British Journal of Psychology* 76 (1985), 459-468.
- Braude, Stephen E. "On the Meaning of 'Paranormal'". *Philosophy and Parapsychology*. ed. Jan Ludwig. New York: Prometheus Books, 1978.
- Clarke, Dave. "Experience and Other Reasons Given for Belief and Disbelief in Paranormal and Religious Phenomena." *Journal of the Society for Psychological Research* 60/541 (1995), 371-384.
- Clobert, Magali - Saroglou, Vassilis. "Religion, Paranormal Beliefs, and Distrust in Science: Comparing East versus West". *Archive for the Psychology of Religion* 37/2 (2015), 185-199. <https://doi.org/10.1163/15736121-12341302>
- Cohen, Cohen. *Critical Thinking Skills for Dummies*. West Sussex: John Wiley & Sons Ltd, 2015.
- Demircioğlu, Ebru. *Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeğinin Uyarılma Çalışması ve Faktör Yapısının Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Duran, M. Emrullah. "Eleştirel Düşünme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 54-79.
- Durkheim, Emile. *The Division of Labour in Society*. New York: Free Press, 1964.
- Evans, Evelyn - Lane, Jonathan D. "Contradictory or Complementary? Creationist and Evolutionist Explanations of the Origin(s) of Species". *Human Development* 54 (2011), 144-159. <https://doi.org/10.1159/000329130>
- Facione, Peter A. *Critical Thinking: A Statement of Expert Consensus for Purposes of Educational Assessment and Instruction*. Millbrae: CA: California Academic Press, 1990.
- Factor, Robert M. - Meyer, Richard. "Supernatural Beliefs of Graduate Students". *Nature* 234/362 (1971), 278-279.
- Finley, Anna J. vd. "Revisiting the Relationship between Individual Differences in Analytic Thinking and Religious Belief: Evidence That Measurement Order Moderates Their Inverse Correlation". *Plos One* 10/9 (2015), 1-10. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0138922>
- Fiorito, Taylor A. vd. "Religion, Paranormal Beliefs, and Meaning in Life". *Brain & Behavior*, 1-8. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2020.1824938>
- Garrett, Bernard M. - Cutting, Roger L. "Magical Beliefs and Discriminating Science from Pseudoscience in Undergraduate Professional Students". *Heliyon* 3/11 (2017), 2-29. <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2017.e00433>

- Gervais, Will M. - Norenzayan, Ara. "Analytic Thinking Promotes Religious Disbelief". *Science* 336/6080 (2012), 493-496. <https://doi.org/10.1126/science.1215647>
- Gilovich, Thomas. *How We Know What isn't so: the Fallibility of Human Reason in Everyday Life*. New York: Free Press, 1991.
- Giménez, Marta - Harris, Paul L. "Children's Acceptance of Conflicting Testimony: The Case of Death". *Journal of Cognition and Culture* 5/1-2 (2005), 143-164. <https://doi.org/10.1163/1568537054068606>
- Haraldsson, Erlendur - Houtkooper, Joop M. "Traditional Christian Beliefs, Spiritualism, and the Paranormal: An Icelandic-American Comparison". *International Journal for the Psychology of Religion* 6/1 (1996), 51-64. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0601_6
- Hill, Peter C. vd. "Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları". çev. Nurten Kımtır. *Çanakale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013), 85-118.
- Irwin, Harvey J. "Belief in the Paranormal: A Review of the Empirical Literature". *The Journal of the American Society for Psychical Research* 87 (1993), 1-39.
- Irwin, Harvey J. vd. "Neuro-Cognitive Factors Contributing to the Role of Doublethink And Other Coping Processes in Paranormal and Related Beliefs". *Journal of the Society for Psychical Research* 79.2/919 (2015), 80-97.
- Irwin, Harvey J. *The Psychology of Paranormal Belief A Researcher's Handbook*. Hatfield: University of Hertfordshire Press, 2009.
- Irwin, Harvey J. "Thinking Style and the Making of a Paranormal Disbelief". *Journal of the Society for Psychical Research* 79/3 (2015), 129-139.
- İnci, Ayhan - Yarar, Ferhat. "Batıl İnançların Psikolojisi". *Pivolka* 4/17 (2015), 15-19.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 34. Basım., 2019.
- Köse, Ali - Ayten, Ali. "Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psikososyolojik Bir Analiz". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/3 (2009), 45-70.
- Ku, Kelly Y. - Ho, Irene T. "Metacognitive Strategies That Enhance Critical Thinking". *Metacognition and Learning* 5/3 (2010), 251-267. <https://doi.org/10.1007/s11409-010-9060-6>
- Kumar, Pradeep vd. "Personality and Paranormal Belief: A Study among University Students". *Journal of Psychosocial Research* 15/2 (2020), 139-148. <https://doi.org/10.32381/JPR.2020.15.02.14>
- Kurtz, Paul. *A Skeptic's Handbook of Parapsychology*. Buffalo, New York: Prometheus, 1985.
- Lai, Y. K. "Assessing Students' Critical Thinking Performance: Urging for Measurements Using Multi-Response Format". *Thinking Skills and Creativity* 4/1 (2009), 70-76. <https://doi.org/10.1016/j.tsc.2009.02.001>
- Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Garden City, New York: Doubleday, 1954.
- Marks, David. *The Psychology of the Psychic*. New York: Prometheus, 2000.
- Mason, Mark. *Critical Thinking and Learning*. Malden: Blackwell Publishing, 2008.
- Mauss, Marcel. *A General Theory of Magic*. London: Routledge, 2nd Edition., 2001.
- Moon, Jennifer. *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*. London and New York: Routledge, 2008.
- Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İslami İlimler Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- Orenstein, Alan. "Religion and Paranormal Belief". *Journal for the Scientific Study of Religion* 41/2 (2002), 301-311. <https://doi.org/10.1111/1468-5906.00118>
- Otis, Laura P. - Alcock, James E. "Factors Affecting Extraordinary Belief". *The Journal of Social Psychology* 118/1 (1982), 77-85. <https://doi.org/10.1080/00224545.1982.9924420>
- Palmer, John. "A Community Mail Survey of Psychic Experiences". *Journal of the American Society for Psychical Research* 73/3 (1979), 221-251.
- Paloutzian, Raymond F. - Park, Crystal L. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*. çev. İhsan Çapçıoğlu - Ali Ayten. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- Pargament, Kennet I. "The Bitter and the Sweet: An Evaluation of the Costs and Benefits of Religiousness". *Psychological Inquiry* 13 (2002), 168-181.

- Pasachoff, J. M. vd. "Belief in the Supernatural Among Harvard and West African University Students". *Nature* 227/5261 (1970), 971-972.
- Pennycook, Gordon vd. "Cognitive Style and Religiosity: the Role of Conflict Detection". *Psychonomic Society* 42/1 (2014), 1-10.
- Possamai, A. vd. "Conventional and Unconventional Forms of Religiosity: Identifying Predictive Factors and Wellbeing Outcomes". ... *for the Study of Spirituality*. <https://doi.org/10.1080/20440243.2020.1817249>
- Rice, Tom W. "Believe It or Not: Religious and Other Paranormal Beliefs in the United States". *Journal for the Scientific Study of Religion* 42/1 (2003), 95-106.
- Rogers, P. vd. "Belief in the Paranormal, Coping and Emotional Intelligence". *Personality and Individual Differences*, 41/6 (2006), 1089-1105.
- Rosengren, Karl S. - Gutierrez, Isabel T. "Searching for Coherence in a Complex World: Introduction to the Special Issue on Explanatory Coexistence". *Human Development* 54/3 (2011), 123-125. <https://doi.org/10.1159/000329126>
- Salter, Charles A. - Routledge, Lewis M. "Supernatural Beliefs among Graduate Students at the University of Pennsylvania". *Nature* 232 (1971), 278-279.
- Seferoğlu, Sadi S. - Akbıyık, Cenk. "Eleştirel Düşünme ve Öğretimi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 193-200.
- Shermer, Michael. *Why People Believe Weird Things: Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time*. New York: W H Freeman/Times Books/ Henry Holt & Co, 1997.
- Shiah, Yung-Jong vd. "Paranormal Beliefs and Religiosity: Chinese Version of the Revised Paranormal Belief Scale". *Psychological Reports* 107/2 (2010), 367-382. <https://doi.org/10.2466/08.09.17.PR0.107.5.367-382>
- Sjöberg, Lennart - Wählberg, Anders af. "Risk Perception and New Age Beliefs". *Risk Analysis* 22/4 (2002), 751-764. <https://doi.org/10.1111/0272-4332.00066>
- Şahin, Meryem vd. "Dindarlık ve Biliş: İçsel Dini Motivasyon ile Eleştirel Düşünme ve İkili Düşünme Arasındaki İlişkiler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (2023), 281-296. <https://doi.org/10.18505/cuid.1238218>
- Thalbourne, Michael A. *A Glossary of Terms Used in Parapsychology*. London: Heinemann, 1982.
- Tishman, Shari vd. "Teaching Thinking Dispositions: From Transmission to Enculturation". *Theory into Practice* 32/3 (1993), 147-153.
- Tobacyk, Jerome J. vd. "Paranormal Beliefs and Locus of Control: A Multidimensional Examination". *Journal of Personality Assessment* 52/2 (1988), 241-246.
- Tobacyk, Jerome J. - Milford, Gary. "Belief in Paranormal Phenomena: Assessment Instrument Development and Implications for Personality Functioning". *Journal of Personality and Social Psychology*, 1029-1037.
- Tobacyk, Jerome J. - Milford, Gary. "Criterion Validity for Ellis' Irrational Beliefs: Dogmatism and Uncritical Inferences". *Journal of Clinical Psychology* 38/3 (1982), 605-607.
- Vyse, Stuart. *Believing in Magic: The Psychology of Superstition*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Willard, Aiyana K. - Norenzayan, Ara. "Cognitive Biases Explain Religious Belief, Paranormal Belief, and Belief in Life's Purpose". *Cognition* 129/2 (2013), 379-391. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2013.07.016>
- Wilson, J. A. "Reducing Pseudoscientific and Paranormal Beliefs in University Students through A Course in Science and Critical Thinking". *Science & Education*. Springer, 2018. <https://doi.org/10.1007/s11191-018-9956-0>
- Wilson, Marc Stewart vd. "Differences and Similarities in Religious and Paranormal Beliefs: A Typology of Distinct Faith Signatures". *Religion, Brain & Behavior* 4/2 (2014), 1-23. <http://dx.doi.org/10.1080/2153599X.2013.779934>
- Yonker, Julie E. vd. "Primed Analytic Thought and Religiosity: The Importance of Individual Characteristics". *Psychology of Religion and Spirituality* 8/4 (2016), 298-308. <https://doi.org/10.1037/rel0000095>
- Yüksel, A. vd. "Eleştirel Düşünme Eğiliminin Dindarlık Üzerine Etkisi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği" 6/3 (2021), 1086-1132. <https://doi.org/10.30622/tarr.970684>



Revelation In Hinduism: A Comparative Evaluation with Islamic Revelation in the Context of its Origin and Relationship with God

Fatih Güngör^{1,a,*}

¹ Necmettin Erbakan University, Graduate School of Social Sciences, Department of Kalam, Konya/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 16/07/2024

Accepted: 09/12/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons

AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

In general terms, the concept of revelation (wahy), which can also be expressed as the communication of the authority of Godhead with mankind, has been interpreted in different ways in various religions, cultures and even by different thinkers. This divergence of opinion will have a profound impact on our intellectual landscape. The meanings attributed to certain concepts have the capacity to direct our perceptions and shape our understanding in significant ways. Revelation represents a significant concept, particularly in the context of understanding religious beliefs and practices within their own cultural and historical contexts. This article will examine the concept of revelation in Hinduism, with a particular focus on the meanings attributed to the Vedas, the Hindu sacred texts, and the Qur'anic revelation, with reference to its terminological or conventional meanings. The existing literature on the subject tends to focus on the expression of revelation (wahy) in Hinduism, with little attention paid to a detailed comparison of the essence of this concept in the context of its use in Islamic religion, which is its terminological or conventional (istilāhi) origin. Without emphasising its metaphorical meaning, it is observed that the expression 'God's revelation' used for the Vedas, the Hindu sacred texts, causes various perception problems in understanding the truth of this religion and making sense of its sacred things. This study, aimed at addressing stated deficiency and contributing to resolving perception issues, initially underscores the importance of the meanings ascribed to concepts in human attempts to understand and briefly highlights the importance of knowing the terminological meanings of concepts used within a particular discipline for an accurate comprehension of that discipline. Then, a brief semantic analysis of the concept of *wahy* and the related terms such as *kashf*, *ilhām*, *shruti*, and *revelation* is provided, which lays the groundwork for identifying the most suitable concept to use when addressing the topic of revelation in Hinduism. By drawing attention to the qualities such as the fact that the wahy, has the property of *inzāl* and *tenzil*, has Arabic and talkable (*kalāmi*) quality, has limited to "a chosen messenger" and that this has a matter under the control of the sender not the receiver of the revelation, the main framework of the essence (*māhiyah*) dimension of this concept has been tried to be drawn. Subsequently, the origin and divine connection of the Vedas in Hindu thought have been described, and the semantic contour line (implications) of the concept of revelation in Hinduism have been elucidated. Accordingly, it has been determined that there is no consensus among Hindus regarding the origin or divine connection of the Hindu sacred texts, the Vedas; these texts are believed to have been obtained by the rishis, or wise seers, through personal ascetic practices, *kashf* (unveiling), and *mushāhadah* (witnessing); therefore, this process is not an external event but rather an internal, spiritual occurrence that can only be achieved through pure nature, virtuous actions, and significant effort. In this context, it has been emphasized that revelation can only occur within theistic religions that maintain a distinction between God and the world, on the other hand, in Hinduism, which is characterized by a pantheistic conception of God that implies a unity between God and the world, the use of concepts such as *keşf* (intuition) and *ilhām* (inspiration) is more appropriate than the concept of wahy (revelation).

Keywords: Kalam, Revelation (Wahy), Revelation in Hinduism, Revelation in Islam, Origin of Vedas

Hinduizm’de Vahiy: Köken ve Tanrıyla İlintisi Bağlamında İslam Vahiyiyle Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme

Süreç

Geliş: 16/07/2024

Kabul: 09/12/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.


Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.


Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Öz

Genel anlamıyla, ilâhîlik makamının insanoğluyla iletişimi olarak da ifade edilebilecek olan vahiy kavramının değişik din, kültür ve hatta düşünürlerdeki yankısı farklı olmuştur. Bu farklılık, entelektüel dünyaya sıradanlığın ötesinde izler bırakacak türdendir. Zira bazı kavramlar vardır ki, onlara yüklenen manalar algıları yönlendirir ve anlamayı büsbütün şekillendirir. Vahiy de bunlardan birisi olup özellikle dinlerin, kendi hakikatleri çerçevesinde doğru algılanabilmelerinde anahtar bir kavramdır. Bu makalede, kaynağı yönüyle Hindu kutsal metinleri Vedalara yüklenen anlamlardan hareketle Hinduizm’deki vahiy algısı ve ıstılahî anlamından hareketle Kur’ân vahiyi konu edilecektir. Mevcut literatürde daha çok Hinduizm’de vahiy diye ifade edilen şeyin nasıllığı üzerinde durulmakta ama bu kavramın ıstılahî menşei olan İslam dinindeki kullanımını açısından ayrıntılı bir mahiyet karşılaştırmasına rastlanmamaktadır. Mecazî anlamına vurgu yapılmadan Hindu kutsal metinleri Vedalar için kullanılan *Tanrı’nın vahiy* ifadesinin ise bu dinin hakikatini anlamada/kutsallarını anlamlandırmada çeşitli algı sorunlarına sebebiyet verdiği müşahede edilmektedir. Söz konusu eksikliği giderme ve yaşanan algılama sorunlarının çözümüne katkı amacı taşıyan bu çalışmada, öncelikle insanın anlama çabasında kavramlara yüklenen anlamların önemine vurgu yapılmış ve bir disiplini doğru algılamada ilgili disiplinde kullanılan kavramların terim/(ıstılahî) anlamlarını bilmenin ehemmiyetine kısaca değinilmiştir. Ardından vahiy kavramının ve konuyla alakalı *keşf*, *ilhâm*, *şruti* ve *revelation* kavramlarının kısa semantik tahliline yer verilmiş, böylece daha sonra Hinduizm’de vahiy konusu işlenirken aslında hangi kavramın tercih edilmesinin daha yerinde olacağına alt yapısı hazırlanmıştır. Vahiy; inzâl ve tenzîl özelliğine sahip olması, Arapça ve kelimâ nitelikte okunan bir şey olması, seçilmiş bir elçi ile mukayyet kılınp bunun vahiy alanın değil gönderenin kendi iradî tasarrufunda bir konu olması gibi niteliklerine dikkat çekilerek bu kavramın mahiyet boyutunun ana çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Daha sonra Hint düşüncesinde Vedaların kaynağı ve tanrı ile ilintisi üzerinde durularak Hinduizm’de vahiy anlayışının anlamsal iz düşümü çıkarılmıştır. Böylece, Hindu kutsal metinleri Vedaların kaynağı veya tanrı ile ilintisi konusunda Hindular arasında bir fikir birliğinin olmadığı; bunların rişî adı verilen bilge kişiler tarafından kişisel riyâzet neticesinde keşf ve müşâhede yoluyla elde edildiği; dolayısıyla bu durumun haricî bir olay olmayıp ancak saf tabiat, güzel amel ve çok gayretle elde edilebilen batınî/içsel bir olay olduğu saptanmıştır. Bu bağlamda, vahyin ancak tanrı-âlem ayrışmasını esas alan teist tanrı tasavvuruna sahip dinlerde söz konusu olabileceği, dolayısıyla tanrı-âlem bütünleşmesini ifade eden panteist tanrı tasavvuruna sahip Hinduizm’de vahiy yerine keşf ve ilhâm kavramlarının kullanımının daha yerinde olacağına dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Vahiy, Hinduizm’de Vahiy, İslam’da Vahiy, Vedaların Kaynağı

 fthgungorr@gmail.com

 0000-0003-1105-5683

Citation / Atıf: Güngör, Fatih. “Hinduizm’de Vahiy: Köken ve Tanrıyla İlintisi Bağlamında İslam Vahiyiyle Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (Aralık 2024), 935-955. [https://doi.org/ 10.18505/cuid.1517066](https://doi.org/10.18505/cuid.1517066)

Giriş

Kavramlar, kelime anlamlarının yanı sıra çeşitli alanlarda kendilerine yüklenmiş özel manaları da (*istilâh*) barındırırlar. Bu yönleriyle onlar, üzerlerine bina edilen konuların ana omurgasını oluştururlar. Muhatap olunan bilgi ve fikirler onların üzerinde şekillenir, görünür olur. Dolayısıyla bir konuyu algılama, o konuyla ilgili kavramlara yüklenen özel manalarla/istilâhî anlamlarla doğrudan ilgilidir. Bir başka ifadeyle algılamanın sıhhati, ilgili konunun kavramlarının ait olduğu disiplin tarafından nasıl anlamlandırıldığına bağlıdır. Zira, aynı kavram bazen farklı anlamlarıyla karşımıza çıkabilmektedir. Kişi onları tanımaya başladığında, birbirinin aynısı gibi görünen şeyin arkasında mestur ve diğerlerinden tamamen farklı yeni gerçeklerle karşılaşır. Bu durum, o kişinin aynı sandığı surete yüklediği önceki manaları sarsmaya başlar ve ötekinin aynı olmayan, mahiyeti farklı bu yeni gerçeği bir daha anlamlandırmasını zorunlu kılar. Vahiy kavramı da bunlardan biridir.

Bir kavram olarak vahyin din ve kültürlerin büyük bir çoğunluğunda kendisine yer bulması, doğal olarak mahiyet çeşitliliğinin çokluğunu da beraberinde getirmiştir. Bir şeyin mahiyetini anlamada ilk olarak ön plana çıkan ise insanoğlunda fitrî olarak bulunan *bilinenden hareketle bilinmeyi anlamlandırma* yetisidir. Hindu kutsal metinleri Vedalar için kullanılan *Tanrı'nın vahyi* ifadesi de Hint diyarının dışında bulunan ve özellikle o bölgenin hakikatlerine yabancı olan Müslümanların, doğal olarak İslam düşüncesindeki *vahiy* anlayışından hareketle bu dinin terminolojisine yaklaşımlarına sebebiyet vermektedir. Böylesi bir girişim de Hinduizm'in temel dinî dinamiklerini ve bu dinin kutsallarını anlamlandırmada, çoğu zaman vakıya kendi hakikatinin ötesinde bambaşka manalar yüklemekle sonuçlanmaktadır.

Mevcut literatürde Türkçe kaleme alınmış ve Hinduizm'de vahiy konusuna yer verilen *Vedalar ve Kaynağı Üzerine*¹ ve *Farklı Dinlerde Vahyin Semantik Alanı (Hinduizm ve Sihizm örneği)*² adlı makalelerde daha çok bu dinlerdeki kutsal metinlerin kaynağı ve vahiy diye nitelendirilen şeyin semantik boyutu ele alınmıştır.³ *Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik* adlı makalede ise bu çalışmanın merkeze aldığı probleme kısmen değinilmiş ancak bir mahiyet karşılaştırmasına gidilmemiştir.⁴ Arapça literatürde, Ebû Bekr Muhammed Zekeriyâ tarafından doktora tezi olarak çalışılan ve üç cilt olarak kitaplaştırılan eser⁵ kayda değer bir başka çalışmadır. Bu eserin birinci cildinde İslam ve Hinduizm'deki vahiy anlayışları karşılaştırılmışsa da konu gerekli detaylandırma ve çok boyutluluktan mahrumdur. İngilizce literatürde ise daha çok Hristiyanlık üzerinden konuya yaklaşıldığı⁶ görülmüştür.

¹ Ali İhsan Yitik - Hammet Arslan, "Vedalar ve Kaynağı Üzerine", *Milel ve Nihal* 8/1 (Nisan 2011), 225-250.

² Cemil Kutlutürk, "Farklı Dinlerde Vahyin Semantik Alanı (Hinduizm ve Sihizm örneği)", *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur'ân Vahyi* (İstanbul: Kur'ân Çalışmaları Vakfı, 2017), 17-48.

³ Ayrıca H. Dünder Karahan'ın "Hristiyanlık ve İslamiyet'te Vahiy Anlayışı" adlı doktora çalışmasında "Hint Kökenli Dinlerde Vahiy Anlayışı" başlığı altında işlenen kısım, aynı isimle makale olarak yayınlanmışsa da içerik çoğunlukla yukarıda bahsedilen iki makaleye atıfla hazırlanıp farklı yeni bir şey barındırmadığı için burada ismine yer verilmemiştir.

⁴ Muhammet Tarakçı, "Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018), 28.

⁵ Ebû Bekr Muhammed Zekeriyâ, *el-Hindüsiyyetü ve te'siru ba'zi'l-firaki'l-İslâmiyyeti bihâ* (Cidde: Dâru'l-Evrâku's-Sekâfiyye, 2016).

⁶ D. Smith, "Revelation: Christian and Hindu", *The Modern Churchman* 4/4 (Temmuz 1961), 222-227; Arvind Sharma, *A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion* (New York: Palgrave Macmillan, 1991), 62-77.

Hindu inancının hakikatini anlamada/kutsallarını anlamlandırmada çeşitli algı sorunlarına sebebiyet verdiği müşahede edilen vahiy kavramının mahiyetinin⁷ ortaya konması, çok boyutlu olduğu görülen problemin çözümüne katkı sunacaktır. Bu bağlamda vahyin mahiyet boyutuna geçmeden, konuyla alakalı bazı kavramların kısa semantik tahlilini incelemek uygun olacaktır.

1. Semantik Yönüyle Vahiy, Keşf, İlham, Şruti ve Revelation

Vahy/(الوحي), kökü Arapça olup maddesi *gizlilik* ve *hız* olmak üzere iki temel manaya delalet eder. İmâ ve işarete bulunmak, fısıldamak, ilham etmek, yazmak, konuşmak ve emretmek gibi birçok anlamı da kapsamına alan vahiy kelimesinin; “Allah’ın başkalarına değil de yalnızca peygamberlerine bildirdiği şeyler; bir bilgiyi, bir emri yahut hükmü Allah’ın nebilerine gizli olarak bildirmesi” şeklindeki ıstılâhî anlamının yanı sıra mecazî/metaforik kullanımı da söz konusudur.⁸ Dil âlimlerine atıfla ve Kur’ân âyetleriyle istişhâd edilerek Arap kelâmında vahyin farklı kullanım alanları; vahy-i nübüvvet,⁹ vahy-i işâret,¹⁰ vahy-i ilhâm¹¹ ve vahy-i esrâr¹² gibi isimler altında tasnif edilmiştir.¹³ V-h-y kökünden yapılan bu tasniflerde dikkati çeken husus ise şudur: İstilah yahut mecaz, *vahy* formundaki kullanımların hepsinde, kelimenin kökündeki asıl manaya uygun olarak, *kendisine vahyolunanın kişisel gayreti/bedenî ve zihnî çabası bu kavramın anlam alanına girmemektedir*.

Keşf (الكشف) kelimesi de Arapça orijinli olup açmak, gizli ve mestur olanı ortaya çıkarmak, bir şeyden onu örten şeyi kaldırmak, gizli veya kapalı olup başkaları tarafından bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek gibi manaları havidir.¹⁴ Keşf hali, duyulardan oluşan perdenin riyâzet, halvet ve zikirle yavaş yavaş açılması, böylece varlığın hakikatini idrak etme olarak

⁷ Mâhiyet, “o nedir?” sorusuna verilen cevap olarak tarif edilir. “Vahyin mahiyetini ise ancak kendisine müteaddit defalar vahiy gelen ve bu tekerrür dolayısıyla vahyin manası nefsinde vuzuh bulan anlatabilir.” denilmektedir. Dolayısıyla burada vahyin mahiyetine dair verilecek bilgiler, İslam’da vahyin kendisi olarak kabul edilen Kur’ân âyetleri ve bunların tefsirleri çerçevesinde sunulacaktır. Verilen tanım ve alıntı için sırasıyla bk. Sa’duddin Mes’ud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâşid*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut-Lübnan: Âlemü’l-Kütüb, 1998), 399; Hüseyin Atay, *Kur’an’da İman Esasları* (Ankara: Atay Yayınevi, 1998), 110.

⁸ Ebu’l-Hüseyin Ahmed İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luğa*, thk. Muhammed Avd Mur’ib - El-Ânise Fâtıma Muhammed Aslân (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001), "v-h-y", 1046; Cemalüddin Ebi’l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut/Lübnan: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), "v-h-y: el-vahyü", 8/798-800; Ebü’l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğarîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Marife, ts.), "v-h-y", 515-516; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne Tefsîru’l-Mâtürîdiyye* (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 6/529-533; Muhammed es-Seyyîd el-Cüleynid, *Mevsûatü’l-akîdeti’l-İslâmiyye* (Kâhire: Vüzâratü’l-Evkâf, 2010), "el-Vahyü", 1158-1168.

⁹ eş-Şûrâ, 42/51

¹⁰ Meryem, 19/11

¹¹ el-Kasas, 28/7; ez-Zilzâl, 99/1-5

¹² el-En’âm, 6/112

¹³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, 6/532; Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atiyye el-Endelüsî, *Tefsîru İbn Atiyye el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz* (Doha-Katar: Vüzâratü’l-Evkâf, 2015), 2/413-414, 6/75.

¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “keşf”, 5/694-695.

tanımlanmıştır.¹⁵ Tabii ki *ilahî meşîet* (tanrının dilemesi) keşfin ön şartı kabul edilmiştir.¹⁶ Keşfin iyiyle kötü, müminle kafir arasında ortak olan cüz'î bir türü¹⁷ olduğundan da bahsedilmiştir.

İlhâm (إِلْهَام) kelimesinin de kökü Arapça olup yutkunmak, yudumlamak, bir defada yutmak ve obur anlamlarını içerir. İlhamın esasını, bilgi kaynaklarını kullanmadan bir şeyin insanın zihninde/kalbinde âniden ortaya çıkması oluşturur. Bu bağlamda keşfin anlamsal olarak ilhama yaklaştırıldığı da görülür. Burada gözden kaçırılmaması gereken asıl husus, vahyin barındırdığı anlam çeşitliliğinden birisini ifade etmesi yönüyle *ilhâmın vahiy türlerinden bir tür olup vahiyle eş anlamlı olmadığıdır*.¹⁸ Bu nedenle vahiy ile daha çok yakın anlamlı kullanılan ilham kavramı, tanrı ve insan arasındaki ayırımın belirgin olduğu *teist* karakterli dinlerde, inananlarının tümünü bağlamayan ve yalnızca yol gösterici birtakım tecrübelerin oluşmasına imkân veren tanrı kaynaklı derunî bir bilgi türü olarak kabul edilir. Oysa tanrı ve insan arasındaki mesafeyi azaltan veya ortadan kaldıran *panteist* karakterli dinlerde ise vahiyden söz edilemeyeceğinden bu iki kavram/vahiy-ilham, sadece aynı bilgi türünde bir derecelenme farkını ima eder.¹⁹

Latince asıllı *revelation* (revelationem) kelimesi ise açıklama, ifşâ, örtüsünü kaldırma, göz önüne serme gibi manaları barındırmakta ve İngilizce literatürde *vahiy* ve *ilham* kavramlarını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bu kelimenin anlamsal muhtevasının menşei Hristiyan kutsal metinleridir.²⁰ *Vahiy* ve *revelation* kelimelerinin ortak paydası ise her ikisinin de bilgiye ve öğrenmeye bakan yönüdür.

Sanskrit asıllı *şru* (श्रु) ve *şruti* (श्रुति) kelimeleri; duyma, dinleme, ilgilenme, bir öğretmenden dinleme, öğrenme, çalışma, ses, gürültü, rapor, haberler, söylenti, kulaktan dolma (bilgiler), işitilmiş olanlar, işitme duyusu gibi anlamları barındırmaktadır.²¹ Hinduizm'de *şruti* kategorisine giren eserler, vahiy veya ilham kaynaklı kabul edilip sıhhati sorgulanamayan eserlerdir.

¹⁵ Abdurrahmân bin Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Dimeşk/Suriye: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), 502-503.

¹⁶ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf'an haqâ'iki gâvâmi'î t-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl'* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Marife, 2009), 327; Muhammed Ali Tânevî, *Mevsûatü Keşşâfi istilâhâti'l-fünûni ve'l-ulûm*, ed. Rafik el-Acem (Lübnan: Mektebetü Lübân, 1996), "el-keşfü", 2/1366-1367.

¹⁷ Bu tür keşfin Hristiyan, Mecûsî ve putperestlerde görülebileceği; İbn Sayyâd, *Esved el-Ansî ve Hâris el-Mütenebbî* gibi gayri müslimlerde görülen olağanüstü durumlardan hareketle gündeme getirilmiştir. bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkı İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, thk. Muhammed b. Abdullah el-Hudayrî (Riyâd: Dâru's-Sumey'î, 2011), 5/3354-3356.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "l-h-m: el-ilhâmü", 7/510-512, "v-h-y: el-vahyü", 8/799; İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâh*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), "l-h-m", 5/2036-2037; İsfehânî, *el-Müfredât*, "l-h-m: el-ilhâmü", 455, "v-h-y: el-vahyü", 515-516; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004), "el-ilhâmü", 32; Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981), 8/50, 20/72, 31/193-194; İbn Atiyye el-Endelüsî, *Tefsîru İbn Atiyye*, 6/75; Tânevî, *Keşşâfî istilâhâti'l-fünûn*, "el-ilhâmü", 1/256-257; Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Aralık 2024). Vahiy ile ilhamı aynı anlamda kabul eden yorum için bk. Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, 108.

¹⁹ Mustafa Sinanoğlu, "İlham/Diğer Dinlerde İlham", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Aralık 2024); Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, "Şerhu'l-Akâ'idî'n-Nesefiyye", *el-Mecmûatü's-Seniyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye "Ramazan Efendi/el-Kesteli/el-Hayâlî"*, thk. Mur'î Hasen er-Reşîd (Lübnan: Dâru Nûru's-Sabâh, 2012), 166-169.

²⁰ William Little vd., *The Shorter Oxford English Dictionary On Historical Principles*, ed. C. T. Onions (Great Britain: Oxford University Press, 1933), 1726.

²¹ Arthur Anthony Macdonell, *A Practical Sanskrit Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1954), "श्रु sru, श्रुति sru-ti", 321-322; M. A. Monier Williams (London: Oxford, 1872), "A Sanskrit-English Dictionary", "श्रु śru", 1026-1028; Sithalakshmi Kidambi - Korhan Kaya, *Hindi-Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2013), "श्रुति şruti", 296.

Bu beş kavram arasında anlamsal bir karşılaştırma yapıldığında; *keşf*, *ilham* ve *revelation* kelimelerinin birbirine daha yakın olduğu görülür. *Şruti* de daha çok *ilham* kavramıyla ilintili durmaktadır. Vahiy kavramının mahiyeti üzerinde ileride yapılacak açıklamalar, ilgili kavramlar arasındaki ilişkinin yakınlık-uzaklık boyutunu daha net ortaya koyacaktır.

Vahiy kavramının daha çok *dinle* irtibatlı olması, onu anlama çabalarının da dinî metinlerle temellendirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu makalenin ana çerçevesi diğer dinlerdeki vahiy anlayışlarını ayrıntılı ele almaya mâni olduğundan, gerek vahiy kavramının farklı anlamlandırmalarına dikkat çekmek gerekse Hinduizm'le mukayese imkânı oluşturması için İslam düşüncesinde vahiy olgusuna kısaca yer verilecektir.

2. İslam'da Vahiy

İslam'da vahyin temerküz noktası Kur'ân'dır. Mahiyetine birazdan yer verilecek olan vahyin yukarıda kısa epistemolojik tahlilinde değinildiği üzere ıstilahî ve mecazî kullanımı söz konusudur. Özellikle peygamber olmayan kişilere hususî bildirim anlamındaki kullanımı ile muhatabı hayvanlar ve tabiat olan isti'maller, vahyin aslî (*ıstilah*) değil mecazî kullanımı kapsamına dahildir.²² *Vahy-i has* ve *vahy-i umumî* tabirleri de kelimenin bu iki -ıstilahî ve mecazî- anlam alanını ayırmak üzere kullanılmıştır.

Vahyin gerçekliği, kaynağının Allah oluşu, Hz. Muhammed'e irsâli ve Kur'ân'ın vahiy mahsulü olduğu hususlarında Müslümanlar arasında tam bir ittifak vardır.²³ Ancak *vahiy telakkisi* noktasında tarihî süreç içerisinde çeşitli İslamî fırkalar ve Müslüman düşünürler arasında yorumsal farklılaşmalar görülür. İslam düşünce tarihinde önemli bir yeri bulunan vahiy telakkilerinin tümünü ayrıntılı ele almak, gerek bu çalışmanın sınırlarını aşacak kadar geniş bir kapsama sahip gerekse amacının dışındadır. Ancak vahyin ıstilah anlamındaki ana unsurlardan birini oluşturan kutsal metin/*Kur'ân* ile ilgili hangi boyutta yorumsal farklılaşmalar olduğunu ve bunun ıstilahî anlama bir yansımalarının olup olmadığını görme adına bu iki konuyu müstakil başlıklar altında ele almak uygun olacaktır.

2.1. İstilahî Yönüyle İslam'da Vahiy

Kelam alimlerine göre *vahy-i has*, Allahu Teala'nın mümin kullarından seçmiş olduğu birine hidayet ve bilgi türlerinden bir kısmını, istediği şeyi vasıtalı veya vasitasız bildirmesidir.²⁴ Kelam alimleri, vahyin kaynağının tartışmasız Allah olduğu ve ilahî iradenin mutlak tasarrufu ile gerçekleştiği hususunda ittifak halindedirler.

²² İsfahânî, *el-Müfredât*, "v-h-y: el-vahyü", 515-516, "l-h-m: el-ilhâmü", 455.; Helm, Paul, *Divine Revelation: The Basic Issues*, (London 1982), 61; aktaran Recep Kılıç, "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine", *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 26.

²³ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Ciy, 1996), 3/11.

²⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Meşrik, 1987), 59, 64; İbn Hazm, *el-Faşl*, 5/119-120; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, 28/282; Tânevî, *Keşşâfü ıstilahâtî'l-fünûn*, "el-vahyü", 2/1776.

Konuyla ilgili Kur'ân âyetleri ele alındığında, mahiyet yönünden vahyin; yukarıdan aşağıya *inzâl* ve *tenzîl* özelliğine sahip,²⁵ Arapça,²⁶ kalamî nitelikte²⁷ ve okunan bir şey²⁸ olduğunun vurgulandığı görülür. Bu mahiyetteki vahyin etimolojik dünyasında belirginleşen birinci nokta, irsâl/(إرسال)²⁹ – istafâ/(اصطفى)³⁰ – istana'a/(اصطنع)³¹ – ihtâra/(اختار)³² gibi aynı kalıpla gelmiş kelimelerle bize seçilmiş bir elçiden bahsedilmesidir. Bu durum vahyin, onu alanın değil gönderenin iradî tasarrufunda bir konu olduğunu gösterir. Vahyin gerçekleşme sürecinde aktif olan Tanrı/Allah, pasif olan ise peygamberdir. Nitekim Hz. Peygamber'in, gelen vahyi hafızasına yerleştirme adına henüz indirilme sürecindeyken vahyi diliyle tekrar etme gayreti üzerine, vahyin kaynağı/Allah tarafından uyarılarak "(Rasûlüm! Vahiy geldiği zaman) onu alelacele almak için (bitmeden) dilini hareket ettirme! Şüphesiz ki onu (kalbinde) toplamak ve (sana) okutmak bize aittir. Onu (Cebrail vasıtasıyla sana) okuduğumuz zaman, onun okunuşuna uy. Sonra şüphesiz onu açıklamak da bize aittir."³³ denilmesi suretiyle vahyin kişisel gayretle elde edilen bir şey değil mahza ilâhî bir lütuf olduğu vurgulanmıştır.

İslam'da vahyin peygamberlere ulaştırılmasında ön plana çıkan ikinci nokta, onun ulaştırılma yolu/yöntemidir.³⁴ Peygamberlere ulaşan vahyin iki temel yolla sınırlandırıldığı görülür:

Birincisi, vasıtasız ulaştırma yoludur ki iki şekilde gerçekleşir. Biri, uykuda salih rüyalar yoluyla; diğeri uyanırken herhangi bir vasıta olmaksızın bir örtü arkasından ilahî kelimeler yoluyla gerçekleşir.

İkincisi vahyi iletmekle görevli melek vasıtasıyla olur ki, bu da yine iki türlü gerçekleşir. Biri, vahiy meleğinin kendi hakikî sûretinde gelip, ilgili peygamberle vahiy ile konuşması veya vahyi ilgili peygamberin gönlüne bırakması yoluyla; diğeri ise vahyi getiren meleğın, ilgili peygambere insan suretinde gelip yine onunla vahiy ile konuşması veya vahyi onun gönlüne bırakması yoluyla gerçekleşir.

Görüldüğü üzere vahyin ıstılahî anlamı; ileten (Allah), iletilen (seçilmiş peygamber) ve ileti (vahyin kendisi/kutsal metin) gibi ana unsurların yanı sıra kimi zaman faal kılınan aracı (melek) ve

²⁵ eş-Şuarâ, 26/192-195; Yâsîn, 36/5; Fussilet, 41/2,42; el-Vâkıa, 56/80; el-Hâkka, 69/43; el-Bakara, 2/213; Âl-i İmran, 3/3.

²⁶ Yûsuf, 12/2; Tâhâ, 20/113; ez-Zümer, 39/28; eş-Şûrâ, 42/7; ez-Zuhruf, 43/3.

²⁷ Allah'ın kelimeler sıfatı ile ilgili. eş-Şûrâ, 42/51; el-Hâkka, 69/40; et-Tekvîr, 81/19.

²⁸ er-Ra'd, 13/30; el-Kehf, 18/27; Tâhâ, 20/114; el-Kiyâmet, 75/18.

²⁹ el-Bakara, 2/155; en-Nisâ, 4/64; el-Mâide, 5/70; el-En'âm, 6/42; el-A'râf, 7/59, 94; Hûd, 11/96; es-Sâffât, 37/72; el-Mü'min, 40/70, 78; ez-Zuhruf, 43/6, 23, 45-46; el-Hadîd, 57/25-26; el-Müzzemmil, 73/15.

³⁰ A'râf, 7/144; el-Hac, 22/75; Sâd, 38/47.

³¹ Tâhâ, 20/41.

³² Tâhâ, 20/13; el-Kasas, 28/68.

³³ el-Kiyâmet, 75/16-19. Ayrıca bk. Tâhâ, 20/114.

³⁴ Müslüman âlimler tarafından ortaya konan vahyin iletilme yollarıyla ilgili açıklamalar/taksimatlar, Şûrâ Sûresi 51. âyet merkeze alınarak konuyla ilgili diğer âyet ve hadisler çerçevesinde yapılmıştır. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 9/141-142; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîrü'l-Taberî (Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân)*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 20/540-541; Emînü'l-İslâm Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen et-Taberî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006), 9/49-50; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/233-234; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, 27/187-191; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 18/507-508.

iletim yöntemi (peygamberin vahyi nasıl aldığı) gibi tali unsurları da barındırmaktadır. Bu unsurlardan özellikle manaya delaleti noktasında vahyin kendisi ile peygamberin vahyi nasıl aldığı hususlarında İslam düşüncesinde farklı telakkiler söz konusu olmuştur. Çeşitli teorilerin ortaya konulduğu vahyin farklı telakkilerine daha yakından bakalım.

2.2. İslam Düşüncesinde Vahiy Telakkileri

Hicrî ikinci asırda başlayan ve vahyin Kelâmullâh olması yönüyle Allah'ın Kelâm sıfatı ve Kelâmullâh kabul edilen Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı (*Halku'l-Ḳur'ân*) tartışmaları, vahiy telakkisiyle ilgili farklı yorumların mihverini oluşturmuştur. Ancak burada dikkati çeken, bu meselenin; vahyin sübutu, mahiyeti veya nübüvvetin anlamı üzerindeki bir tartışma olmadığıdır. Bu itibarla söz konusu tartışmaların, en azından doğrudan vahyi ve nübüvveti açıklamayı hedeflemeyip vahyin yorumlanması ve nasıl ele alınacağıyla ilgili olduğu³⁵ söylenebilir.

Ehl-i Sünnet-i hâssa diye de isimlendirilen Selef âlimleri, Allah'ın zât ve sıfatları hususunda olduğu gibi *Halku'l-Ḳur'ân* konusunda da te'vil ve re'ye başvurmadan Kur'ân ve Sünnetle yetinip nasları olduğu gibi kabul etmişlerdir. Ehl-i Sünnetin diğer iki ekolu Eş'arî ve Mâtürîdîler ise aralarında var olan nüansla birlikte Kelâmullâh'ı, *kelâm-ı nefsi* ve *kelâm-ı lafzî* şeklinde taksim etmiş; Kur'ân'ın Allah kelâmı olup manen (*kelâm-ı nefsi*) ezeli, fakat okunurken çıkıp işitilen seslerinin ve yazılan harflerinin (*kelâm-ı lafzî*) mahluk olduğu³⁶ görüşünü dile getirmişlerdir.

Vahiy olgusunu Allah'ın Kelâm sıfatı ve *Halku'l-Ḳur'ân* mihverinde ele alan, vahiy ezeli kabul edildiğinde kadimlerin çoğalacağı (*teaddüdü ḳudemâ*), bunun da tevhide aykırı olacağı endişesiyle Kur'ân vahyinin yaratılmış olup kadim olmadığı görüşünü savunan Mu'tezile ekolu;³⁷ kelâm, mütekellim ve Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı konularında diğer ekollerle ihtilaf halindedir.³⁸

Şîa, Kur'ân'ın tartışmasız Allah'ın kelâmı, vahyi, tenzîli, kavli ve kitabı olup onun *Muhdisinin*, *Münzilin*, *Rabbinin* ve *Hâfızının* Allah olduğu ve onu Hz. Muhammed'e inzâl ettiği inancındadır. Böylece onlar, Kur'ân'ın mahluk olduğunu vurgularlar.³⁹ Bu yönüyle İmâmiyye ve Zeydiyye Şîasının; Mu'tezile ve Hâricîlikle aynı kanaati paylaştığı görülür.⁴⁰ Ehl-i sünnet'le Şîa'nın vahiy konusunda ayrıştıkları ana noktayı ise *vahiy anlayabilmek için bir otoriteye mi yoksa bir yöntememi ihtiyaç olduğu* sorusu teşkil eder.

³⁵ Ekrem Demirli, "İslam Düşüncesinde Vahiy Tartışmaları Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur'ân Vahyi*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Kur'an Çalışmaları Vakfı, 2017), 148-149.

³⁶ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 23; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (Beyrut-Lübnan: Dar Sâdir, 2010), 121-122; Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fi usûli'l-istikâd*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 47, 57; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Minhâc, 2016), 259-260; Nüreddîn Ahmed bin Mahmûd es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.), 31-35.

³⁷ Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr (ed-Dârü'l-Mısriyye, ts.), 7/3; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-Muhîḫ bi't-teklîf*, thk. Cîn Yûsuf Hûbîn (Jean Joseph Houben) el-Yesûî (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1965), 1/331-332.

³⁸ İbn Hazm, *el-Faşl*, 3/11.

³⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbü'l-istikâdât* (Kum: Müessesetü'l-İmâmi'l-Hâdî, 1389), 243-245; Muhammed b. el-Hâris Mensûrî el-Cezâirî, "es-Seyfiyye (el-'Aḳâdî'l-Manşûriyye)", *'Aḳîdetü's-Şîa*, ed. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî (Kum: Dârü't-Tefsîr, 2016), 939.

⁴⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 45.

Akıl, vahiy ve sağlıklı duyuların yanı sıra ilhâmın da bilgi kaynağı olarak kabul gördüğü⁴¹ ve zâhir bâtın ayrımının daha yoğun hissedildiği tasavvuf alanında ise vahye terim anlam kazandıran kelâmî tanım genel kabul görmeye birlikte yer yer vahyin ilhama ilhamın da vahye yaklaştırıldığı farklı yorumlar dikkati çeker. Ancak vahyin tasavvûfî yorumunun sadece bu farklı söylemler veya İbn Arabî (ö. 638/1240) gibi sadece simge bir isim üzerinden değerlendirilerek Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i sünnet gibi İslam düşünce ekollerinden tamamen bağımsız ele alınması, kökleri hicrî ilk asırlara kadar dayandırılan bu geleneğin konuyla alakalı gerçeğine aykırı olup yerinde bir tespit sağlamayacaktır. Zira, İslam fikir tarihinde ilimlerin tedvini için başlangıç kabul edilen hicrî ikinci asırdan itibaren kelâm ve fıkıh gibi ilim dalları teorik anlamda Kur'ân ve Sünnet'e göre usûl ve ilkelerini oluşturmaya başlarken; tasavvuf, sonraları *zühd dönemi* diye de tanımlanacak olan bu dönemde daha çok pratiğe ağırlık verip böyle bir oluşuma gitmemiştir. O nedenle ilk asırlarda tasavvuf, bağımsız bir ilim dalı olarak değil; Mu'tezile, Şîa, Ehl-i sünnet gibi farklı fırkaların şemsiyesi altında çeşitli yorumlar olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴² Bununla birlikte, Ehl-i sünnet fırkalarından özellikle Eş'arîliğin tasavvufa daha fazla olumlu yaklaşımı, süreç içerisinde sûfîlerin çoğunlukla Şâfiî-Eş'arî kanatta yer almaları ve söylemlerini çoğunlukla Eş'arî zeminde geliştirmeleri sonucunu doğurmuştur. Sûfîlere olumlu yaklaşımın Şîilikte de üst seviyede olması, aynı olumlu havanın bu iki anlayış arasında da kesintiye uğramadan günümüze kadar devamını sağlamıştır. O nedenle Vahyin tasavvûfî yorumunun izlerini, Mu'tezile, Şîa, Ehl-i sünnet gibi fırkalara mensup ve her biri birer muhaddis, fakih veya kalamcı olan lakin tasavvufî yönü ağır basan şahsiyetlerin eserlerinde bulmak mümkündür. Bu yorumların ise genel olarak mensubu olunan ilgili mezheplerin vahyin terim anlamına katkı sunan ana görüşleriyle tam bir uyum arz ettiği görülür.

Vahyin ıstılahî anlamının barındırdığı ileten (Allah), iletilen (peygamber) ve ileti (kutsal metin) gibi ana unsurlar Müslüman filozoflarca da genel kabul görmeye birlikte bunların nasıllığı noktasında farklı yorumlamalar dikkati çeker. Meşşâî ekolün kurucu filozofu Kindî (ö. 252/866 [?]) kelamcılarla ortak kanaati paylaşırken aynı ekole mensup Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi kimi filozoflar ise bu konuda insanı daha faal bir noktaya taşıyarak genel kanaati oluşturan kelâmî görüşten uzaklaşmışlardır. Fârâbî'nin öncülük ettiği anlayışa göre vahiy, bir dizi beşerî gayretin sonucunda gerçekleşebilen, bu nedenle de aşağıdan yukarıya doğru kat edilen bir

⁴¹ Yüksel Göztepe - Hamit Demir, "İmam Rabbânî'nin Sûfîlere Yönelttiği Bazı Tenkitler", *Tokat İlmîyat Dergisi* 6/2 (2018), 308.

⁴² Tasavvufun kurucu isimlerinden sayılan Hasan-ı Basrî'nin (ö.110/728) ilk Mutezilîler'den Vâsıl b. Ata'nın (ö. 131/748) hocası olması; mutasavvıf yönüyle ön plana çıkan Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857), önceleri Mu'tezilî fikirleri savunan bir kelamcı iken, daha sonra Mu'tezile'yi eleştirerek Selef akîdesi ve ehl-i hadîs anlayışını kelâmî bir formda ifade eden ve çoğunluğu Şâfiî hadisçilerden oluşan Küllâbî kanatta yer alması; Muhâsibî'nin, İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]) ve Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö. IV./X. yüzyıl başları [?]) ile birlikte Ehl-i sünnet kelâmının kurucularından sayılması; ayrıca, Muhâsibî'nin talebesi olan Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ile başlayan "*sekr ve şatah* anlayışı yerine *sahv ve temkin* halini tercih etme" yöneliminin Serrâc (ö. 378/988), Ebu Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Kelâbâzî/Gülâbâdî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Hucvirî (ö. 465/1072 [?]) ile devam edip Gazâlî (ö. 505/1111) ile birlikte olgunlaşması; yine Gazâlî'nin Şâfiî ve Eş'arî kimliği kadar en az sûfî kimliğiyle de tanınması, tasavvuf ve kelâm ekolleri arasındaki organik-bütünsel ilişkiyi göstermesi açısından önemlidir. Sûfî ekollerin itikadî alanda geçirdikleri dönemler için bk. Çağfer Karadaş, "Sûfî İtikadının Dönemleri", *Marife* 1/2 (Ekim 2001), 59-71.

yükselme ile sağlanan “feyezân” olarak değerlendirilir.⁴³ İbn Sînâ da insanların en faziletlisinin/üstününün bi’l-fiil akıl mertebesine ulaşanlar, bunların en üstününün de nübüvvet mertebesine hazırlanan olduğunu, onun da nefsânî kuvvesinde üç özellik barındırdığını belirtir. Bu özellikleri barındıran kişilerin, Allâh’ın kelâmını işittiğini ve meleğini gördüğünü söyler.⁴⁴

Vahyi ilhamla aynîleştirip Hz. Muhammed’den sonra da devam ettiğini iddia eden yorum ise Kadiyânîlik’te görülür. Hindistan’da Mîrzâ Gulâm Ahmed Kâdiyânî (ö. 1908) tarafından ortaya atılan bu yorumda keşf, ilham ve rüyalar vahyin gönderiliş yollarıdır. Şartı ise Hz. Muhammed’in ümmetinden olmaktır.⁴⁵ Gulâm Ahmed’in üç mertebe olarak taksim ettiği rûhânî mertebelerin üçüncüsü olup “hakka’l-yakîn” diye nitelendirilen nübüvvet mertebesi,⁴⁶ gerek Hinduizm’deki avatar gerekse Hristiyanlıktaki *mesih* anlayışının derin izlerini taşımaktadır.

Vahiy telakkisiyle alakalı tarihî süreç içerisinde daha birçok yorum görmek mümkündür.⁴⁷ Bunlar arasında vahyi kaynağı bakımından kadim dünyaya, ruhu bakımından ise modern dünyaya ait gören Muhammet İkbâl (1877-1938);⁴⁸ peygamberlere inen vahyin eşsizliği ve Hz. Muhammed’in son peygamber oluşu hususunda Ehl-i sünnet kelmacılarıyla aynı kanaati paylaşmakla birlikte vahyin muhtevasının *Ruh* olduğu, bunun ise peygamberin kalbinde oluşan ve ihtiyaç duyulduğunda vahiy şekline dönüşen bir kuvve, bir duyu veya bir araç olduğunu ileri süren Fazlurrahman (1919-1988);⁴⁹ vahyi Allah’ın işareti ve tahriki anlamında algılayıp Kur’ân âyetlerini vahyin özü değil vahyin mahsulü olarak gören Muhammed Müçtehid Şebusteri;⁵⁰ vahyi, şairlerin ve mistiklerin yaşadığı deneyim türünden bir ilham olarak yorumlayan Abdülkerim Surûş⁵¹ gibi Müslüman düşünürlerin yanı sıra vahiyde insan unsurunun etkin olduğunu ve Kur’ân vahyinin Hz. Muhammed’in bilinçaltında şekillenen bir şey olduğunu iddia eden William Montgomery Watt (1909-2006)⁵² gibi oryantalistler de dikkati çeker.

⁴³ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *Kitâbü Ârâ’i ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, thk. Elbîr Nasrî Nâdir (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Meşrik, 1968), 114-116.

⁴⁴ Hüseyin b. Abdillâh İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ (el-İlâhiyyât)*, thk. El-Eb Kanavâtî - Seîd Zâyid, ed. İbrâhim Medkûr (Kum-İran: Menşûrâtü Mektebeti Âyetullâhi’l-Uzmâ el-Mer’âşiyi’n-Necefi, 2012), 435-436, 441-443.

⁴⁵ Mîrzâ Gulâm Ahmed Kâdiyânî, *Hakîkatü’l-vahy*, çev. Abdülmecîd Âmir (Tilford-UK: eş-Şirketü’l-İslâmiyyetü’l-Mahdûde, 2010), 34-35.

⁴⁶ Kâdiyânî, *Hakîkatü’l-vahy*, 29-30, 59-60.

⁴⁷ İslam fikir tarihinde ortaya çıkan ve yukarıda bir kısmına yer verilen farklı vahiy telakkilerinin bir arada ele alındığı literatür için bk. Mehmet Akif Ceyhan, *Vahiy* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022); Hamdi Tayfur, *Vahyin Tarihsel Mahiyeti* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017); Abdülgaffar Aslan, *Kur’an’da Vahiy* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000); Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996); Mehmet Yaşar Soyalan, *Vahiy Savunması (Kur’an Dışı Vahyin İmkânsızlığı)* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005).

⁴⁸ Muhammed İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed. M. Saeed Sheikh (Stanford-California: Stanford University Press, 2013), 100-101.

⁴⁹ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’ân* (Kuala Lumpur - Malaysia: Islamic Book Trust, ts.), 56-73.

⁵⁰ Muhammed Müçtehid Şebusteri, Varlığın Peygamberane Okunuş Nazariyesi, Farsçadan Azericeye çev. Güntay Gencalp (Bakü: Qanun Neşriyatı, 2013), s. 21-22 naklen Tayfur, *Vahyin Tarihsel Mahiyeti*, 262-263.

⁵¹ Abdulkarim Soroush, *The Expansion of Prophetic Experience*, ed. Forough Jahanbakhsh, çev. Nilou Mobasser (Leiden - Boston: Brill, 2009), 272.

⁵² William Montgomery Watt, *Islamic Revelation in the Modern World* (Edinburg: Edinburg University Press, 1969), 103-113.

Istilahî anlamına bir yansımasının olup olmadığını görme adına özetlediğimiz vahyi anlama ve anlamlandırma faaliyetlerinin bir kısmı görüldüğü üzere İslam düşüncesindeki ana görüşe hayli uzak düşmüş hatta Hindu düşüncesine yaklaşmıştır. Ancak vahyin geleneksel/istilahî kullanımının barındırdığı manalara eleştirel yaklaşımla ortaya konan tüm bu farklı yorumların, onun ıstilah anlamında (*vahy-i has*) herhangi bir farklılaşma veya değişime sebebiyet verecek güce hiçbir zaman ulaşmadıkları açıktır.

Yukarıda çerçevesi çizildiği şekil üzere Müslümanların anlam dünyasında yer eden vahiy kavramının, Hindu fikriyatında benzer iz düşümlerinin bulunup bulunmadığının tespiti için Hint kutsal metinleri Vedalara yüklenen anlam, onların tanrıyla ilintileri ve elde edilişleri konusuna biraz daha yakından bakalım.

3. Hinduizm'de Vahiy

Vahiy konusunun anlaşılmasına en çok katkı sunacak bilgilerden birisi, “Hinduizm’in ne olduğu?” sorusuna verilecek cevaptır.⁵³ “Tarifi neredeyse imkânsız”⁵⁴ ve bugünkü geldiği nokta için “yeni bir dünya dini”⁵⁵ denen bu geleneğin uzun tarihi, enginliği ve heterojenliği; ona ait her şeyin tanımını güçleştirmektedir.⁵⁶ *Tahkîku mâ li'l-Hind* adlı eseri Hint inanç ve kültürü üzerine ilklerden olan Bîrûnî; Hintlilerin dil, din ve örflerindeki derin farklılıkların, başkalarının onları anlamasını zorlaştırdığını belirtir.⁵⁷ Hintlilerin büyük bir ümmet ve millet, görüşlerinin de birbirinden farklı olduğunu belirten Şehristânî de mezhep diye nitelendirdiği Berâhime, Dehriyye, Seneviyye gibi inançları birbirine muhalif çeşitli dinî gruplardan bahseder.⁵⁸

Hinduizm adıyla anılan şey aslında, çoğu birbirine taban tabana zıt şaşırtıcı sayıda inanç sistemi ve ibadetle ilgili/ritüel uygulamalardan oluşan bir koleksiyondur.⁵⁹ Birçok farklılık ve zıtlığı barındıran bu

⁵³ Genel kabuller çerçevesinde Hinduizm şöyle tanımlanabilir: MÖ 15. yüzyıldan bugüne kadar geçen süre içerisinde oluşan; tarihî serüveni takip edildiğinde, Vedizm, Brahmanizm, Hinduizm gibi isimlerle karşımıza çıkan; Klasik Hinduizm, Ortaçağ Hinduizm’i ve Modern Hinduizm gibi dönemlere ayrılan; kurucusu belli olmayan; örf, âdet, taklit, gelenek ve göreneklerin harmanlanmasından oluşan ve Hint toplumlarının çoğunluğu tarafından inanılan dünyanın en eski dinî geleneklerinden birinin adıdır. bk. Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism* (United States of America: State University of New York Press, 2007), 15-117; Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu (İstanbul: Varlık Yayınları, ts.), 47; Mâni’ b. Hammâd el-Cühenî, *el-Mevsûatü'l-müeyyera fi'l-edyâni ve'l-mezâhibi ve'l-ahzâbi'l-muâsıra* (Riyâd: Dârü'n-Nedvetü'l-Âlemiyyetü li't-Tıbbâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1418), 2/734; Fuat Aydın, *Hint Dinlerine Giriş (Hinduizm, Cayinizm, Budizm, Sihizm)* (Sakarya: Eskiye Yayınları, 2021), 15-18; Fatih Güngör, *Hindu Milliyetçiliğinin İlham Kaynağı Dayananda'nın İslam'a Yönelttiği Eleştiriler ve Nânevtevi'nin Reddiyesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 9.

⁵⁴ Cevâhirlâl Nehru, *İktisâfu'l-Hind* (Dîmeşk, 2011), 1/96.

⁵⁵ “Bugün Hinduizm’de gördüğümüz şey, gerçek anlamda yeni bir dünya dininin oluşumu olabilir.” Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 452.

⁵⁶ Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 15.

⁵⁷ Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind min maqbûletin maqbûletin fi'l-aql ev merzûle* (Haydarâbâd ed-Dekkan/Hindistan: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1958), 13-15.

⁵⁸ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdü'l-Kerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 3/704.

⁵⁹ Yoginder S. Sikand, “The Fitna of Irtidad: Muslim Missionary Response to the Shuddhi of Arya Samaj in Early Twentieth Century India”, *Journal of Muslim Minority Affairs* 17/1 (01 Nisan 1997), 66.

koleksiyonun doğal olarak kutsal metinleri de bir o kadar çeşitlilik arz etmektedir. Hinduizm ve Hint kültürü üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Klostermaier, “yaşayan başka hiçbir gelenek, Hinduizm kadar çok sayıda veya eski kutsal yazıya sahip olduğunu iddia edemez”⁶⁰ ifadeleriyle bu gerçeğe vurgu yapmaktadır. Diğer birçok dinler tarihçisi gibi Klostermaier de *din=religion* kavramının Hint’e ait eş anlamlısı bulunmaya çalışıldığında çeşitli terimler arasından seçim yapmak zorunda kaldığını, *dharma* dahil bunların hiçbirinin tam olarak *din=religion* kelimesiyle örtüşmediğini belirterek bu dine ait birçok kavram için aynı durumun söz konusu olduğunu vurgular.⁶¹ İşte Hinduizm’de genel olarak sıhhati sorgulanamayan eserler için kullanılan *şruti*/(*श्रुति*)=iştirilenler teriminin vahiy olarak çevrilmesi de kanaatimizce aynı sorunu barındırmaktadır.

Hint kutsal metinlerinin iştirilenler/(*şruti*/ *श्रुति*)⁶² kısmından olan Vedalar, otoritesinin kabul edilip edilmemesi yönüyle Hint düşünce ekollerinin taksiminde belirleyici olmuştur. Vedaların otoritesini kabul eden altı sistem, *astika* (ortodoks/gelenekçi); bunların otorite ve kutsallığına inanmayanlar ise *nastika* (heterodoks/bidatçı) olarak tanımlanmıştır.⁶³ Bunlardan *astika* diye ifade edilen altı sistemin ve Modern Hint Düşünce Ekollerinden *Arya Samaj*’ın Vedalara kaynağı ve tanrıyla ilintisi yönüyle yaklaşımları, geçmişten günümüze Hinduizm’deki vahiy anlayışının tespiti ve ileride gelecek olan Kur’ân vahyiyle mukayesesi konusunda bir turnusol görevi yapabilir.

Vedaların kaynağı⁶⁴ veya tanrı ile ilintisi konusunda Hindular arasında bir fikir birliği yoktur.⁶⁵ Vedaların ezeli ve ebedî olmayıp, telif edilmiş olduğuna inanan antik dönem Hint düşünürleri bile, onların kaynağı konusunda ortak bir görüş ortaya koyamamıştır. Nitekim kimisi, onları tanrıya nispet ederken kimileri de *Hiranyagarbha* ve *Prajapati* gibi faklı kişilere nispet etmişlerdir.⁶⁶ Bir değerlendirmeye tabi

⁶⁰ Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 45.

⁶¹ Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 30-31.

⁶² Hinduizm’de kutsal metin külliyatı çok geniştir. Genel kabule göre bu kutsal metinler, iştirilenler (*şruti*) ve akledilip yazılanlar (*smriti*) olmak üzere iki kısımda değerlendirilir. *Şruti* türü eserler, vahiy veya ilham kaynaklı kabul edilip sıhhati sorgulanamayan eserlerdir. Yine genel kabul gören sınıflandırmaya göre Vedalar, Brahmanalar, Aranyakalar ve Upanişadlar *şruti* kategorisinde değerlendirilen metinlerdir. *Vedalar* kelimesi bazen tüm Hint kutsal metinlerini ifade etmek için kullanılsa da çoğunlukla dört Veda (Rig, Yajur, Sama ve Atharva) anlaşılır. *Akledilen, düşünüülerek kaleme alınan* anlamına gelen *smriti* türü eserler ise İtilhasalar, Puranalar ve Şastralar’ı kapsamaktadır. bk. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 45-59; Ali İhsan Yitik, *Doğu Dinleri* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 49-65; Zekeriyâ, *el-Hindûsiyyetü*, 1/145-539; Cemil Kutlutürk, *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 41-70.

⁶³ Hint Felsefeleri ana hatlarıyla *Astika* ve *Nâstika* olmak üzere iki kısımda değerlendirilir. *Nâstikanın* kapsamına materyalist, Budist, Caynist ve Carvaka gibi felsefeler girer. *Astika* ise altı felsefi ekolden (*Şaddarshana*) oluşmaktadır. Bu altı ekol, birbirlerine olan yakınlıkları münasebetiyle ikişerli olarak; Nyâya-Vaişeshika, Mîmâmsâ-Vedânta ve Sâmkhya-Yoga şeklinde gruplandırılmışlardır. bk. Kim Knott, *el-Hindûsiyye Mukaddimetün Kasîratün Cidden*, çev. Emire Ali Abdüssâdık (Kahire, 2016), 123.

⁶⁴ Vedaların kaynağına ilişkin en önemli çalışmanın, İskoçyalı Sanskrit dili uzmanı ve Hindolog Dr. J. Muir’un (1810-1882) beş ciltlik *Temel Sankritçe Metinler* isimli araştırması olduğu belirtilir. Özellikle üçüncü cilt, Vedaların kaynağına dair geleneksel hemen her rivayeti metin ve çevirileriyle birlikte ayrıntılı ele alması açısından önemlidir. Ali İhsan Yitik ve Hammet Arslan imzasıyla Milet ve Nihal isimli dergide yayımlanan *Vedalar ve Kaynağı Üzerine* adlı makale, müelliflerinin de ifade ettiği üzere, büyük oranda Dr. J. Muir’un çalışmasının özeti mahiyetindedir. Bu makalede de Vedaların kaynağıyla ilgili olarak yer yer J. Muir’un eserinin aslına müracaat yapılırsa da çoğunlukla ilgili makaleden ve kaynağı belirtilen diğer eserlerden istifade edilmiştir. bk. Yitik - Arslan, “Vedalar ve Kaynağı Üzerine”, 235.

⁶⁵ Bîrûnî, *Tahkîku mâ li’l-Hind*, 98; Kim Knott, *Hinduizmin ABC’si*, çev. Medet Yolal (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2000), 33.

⁶⁶ J. Muir, *Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India, Their Religion and Institutions* (London: Trübner & Co., 1868), 3/viii; Yitik - Arslan, “Vedalar ve Kaynağı Üzerine”, 235.

tutabilmek için tüm bu farklı görüşler kategorize edilecek olursa, genel çerçevesiyle dört grup halinde ele alınabilir:

Birincisi, Vedaların tanrı ile bağlantılı olmaksızın *ezelî ve kadîm* olduğuna inananlar. Bunlara göre Vedalar tanrıdan olmadığı gibi beşer mahsulü de değildir. Onların herhangi bir yazarı veya ortaya çıkarıcı yoktur. Yaratılmış/*mahlûk* değildirler. Bu yönüyle Vedalar sanki tanrı mesabesinde. Hint düşünce ekollerinden Mîmâmsâ bu görüşün öncülüğünü yapmıştır. Onlara göre tanrının varlığı zorunlu değildir. Şayet tanrı var ve *ezelî* ise Vedalar da aynı şekilde *ezelî ve kadîm*dir.⁶⁷ Vedalar, Hindu bilgeler/*rişiler*⁶⁸ tarafından görülmüş, müşahede edilip algılanmış ve insanlığa aktarılmıştır.⁶⁹

İkincisi, Vedaların da *ezelî ve kadîm* olduğuna inanmakla birlikte onları tanrı ile ilintili/bağlantılı görenlerdir. Onlara göre Vedaların kaynağı En Yüce Tanrı'dır ve onlar *ezelîdirler*. Vedalar, *rişiler* tarafından meydana getirilmiş veya telif edilmiş değildirler. *Rişiler* onları sadece görüp müşahede etmişlerdir. Geleneksel Hindu inancını şekillendiren bu anlayışa göre Veda metinlerinin tamamı, dumanın ateşten çıkmasına benzer biçimde En Yüce Tanrı/*Brahman*'dan⁷⁰ bir nefes şeklinde sudur etmiştir. Bunlara göre Vedalar, önceki *kalpada*⁷¹ olduğu gibi bu *kalpada* da insanlar için ortaya çıkmış, görünür olmuştur.⁷² Onlar, her *kalpada* Vedaların tağyir ve tebdil olunabileceğini kabul ederler. Zira değiştirilemez olan, En Yüce Tanrı'nın sıfatıdır. Bu görüşü daha çok Vedanta ekolü dile getirmiştir. Yine Sankhya ve Nyaya ekollerinin de bu kanaatte olduğu söylenebilir.⁷³

Üçüncüsü, Vedaları En Yüce Tanrı'nın bilgisinden kaynaklı görenlerdir. Onlara göre Vedalar tağyir ve tebdil edilemediği gibi mislini getirmeye de beşerin gücü yetmez. Bunlar Vedaları En Yüce Tanrı'nın ilmi olarak görürler ki onlara göre zamanın değişmesiyle Vedalarda herhangi bir tağyir ve tebdil söz konusu olamaz. Vedalar yanılmazdır ve tek başlarına otoritedirler. Dolayısıyla diğer bilgilerin ve kitapların doğruluğunun tespitinde ölçüt Vedalardır. Çünkü En Yüce Tanrı onları meydana getirmiştir. *Rişiler* ise

⁶⁷ Zekeriyâ, *el-Hindûsiyyetü*, 1/155-156; Yitik - Arslan, "Vedalar ve Kaynağı Üzerine", 235.

⁶⁸ *Rişi* (ऋषि); aziz, şair veya bilge anlamlarına gelen Sanskrit bir sözcüktür. Hint geleneğine göre Veda ilahilerinin kayda geçirilmesinde *rişilerin* önemli bir yeri vardır. Modern zamanlarda ise bu sözcük kutsal kişileri ifade etmek için (Maharişi) kullanılmıştır. Constance A. Jones - James D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism* (New York: Facts On File, 2007), 366-367; James G. Lochtefeld, *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism* (New York: The Rosen Publishing Group, 2002), 2/575. G. Parrinder, s. 236 naklen Yitik - Arslan, "Vedalar ve Kaynağı Üzerine", 227.

⁶⁹ Mîmâmsâ felsefecileri harflerin *ezeliliğini* savundukları için onların belirli bir zaman ve mekânla kayıtlı olmayıp bütün zamanları aşan sonsuz manalara sahip olduğunu savunurlar. Ayrıntı için bk. bk. Muir, *Original Sanskrit Texts*, 3/xii-xiii, 70; Stephen Phillips - Anand Vaidya, "Epistemology in Classical Indian Philosophy", ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (03 Mart 2011).

⁷⁰ *Brahman*, Hinduizm'de En Yüce Tanrı'yı ifade etmektedir. Gerçi bu manayı ifade etmek üzere Türkçe, Arapça ve İngilizce gibi farklı dillerde kaleme alınmış metinlerde *Brahman* kelimesinin farklı yazımları kullanılmaktadır. Bu makalede Mutlak ve En Yüce Tanrı'yı ifade etmek üzere *Brahman*, üç büyük Hindu tanrısından ilki için *Brahma*, Hindu din adamları için de *Brahmin* kavramı tercih edilmiştir.

⁷¹ Hindu mitolojisinde yaratıcı Tanrı *Brahma*'nın bir gündüzi olan *kalpa*, 4.320 milyon insan yılına eşdeğerdir. bk. Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 280.

⁷² Zira Vedalar, her *kalpanın* evvelinde ortaya çıkıp sonunda gözden kaybolan, sonra yeni bir *kalpada* yeniden zuhur edegelen *ezelî-ebedî* nitelikteki gizemli ve sırlı ifadelerdir. Yitik - Arslan, "Vedalar ve Kaynağı Üzerine", 227.

⁷³ Muir, *Original Sanskrit Texts*, 3/208-209. Bîrûnî'nin Vedalar konusunda görüşlerini aktardığı grup da Sankhya ekolü olsa gerek. bk. Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 96-98.

onları görmüş ve kendi ibareleriyle insanlara açıklamışlardır. Bu nedenle Vedaların dili (*lafız*), En Yüce Tanrı'ya değil *rişilere* aittir. Fakat tanrının ilmi olması yönüyle onlar ezeldirler. Bir defada değil zaman içerisinde oluşmuşlardır. Dört Veda birincil otoritedir. Diğer (Upanişadlar, Mahabharata ve Ramayana destanları gibi) geleneksel metinler ise sadece Vedalarla uyumlu (consistent) oldukları sürece güvenilir kabul edilirler. Onların içerisinde Vedalara karşı olabilecek herhangi bir pasajın otoritesi kabul edilmez. Arya Samaj bu kanaattedir.⁷⁴

Dördüncü grup ise Vedaların ezeli ve kadim olmayıp *rişiler* tarafından tasnif edildiğine inananlardır. Bunlara göre Vedalar, kaynak yönünden tanrıyla ilintili olmayıp beşer mahsulüdürler. Dolayısıyla onların bir benzeri yine oluşturulabilir. Ancak Vedalar kesinlikle kitapların en mükemmelleri ve en güzelleridir. Sawanliya Bihari Lal Verma gibi kimi Hintli bilginlerin yanı sıra Batılı araştırmacıların hemen tamamı bu kanaattedir.⁷⁵

İslam ile Hinduizm'deki vahiy anlayışlarının karşılaştırılmasına geçmeden önce şu iki hususa vurgu yapmak faydalı olacaktır:

Birincisi, Batılı araştırmacıların eserlerinde Hint kutsal metinlerinin özellikle *şruti* (श्रुति) kısmından bahsedilirken *revelation* ve *revealed/revealed word*⁷⁶ kelimelerinin kullanılması, hem bu kelimelerin dildeki (İngilizce) sözlük anlamına hem de Batıdaki yaygın Hristiyan vahiy anlayışına uygun düşmektedir.

Eserlerini Arapça kaleme alan ve Müslüman bir bilgin olan Bîrûnî'nin, Hint kutsal kitaplarından bahsederken *vahiy* kelimesini hiç kullanmaması⁷⁷ ve Vedaları, Tanrı'dan değil de "[Hintlilerin] Brahminlerin ağzından Allah Teâlâ'ya/Tanrı'ya nispet ettikleri sözdür"⁷⁸ şeklinde tanımlaması da bu bağlamda vurgulanması gereken bir diğer husustur.

4. İslam ile Hinduizm'deki Vahiy Anlayışlarının Karşılaştırılması

Temel dinamikleri noktasında birbirlerinden çok farklı olan İslam ve Hinduizm'in vahiy anlayışlarının karşılaştırılmasında, *vahy* = (الوحي) kelimesinin İslamî orijinli olması yönüyle onun yukarıda verilen ıstılahî anlamının barındırdığı temel unsurlar *asıl* kabul edilecektir. Buradan hareketle vahiy kelimesinin Hindu kutsal metin türlerinden *şruti* (श्रुति) = işitilenler terimini karşılamak için kullanılmasının yerindeliliğinin tespiti yapılmaya çalışılacaktır. Bu işlem yapılırken ıstılahî anlam çerçevesinde Kur'an'a yüklenen özel mana (*vahy-i has*), onun Allah'la ilintisi, peygambere gönderilişi, peygamberin bu bilgiyi elde ediş yolu/yolları gibi kriterler mihenk kabul edilerek Hint kutsal metinleri Vedaların tanrıyla ilintileri, elde edilişleri gibi hususlarda benzerlik veya farklılık yönleri aranacaktır. Bunun yanı sıra, İslam düşünce tarihinde farklı vahiy telakkilerinden Hindu düşüncesine yakın duran görüşler ile Vedalara yüklenen anlam cihetiyle İslam düşüncesine yaklaşan kimi Hindu yorumlarına da kısaca atıfta bulunulacaktır.

⁷⁴ Dayananda Sarasvati, *The Light of Truth (English Translation of Svami Dayananda's Satyārtha Prakasha)*, ed. Satya Prakash Beegoo, çev. Ganga Prasad Upadhyaya (Delhi-India: Vijaykumar Govindram Hasanand, 2021), 959.

⁷⁵ Genel olarak Müslümanlar da Vedaları vahiy mahsulü görmezler. Ancak farklı görüşler ileri sürenler de olmuştur. bk. Ali İhsan Yitik, *Batıyı Aydınlatan Doğu* (İstanbul: Metamorfoz Yayıncılık, 2018), 70-71; Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 405-406; Zekeriyâ, *el-Hindüsiyyetü*, 1/166; Güngör, *Nânevevî'nin Reddiyesi*, 16.

⁷⁶ Reveal; açığa çıkarmak, görünür kılmak, göstermek, ifşa etmek, belli etmek, esin vermek gibi anlamlara gelmektedir. bk. Little vd., *The Shorter Oxford English Dictionary On Historical Principles*, "reveal", 2/1726.

⁷⁷ Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 96-104.

⁷⁸ " وهو كلام نسبوہ إلى الله تعالى من فم "براهم" ... " Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 96.

Ancak, karşılaştırmada *asıl* kabul ettiğimiz vahyin geleneksel (*ıstılahî*) anlamında (*vahy-i has*) herhangi bir değişime sebebiyet vermedikleri için bu farklı yorumlarla ilgili ayrıntılı bir değerlendirme yapılmayacaktır.

İslam'da Vahiy ve Hinduizm'de Vahiy başlıkları altında verilen bilgiler doğrultusunda İslam ile Hinduizm arasında bir karşılaştırma yapıldığında bu iki dinin vahiy anlayışları hususunda şu farklılıklar olduğu görülür:

- Kur'ân vahyinin kaynağının Allah olduğu noktasında tüm Müslümanlar görüş birliği içerisinde iken; Vedaların kaynağının En Yüce İlah (*Brahman*) olduğu konusunda Hindular arasında bir ittifak yoktur.
- Kur'ân'ın Allah'la ilintisi (Allah kelâmı) olduğu hususunda yine Müslümanlar arasında ittifak varken; Hindular, Vedalarla tanrı arasındaki aslı ilişki konusunda da ihtilaf halindedirler.
- İslam, vahyi haricî bir olay olarak kabul ederken; Hinduizm'de vahiy, batınî içsel bir olay olarak görülür. Bu nedenle o; ancak saf tabiat, güzel amel ve çok gayretle elde edilebilir.
- Vahyin gerçekleşme süreci dikkate alındığında ise şu bariz farklar görülür:
 - a. İslam'a göre vahyi gönderen Allah'tır. Hinduizm'de ise Vedaların bir göndereni yoktur.
 - b. İslam'a göre gönderilen vahiy, Allah kelamıdır. Hinduizm'de ise Vedaların tanrıyla ilintisi noktasında tam bir ihtilaf söz konusudur. Bir kısmı Vedaları tanrı mesabesinde kabul ederken; bir kısmı onların tanrı sözü olduğuna, diğer bir kısım Hindu ise beşer sözü olduğuna inanır.
 - c. İslam'a göre vahyi alan, Allah tarafından *seçilmiş kişi* olan Peygamberdir. Hinduizm'de ise Vedaları elde eden *rişiler* için tanrı tarafından bir *seçilmişlik* söz konusu değildir. Zira, Vedaların En Yüce İlah'tan olduğunu söyleyenler dahi, bunların *rişi* adı verilen bilge kişiler/hikmet ehli tarafından kişisel riyazet neticesinde *keşf* ve *müşahede* yoluyla elde edildiğini kabul ederler. Aslında nefis tezkiyesi ve ahlakî yetkinleşme hem Hindular hem de Ehl-i tasavvuf tarafından hakîkatin bilgisiyle irtibatta bir zorunluluk olarak görülmüştür. Ancak, kesbî yönü temsil eden bu durum Sûfilerce kutsal bilginin elde edilmesinde değil sadece anlaşılmasında bir gereklilik olarak görülürken Hindular hem kutsal bilginin elde edilmesinde hem de anlaşılmasında bunu bir zorunluluk olarak görmüşlerdir. Bu bağlamda Kur'ân vahyi Allah'ın bir hibesi iken; Vedalar çoğunlukla *rişilerin* kendi kazanımıdır.
 - d. İslam'a göre vahiy; yukarıdan aşağıya, Allah'tan peygambere *inzâl* veya *tenzîl* formatında gerçekleşirken; Hinduizm'de ise Vedaları tanrı kaynaklı kabul edenler için bu durum aşağıdan yukarıya, *rişilerden* tanrıya doğrudur. Onları tanrı kaynaklı değil de beşer mahsulü kabul edenler için ise böyle bir konu zaten söz konusu değildir.

Vahyin ıstılahî anlamından hareketle yapılan bu karşılaştırmada iki din arasında ortaya çıkan bariz ayrılmaya karşın; vahyi, İslam düşünce geleneğindeki genel kabulden farklı telakki eden Muhammet İkbâl, Fazlurrahman, M. Müçtehid Şebusteri ve Abdülkerim Surûş gibi şahsiyetlerin, onun gerçekleşme süreci ile ilgili yukarıda verilen son üç maddede yer alan Hindu görüşe daha yakın yorumlamalarda buldukları görülür. Kâdiyânîlik ise kendisinde Hinduizm ve Hristiyanlık gibi İslam harici dinî düşüncelerin daha yoğun hissedildiği bir yorumdur. Hint topraklarında ortaya çıkan ve kendisini hem nebi hem mesih hem de Krişna'nın avatarı olarak gören⁷⁹ Mîrzâ Gulâm

⁷⁹ “Ben, Müslüman ve Hristiyanlar için Mesîh-i Mev'ûd'um. Hindular için ise Avatar olarak gönderildim.” Ethem Rûhî Fıçlalı, *Kâdiyânîlik (Ahmediyye Mezhebi)* (İzmir: İstiklâl Matbaası, 1986), 167.

Ahmed'in öncülük ettiği Kadiyânîlik'te vahiy/nübüvvet müessesesi devam ettirilmiş ve bunun yoğun riyâzet neticesinde keşf, ilham ve rüyalar yoluyla gerçekleşeceği iddia edilmiştir. Bu mezhebin tanrıya ulaşma ve tanrı vasfı kazanma noktalarındaki yorumlarının⁸⁰ Hindu düşüncesiyle benzeştiği söylenebilir. Buna karşın 19. yy. Hindu reformcularından ve Arya Samaj'ın kurucusu Dayananda Sarasvati ise Hindu kutsal metinleri Vedalar'ı "kelâm-ı lafzî" ve "kelâm-ı nefsi" yönüyle Kur'ân'ın vasıflarıyla tavsif ederek⁸¹ İslam düşüncesine yaklaşır.

Vahyin farklı telakkilerinden değil de ıstilahî anlamının barındırdığı mahiyet boyutundan hareket edildiğinde Müslümanların anladığı manada vahiy ile Hinduların anladığı vahiy, görüldüğü üzere birçok noktada birbirinden ayrılmaktadır. Bunlardan bir tanesi de nübüvvet konusudur. Bugünkü görünümüyle Hinduizm'de büyük ölçüde Brahmanizm'in etkisi söz konusu olduğuna⁸² ve güvenilir dinler tarihi kaynaklarına itibarla Brahmanizm'in (Berâhime) sisteminde açık bir nübüvvet inancı bulunmadığına⁸³ göre; genel olarak Hindular için inanç, ibadet ve muâmelât bütününe kendilerine sunan İslam dinindeki gibi bir peygamber anlayışından söz etmek de mümkün görünmemektedir.⁸⁴ Dolayısıyla onların, bilginin kaynağının vehbî olduğu peygamberlik müessesesi yerine bilginin kesbî olarak elde edildiği rişilik müessesesini ihdas ettikleri söylenebilir. Oysa İslam düşüncesinde peygamber olmaksızın vahy-i has veya vahiy mahsulü ilahî bir kitap düşünülemez. O nedenle, kelim kitaplarının nübüvvet bahisleriyle *milel* ve *nihal* kitaplarında Berâhime'den *peygamberliği inkâr edenler* olarak bahsedilir ve reddiyelere yer verilir.⁸⁵

Hinduizm ve İslam'ın vahiy anlayışlarını ayırıştıran bir başka unsur ise bu iki dinin tanrı-âlem anlayışlarındaki farklılıktır. Hinduizm'de tanrı-âlem bütünleşmesi/*panteist* tanrı tasavvuru, İslam düşüncesinde ise tanrı-âlem ayrışması/*teist* tanrı tasavvuru söz konusudur. Hinduizm'de tanrının fiilleri tabiat kanunlarına uygun ve tek düzedir. Zira tanrı, evrende homojen olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla O'nun fiilleri; doğası gereği eşit/tek düze, kendisinin tabiî bir fonksiyonu olarak ve doğa kanunları çerçevesinde gerçekleşir.⁸⁶ Tanrının tabiata ve tarihe olağanüstü müdahalesi/*mucize-vahiy* söz konusu değildir. İslam'da vahiy, Tanrı'nın fiillerinden olup O'nun tarihe müdahalesi anlamında doğaüstü bir olaydır. Dolayısıyla, tanrı-âlem ayrışmasını kabullenmeyen panteist tanrı anlayışına sahip Hinduizm'de bu manada bir vahiy anlayışından söz etmek mümkün değildir. Hatta tanrının âlemle ilişkisini sadece onu yaratmasıyla sınırlı gören *deizm* ile âlemi bir yönüyle *tanrının bedeni* olarak tasavvur eden *panenteizm* de böyle bir vahiy anlayışına tamamen yabancısıdır.⁸⁷

Hinduizm ve İslam'daki vahiy anlayışlarının karşılaştırılmasını ayrıca *şruti* ve *rişi* kavramları üzerinden yapmak, konuyu bir başka açıdan değerlendirme imkânı sunacaktır. Zira bunlar

⁸⁰ Kâdiyânî, *Hakikatü'l-vahy*, 23, 30, 33-36.

⁸¹ Dayananda Sarasvati, *Satyartha Prakasha*, 342-343.

⁸² Kürşat Demirci, "Hinduizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Aralık 2024).

⁸³ Günay Tümer, "Brahmanizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Aralık 2024).

⁸⁴ İbn Hazm, *el-Faşl*, 1/137; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 3/704-706; Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 81.

⁸⁵ Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırağ* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 264; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/508; Ebü'l-feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-iqdâm fi 'ilmi'l-kelem* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 233; İbn Hazm, *el-Faşl*, 1/137-139.

⁸⁶ Dayananda Sarasvati, *Satyartha Prakasha*, 910, 930, 335.

⁸⁷ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 120-123.

Hinduizm’de vahiy olgusuyla alakalı iki başat terimdir. Bunlardan şrutinin *iştilenler*, rişinin ise daha çok görenler anlamını ifade ettiğine *Hinduizm’de Vahiy* başlığı altında yer verilmişti. Dikkatle bakıldığında, *şruti* ve *rişi* terimleri arasında zahiren bir işkal görünmektedir. Zira *şruti* /*iştilenler* kavramı esas alındığında, onları elde edenler için *işitenler* kelimesinin kullanılması gerekirdi. *Rişi* (görenler) kavramı esas alındığında ise onların müşahede ettikleri şeyler/kutsal metinler için “görülenler” ifadesinin kullanılması uygun olurdu. Oysa bu dinde, kutsal metinlerin *iştilenler* kısmı için *şruti*⁸⁸ kavramı kullanılırken bu metinleri aktaran kişiler için ise *duyanlar* değil de *görenler* anlamında *rişi* terimi yaygın olarak kullanılmaktadır. Normalde bir çelişki gibi görünen bu kullanım, her iki kavramın birbirinin anlam alanlarını kapsayacak şekilde geniş anlamlara sahip olmalarıyla izah edilmekle birlikte kanaatimizce, Hindular tarafından hakikatin ifadesi olarak nitelendirilen kutsal metinlerin algılayan ve algılanan açısından başlangıç ve ilerleme yönüyle elde edilmiş süreçlerini de ifade etmektedir. Zira, Rigveda eksenli yorumlarda hakikate ulaşmak için ruhsal yolculuk yedi basamaklı olarak betimlenir.⁸⁹ Rişiler, bu yolculuğun başlangıç noktasında hakikatin sesini dinlemeye hevesli birer aday (*Mumukshu*) sayılırken dördüncü basamağa geldiklerinde *Maharişi* ünvanını alır ve *gerçeği görmüş* kişiler olarak kabul edilirler.⁹⁰ Bhagavad-Gita’da bu durum şu şekilde ifade edilmektedir: “Gerçeği görmüş olanlar (*tattva-darshinah*) senin bilgelik öğreticini olabilirler. Onlara sor, onların önünde eğil ve onların hizmetçisi ol.”⁹¹ Dolayısıyla *rişilerin* yaşamında da bir tür seyr-i sülûk söz konusudur. Onlar başlangıçta hakikat diye nitelendirilen kutsal metinleri üstatlarından (*Maharişi*) işitirlerken daha sonra *keşf* yoluyla onları müstakil olarak bizzat müşahade edip anlarlar. Neticede ister *işitme* ister *görme* yoluyla gerçekleşsin ilahî bilginin elde edilmesinde her iki durumda da mutlak bir vehbîlik değil, daha çok kişisel emek/*kesb* söz konusu olduğu için Hinduizm’deki vahiy, İslam vahyinden bu açıdan da tamamen ayrışmaktadır.

Sonuç

Kavramlar, farklı alanlarda ortak isimlerle görünür olsalar da onların gerçek kimliklerini şekillendirip belirleyen, var oluşlarını borçlu oldukları disiplinlerdir. Bu nedenle dinî veya felsefî bir disiplinin doğru anlaşılması, ilgili disiplinin kendisi üzerine inşa edildiği kavramların o alanda hangi manaya vaz olunduğuyla doğrudan ilgilidir. Ortak kavramlardaki bu anlamsal farklılık ve isimsel benzerlik, bir dinin müntesibinin ötekini dinî anlayışını kavramada yanılığa düşmesine neden olabilmektedir. Birçok dinin kendi kutsallarını tanıtmada kullandığı müşterek kavram olan vahyin de bu özellikteki terimlerden biri olduğu şüphesizdir. Zira vahiy, vaz’ olunduğu mana yönüyle her dinde farklı özel/*istilahî* anlamlar barındırmaktadır. İslam antetli olup tanrı, kutsal

⁸⁸ Kıdambı - Kaya, *Hindi-Türkçe Sözlük*, “श्रुति şruti”, 296.

⁸⁹ *Rig Veda*, çev. Korhan Kaya (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 906 (10. XC. 15).

⁹⁰ S B Chandekar, “What Are the Differences between the Maharishis and the Rishis of India?”, *Quora* (Erişim 22 Mayıs 2024).

⁹¹ Bhagavad-Gita’da asıl metin şu şekilde geçmektedir: “tad viddhi pranipatena/pariprasnena sevaya/upadeksyanti te jnanam/jnaninas tattva-darsinah” (Bölüm 4: Aşkın Bilgi, Metin 34). Bu ifadelerin yukarıda verilen çevirisi için bk.

Bhagavadgîtâ, çev. Korhan Kaya (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2001), 42.

mesaj/metin, melek ve peygamber gibi kavramlar kümesiyle birlikte algılanan vahiy ıstılahının, diğer dinlerde birebir karşılığını bulmak güç gözükmemektedir. Örneğin; Hinduizm için vahiy kavramı kullanıldığında, İslam düşüncesinde kullanıldığı şekliyle zihinlerde; *tanrı, kutsal mesaj, melek* ve *peygamberden* meydana gelen bir kavramlar zinciri oluşmamaktadır. Yine, tanrı-âlem anlayışlarındaki farklılığın da *teist ve panteist* olmak üzere genetik kodları birbirinden tamamen ayrı olan bu iki dinin/(İslam-Hinduizm) vahiy anlayışlarını ayırttığı anlaşılmıştır. Bu bağlamda tanrı-âlem bütünleşmesinin (*panteist* tanrı tasavvuru) hâkim olduğu Hinduizm’de, haricî bir olay olarak tanrının tarihe müdahalesi şeklinde kabul edilen İslam düşüncesindeki manada bir vahiyden söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla burada vahiy diye adlandırılan olgunun, aslında bir tür “*keşf ve ilham*” olduğu ve vahyin mecazî anlamına karşılık geldiği anlaşılmıştır.

Tarihî süreç içerisinde İslam düşüncesindeki farklı vahiy telakkilerinin vahyin ıstılahî anlamında kısmî bir aşındırmaya sebebiyet verdikleri söylenebilse de köklü bir değişim ve farklılaşmaya neden olamadıkları aşıkardır. Bu vahiy telakkilerinden; vahyin elde edilmesinde bireysel yönü/kişisel gayreti ön plana çıkaran, onu batınî içsel bir olay olarak gören, onun Tanrı/Allah kelamı olmadığını ileri süren ve vahyin *keşf ve müşahede* yoluyla elde edilebilirliğini savunan görüşlerin bu hususta Hindu düşüncesine yakın durduğu söylenebilir. Aynı doğrultuda Arya Samaj’ın dillendirdiği, Hindu düşüncesinde otoritesi sorgulanamayan kutsal metinler olarak kabul edilen Vedaların Tanrı bilgisi olmaları yönüyle mahluk değil/ebedî, yazılı oldukları kağıtlar cihetiyle mahluk/sonlu oldukları görüşü; etkileşimin tek taraflı olmadığını göstergesidir. Tüm bu görüşlerin çoğunlukla Asya kıtasının güney batısında ortaya çıkması ise anlamlıdır.

Çalışmanın neticesinde, Müslümanların anlam dünyasında yer eden vahiy kavramının Hindu fikriyatında benzer iz düşümlerini bulmanın neredeyse imkânsız olduğu görülmüştür. Dolayısıyla Hinduizm için vahiy kavramı yerine belki *keşf* veya kendi tanımlamalarıyla *şruti*/(iştirilenler/bir tür ilham) tabirini kullanmak daha yerinde olacaktır.

Son tahlilde, kutsal metinlerin oluşumsal niteliğini ifade etmek üzere yaygın olarak kullanılan vahiy kelimesinin, aslında terim anlam yönüyle İslam düşüncesinde kendisine yüklenen aslî anlamın tam karşılığını genel manada diğer dinlerde, özelde ise Hinduizm’de bulamadığı anlaşılmıştır. Dinler için merkezî bir kavram olan vahyin barındırdığı bu muhteva çeşitliliğinin; kişilerin kendi anlam dünyasında yetişmedikleri diğer din ve felsefeleri anlamalarını zorlaştırdığı görülmüştür. Bu durum ise Hinduizm’in mana dünyasını keşfetme ve Hindu davranışını anlamlandırma özelinde algıyı büsbütün olumsuz etkilemektedir.

Kaynakça

- Aslan, Abdülgaffar. *Kur'an'da Vahiy*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an'da İman Esasları*. Ankara: Atay Yayınevi, 1998.
- Aydın, Fuat. *Hint Dinlerine Giriş (Hinduizm, Cayinizm, Budizm, Sihizm)*. Sakarya: Eskiyei Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Farq beyne'l-fırak*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2009.
- Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku mâ li'l-Hind min makûletin makbûletin fi'l-'aql ev merzûle*. Haydarâbâd ed-Dekkan/Hindistan: Dâiratü'l-Meârifü'l-Osmâniyye, 1958.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *eş-Şihâh (Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye)*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Ceyhan, Mehmet Akif. *Vahiy*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Challaye, Felicien. *Dinler Tarihi*. çev. Samih Tiryakioğlu. İstanbul: Varlık Yayınları, ts.
- Chandekar, S B. "What Are the Differences between the Maharishis and the Rishis of India?" *Quora*. Erişim 22 Mayıs 2024. <https://www.quora.com/What-are-the-differences-between-the-Maharishis-and-the-Rishis-of-India/answer/S-B-Chandekar>
- Cühenî, Mâni' b. Hammâd. *el-Mevsûatü'l-müeyssera fi'l-edyâni ve'l-mezâhibi ve'l-ahzâbi'l-muâsıra*. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'n-Nedvetü'l-Âlemiyyetü li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 3. Basım, 1418.
- Cüleynid, Muhammed es-Seyyîd. *Mevsûatü'l-akîdeti'l-İslâmiyye*. Kâhire: Vüzâratü'l-Evkâf, 2010.
- Cürçânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemü't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-Fazîle, 2004.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fi'uşûli'l-i'tikâd*. thk. Zekeriyyâ Umeyrât. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Dayananda Sarasvati. *The Light of Truth (English Translation of Svami Dayananda's Satyârtha Prakasha)*. ed. Satya Prakash Beegoo. çev. Ganga Prasad Upadhyaya. Delhi-India: Vijaykumar Govindram Hasanand, 6. Basım, 2021.
- Demirci, Kürşat. "Hinduizm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hinduizm>
- Demirci, Muhsin. *Vahiy Gerçeği*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Demirli, Ekrem. "İslam Düşüncesinde Vahiy Tartışmaları Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur'an Vahyi*. ed. Murat Sülün. 137-159. İstanbul: Kur'an Çalışmaları Vakfı, 2017.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü Ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*. thk. Elbîr Nasrî Nâdir. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Meşrik, 2. Basım, 1968.
- Fazlur Rahman. *Major Themes of the Qur'an*. Kuala Lumpur - Malaysia: Islamic Book Trust, ts.
- Fığlalı, Ethem Rûhî. *Kâdiyânîlik (Ahmediyye Mezhebi)*. İzmir: İstiklâl Matbaası, 1986.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Minhâc, 2016.
- Göztepe, Yüksel - Demir, Hamit. "İmam Rabbânî'nin Süflilere Yönelttiği Bazı Tenkitler". *Tokat İlmiyat Dergisi* 6/2 (2018), 297-322.
- Güngör, Fatih. Hindu Milliyetçiliğinin İlham Kaynağı Dayananda'nın İslam'a Yönelttiği Eleştiriler ve Nânevtevfî'nin Reddiyesi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- İbn Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak. *Tefsîru İbn Atiyye el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. 10 Cilt. Doha-Katar: Vüzâratü'l-Evkâf, 2015.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. thk. Muhammed Avd Mur'ib - El-Ânise Fâtıma Muhammed Aslân. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî. *Mücerredü Maḳâlâti's-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân bin Muhammed. *Muḳaddimetü İbn Ḥaldûn*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Dimeşk/Suriye: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl*. thk. Muhammed İbrahim Nasr - Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ciyl, 2. Basım, 1996.

- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkı. *Medâricü's-sâlikîn (beyne menâzili "ıyyâke na'budü ve ıyyâke neste'in")*. thk. Muhammed b. Abdullah el-Hudayrî. 6 Cilt. Riyâd: Dâru's-Sumey'î, 2011.
- İbn Manzûr, Cemalüddin Ebî'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. 10 Cilt. Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdillâh. *eş-Şifâ' (el-İlâhiyyât)*. ed. İbrâhim Medkûr. thk. El-Eb Kanavâtî - Seîd Zâyid. Kum-İran: Menşürâtü Mektebeti Âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mer'aşıyyi'n-Necefi, 2. Basım, 2012.
- İkbal, Muhammed. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. ed. M. Saeed Sheikh. Stanford-California: Stanford University Press, 2013.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Marife, ts.
- Jones, Constance A. - Ryan, James D. *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Facts On File, 2007.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen. *el-Mecmû' fi'l-Muhîtt bi't-teklîf*. thk. Cîn Yûsuf Hûbın (Jean Joseph Houben) el-Yesûî. 2 Cilt. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr. ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Kâdiyânî, Mîrzâ Gulâm Ahmed. *Ĥakîkatü'l-vahy*. çev. Abdülmecîd Âmir. Tilford-UK: eş-Şirketü'l-İslâmiyyetü'l-Mahdûde, 2010.
- Karadaş, Çağfer. "Sûfi İtikadının Dönemleri". *Marife* 1/2 (Ekim 2001), 59-71.
- Bhagavadgîtâ*. çev. Korhan Kaya. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2001.
- Rig Veda*. çev. Korhan Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Kıdambî, Sithalakshmi - Kaya, Korhan. *Hindî-Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2. Basım, 2013.
- Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.
- Kılıç, Recep. "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine". *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 21-47.
- Klostermaier, Klaus K. *A Survey of Hinduism*. United States of America: State University of New York Press, 3. Basım, 2007.
- Knott, Kim. *el-Hindüsiyye Mukaddimetün Kasîratün Cidden*. çev. Emire Ali Abdüssâdık. Kahire, 2016.
- Knott, Kim. *Hinduizmin ABC'si*. çev. Medet Yolal. İstanbul: Kalcı Yayinevi, 2000.
- Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Bâbeveyh. *Kitâbü'l-İtikâdât*. Kum: Müessesetü'l-İmâmi'l-Hâdî, 1389.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aĥkâmi'l-Ĥur'an ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kutlutürk, Cemil. "Farklı Dinlerde Vahyin Semantik Alanı (Hinduizm ve Sihizm örneği)". *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur'an Vahiyi*. 17-48. İstanbul: Kur'an Çalışmaları Vakfı, 2017.
- Kutlutürk, Cemil. *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- Little, William vd. *The Shorter Oxford English Dictionary On Historical Principles*. ed. C. T. Onions. 2 Cilt. Great Britain: Oxford University Press, 1933.
- Lochtefeld, James G. *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*. 2 Cilt. New York: The Rosen Publishing Group, 1. Basım, 2002.
- Macdonell, Arthur Anthony. *A Practical Sanskrit Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1954.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Beyrut-Lübnan: Dar Sâdır, 2. Basım, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne Tefsîru'l-Mâtürîdiyye*. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mensûrî el-Cezâirî, Muhammed b. el-Hâris. "es-Seyfiyye (el-'Aĥâdî'l-Manşûriyye)". *'Aĥidetü's-Şî'a*. ed. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî. 935-945. Kum: Dâru't-Tefsîr, 2. Basım, 2016.
- Monier Williams. *A Sanskrit-English Dictionary*. London: Oxford, 1872.
- Muir, J. *Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India, Their Religion and Institutions*. 5 Cilt. London: Trübner & Co., 2. Basım, 1868.
- Nehru, Cevâhirlâl. *İktisâfu'l-Hind*. 2 Cilt. Dimeşk, 2011.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebseratü'l-edille*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

- Phillips, Stephen - Vaidya, Anand. "Epistemology in Classical Indian Philosophy". ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/Archives/Win2012/entries/epistemology-india/>
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-Müştehiru bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtîhi'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Nüreddîn Ahmed bin Mahmûd. *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.
- Sharma, Arvind. *A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion*. New York: Palgrave Macmillan, 1991.
- Sikand, Yoginder S. "The Fitna of Irtidad: Muslim Missionary Response to the Shuddhi of Arya Samaj in Early Twentieth Century India". *Journal of Muslim Minority Affairs* 17/1 (01 Nisan 1997), 65-82. <https://doi.org/10.1080/13602009708716358>
- Sinanoglu, Mustafa. "İlham/Diğer Dinlerde İlham". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilham>
- Smith, D. "Revelation: Christian and Hindu". *The Modern Churchman* 4/4 (Temmuz 1961), 222-227. <https://doi.org/10.3828/MC.4.4.222>
- Soroush, Abdulkarim. *The Expansion of Prophetic Experience*. ed. Forough Jahanbakhsh. çev. Nilou Mobasser. Leiden - Boston: Brill, 2009.
- Soyalan, Mehmet Yaşar. *Vahiy Savunması (Kur'an Dışı Vahyin İmkânsızlığı)*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdü'l-Kerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. 3 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 8. Basım, 2009.
- Şehristânî, Ebû'l-feth Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-iqdam fi 'ilmi'l-kelem*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîrüt-Taberî (Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Çur'ân)*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Taberî, Emînü'l-İslâm Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Çur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006.
- Tânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatü Keşşâfi istilâhâtü'l-fünûni ve'l-ulûm*. ed. Rafîk el-Acem. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübân, 1996.
- Tarakçı, Muhammed. "Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik". *Vahiy ve Peygamberlik*. 17-39. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018.
- Tayfur, Hamdi. *Vahiy Tarihsel Mahiyeti*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Teftâzânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-Makâşid*. thk. Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. Beyrut-Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1998.
- Teftâzânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer. "Şerhu'l-Akâ'idü'n-Nesefiyye". *el-Mecmûatü's-Seniyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye "Ramazan Efendi/el-Kesteli/el-Hayâli"*. thk. Mur'î Hasen er-Reşîd. 640. Lübnan: Dâru Nûru's-Sabâh, 2012.
- Tümer, Günay. "Brahmanizm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/brahmanizm>
- Watt, William Montgomery. *Islamic Revelation in the Modern World*. Edinburg: Edinburg University Press, 1969.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlham". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilham>
- Yitik, Ali İhsan. *Batıyı Aydınlatan Doğu*. İstanbul: Metamorfoz Yayıncılık, 2018.
- Yitik, Ali İhsan. *Doğu Dinleri*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Yitik, Ali İhsan - Arslan, Hammet. "Vedalar ve Kaynağı Üzerine". *Milel ve Nihal* 8/1 (Nisan 2011), 225-250.
- Zekeriyâ, Ebû Bekr Muhammed. *el-Hindüsiyyetü ve te'sîru ba'zi'l-firaki'l-İslâmiyyeti bihâ*. 3 Cilt. Cidde: Dâru'l-Evrâku's-Sekâfiyye, 2016.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî. *Tefsîru'l-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eğvîl fi vücûhi't-te'vîl'*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Marife, 3. Basım, 2009.



The Relationship between Traumatic Symptoms, Religious Coping and Psychological Well-Being after Kahramanmaraş Earthquake

Muharrem Aka^{1,a,*}

¹ Kilis 7 Aralık University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Psychology, Kilis/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 15/07/2024

Accepted: 11/12/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

Earthquakes are traumatic events that deeply affect the lives of individuals with their sudden and unexpected nature. Such events can cause serious psychological problems in individuals. Post-earthquake traumatic stress disorder (PTSD) is one of the most common problems. In this context, how individuals cope with this stress by using religious coping strategies and how these strategies affect their psychological well-being constitute the main subject of this study. The scope of the study is to determine the severity of post-earthquake traumatic symptoms, to evaluate the use of religious coping strategies and to examine the effects of these strategies on psychological well-being. By analyzing the trauma levels, religious coping strategies and general psychological health status of individuals living in the regions affected by the earthquake, the study aims to provide important information on post-earthquake recovery processes. The research aims to contribute to the development of psychological support and intervention programs at both individual and social levels. Within the scope of the study, in which the correlational research method, one of the quantitative research designs, was used, data were collected from 323 participants who were exposed to earthquake in Kahramanmaraş. Scales measuring the participants' demographic information, traumatic symptoms, religious coping strategies and general psychological well-being levels were used. Statistical methods such as ANOVA test, correlation analysis and t-test analysis were used to analyze the data. The relationships between the traumatic stress levels, religious coping strategies and psychological well-being levels of the participants were examined through the analyses. The findings of the study show that the victims exceeded the threshold value of traumatic symptoms, religious coping strategies and psychological well-being of the participants were at a moderate level, and there was a strong relationship between the damage status of the houses and post-earthquake traumatic symptoms. Individuals living in heavily damaged houses exhibit higher levels of traumatic symptoms. PTSD symptoms were found to be especially prevalent among individuals living in severely damaged houses. However, no significant relationship was found between psychological well-being and religious coping strategies and the damage status of the houses. This suggests that the effect of religious coping strategies on psychological well-being is limited. Positive religious coping strategies were observed to increase individuals' psychological well-being levels. However, this effect was not strong and positive religious coping strategies played a limited role in reducing individuals' traumatic symptoms. Negative religious coping strategies, on the other hand, were found to negatively affect individuals' psychological well-being and increase traumatic symptoms. These findings emphasize the limited effect of religious coping strategies in posttraumatic stress management and highlight the importance of psychological support programs.

Keywords: Psychology of religion, Earthquake, Trauma, Coping, Well-being

Kahramanmaraş Depremi Sonrası Travmatik Belirtiler, Dini Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi

Süreç

Geliş: 15/07/2024

Kabul: 11/12/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Öz

Depremler, ani ve beklenmedik doğası ile bireylerin hayatlarını derinden etkileyen travmatik olaylardır. Bu tür olaylar, bireylerde ciddi psikolojik sorunlara yol açabilir. Deprem sonrası travmatik stres bozukluğu en yaygın görülen sorunlardan biridir. Bu bağlamda, bireylerin dini başa çıkma stratejileri kullanarak bu stresle nasıl başa çıktıkları ve bu stratejilerin psikolojik iyi oluşlarına nasıl etki ettiği bu çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Araştırmanın kapsamı, deprem sonrası travmatik belirtilerin şiddetini belirlemek, dini başa çıkma stratejilerinin kullanımını değerlendirmek ve bu stratejilerin psikolojik iyi oluş üzerindeki etkilerini incelemekle sınırlıdır. Bu araştırmanın amacı, deprem sonrası travmaya maruz kalan bireylerin dini başa çıkma stratejilerini nasıl kullandıklarını anlamak ve bu stratejilerin psikolojik iyi oluşlarına olan etkilerini analiz etmektir. Ayrıca, ulaşılan sonuçlar doğrultusunda travma sonrası psikolojik destek ve müdahale programlarının geliştirilmesine katkı sağlanması hedeflenmektedir. Bu amaçla, travma düzeylerinin ölçülmesi ve dini başa çıkma stratejilerinin etkinliğinin incelenmesi, bireylerin iyileşme süreçlerinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Nicel araştırma desenlerinden korelasyonel araştırma yönteminin kullanıldığı çalışma kapsamında, Kahramanmaraş merkezli bölgede depreme maruz kalmış 323 katılımcı üzerinden veriler toplanmıştır. Katılımcıların demografik bilgilerini, travmatik belirtilerini, dini başa çıkma stratejilerini ve genel psikolojik iyi oluş düzeylerini değerlendirmek için çeşitli ölçekler kullanılmıştır. Verilerin analizi sırasında ANOVA, korelasyon ve t testi gibi istatistiksel teknikler kullanılmıştır. Araştırmanın bulguları, deprem mağdurlarının travmatik belirtilerin şiddetinde kritik eşiği aştıklarını ortaya koymaktadır. Depremzedelerin psikolojik iyi oluş düzeyleri, genellikle orta seviyelerde seyretmektedir. Evlerin hasar durumu ile deprem sonrası yaşanan travmatik belirtiler arasında ise güçlü bir ilişki bulunmuştur; evleri ağır hasar gören bireylerin travma belirtileri daha yüksek düzeyde olup, bu durum depremden sonraki psikolojik etkileri artırmaktadır. Ancak, psikolojik iyi oluş ve dini başa çıkma stratejileri ile evlerin hasar durumu arasında belirgin bir ilişki bulunamamıştır. Bu bulgular, dini başa çıkma stratejilerinin bireylerin psikolojik iyi oluş üzerindeki etkisinin sınırlı olduğunu ortaya koymaktadır. Araştırmada, pozitif dini başa çıkma stratejilerinin bireylerin psikolojik iyi oluş düzeylerini bir miktar artırdığı gözlemlenmiş olsa da, bu etkinin güçlü olmadığı anlaşılmaktadır. Özellikle pozitif dini başa çıkma yöntemlerinin, bireylerin travmatik belirtilerini azaltmada sınırlı bir etkiye sahip olduğu görülmüştür. Negatif dini başa çıkma stratejilerinin ise, bireylerin psikolojik iyi oluşunu olumsuz etkilediği ve travmatik belirtileri artırdığı belirlenmiştir. Bu bulgular, travma sonrası stres yönetiminde dini başa çıkma stratejilerinin sınırlı etkisini vurgulamakta ve psikolojik destek programlarının önemini ön plana çıkarmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, Deprem, Travma, Başa çıkma, İyi oluş,



muharrem.aka@kilis.edu.tr



0000-0002-3195-8946

Citation / Atıf: Aka, Muharrem. "Kahramanmaraş Depremi Sonrası Travmatik Belirtiler, Dini Başa Çıkma ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (Aralık 2024), 956-975. <https://doi.org/10.18505/cuid.1516317>

Giriş

Depremler, jeolojik süreçlerin bir sonucu olarak, insanlık tarihindeki en yıkıcı doğal afetler arasında yer almakta olup, özellikle yüksek büyüklükteki sarsıntılar büyük can ve mal kayıplarına yol açabilmektedir. Yerkürenin derinliklerinde meydana gelen tektonik hareketler, yer kabuğunda önemli deformasyonlara ve yer yüzeyinde geniş çaplı tahribatlara neden olabilmektedir. Bu tür olaylar, yerleşim alanlarında büyük ölçekli yapısal yıkımlara yol açmakta, toplumsal ve bireysel düzeyde ciddi tahribatlar yaratmaktadır.¹ Türkiye, 6 Şubat 2024 tarihinde, nadiren karşılaşılan büyüklükte bir sismik olay yaşamıştır. Bu tarihte, ülkenin farklı bölgelerinde geniş çaplı yıkımlar meydana gelmiş ve afetin etkileri oldukça geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Sabah saat 04.17’de Kahramanmaraş il sınırları içerisindeki Pazarcık ilçesinde 7.7 büyüklüğünde bir deprem gerçekleşmiş, aynı gün saat 13.24’te ise Elbistan ilçesinde 7.6 büyüklüğünde bir başka sismik hareket yaşanmıştır. Bu depremler, yeryüzüne oldukça yakın derinlikte, sırasıyla 8.6 km ve 7 km derinlikte gerçekleştiği için yıkıcı etkileri çok daha büyük olmuştur.² Depremlerin yol açtığı fiziksel tahribat; binaların ve altyapının yıkılması, su ve elektrik gibi temel hizmetlerin kesintiye uğraması ve geniş çaplı yangınlar gibi çeşitli şekillerde ortaya çıkar. Ancak, fiziksel zararların ötesinde, depremler, hayatta kalanların üzerinde uzun süreli psikolojik etkiler bırakır. Bu etkiler arasında TSSB, anksiyete, depresyon ve diğer ruh sağlığı sorunları yer almaktadır. Belirsizlik, güvensizlik ve öfke gibi duygusal tepkiler de sıkça görülür.³ Bu büyük ruhsal ve fiziksel etkilerde, depreme yönelik hazırlık eksiklikleri ve kaynak yetersizliği önemli rol oynamaktadır.⁴ Deprem sonrası psikolojik sorunlar için risk faktörleri arasında kadın cinsiyeti,⁵ ileri yaş, düşük eğitim seviyesi ve düşük sosyoekonomik statü, depreme yüksek düzeyde maruz kalma, önceki psikiyatrik hastalık öyküsü, yakın aile üyelerinin ölümü ve ev veya mülk kaybı yer alır.⁶ Ayrıca, yerinden edilme, sosyal ilişkilerin bozulması da deprem sonrası psikolojik sorunların ortaya çıkmasında etkilidir.⁷ Depremler, toplumların sosyal dokusunu da ciddi şekilde etkiler. Ailelerin parçalanması, toplulukların dağılması ve ekonomik faaliyetlerin durması gibi sonuçlar, afet sonrası toparlanma sürecini daha da zorlaştırır.⁸

¹ Bihan Tang vd., “A Meta-Analysis of Risk Factors for Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD) in Adults and Children after Earthquakes”, *International Journal of Environmental Research and Public Health* 8/14 (Aralık 2017), 1-20.

² AFAD, *06 Şubat 2023 Pazarcık-Elbistan-Kahramanmaraş (Mw:7.7-Mw:7.6) Depremleri Raporu* (Ankara: Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı, 02 Haziran 2023), 2.

³ Fran H. Norris vd., “60,000 Disaster Victims Speak: Part I. an Empirical Review of the Empirical Literature, 1981-2001”, *Psychiatry* 65/3 (2002), 207-239.

⁴ Metin Başoğlu vd., “A Study of the Validity of a Screening Instrument for Traumatic Stress in Earthquake Survivors in Turkey”, *Journal of Traumatic Stress* 14/3 (Ağustos 2001), 491-509.

⁵ Yen Kuang Yang vd., “Psychiatric Morbidity and Posttraumatic Symptoms Among Earthquake Victims in Primary Care Clinics”, *General Hospital Psychiatry* 25/4 (Ağustos 2003), 253-261.

⁶ Chris R. Brewin vd., “Meta-Analysis of Risk Factors for Posttraumatic Stress Disorder in Trauma-Exposed Adults”, *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 68 (Ocak 2000), 748-766.

⁷ Başoğlu vd., “A Study of the Validity of a Screening Instrument for Traumatic Stress in Earthquake Survivors in Turkey”.

⁸ Tang vd., “A Meta-Analysis of Risk Factors for Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD) in Adults and Children after Earthquakes”, 2.

Deprem sonrası ortaya çıkan en yaygın psikolojik sorunlardan biri olan TSSB, travmatik olayların ardından uzun süre devam eden ciddi bir stres bozukluğudur.⁹ TSSB tanısı için kişinin yaşamını tehdit eden ve olağan insan deneyimlerinin ötesinde korku, çaresizlik veya dehşet uyandıran bir travmatik olaya maruz kalmış olması gerekmektedir.¹⁰ TSSB belirtileri çeşitli şekillerde ortaya çıkar. Kişi travmatik olayı sürekli yeniden yaşar (kâbuslar veya zihinde canlandırma), olayla ilişkili durumlardan kaçınır (olayı hatırlatan yerlerden veya aktivitelerden uzak durma), genel duygusal tepkileri uyuşur (duygusal bağ kurmada zorluk veya genel hissizlik), ve sürekli yüksek duygusal uyarılma veya stres tepkisi sergiler (kolayca irkilme, aşırı tetikte olma veya uyku sorunları).¹¹ Bu belirtilerin tümü, en az bir ay boyunca devam etmeli ve kişinin günlük işlevselliğinde belirgin bir bozulmaya yol açmalıdır.¹²

Travmatik olaylardan sonra iyileşme süreçlerini inceleyen araştırmalar, genel olarak iki ana faktöre odaklanmaktadır. Bunlardan birincisi, psikolojik ve bilişsel değerlendirme faktörlerinin travma sonrası iyileşme süreçlerindeki rolüdür. Bu faktörler, bireylerin travma sonrası yaşadıkları duygusal ve zihinsel süreçlerin değerlendirilmesini içermektedir.¹³ İkincisi ise, din ve maneviyatın genel ruh sağlığı üzerindeki etkileridir. Bu çalışmalar, dini inançlar ve manevi pratiklerin, bireylerin travma sonrası ruhsal sağlıklarını nasıl etkilediğini araştırmaktadır.¹⁴ Din ve maneviyat hem bireylerin travma sonrası anlam arayışını besleyerek, zorlayıcı yaşam deneyimlerine karşı dayanıklılıklarını artırabilir hem de bireylerin acı ve kayıplarla başa çıkmalarına yardımcı olur. Yine din ve maneviyat, bireyleri içsel bir huzur ve umutla donatarak iyileşme sürecinde bir yol gösterici olabilir. Bireylerin deprem gibi zorlu yaşam olayları karşısında nasıl bir tavır geliştirmeleri ve inançlarından nasıl destek almaları gerektiği konusunda bilinen en eski dini kaynaklardan biri Eyyup peygamberin öyküsüdür. O, insanlara güç durumlar karşısında sabırlı olmayı, inançlarını korumayı ve Allah'a sığınmayı öğütler. Onun öyküsü, yaşanan acılar ve sıkıntılar içinde dahi Allah'a olan güvenin ve teslimiyetin önemini gösterir. Bu öğretiler, insanların hayatlarında karşılaştıkları zorluklarla başa çıkmalarına yardımcı olabilir ve manevi güç sağlayabilir.¹⁵ Bu anlamda insan yaşamında karşılaşılan güçlüklerle başa çıkmada, dinin güvenli bir

⁹ Wei Zhang vd., "A Cross-Sectional Study on Posttraumatic Stress Disorder and General Psychiatric Morbidity Among Adult Survivors 3 Years After the Wenchuan Earthquake, China", *Asia-Pacific Journal of Public Health* 27/8 (Ağustos 2015), 860-870.

¹⁰ APA, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: Dsm-V* (Washington, D.C: American Psychiatric Association, 2013), 271.

¹¹ Chunlan Hong - Thomas Efferth, "Systematic Review on Post-Traumatic Stress Disorder Among Survivors of the Wenchuan Earthquake", *Trauma, Violence & Abuse* 17/5 (Mayıs 2016), 542-561.

¹² Yuchang Jin - Junyi Li, "Prospective Study of Posttraumatic Stress in Adolescents 6 and 24 Months After the 2010 Yushu Earthquake in China", *The Journal of Nervous and Mental Disease* 203/9 (Eylül 2015), 679-683.

¹³ Birgit Kleim vd., "Cognitive Change Predicts Symptom Reduction with Cognitive Therapy for Posttraumatic Stress Disorder.", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 81/3 (Haziran 2013), 383-393.

¹⁴ Giancarlo Lucchetti vd., "Spirituality, Religiousness, and Mental Health: A Review of the Current Scientific Evidence", *World Journal of Clinical Cases* 9/26 (Eylül 2021), 7620-7631; Dany R. Khalaf vd., "A Critical Comprehensive Review of Religiosity and Anxiety Disorders in Adults", *Journal of Religion and Health* 54/4 (Ağustos 2015), 1438-1450.

¹⁵ Muharrem Aka, "Deprem Afeti Sonrası Psikososyal Sorunların İyileştirilmesine Yönelik Manevi Müdahaleler", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 410.

sığınak olduğu pek çok zaman görülmektedir.¹⁶ Bu durum, dinin olayların doğasını yapılandırmada, başa çıkma stratejilerini şekillendirmede ve sonuçları anlamlandırmada önemli bir rol oynadığını vurgulamaktadır.¹⁷ İnsanların yaşamın olağan akışı içinde karşılaştıkları problemlerle mücadele sürecinde dini inançlarını referans alarak hareket etmeleri, bireylerin psikososyal dayanıklılıklarını ve stres yönetimi yeteneklerini destekleyen önemli bir faktördür. Bu bağlamda, dini inançlar, bireylerin yaşadıkları zorluklarla başa çıkma stratejilerini şekillendiren ve onları motive eden bir rehber niteliği taşır.¹⁸ Dinin sağladığı anlam ve güven duygusu, bireylerin stresli durumlarla baş çıkma yetilerini güçlendirebilir. Başa çıkma sürecinde din, sadece travmatik olaylarla sınırlı kalmayıp, bireyin genel yaşam yönelim sisteminin bir parçası olarak da işlev görebilir. Bu durum, insanların günlük yaşamın karmaşıklıklarıyla baş ederken dinin sağladığı içsel denge ve destekten nasıl yararlandığını göstermektedir.¹⁹

Bu çerçeve dini başa çıkma, bireylerin karşılaştıkları zorluklar, stresli yaşam olayları veya krizler karşısında dini inançlarını, ritüellerini ve manevi kaynaklarını bir tür dayanma ve çözüm aracı olarak kullanmalarını ifade eder. Bu süreç, bireylerin hem psikolojik hem de manevi boyutta destek bulmalarını sağlayarak stresle başa çıkmalarına katkıda bulunabilir. Dini başa çıkma farklı biçimlerde ortaya çıkabilir ve genellikle iki ana kategoriye ayrılır: olumlu dini başa çıkma ve olumsuz dini başa çıkma. Ancak dini başa çıkma bu iki kategoriyle sınırlı değildir; bireyler, farklı dinamikler ve bağlamlar çerçevesinde çeşitli başa çıkma yolları geliştirebilir. Olumlu dini başa çıkma, bireylerin karşılaştıkları sorunları manevi gelişim fırsatı olarak görüp Tanrı ile iş birliği yapmalarını içerirken, olumsuz dini başa çıkma ise sorunları Tanrı'nın cezası olarak görme eğilimini taşır. Olumlu başa çıkma, Tanrı ile güvenli bir ilişki, dini destek ve affediciliği içerirken, olumsuz başa çıkma Tanrı ile zayıf ilişki, kızgınlık ve dini kurumlara hoşnutsuzluğu kapsar.²⁰ Pargament'in çalışmaları, olumlu dini başa çıkmanın sağlığa pozitif, olumsuz dini başa çıkmanın ise negatif etkileri olduğunu ortaya koymuştur.²¹ Daha spesifik olarak dini başa çıkma konusuna odaklanan araştırmalar, pozitif dini başa çıkma ile daha iyi ruh sağlığı sonuçları arasında tutarlı ilişkiler bulunurken, negatif dini başa çıkma ile daha kötü ruh sağlığı sonuçları arasında ilişki olduğunu göstermektedir.²² Araştırmalar arasında bazı değişkenlikler olmasına rağmen, pozitif dini başa çıkma ile iyileşmiş ruh sağlığı sonuçları arasında genellikle korelasyon bulunmaktadır.²³

¹⁶ Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak / Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 65.

¹⁷ Halil Ekşi, *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 14.

¹⁸ Sezai Korkmaz vd., "Dini Başa Çıkma, Şükür, Takdir Etme, Endişe ve Anksiyete ilişkisi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 738-766.

¹⁹ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak / Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 41.

²⁰ Kenneth I. Pargament vd., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (Nissan 1998), 710-724.

²¹ Ayşe Murat - Muhammed Kızılgeçit, "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji ilişkisi (Rize Örneği)", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2017), 111-151.

²² Mohammed K. Alsubaie vd., "Religious Coping, Perceived Discrimination, and Posttraumatic Growth in an International Sample of Forcibly Displaced Muslims", *Mental Health, Religion & Culture* 24/9 (Şubat 2021), 976-992.

²³ Jamie D. Aten vd., "The Psychological Study of Religion and Spirituality in a Disaster Context: A Systematic Review", *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 11/6 (Eylül 2019), 597-613.

Deprem sonrası dinî başa çıkma stratejilerinin bireylerin psikolojik durumları üzerindeki etkileri, gerek ulusal gerekse uluslararası literatürde geniş bir şekilde ele alınmıştır. Mevcut çalışmalar, dinî başa çıkmanın olumlu ve olumsuz yönlerini değerlendirerek bireylerin travmatik olaylarla başa çıkma sürecine nasıl katkı sağladığı incelemiştir. Türkiye’de Marmara, Van ve Dinar depremleri üzerine yapılan araştırmalar, mağdurların travma sonrası süreçte dinî başa çıkma stratejilerinden,²⁴ özellikle ibadet ve tevekkül²⁵ gibi yöntemlerden faydalandığını ve bunların olumlu etkiler göstererek toplumsal dayanışma ve aidiyet duygusunu arttırdığını göstermiştir.²⁶ Örneğin, Marmara depremi sonrası katılımcıların %76’sının dinî başa çıkma stratejilerine yöneldiği tespit edilmiştir.²⁷ Yine yakın zamanda yapılan bir araştırmada da deprem sonrasında en yaygın başvurulan yöntemlerden birinin olumlu dini başa çıkma olduğu tespit edilmiştir.²⁸ Yapılan çalışmalar, dinî ritüellerin bireylerin psikolojik dayanıklılığını artırmada ve toplumsal dayanışmayı güçlendirmede oynadığı kritik rolü vurgulamaktadır.²⁹ Ancak, dinî başa çıkmanın sadece bireysel düzeyde değil, kültürel ve bölgesel bağlamlarda da farklılık gösterebildiği görülmektedir. Uluslararası literatür de benzer şekilde, dinî başa çıkma stratejilerinin travma sonrası psikolojik iyileşme üzerindeki etkilerini ele almıştır. Haiti, İran, Suriye ve Nepal depremleri üzerine yapılan araştırmalar, genelde dini başa çıkma stratejilerinin kullanıldığı,³⁰ pozitif dinî başa çıkma stratejilerinin bireylerin travmatik deneyimlerden büyüme³¹ ve anlam çıkarma süreçlerini desteklediği bulgulanmıştır.³² Öte yandan, negatif dinî başa çıkma stratejilerinin, özellikle TSSB belirtilerini artırdığı ve bireylerin psikolojik iyiliği üzerinde olumsuz etkiler yarattığı tespit edilmiştir.³³ Bu çalışmalara rağmen, dinî başa çıkma stratejilerinin etkilerinin belirli afet bağlamlarında ve farklı sosyo-kültürel faktörler ışığında nasıl değiştiği konusundaki bilgiler sınırlıdır.

²⁴ Neşe Üner Alkan, *1 Ekim 1995 Dinar Depremini Yaşayanların Stres Reaksiyonları: Stres ve Başa Çıkmanın Bilişsel Teori Çerçevesinde İncelenmesi* (Ankara: ODTÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 35

²⁵ Sinan Yılmaz - İbrahim Işıtan, “Doğal Afetlerin Psiko-Sosyal Sonuçları: Van Depremi Örneği”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/11 (Kasım 2012), 19.

²⁶ Merve Beyza Bala, *Deprem Yaşayan Bireylerde Dini Başa Çıkma (2011 Van Depremi Örneği)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 106.

²⁷ Naci Kula, “Deprem ve Dinî Başa Çıkma”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 242.

²⁸ Ayşe Burcu Gören, “Afet Sonrası İkincil Travmatik Stres ve Dini Başa Çıkma: Kahramanmaraş Depremi Örneği”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/1 (Haziran 2023), 96.

²⁹ Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din- Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2000), 88.

³⁰ Kinda Alsamara vd., “Exploring Women’s Religious Coping Strategies and Psychological Impact After the 2023 Earthquake in Syria”, *Journal of Religion and Health* 63/3 (Haziran 2024), 2323.

³¹ Jean Kesnold Mesidor - Kaye F. Sly, “Religious Coping, General Coping Strategies, Perceived Social Support, Ptsd Symptoms, Resilience, and Posttraumatic Growth Among Survivors of the 2010 Earthquake in Haiti”, *Mental Health, Religion & Culture* 22/2 (Mayıs 2019), 130-143.

³² Mansooreh Azizzadeh Forouzi vd., “Studying the Relationship of Posttraumatic Growth with Religious Coping and Social Support Among Earthquake Victims of Bam”, *Health in Emergencies and Disasters Quarterly* 4/1 (Ocak 2018), 55-61.

³³ Ishwari Adhikari Baral - K.C Bhagawati, “Post Traumatic Stress Disorder and Coping Strategies Among Adult Survivors of Earthquake, Nepal”, *BMC Psychiatry* 19/1 (Nisan 2019), 118.

Bu bağlamda, yapılan genel araştırmalar dinî başa çıkma stratejilerinin bireylerin sağlık ve iyilik haliyle güçlü bir şekilde ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır.³⁴ Ano ve Vasconcelles'in meta-analiz çalışması, olumlu dinî başa çıkma yöntemlerinin olumlu psikolojik uyumla, olumsuz dinî başa çıkma yöntemlerinin ise olumsuz psikolojik uyumla bağlantılı olduğunu göstermiştir.³⁵ Pargament ve arkadaşlarının çalışmaları, dinî başa çıkma stratejilerinin bireylerin genel iyilik hali üzerindeki etkilerini deneysel olarak doğrulamış; olumlu dinî başa çıkmanın daha yüksek düzeyde iyi oluşla, olumsuz dinî başa çıkmanın ise düşük düzeyde iyi oluşla ilişkili olduğunu ortaya koymuştur.³⁶ Benzer şekilde, Türkiye'de yapılan çalışmalarda Ayten, dinî başa çıkmanın olumlu bir şekilde yorumlanmasının hayat memnuniyetini artırdığını,³⁷ Dilmaç ve arkadaşları ise dinî başa çıkma yöntemlerinin bireylerin psikolojik sağlıkları üzerinde pozitif etkiler yarattığını vurgulamıştır.³⁸ Bu bulgular, dinî başa çıkma stratejilerinin travmatik olaylarla mücadelede ve bireylerin sağlık durumunu iyileştirmede önemli bir kaynak olduğunu göstermektedir.

Ancak, literatürde dinî başa çıkma stratejilerinin farklı sosyo-kültürel bağlamlarda ve belirli afet türleri karşısında nasıl işlediği konusundaki bilgiler sınırlıdır. Bu bağlamda, bu çalışma mevcut literatürdeki boşlukları doldurmayı ve Türkiye özelinde Kahramanmaraş depremi sonrası dinî başa çıkma stratejilerinin etkilerini detaylı bir şekilde incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın literatüre özgün katkıları şu şekilde sıralanabilir: İlk olarak kültürel ve bölgesel bağlamda dinî başa çıkmanın değerlendirilmesi mümkün olmuştur. Özellikle bölgesel ve yerel faktörlerin dinî başa çıkma üzerindeki etkileri daha ayrıntılı şekilde ele alınabilmektedir. İkinci olarak pozitif ve negatif dinî başa çıkmanın karşılaştırmalı analizi yapılmıştır. Literatürde pozitif dinî başa çıkma stratejileri daha sık araştırılmış olsa da, bu çalışma negatif dinî başa çıkmanın etkilerini de incelemektedir. Bu iki stratejinin psikolojik iyi oluş ve travmatik belirtiler üzerindeki farklı etkilerinin karşılaştırılması, literatüre önemli bir katkı sağlayacaktır. Dördüncü olarak demografik değişkenlerin etkisi incelenmiştir.

Cinsiyet, yaş, eğitim seviyesi ve ekonomik durum gibi demografik faktörlerin dinî başa çıkma stratejilerinin kullanımına nasıl etki ettiğini değerlendirmek, literatürdeki eksik bir alanı dolduracaktır. Örneğin, kadınların genellikle pozitif stratejilere daha yatkın olması gibi farklılıklar bu çalışmada ele alınacaktır. Üçüncü olarak afet hasar düzeyine göre psikolojik etkiler incelenmiştir. Dinî başa çıkma stratejilerinin afetin fiziksel sonuçlarıyla (ev hasar düzeyi, yakın kayıp gibi) nasıl etkileşimde bulunduğu dair bilgiler sınırlıdır. Bu çalışma, dinî başa çıkma ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkileri, afetin fiziksel etkileri bağlamında detaylandırarak bu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Son olarak elde edilen bulgular, afet sonrası psikososyal destek programlarının planlanmasında yol gösterici olacağı beklenmektedir. Özellikle, manevi danışmanların bu süreçte oynayabilecekleri rolü vurgulayan öneriler, saha uygulamalarına yönelik pratik katkılar sunacaktır.

³⁴ Kenneth Pargament vd., "The Brief RCOPE: Current Psychometric Status of a Short Measure of Religious Coping", *Religions* 2/1 (Şubat 2011), 51-76.

³⁵ Gene G. Ano - Erin B. Vasconcelles, "Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A Meta-Analysis", *Journal of Clinical Psychology* 61/4 (Nisan 2005), 461-480.

³⁶ Kenneth I. Pargament vd., "Religious Coping Among the Religious: The Relationships Between Religious Coping and Well-Being in a National Sample of Presbyterian Clergy, Elders, and Members", *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/3 (Aralık 2002), 497-513.

³⁷ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak / Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 124.

³⁸ Bülent Dilmaç vd., "Psikolojik Danışma Deneyimi Yaşayanların Dini Başa Çıkma, Psikolojik İyi Olma ve Affetme Düzeyleri Arasındaki Yordayıcı İlişkiler: Bir Model Önerisi", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), I/180.

Araştırma Soruları ve Hipotezler

Bu çalışmanın temel araştırma soruları aşağıda sıralanmıştır:

1. Deprem mağdurlarının kullandığı dinî başa çıkma stratejilerinin dağılımı nasıldır?
2. Pozitif dinî başa çıkma stratejileri, mağdurların psikolojik iyi oluşlarını nasıl etkilemektedir?
3. Negatif dinî başa çıkma stratejileri, TSSB belirtilerini nasıl etkilemektedir?
4. Demografik faktörler, dinî başa çıkma stratejilerinin kullanımını nasıl etkilemektedir?
5. Afet sonrası ev hasar düzeyi ve yakın kayıp gibi faktörler, dinî başa çıkma ve psikolojik iyilik hali üzerindeki etkilerini nasıl şekillendirmektedir?

Bu araştırma soruları doğrultusunda aşağıdaki hipotezler geliştirilmiştir:

H1: Pozitif dinî başa çıkma stratejilerini daha sık kullanan bireylerin psikolojik iyi oluş düzeyleri daha yüksek olacaktır.

H2: Negatif dinî başa çıkma stratejilerini kullanan bireylerin travmatik belirtileri daha şiddetli olacaktır.

H3: Kadınlar, erkeklere kıyasla pozitif dinî başa çıkma stratejilerini daha fazla kullanacaktır.

H4: Yüksek ev hasarı ve yakın kayıp yaşayan bireyler, psikolojik iyilik hali ve dinî başa çıkma stratejileri açısından daha yüksek stres düzeyleri gösterecektir.

Bu hipotezler, çalışmanın literatüre sunduğu katkılarla tutarlı bir şekilde, dinî başa çıkma stratejilerinin afet sonrası iyileşme sürecindeki rolünü daha net bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1. Yöntem

Çalışmada nicel araştırma desenlerinden korelasyon yöntemi kullanılmıştır. Bu çerçevede; cinsiyet, depremde bulunulan şehir, evin hasır düzeyi, yakın kaybı, göçük altında kalma ile travmatik belirtiler düzeyi, dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırmanın veri toplama aşamasına geçmeden önce Kilis 7 Aralık Üniversitesi Etik Kurulu'ndan 2024/04 numaralı etik izin alınmıştır.

1.1. Katılımcıların Özellikleri

Çalışmaya katılan katılımcıların demografik özellikleri çeşitli kategorilerde incelenmiştir. Katılımcıların yaşları genellikle 18-30 arası (%75,23), cinsiyet dağılımı ise kadınların (%80,19) çoğunlukta olduğunu göstermektedir. Türkiye uyruğuna sahip katılımcıların oranı %96,9 iken Suriye uyrukla katılımcıların oran %3,1'dir, medeni durumlarına bakıldığında %73,68'i bekar olduğunu belirtmiştir. Eğitim düzeyleri lisans (%87) ve aile gelir düzeyleri genellikle orta seviyede (%72,76) bulunmaktadır. Deprem sırasında buldukları şehirler arasında en yüksek oran Gaziantep (%31,27) ve Kilis (%26,01) olarak tespit edilmiştir. Evlerinin hasar durumları çoğunlukla az hasarlı (%46,75) veya hasarsız (%30,34) olarak raporlanmıştır. Katılımcıların yakın kayıpları genellikle yok (%58,2) veya sadece yakın akraba, arkadaş, komşu düzeyinde (%20,43) olmuştur. Çalışmanın önemli bulgularından biri, katılımcıların büyük çoğunluğunun herhangi bir yaralanma yaşamadığını (%93,5) raporlamıştır.

1.2. Ölçme Araçları

1.2.1. Kişisel Bilgi Formu

Araştırmaya katılanların yaş, cinsiyet gibi sosyo-demografik özellikleri ile deprem anında bulunulan şehir, yakın kaybı, yaralanma durumu, ev hasar durumu ve göçük altında kalıp kalmadığı ile ilgili bilgileri tespit etmek amacıyla kullanılmıştır.

1.2.2. Deprem Sonrası Travma Düzeyini Belirleme Ölçeği

Tanhan ve Kayrı'nın 2012 yılındaki Van depreminden etkilenen bireyleri çalışma alanı olarak seçip geliştirdikleri ölçek, depremden sonra meydana gelebilecek travmatik belirtileri ölçmeyi amaçlamaktadır. Ölçek 20 madde ve 5 farklı faktörden oluşmuştur.³⁹ Ölçekten alınacak puan 20 ile 100 arasında değişmektedir. Alınacak en yüksek puan 100 iken en düşük puan 20'dir. Ölçeğin güvenilirliğini tespit etmek için hesaplanan iç tutarlılık katsayısı .87 olarak bulgulanmıştır. Ölçekten 52, 385 ± 5,051 aralığında bir skor olmak bireylerin travma yaşadıklarını gösteren bir eşiktir. Bu değerlerin üstünde veya altından bir skor almak deprem sonrası travmatik belirtilere işaret eden yüksek veya düşük düzeyi ifade etmektedir.⁴⁰

1.2.3. Dini Başa Çıkma Ölçeği

Ölçek, Pargament ve arkadaşlarının üç farklı örneklem grubunun çeşitli yaşam durumları ile başa çıkma, dinî başa çıkma ve bir dizi psikolojik verileri arasındaki ilişkiyle bağlantılı olarak geliştirmiş oldukları dörtlü likert tipli bir ölçektir. Örneklemelerde bireylerin pozitif ve negatif başa çıkma kalıpları incelenmiştir. Bu üç gruptan alınan veriler sonucunda pozitif ve negatif olarak 2 alt boyutlu ve 7'si olumlu, 7'si olumsuz olmak üzere 14 maddelik dinî başa çıkma ölçeği elde edilmiştir.⁴¹ Toplam 10 maddeden oluşan ölçeğin Türkçe uyarlaması sosyal bilimlerde ve sağlık bilimlerinde kolaylıkla kullanılmaktadır. Ölçekten alınan puanların düşük olması dinî başa çıkma tarzının az kullanıldığını, ölçekten alınan puanların yüksek olması ise dinî başa çıkma tarzının çok kullanıldığını göstermektedir. Ölçekten alınacak en yüksek puan 40, Pozitif dinî başa çıkma alt boyutundan alınacak en yüksek puan 28, negatif dinî başa çıkma alt boyutundan alınacak en yüksek puan ise 12'dir. Ölçeğin Türkiye'de kullanılması için Ekşi, Pargament ile iletişime geçip gerekli izinleri aldıktan sonra Türkiye koşullarına uyarlanma çalışmaları yapılarak kullanıma sunulmuştur.⁴² Bu çalışmada Ekşi ve Sayın'ın uyarlamış olduğu dini başa çıkma ölçeği kullanılmıştır.

1.2.4. Psikolojik İyi Oluş Ölçeği

Diener ve arkadaşları tarafından geliştirilmiş olan Psikolojik İyi Oluş ölçeğinin Türkçeye uyarlamasını Telef yapmıştır.⁴³ 8 maddeden oluşan ve 7'li likert tipli ölçek tek faktörlüdür. Ölçekteki en düşük puan 8 en yüksek puan ise 56'dır. Ölçekten alınacak en yüksek skor bireyin pek çok psikolojik kaynak ve güce sahip olduğunu göstermektedir. Ölçek, iyi oluşun yönleri hakkında farklı ölçümler sağlamamasına karşın önemli olan farklı alanlarda olumlu işlevler ile ilgili genel bir çerçeve sağlamaktadır.⁴⁴

1.3. Uygulama ve Analiz

Verilerin analiz işlemlerinde frekans, korelasyon, t-testi, tek yönlü anova analizi işlemleri yapılmış ve bulunan sonuçlara yer verilmiştir. Bu analizler SPSS 25 yazılımı ile yapılmıştır. Ulaşılan verilerin analizine geçmeden önce, verilerin bazı parametrik koşulları sağlayıp sağlamadığını kontrol etmek amacıyla normallik analizleri yapılmıştır. Tek değişkenli normallik belirlemek için çarpıklık ve basıklık değerleri incelenmiştir. Araştırmada cinsiyet, depremde bulunulan şehir, evin hasar düzeyi, yakın kaybı, yaralanma durumu, göçük altında kalma ile travmatik belirtiler, dini başa çıkma ve psikolojik iyi oluş ilişkileri incelenmiştir.

³⁹ Ferhat Kardeş, *Van Depremi Yaşayan Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Stres Travma Sonrası Büyüme Ve Umutsuzluk Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Van: Van Yüzüncüyıl Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 18.

⁴⁰ Fuat Tanhan - Murat Kayrı, "Deprem Sonrası Travma Düzeyini Belirleme Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 13/2 (2013), 1017.

⁴¹ Kenneth I. Pargament vd., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", 711.

⁴² Ekşi, *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması*, 256.

⁴³ Bülent Baki Telef, "Psikolojik İyi Oluş Ölçeği: Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28/28-3 (Ekim 2013), 376.

⁴⁴ Ed Diener vd., "New Well-Being Measures: Short Scales to Assess Flourishing and Positive and Negative Feelings", *Social Indicators Research* 97/2 (Mayıs 2010), 148.

2. Bulgular

Çizelge 1. Betimleyici İstatistikler

Table 1. Descriptive Statistics

	N	X	Std. Deviation	Skewness	Kurtosis
Deprem Sonrası Travmatik Düzeyi Belirleme	323	59,39	17,98	0,031	-0,607
Davranış Problemi	323	10,44	4,07	0,372	-0,581
Heyecansal Sınırlık	323	13,56	5,39	0,323	-0,707
Duyusal	323	12,43	3,58	0,069	-0,162
Bilişsel Yapı	323	14,2	4,46	-0,398	-0,741
Uyku Problemi	323	8,75	3,7	0,17	-1,003
Dini Başa Çıkma	323	31,64	6,18	-0,985	1,214
Pozitif Dini Başa Çıkma	323	23,72	4,46	-1,389	1,906
Negatif Dini Başa Çıkma	323	7,92	2,76	-0,065	-0,98
Psikolojik İyi oluş	323	38,31	9,43	-0,566	0,069

Çizelge 2. Cinsiyet Değişkenine Göre Deprem Sonrası Travma Düzeyi, Psikolojik İyi Oluş ve Dini Başa Çıkma

Table 2. Level of Post-Earthquake Trauma, Psychological Well-Being and Religious Coping by Gender Variables

		N	(X)	SS	t	p
Deprem Sonrası Travmatik Düzeyi Belirleme	Kadın	259	60,35	17,54		
	Erkek	64	55,5	19,33	1,94	0,05
Psikolojik İyi oluş	Kadın	259	38,09	9,2		
	Erkek	64	39,19	10,32	-0,83	0,4
Dini Başa Çıkma	Kadın	259	31,85	5,67		
	Erkek	64	30,77	7,93	1,26	0,21

Araştırmaya katılan bireylerin deprem sonrası travma belirtileri ölçeğinden aldıkları toplam puan ortalaması (59,39) incelendiğinde, bu puanın ölçeğin eşik değerinden daha yüksek olduğu görülmektedir. Dini başa çıkmanın ortalama skorlarına bakıldığında genel dini başa çıkma stratejilerinin orta düzeyde olduğunu ve katılımcıların genellikle 30 civarında puan aldıklarını göstermektedir. Pozitif dini başa çıkma stratejilerinin 20'ler civarında odaklanması, katılımcıların bu stratejileri genel olarak düşük varyasyonla kullandıklarını gösterir. Negatif dini başa çıkma skorları katılımcıların bu stratejileri genel olarak sınırlı bir şekilde kullandıklarını göstermektedir. Psikolojik iyi oluş ölçeğinden alınan skorlar katılımcıların genel olarak ortalama seviyede psikolojik iyi oluş gösterdiklerini ve skorların dağılımının standart sapma ölçüsünde değişkenlik gösterdiğini bulgulamaktadır. Ortalama skorun 38,31 olması, katılımcıların psikolojik iyi oluşun orta düzeyde olduğunu gösterir. Ancak, standart sapmanın 9,43 olması, katılımcıların iyi oluş düzeyinde belirgin farklılıklar olduğunu ve bazı katılımcıların diğerlerine göre daha yüksek veya düşük skorlar aldığını işaret etmektedir.

Çizelge 2’te görüldüğü üzere kadınlar için ortalama travmatik düzey 60,35, erkekler için ise 55,5 olarak bulunmuştur. T testi sonucuna göre, cinsiyet grupları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamıştır ($t=1,94$, $p=0,05$). Bu p değeri, 0,05 anlamlılık düzeyinde, sınırda olduğunu göstermektedir. Yani, cinsiyetler arasında travmatik düzeyler açısından belirgin bir fark olup olmadığı konusunda daha fazla veriye ihtiyaç olduğunu göstermektedir. T testi sonucunda, cinsiyetler arasında psikolojik iyi oluş skorları açısından istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamıştır ($t=-0,83$, $p=0,4$). Bu durum, kadınlar ve erkekler arasında psikolojik iyi oluş düzeylerinin benzer olduğunu göstermektedir. Yapılan t testi sonucunda, cinsiyetler arasında dini başa çıkma skorları açısından istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamıştır ($t=1,26$, $p=0,21$). Bu sonuç, kadınlar ve erkeklerin dini başa çıkma stratejilerini benzer düzeyde kullandığını göstermektedir. Bu t testi sonuçları, cinsiyetler arasında travmatik düzey, psikolojik iyi oluş ve dini başa çıkma açısından belirgin farklılıklar olmadığını işaret etmektedir. Ancak, özellikle deprem sonrası travmatik düzey konusunda p değeri sınırda olduğundan, daha geniş bir örnekleme ulaşılması durumunda sonuçların daha net anlaşılmasını sağlayabilir.

Çizelge 3. Depremde Bulunulan Şehir ile Deprem Sonrası Travma Düzeyi, Psikolojik İyi Oluş ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki

Table 3. The Relationship between the City of Residence and Post-Earthquake Trauma Level, Psychological Well-Being and Religious Coping

		N	X	SS	F	P	Anlamlı Farklılık
Deprem Sonrası Travmatik Düzeyi Belirleme	Adana ve Osmaniye	21	61,86	17,58	1,562	0,146	
	Gaziantep	101	59,16	17,93			
	Hatay	54	63,26	17,68			
	Kahramanmaraş	20	60,25	22,04			
	Malatya	8	56,13	18,57			
	Adıyaman	5	69,4	19,06			
	Kilis	84	54,95	17,45			
	Şanlıurfa ve Diyarbakır	30	62,53	15,96			
Psikolojik İyi oluş	Adana ve Osmaniye	21	38,43	11,56	0,919	0,492	
	Gaziantep	101	38,93	9,03			
	Hatay	54	36,39	9,14			
	Kahramanmaraş	20	38,85	11,15			
	Malatya	8	43	6,52			
	Adıyaman	5	33	12,06			
	Kilis	84	38,62	9,22			
	Şanlıurfa ve Diyarbakır	30	37,97	9,26			
Dini Başa Çıkma Top.	1- Adana ve Osmaniye	21	32	6	2,914	0,006	5, 6 6, 5 ve 8
	2- Gaziantep	101	31,62	5,91			
	3- Hatay	54	30,28	7,32			
	4- Kahramanmaraş	20	32,45	3,62			
	5- Malatya	8	34,75	4,77			
	6- Adıyaman	5	23,6	5,22			
	7- Kilis	84	31,44	6,4			
	8- Şanlıurfa ve Diyarbakır	30	34,4	4,53			

Depremde bulunulan şehirlerarasında, deprem sonrası travmatik düzey açısından istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamıştır ($F=1,562$, $p=0,146$). Bu, deprem sonrası travmatik düzeyin şehirler arasında önemli ölçüde değişmediğini gösterir. Psikolojik iyi oluş skorları açısından da depremde bulunulan şehirler arasında anlamlı bir fark bulunmamıştır ($F=0,919$, $p=0,492$). Dini başa çıkma stratejileri toplam skorları için ise, depremde bulunulan şehirler arasında anlamlı bir farklılık olduğu belirlenmiştir ($F=2,914$, $p=0,006$). Bu sonuç, depremde bulunulan şehirlerin dini başa çıkma stratejileri üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Post-hoc testleri, bu farklılıkların hangi şehirlerarasında olduğunu detaylandırmıştır: Buna göre; Malatya'da yaşayan katılımcılar, Adıyaman'da yaşayanlara göre daha yüksek dini başa çıkma skorlarına sahiptir. Adıyaman'da yaşayanlar, Malatya'da yaşayanlardan belirgin şekilde daha düşük dini başa çıkma skorları almıştır. Adıyaman'da yaşayanlar, Şanlıurfa ve Diyarbakır'da yaşayanlara göre daha düşük dini başa çıkma skorlarına sahiptir.

Bu sonuçlar, dini başa çıkma stratejilerinin bölgesel veya kültürel farklılıklardan etkilendiğini ve bazı şehirlerde bu stratejilerin daha yaygın veya etkili olduğunu göstermektedir. Özellikle Malatya ve Şanlıurfa/Diyarbakır'da yaşayanlar, dini başa çıkma konusunda Adıyaman'da yaşayanlara göre daha yüksek skorlar almıştır. Bu farklılıklar, şehirler arasındaki dini inançların ve uygulamaların deprem sonrası başa çıkma süreçlerinde önemli rol oynayabileceğini işaret etmektedir. Bu nedenle, afet sonrası psikososyal destek programlarında bu bölgesel farklılıklar dikkate alınıp şehirlerin dini başa çıkma stratejilerine yönelik özel müdahaleler planlanabilir.

Çizelge 4. Bulunulan Evin Hasar Düzeyi ile Deprem Sonrası Travmatik Düzey Arasındaki İlişki
Table 4. The Relationship between the Level of Damage to the House and Post-Earthquake Traumatic Level

		N	X	SS	f	p	Anlamlı Farklılık
Deprem Sonrası Travmatik Düzeyi Belirleme	1- Hasarsız	98	57,3	17,71			
	2- Az Hasarlı	151	57,45	16,96			1 ve 4, 2
	3- Orta hasarlı	28	63,11	20,58	3,846	0,005	ve 4, 4
	4- Ağır hasarlı	28	68,75	17,48			ve 1-2
	5- Yıkıldı	18	66,72	18,97			
Psikolojik İyi oluş	Hasarsız	98	38,76	9,92			
	Az Hasarlı	151	38,37	9,13			
	Orta hasarlı	28	36,61	9,6	0,578	0,678	
	Ağır hasarlı	28	36,96	10,4			
	Yıkıldı	18	40,06	7,49			
Dini Başa Çıkma	Hasarsız	98	31,4	6,09			
	Az Hasarlı	151	31,81	5,57			
	Orta hasarlı	28	32,75	7,53	0,472	0,757	
	Ağır hasarlı	28	31,14	6,33			
	Yıkıldı	18	30,56	8,97			

Evlerin hasar düzeyi ile travmatik düzey arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğunu göstermektedir ($F=3,846$, $p=0,005$). Bu bulgu, deprem sonrası yaşanan travmanın, evlerin hasar durumuyla bağlantılı olarak değişebileceğini ortaya koymaktadır. Özellikle, post-hoc analizlerde orta ve ağır hasarlı evlerdeki bireylerin, travmatik düzey açısından belirgin şekilde daha yüksek skorlar aldığı görülmüştür. Bu durum, evlerdeki hasarın artmasıyla birlikte bireylerin travmatik deneyimlerinin etkilenme olasılığının arttığını göstermektedir. Ağır hasar gören evlerde yaşayanların, deprem sonrası daha yoğun travmatik stres yaşadıkları ve bu durumun psikolojik sağlık üzerinde olumsuz etkiler doğurabileceği düşünülmektedir. Bu bulgular, afet sonrası psikososyal destek programlarının ve müdahale stratejilerinin planlanmasında evlerin hasar düzeyinin dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Özellikle yüksek hasar gören bölgelerde yaşayan bireylerin travma sonrası destek ihtiyaçlarının daha yoğun olabileceği göz önünde bulundurularak, hedeflenmiş yardım ve danışmanlık hizmetlerinin sunulması önem arz etmektedir. Evlerin hasar düzeyi ile psikolojik iyi oluş arasında yapılan ANOVA testi sonucunda ($F=0,578$, $p=0,678$), istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Bu, evlerin hasar düzeyinin psikolojik iyi oluş üzerinde belirgin bir etkisinin olmadığını göstermektedir. Evlerin hasar düzeyi ile dini başa çıkma stratejileri arasındaki ilişki de istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır ($F=0,472$, $p=0,757$). Bu sonuç, evlerin hasar düzeyinin dini başa çıkma stratejileri üzerinde belirgin bir etkisi olmadığını göstermektedir. Sonuç olarak, ulaşılan veri setine göre, evlerin hasar düzeyi ile deprem sonrası travmatik düzey arasında güçlü bir ilişki olduğu fakat psikolojik iyi oluş ve dini başa çıkma stratejileri açısından bu ilişkinin belirgin olmadığı görülmektedir. Bu bulgular, afet sonrası psikososyal destek programlarının ve kaynak tahsisi planlarının belirlenmesinde ev hasar düzeyinin önemini vurgulamaktadır, özellikle travmatik stresin yönetilmesinde etkili olabilecek önlemlerin alınması gerektiğini göstermektedir.

Çizelge 5. Yakın Kaybı ile Deprem Sonrası Travma Düzeyi, Psikolojik İyi Oluş ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki

Table 5. The Relationship Between Bereavement and Post-Earthquake Trauma Level, Psychological Well-Being and Religious Coping

		N	X	Ss	F	P	Anlamlı Farklılık
Deprem Sonrası Travmatik Düzeyi Belirleme Ölçeği	1- Kaybım yok	188	54,63	16,6	13,09	0,001	1 ve 5, 4 ve 5, 1 ve 3-5
	2- Birinci derecede yakın akraba	3	56,67	16,26			
	3- Sadece yakın akraba	34	62,88	14,79			
	4- Yakın arkadaş, komşu	32	58,53	20,15			
	5- Yakın akraba, arkadaş, komşu	66	71,7	16,43			
Psikolojik İyi oluş	Kaybım yok	188	39,07	9,49	1,28	0,278	
	Birinci derecede yakın akraba	3	40,33	6,03			
	Sadece yakın akraba	34	37,62	9,28			
	Yakın arkadaş, komşu	32	38,78	9,8			
	Yakın akraba, arkadaş, komşu	66	36,15	9,13			
Dini Başa Çıkma	Kaybım yok	188	32,16	5,5	1,07	0,373	
	Birinci derecede yakın akraba	3	32,67	9,29			
	Sadece yakın akraba	34	30,15	6,43			
	Yakın arkadaş, komşu	32	31,44	6,04			
	Yakın akraba, arkadaş, komşu	66	30,95	7,67			

Yakın kaybı olan bireyler arasında deprem sonrası travmatik düzeyi belirleme skorları anlamlı farklılık göstermektedir ($F=13.09$, $p<0.001$). Özellikle, en yüksek travmatik düzeyi belirleme puanları, yakın akraba, arkadaş ve komşu kaybı yaşayan bireylerde görülmektedir ($X=71.7$). Bu grubu sırasıyla sadece yakın akraba kaybı yaşayan bireyler ($X=62.88$) ve yakın arkadaş veya komşu kaybı yaşayan bireyler ($X=58.53$) takip etmektedir. Yakın kaybı olmayan bireylerin travmatik düzey belirleme puanları ise en düşüktür ($X=54.63$). 1. grup ile 5. grup arasında belirgin bir farklılık vardır. Yakın kaybı olan bireylerin travmatik düzeyleri önemli ölçüde yüksektir. 4. grup ile 5. grup arasında da anlamlı farklılık bulunmaktadır. Yakın kaybı yaşayanların travmatik düzeyleri daha yüksektir. 1. grup ile 3. grup ve 5. gruplar arasında anlamlı farklar bulunmaktadır. Bu bulgular, deprem sonrası yakın kaybının travma düzeylerini önemli ölçüde artırdığını ve bu durumun psikolojik müdahaleler gerektirebileceğini göstermektedir. Özellikle çoklu kayıp yaşayan bireyler, TSSB ve diğer psikolojik rahatsızlıklar açısından daha yüksek risk altında olabilirler. Bu nedenle, bu bireyler için özel psikolojik destek ve rehabilitasyon programlarının geliştirilmesi büyük önem taşımaktadır.

Psikolojik iyi oluş puanları incelendiğinde, yakın kaybı olan bireyler arasında anlamlı farklılıklar gözlemlenmemektedir ($F=1.28$, $p=0.278$). Ancak ortalama skorlara bakıldığında yakın akraba, arkadaş ve komşu kaybı yaşayan bireylerin psikolojik iyi oluş puanları en düşük seviyede ($X=36.15$), buna karşın birinci derecede yakın akraba kaybı yaşayan bireylerin psikolojik iyi oluş puanları en yüksek seviyededir ($X=40.33$). Bu durum, yakın kaybı yaşamının psikolojik iyi oluş üzerinde olumsuz bir etkisi olduğunu göstermektedir. Dini başa çıkma puanları incelendiğinde ise, yakın kaybı olan bireyler arasında anlamlı farklılıklar görülmemektedir ($F=1.07$, $p=0.373$). Fakat yine ortalama skorlar dikkate alındığında, birinci derecede yakın akraba kaybı yaşayan bireylerin dini başa çıkma puanları en yüksek seviyededir ($X=32.67$), buna karşın sadece yakın akraba kaybı yaşayan bireylerin dini başa çıkma puanları en düşük seviyededir ($X=30.15$). Bu sonuçlar, dini başa çıkma stratejilerinin yakın kaybı yaşama durumunda değişkenlik gösterdiğini ve bazı gruplarda daha fazla kullanıldığını ortaya koymaktadır.

Bu skorlardan hareketle, yakın kaybı yaşayan bireylere yönelik psikolojik destek hizmetlerinin artırılması gerektiği sonucuna ulaşılabilir. Özellikle yakın akraba, arkadaş ve komşu kaybı yaşayan bireyler için TSSB riskini azaltacak terapilerin uygulanması önemlidir. Topluluk temelli destek grupları oluşturarak, deprem sonrası travma yaşayan bireylerin sosyal destek ağlarını güçlendirmek de kritik bir adım olacaktır. Bu gruplar, benzer kayıpları yaşamış bireylerin deneyimlerini paylaşmalarına ve birlikte başa çıkma stratejileri geliştirmelerine olanak tanıyabilir. Dini başa çıkma stratejilerinin yaygın olarak kullanıldığı göz önüne alındığında, dini ve manevi destek sağlayacak programlar ile danışmanlık hizmetlerinin sunulması da faydalı olabilir. Din görevlileri ve manevi danışmanlar, bireylerin bu süreçte desteklenmesinde önemli bir rol üstlenebilir.

Çizelge 6. Yaralanma Durumu ile Deprem Sonrası Travma Düzeyi, Psikolojik İyi Oluş ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki

Table 6. The Relationship Between Injury Status and Post-Earthquake Trauma Level, Psychological Well-Being and Religious Coping

		N	X	Ss	F	P	Anlamlı Farklılık
Deprem Sonrası	1- Herhangi bir yaralanma yok	302	58,25	17,25			1, 2 ve
Travmatik Düzeyi	2- Hafif şekilde yaralandım	19	73,74	20,7	11,24	0,001	3; 2 ve
Belirleme Ölçeği	3- Ağır şekilde yaralandım	2	95	4,24			1; 3 ve1
	Herhangi bir yaralanma yok	302	38,56	9,33			
Psikolojik İyi oluş	Hafif şekilde yaralandım	19	35,26	9,08	2,088	0,126	
	Ağır şekilde yaralandım	2	29	24,04			
	Herhangi bir yaralanma yok	302	31,72	6,02			
Dini Başa Çıkma Top.	Hafif şekilde yaralandım	19	29,63	8,29	2,101	0,124	
	Ağır şekilde yaralandım	2	38	2,83			

Fiziksel yaralanma durumu ile deprem sonrası travma düzeyi arasındaki ilişki incelendiğinde, önemli farklılıklar ortaya çıkmıştır ($F = 11,24$, $p = 0,001$). Herhangi bir yaralanma yaşamamış bireyler ile hafif şekilde yaralanmış bireyler arasında yapılan karşılaştırmada, hafif şekilde yaralanmış bireylerin travma düzeyi ($X = 73,74$, $Ss = 20,7$) herhangi bir yaralanma yaşamamış bireylerden ($X = 58,25$, $Ss = 17,25$) istatistiksel olarak anlamlı şekilde daha yüksektir. Ayrıca, herhangi bir yaralanma yaşamamış bireyler ile ağır şekilde yaralanmış bireyler arasında yapılan karşılaştırmada, ağır şekilde yaralanmış bireylerin travma düzeyi ($X = 95$, $Ss = 4,24$) herhangi bir yaralanma yaşamamış bireylerden belirgin şekilde daha yüksektir. Son olarak, hafif şekilde yaralanmış bireyler ile ağır şekilde yaralanmış bireyler arasında yapılan karşılaştırmada da, ağır şekilde yaralanmış bireylerin travma düzeyi hafif yaralananlardan daha yüksektir. Bu bulgular, fiziksel yaralanmanın artmasıyla birlikte deprem sonrası travma düzeyinin de arttığını göstermektedir, özellikle ağır yaralanmaların bireyler üzerinde çok daha yoğun travma etkileri yarattığı vurgulanmaktadır.

Yaralanma durumu ile psikolojik iyi oluş arasında anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır ($F = 2,088$, $p = 0,126$). Bununla birlikte, ağır şekilde yaralanmış bireylerin psikolojik iyi oluş puanlarının ($X = 29$, $Ss = 24,04$) diğer gruplara göre daha düşük olduğu gözlenmiştir. Herhangi bir yaralanma yaşamamış bireylerin psikolojik iyi oluş puanları ($X = 38,56$, $Ss = 9,33$) daha yüksek olmasına rağmen, bu fark istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır. Dini başa çıkma puanları açısından yaralanma durumu grupları arasında anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır ($F = 2,101$, $p = 0,124$). Ancak, ağır şekilde yaralanmış bireylerin dini başa çıkma puanlarının ($X = 38$, $Ss = 2,83$) daha yüksek olduğu dikkat çekmektedir. Bu durum, ciddi yaralanma yaşayan bireylerin dini başa çıkma stratejilerine daha fazla başvurduğunu gösterebilir.

Bu skorlar dikkate alındığında, özellikle ağır yaralanma yaşayan bireylerin psikolojik travmalarını azaltmak için uzun vadeli terapi ve danışmanlık hizmetleri sağlanmalıdır. Yaralanmış bireyler için topluluk destek programları ve grup terapileri oluşturulmalıdır. Bu programlar, bireylerin travma sonrası iyileşme süreçlerine katkıda bulunabilir. Deprem bölgelerinde yaşayan bireylerin travma ve dini başa çıkma stratejileri hakkında bilinçlendirilmesi önemlidir. Eğitim programları ve atölye çalışmaları düzenlenerek, dini başa çıkma yöntemlerinin sağlıklı ve dengeli bir şekilde kullanımı teşvik edilmelidir.

Çizelge 7. Göçük Altında Kalma Durumu ile Deprem Sonrası Travma Düzeyi, Psikolojik İyi Oluş ve Dini Başa Çıkma ile Arasındaki İlişki

Table 7. The Relationship between Being Under the Debris and Post-Earthquake Trauma Level, Psychological Well-Being and Religious Coping

		N	X	Ss	t	p
Deprem Sonrası Travmatik Düzeyi Belirleme Ölçeği	Evet	4	72	28,71		
	Hayır	319	59,23	17,82	1,413	0,159
Psikolojik İyi oluş	Evet	4	37,25	16,88		
	Hayır	319	38,32	9,34	-0,225	0,822
Dini Başa Çıkma Top.	Evet	4	35	3,83		
	Hayır	319	31,6	6,2	1,095	0,274

Göçük altında kalma durumu ile deprem sonrası travmatik düzey, psikolojik iyi oluş ve dini başa çıkma arasında anlamlı bir fark bulunmamaktadır. Göçük altında kalan bireylerin deprem sonrası travmatik düzeyleri ($X = 72$), göçük altında kalmayan bireylere ($X = 59.23$) göre daha yüksek olmasına rağmen, bu fark istatistiksel olarak anlamlı değildir ($p = 0.159$). Bu, göçük altında kalmanın travma düzeyini artırabileceğini, ancak örneklem büyüklüğünün bu farkı belirlemek için yeterli olmadığını göstermektedir. Benzer şekilde, göçük altında kalan bireylerin psikolojik iyi oluş puanları ($X = 37.25$) göçük altında kalmayanlardan ($X = 38.32$) daha düşük olmasına rağmen, bu fark da istatistiksel olarak anlamlı değildir ($p = 0.822$). Bu durum, göçük altında kalmanın psikolojik iyi oluş üzerinde belirgin bir etkiye sahip olmadığını düşündürebilir. Ayrıca, göçük altında kalan bireylerin dini başa çıkma puanları ($X = 35$) göçük altında kalmayanlardan ($X = 31.6$) daha yüksek olmasına rağmen, bu fark da istatistiksel olarak anlamlı değildir ($p = 0.274$). Bu bulgu, dini başa çıkmanın göçük altında kalma durumundan etkilenmediğini göstermektedir. Bu sonuçlar doğrultusunda, göçük altında kalan bireylerin sayısının azlığı, anlamlı farkların tespit edilmesini zorlaştırabileceğinden, daha geniş örneklem gruplarıyla yapılacak ileri araştırmaların daha net sonuçlar verebileceği anlaşılmaktadır.

Çizelge 8. Deprem Sonrası Travma Belirtileri, Dini Başa Çıkma ve İyi Oluş Düzeyleri Arasındaki İlişkiler

Table 8. Relationships between Post-Earthquake Trauma Symptoms, Religious Coping and Well-Being Levels

	Deprem Sonrası Travmatik Düzeyi Belirleme Ölçeği	Psikolojik İyi oluş	Dini Başa Çıkma	Pozitif Dini Başa Çıkma	Negatif Dini Başa Çıkma
Deprem Sonrası Travmatik Düzeyi Belirleme Ölçeği	1	-,142*	,138*	,118*	,118*
Psikolojik İyi oluş		1	,209**	,262**	0,045
Dini Başa Çıkma Top.			1	,915**	,759**
Pozitif Dini Başa Çıkma				1	,432**
Negatif Dini Başa Çıkma					1

Çizelge 8'deki pearson korelasyon analizine göre deprem sonrası travmatik düzey ile psikolojik iyi oluş arasında negatif yönde, düşük düzeyde anlamlı ($r = -0.142, p < 0.05$) korelasyon olduğu görülmektedir. Bu durum deprem sonrası travmatik belirtiler arttıkça bireylerin psikolojik iyi oluş düzeylerinin düştüğünü göstermektedir. Bu durum, travmatik olayların bireylerin genel psikolojik sağlığını olumsuz etkilediğini ve bu tür olayların ardından psikolojik desteğin önemini vurgulamaktadır. Bu bulgu, psikolojik iyi oluşun artırılmasında travmatik belirtilerin azaltılmasının kritik olduğunu göstermektedir. Deprem sonrası travmatik düzey ile dini başa çıkma arasında ise pozitif yönde düşük düzeyde anlamlı ($r = 0.138, p < 0.05$) korelasyon tespit edilmiştir. Bu, dini başa çıkma stratejilerinin travmatik belirtilerle doğrudan bir ilişkisinin olduğunu göstermektedir. Bu stratejilerin bireylerin genel başa çıkma mekanizmalarının bir parçası olabileceğini göstermektedir. Dini başa çıkma ile psikolojik iyi oluş arasındaki korelasyon ise pozitif yönde, düşük düzeyde anlamlı ($r = 0.209, p < 0.05$) bir ilişkiye sahiptir. Yani, dini başa çıkma stratejilerini daha fazla kullanan bireylerin psikolojik iyi oluş düzeylerinin de daha yüksek olduğu söylenebilir. Ancak, korelasyon katsayısının düşük olması, bu ilişkinin zayıf olduğunu ve dini başa çıkmanın psikolojik iyi oluş üzerinde güçlü bir etkisi olmadığını göstermektedir. Pozitif dini başa çıkma ile negatif dini başa çıkmanın psikolojik iyi oluş ilişkisinde pozitif dini başa çıkmanın pozitif yönde daha güçlü bir ilişkiye sahip olduğu görülmektedir ($r = 0.262, p < 0.05$). Bu sonuçlar, bireylerin dini başa çıkma stratejilerini kullanmasının, onların psikolojik iyi oluşlarını bir miktar artırabileceğini, ancak bu etkinin sınırlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, Kahramanmaraş depremi sonrasında bireylerin yaşadığı travmatik belirtiler, kullandıkları dini başa çıkma stratejileri ve genel psikolojik iyi oluşları arasındaki ilişkileri anlamayı hedeflemiştir. Deprem gibi doğal afetlerin bireyler üzerinde yarattığı fiziksel tahribatın yanı sıra psikolojik etkileri de derindir. Çalışmada, bu etkilerin bireysel farklılıklarla nasıl şekillendiği ve dini başa çıkma stratejilerinin bu süreçteki rolü ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Araştırmanın temel amacı, bireylerin dini başa çıkma stratejileri ile travmatik belirtileri ve psikolojik iyi oluşları arasındaki ilişkileri ortaya koymaktır. Bu çerçevede araştırma bulgularına bakıldığında pozitif dini başa çıkma stratejilerinin bireylerin psikolojik iyi oluşlarını sınırlı bir düzeyde desteklediğini göstermektedir. Özellikle pozitif dini başa çıkma stratejilerinin, bireylerin travmatik belirtilerini azaltmada ve genel psikolojik iyi oluşlarını artırmada etkili olduğu belirlenmiştir. Ancak bu etkinin güçlü olmadığı ve bireylerin iyileşme süreçlerini yalnızca bir ölçüde desteklediği ortaya çıkmıştır. Öte yandan, negatif dini başa çıkma stratejilerinin hem travmatik belirtileri artırdığı hem de psikolojik iyi oluşu olumsuz yönde etkilediği görülmüştür. Bu stratejiler, bireylerin zorluklarla başa çıkmalarını daha da güçleştirerek stres seviyelerini yükseltmekte ve psikolojik iyilik halini olumsuz yönde etkilemektedir. Bu durum, özellikle Tanrı tarafından cezalandırılma hissi ve kadercilik gibi düşünce kalıpları ile ilişkilendirilmiştir. Çalışmada, araştırma soruları doğrultusunda şu bulgulara ulaşılmıştır: Öncelikli olarak pozitif dini başa çıkma stratejilerinin, bireylerin psikolojik iyi oluşlarını artırmakta olduğu, ancak bu artış sınırlı düzeyde kaldığı tespit edilmiştir. İkinci olarak negatif dini başa çıkma stratejileri, travmatik belirtilerin şiddetini artırmakta ve psikolojik iyi oluş

üzerinde olumsuz etkilere neden olmaktadır. Üçüncü olarak cinsiyet, yaş, ekonomik durum gibi demografik değişkenlerin dini başa çıkma stratejileri üzerindeki etkileri istatistiksel olarak anlamlı bulunmamıştır. Bu durum, başa çıkma stratejilerinin bireysel deneyimlerden ziyade genel inanç sistemleri ve dini pratikler tarafından belirlendiğini düşündürmektedir. Ayrıca, evlerin hasar düzeyi ve yakın kaybı gibi değişkenlerin, travmatik belirtiler üzerinde güçlü bir etkisi olduğu, ancak psikolojik iyi oluş ve dini başa çıkma stratejileri ile anlamlı bir ilişki göstermediği tespit edilmiştir.

Bu çalışmanın bulguları, literatürde yer alan diğer çalışmalarla büyük ölçüde uyumludur. Örneğin, Ano ve Vasconcelles'in meta-analiz çalışması, pozitif dini başa çıkma stratejilerinin olumlu psikolojik sonuçlarla, negatif dini başa çıkma stratejilerinin ise olumsuz sonuçlarla ilişkili olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde, bu çalışmada da pozitif dini başa çıkmanın olumlu etkileri sınırlı da olsa gözlemlenmiştir. Ancak negatif dini başa çıkmanın olumsuz etkilerinin daha belirgin olduğu dikkat çekmektedir. Bu araştırma sonuçlarına dayanarak, deprem sonrası psikososyal destek programlarına yönelik aşağıdaki öneriler geliştirilebilir. İlk olarak depremzedelerin psikolojik iyi oluşunu artırmak için pozitif dini başa çıkma stratejilerinin kullanımını destekleyecek eğitim programları ve danışmanlık hizmetleri sunulmalıdır. İkinci olarak negatif başa çıkmanın bir sonucu olarak Tanrı tarafından cezalandırılma gibi olumsuz inançlarla ilişkili düşünce kalıplarını ele alan ve bunların yerine pozitif dini başa çıkma tekniklerinin yer aldığı psikoeğitim programları geliştirilmelidir. Üçüncü olarak dini ve manevi destek, depremzedelerin iyileşme sürecinde önemli bir kaynak olabilir. Bu nedenle, deprem mağdurlarına yönelik destek çalışmalarından manevi danışmanlar sürece dâhil edilerek bireylerin pozitif dini başa çıkma stratejilerini benimsemelerine yardımcı olunabilir. Dördüncü olarak çalışma bulguları, dini başa çıkma stratejilerinin sosyo-kültürel bağlamlardan etkilendiğini göstermektedir. Bu nedenle, destek programları yerel ihtiyaçlara uygun şekilde tasarlanmalıdır.

Bu araştırma, dini başa çıkma stratejilerinin travma sonrası iyileşme süreçlerinde önemli bir rol oynadığını göstermiştir. Ancak bulgular, bu stratejilerin etkisinin sınırlı olduğunu ve diğer başa çıkma mekanizmaları ile birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Gelecek çalışmalarda, farklı afet türleri ve kültürel bağlamlar göz önünde bulundurularak daha geniş örneklerle çalışmalar yapılması önerilmektedir. Ayrıca, uzunlamasına bir tasarım benimseyerek, dini başa çıkma stratejilerinin zaman içindeki etkileri daha ayrıntılı bir şekilde incelenebilir. Bu çalışma, dini başa çıkma stratejilerinin Türkiye özelindeki afet sonrası iyileşme süreçlerindeki yerini anlamak için önemli bir katkı sunabilir ve gelecekteki araştırmalar için yol gösterici olabilir.

Kaynakça

- Adhikari Baral, Ishwari - Bhagawati, K.C. "Post Traumatic Stress Disorder and Coping Strategies Among Adult Survivors of Earthquake, Nepal". *BMC Psychiatry* 19/1 (Nisan2019), 118. <https://doi.org/10.1186/s12888-019-2090-y>
- AFAD. 06 Şubat 2023 Pazarcık-Elbistan-Kahramanmaraş (Mw:7.7-Mw:7.6) Depremleri Raporu. Ankara: Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı, 02 Haziran 2023. https://deprem.afad.gov.tr/assets/pdf/Kahramanmara%C5%9F%20Depremi%20%20Raporu_02.06.2023.pdf
- Aka, Muharrem. "Deprem Afeti Sonrası Psikososyal Sorunların İyileştirilmesine Yönelik Manevi Müdahaleler". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2023), 407-434. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1327899>
- Alkan, Neşe Üner. 1 Ekim 1995 Dinar Depremini Yaşayanların Stres Reaksiyonları: Stres ve Başa Çıkmanın Bilişsel Teori Çerçevesinde İncelenmesi. Ankara: ODTÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Alsamara, Kinda vd. "Exploring Women's Religious Coping Strategies and Psychological Impact After the 2023 Earthquake in Syria". *Journal of Religion and Health* 63/3 (Haziran 2024), 2314-2326. <https://doi.org/10.1007/s10943-024-02005-8>
- Alsubaie, Mohammed K. vd. "Religious Coping, Perceived Discrimination, and Posttraumatic Growth in an International Sample of Forcibly Displaced Muslims". *Mental health, religion & culture* 24/9 (Şubat 2021), 976-992. <https://doi.org/10.1080/13674676.2021.1973978>
- Ano, Gene G. - Vasconcelles, Erin B. "Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A Meta-Analysis". *Journal of Clinical Psychology* 61/4 (Nisan 2005), 461-480. <https://doi.org/10.1002/jclp.20049>
- APA. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: Dsm-V*. Washington, D.C: American Psychiatric Association, 5th ed., 2013. <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=1c0caed201279e639585adfd9d6378f1>
- Aten, Jamie D. vd. "The Psychological Study of Religion and Spirituality in a Disaster Context: A Systematic Review". *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 11/6 (Eylül 2019), 597-613. <https://doi.org/10.1037/tra0000431>
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak / Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Azizzadeh Forouzi, Mansooreh vd. "Studying the Relationship of Posttraumatic Growth with Religious Coping and Social Support Among Earthquake Victims of Bam". *Health in Emergencies and Disasters Quarterly* 4/1 (Ocak 2018), 55-61. <https://doi.org/10.32598/hdq.4.1.55>
- Bala, Merve Beyza. *Deprem Yaşayan Bireylerde Dini Başa Çıkma (2011 Van Depremi Örneği)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Master's, 2021.
- Baçoğlu, Metin vd. "A Study of the Validity of a Screening Instrument for Traumatic Stress in Earthquake Survivors in Turkey". *Journal of Traumatic Stress* 14/3 (Ağustos 2001), 491-509. <https://doi.org/10.1023/A:1011156505957>
- Brewin, Chris R. vd. "Meta-Analysis of Risk Factors for Posttraumatic Stress Disorder in Trauma-Exposed Adults". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 68 (Ocak 2000), 748-766. <https://doi.org/10.1037/0022-006X.68.5.748>
- Diener, Ed vd. "New Well-Being Measures: Short Scales to Assess Flourishing and Positive and Negative Feelings". *Social Indicators Research* 97/2 (Mayıs 2010), 143-156. <https://doi.org/10.1007/s11205-009-9493-y>
- Dılmaç, Bülent vd. "Psikolojik Danışma Deneyimi Yaşayanların Dini Başa Çıkma, Psikolojik İyi Olma ve Affetme Düzeyleri Arasındaki Yordayıcı İlişkiler: Bir Model Önerisi". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd. 169-186. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Ekşi, Halil. *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Gören, Ayşe Burcu. "Afet Sonrası İkincil Travmatik Stres ve Dini Başa Çıkma: Kahramanmaraş Depremi Örneği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 23/1 (Haziren 2023), 80-100. <https://doi.org/10.33420/marife.1280604>
- Hong, Chunlan - Efferth, Thomas. "Systematic Review on Post-Traumatic Stress Disorder Among Survivors of the Wenchuan Earthquake". *Trauma, Violence & Abuse* 17/5 (Mayıs 2016), 542-561. <https://doi.org/10.1177/1524838015585313>

- Jin, Yuchang - Li, Junyi. "Prospective Study of Posttraumatic Stress in Adolescents 6 and 24 Months After the 2010 Yushu Earthquake in China". *The Journal of Nervous and Mental Disease* 203/9 (Eylül 2015), 679-683. <https://doi.org/10.1097/NMD.0000000000000351>
- Kardaş, Ferhat. *Van Depremi Ni Yaşayan Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Stres Travma Sonrası Büyüme Ve Umutsuzluk Düzeylerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Van: Van Yüzüncüyıl Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Khalaf, Dany R. vd. "A Critical Comprehensive Review of Religiosity and Anxiety Disorders in Adults". *Journal of Religion and Health* 54/4 (Ağustos 2015), 1438-1450. <https://doi.org/10.1007/s10943-014-9981-5>
- Kleim, Birgit vd. "Cognitive Change Predicts Symptom Reduction with Cognitive Therapy for Posttraumatic Stress Disorder." *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 81/3 (Haziran 2013), 383-393. <https://doi.org/10.1037/a0031290>
- Korkmaz, Sezai vd. "Dini Başa Çıkma, Şükür, Takdir Etme, Endişe ve Anksiyete İlişkisi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 738-766. <https://doi.org/10.51702/esoguidf.1305224>
- Kula, Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 234-255.
- Küçükcan, Talip - Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din (Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2000.
- Lucchetti, Giancarlo vd. "Spirituality, Religiousness, and Mental Health: A Review of the Current Scientific Evidence". *World Journal of Clinical Cases* 9/26 (Eylül 2021), 7620-7631. <https://doi.org/10.12998/wjcc.v9.i26.7620>
- Mesidor, Jean Kesnold - Sly, Kaye F. "Religious Coping, General Coping Strategies, Perceived Social Support, Ptsd Symptoms, Resilience, and Posttraumatic Growth Among Survivors of the 2010 Earthquake in Haiti". *Mental Health, Religion & Culture* 22/2 (Mayıs 2019), 130-143. <https://doi.org/10.1080/13674676.2019.1580254>
- Murat, Ayşe - Kızılgeçit, Muhammed. "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Haziran 2017), 111-151.
- Norris, Fran H. vd. "60,000 Disaster Victims Speak: Part I. an Empirical Review of the Empirical Literature, 1981-2001". *Psychiatry* 65/3 (2002), 207-239. <https://doi.org/10.1521/psyc.65.3.207.20173>
- Pargament, Kenneth vd. "The Brief RCOPE: Current Psychometric Status of a Short Measure of Religious Coping". *Religions* 2/1 (Şubat 2011), 51-76. <https://doi.org/10.3390/rel2010051>
- Pargament, Kenneth I. vd. "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors". *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (Nisan 1998), 710-724. <https://doi.org/10.2307/1388152>
- Pargament, Kenneth I. vd. "Religious Coping Among the Religious: The Relationships Between Religious Coping and Well-Being in a National Sample of Presbyterian Clergy, Elders, and Members". *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/3 (Aralık 2002), 497-513. <https://doi.org/10.1111/0021-8294.00073>
- Tang, Bihan vd. "A Meta-Analysis of Risk Factors for Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD) in Adults and Children after Earthquakes". *International Journal of Environmental Research and Public Health* 14/12 (Aralık 2017), 1-20. <https://doi.org/10.3390/ijerph14121537>
- Tanhan, Fuat - Kayrı, Murat. "Deprem Sonrası Travma Düzeyini Belirleme Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Kuram Ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 13/2 (2013), 1013-1025.
- Telef, Bülent Baki. "Psikolojik İyi Oluş Ölçeği: Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 28/28-3 (Ekim 2013), 374-384.
- Yang, Yen Kuang vd. "Psychiatric Morbidity and Posttraumatic Symptoms Among Earthquake Victims in Primary Care Clinics". *General Hospital Psychiatry* 25/4 (Temmuz 2003), 253-261. [https://doi.org/10.1016/S0163-8343\(03\)00022-7](https://doi.org/10.1016/S0163-8343(03)00022-7)
- Yılmaz, Sinan - Iştan, İbrahim. "Doğal Afetlerin Psiko-Sosyal Sonuçları: Van Depremi Örneği". *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/11 (Kasım 2012), 7-29.
- Zhang, Wei vd. "A Cross-Sectional Study on Posttraumatic Stress Disorder and General Psychiatric Morbidity Among Adult Survivors 3 Years After the Wenchuan Earthquake, China". *Asia-Pacific Journal of Public Health* 27/8 (Ağustos 2015), 860-870. <https://doi.org/10.1177/1010539515602089>



As a Representative of Turkish Classical Poetry in 20th Century Sofuzâde's Views on Poetry and Being Poet in His Poetical Ghazals

Dilek Yılmaz^{1,*}

¹ Turkish Islamic Literature

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 25/07/2024

Accepted: 05/12/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

As a writer and poet Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi (from Kastamonu) reveals his literary understanding and considerations about poetry and being poet in his numerous couplets which are in his published "divan" *Hulviyyât* and his other notebooks written by himself. This article has been written to set forth the characteristics of poetry, the qualities of poets and the basis of religious-sufistic expressions in Sofuzâde's poems (in ghazal form) on poetry. These poems haven't been discussed in a separate academic study before. The aim of choosing this is to try to see the manifestations of intellectual and literary continuity or berakage in Sofuzâde's poems as a representative of religious-sufistic and "hikemî" style of the classical poetry in the 20th century. Some of his mentioned poems are filled with "redif"s (repeated voices/words after the rhyme) that directly evoke poetry, such as "şիրimin, şairin, sözüm ve sühan" or words that aim to declare and prove poetship like "öğrensin". Even though some of them are adorned with different words they always revolve around the poems in terms of meaning and concepts. Sofuzâde's depictions of the poet can be found in couplets where he generally describes the "real poet" and mentions on those who pretend to be poets with their characteristics. Additionally, Sofuzâde occasionally praises his own poetry and poems, in this way offers detailed answers to the question "who is poet". He emphasizes how words and verse should be, poetry is an indicator of not only emotions but also consciousness. According to him poetry is the verbal expression of thought, the sign of intelligence and the consequence of consciousness. Sofuzâde doesn't talk about consciousness blocked by five emotions. He accentuates the relation of consciousness with soul and heart, refers "irfan" based on intuitive discourse. The initial source of him is Holy Qur'an. The goal of the poet who was inspired from Sûrat al-Fātiha is to pronounce the truth. In this context he associates his poems with the sharp swords of the people of jihad. His poems, he wrote with the help of God Almighty and the inspiration that came to his heart (sünuhât), sometimes obscure the spirit of meaning in the world of thought; sometimes become historical documents as voices of the oppressed hearts. With a sufi view, Sofuzâde accepts "love" as the most important feature for poet, in connection with the narration "küntü kenzen". Because the person who knows the true love will understand the meaning of life which is actually the appearance of different states of "happiness and love". Love increases knowledge, intuition, wisdom and conduct someone to "marifet", understanding the truth of beings/divine secrets. For this reason, he criticizes the poets who have no share in love and their poems which were just said with the magic of rhyme, couldn't reach verification due to imitation, couldn't go from words to the essence. His likening of existence to poetry and love to the "mazmun" of this poem come out as a striking element of how his thoughts on poetry are shaped on the Sufi axis.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Sofuzâde Mehmet Tevfik, Turkish Classical Poetry, Ghazal, Poetics.

Klasik Türk Şiirinin 20.Yüzyıldaki Temsilcilerinden Sofuzâde'nin Poetik Gazellerinde Şiire ve Şairliğe Dair Görüşleri

Süreç

Geliş: 25/07/2024

Kabul: 05/12/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Öz

Kastamonulu şair ve yazar Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi'nin (1874-1960) edebî anlayışını, şiire ve şairliğe dair görüşlerini farklı yönleri ile ortaya koyan çok sayıda beyit, basılmış eseri *Hulviyyat*'ta ve el yazısıyla kayıtlı diğer defterlerindeki şiirlerinde mevcuttur. Bu makale, Sofuzâde'nin defterlerinde yer alan manzum poetika niteliğindeki gazellerinde şiirin özelliklerini, şairin vasıflarını ve dini-tasavvufi söylemin temellerini ortaya koyabilme gerekçesi ile kaleme alınmıştır. Bahsi geçen poetik şiirler müstakil bir biçimde, daha evvel akademik bir çalışmaya konu olmamıştır. 20. yüzyılda klasik şiir geleneği içinde, özellikle dinî-tasavvufî ve hikemî tarzın bir temsilcisi olarak Sofuzâde'de varolan fikrî ve edebî devamlılığın ya da kırılmanın tezahürlerinin görülebilmesine yönelik gaye konunun seçilmesindeki kuvvetli saiklerdendir. Onun bahsi geçen şiirlerinden bazıları "şirimin, şairin, sözüüm ve sühan" gibi doğrudan şiiri çağrıştıran ya da "öğrensin" gibi şairliği ilan ve ispata yönelik kelimelerle müreddeftir. Bazıları ise farklı rediflerle bezenmiş olsa da mana ve kavramlar itibarıyla hep şiirin etrafında dolanır. Sofuzâde'nin şair ile ilgili tanımlamalarına kimi zaman "gerçek şair"i genel anlamda tasvir ettiği kimi zaman da şair geçinenler/müteşairler ve bunların özelliklerine değindiği beyitlerde rastlanır. Yer yer kendi şiirini ve şairliğini de öven Sofuzâde, böylelikle şair kimdir sorusuna ayrıntılı cevaplar sunar. Sözüün ve nazmın nasıl olması gerektiğine, şiirin sadece duygunun değil aynı zamanda şuurun da bir göstergesi olduğuna vurgu yapar. Ona göre şiir, endişenin (düşüncenin) lafza dökülmüş halidir, zekânın nişanıdır ve şuurun neticesidir. Sofuzâde sadece beş duyu ile sınırlanmış bir şuurdan bahsetmez. Şuurun ruh ve kalple irtibatına vurgu yapar ayrıca sezgiye dayalı irfanî söyleme atıfta bulunur. Onun şiirlerinin başlıca kaynağı Kur'an-ı Kerim'dir. Fatıha suresinden feyiz aldığı dile getiren şairin gayesi hakikati duyurmaktır. Bu bağlamda şiirlerini cihat ehlinin keskin kılıcına benzetir. Cenâb-ı Hakk'ın yardımı ve kalbine doğan sünuhat ile yazdığı şiirler, bazen düşünce dünyasında anlamın ruhu olur bazen mazlumların sesini duyurmak için tarihi birer vesika halini alır. Sûfî çehrelî bir şair olarak Sofuzâde, "küntü kenzen" rivayeti ile irtibatlı bir biçimde "aşkı" şairlik için en önemli unsur olarak kabul eder çünkü aşk-ı hakikîyi bilen kişi hayatın manasını anlayacaktır. Hayat aslında "hüsn ve aşk"ın farklı hallerinin görünümüdür. Aşk bilgisi, sezgiyi, irfanı ve marifeti artırır. Bu nedenle aşktan nasibi olmayan şairlerin taklitten tahkîke ulaşamamış, lafızdan öze inememiş, kafiye'nin büyüüsü ile söylenmiş şiirlerini eleştirir. Varoluşu şiire, aşkı da bu şiirin mazmununa benzetmesi onun şiirle ilgili düşüncelerinin tasavvufî ekseninde nasıl şekillendiğine dair dikkat çekici bir unsur olarak belirginleşir.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edeyatı, Sofuzâde Mehmet Tevfik, Klasik Türk Şiiri, Gazel, Poetika.



d.mlh.yilmaz@gmail.com



0000-0002-1677-7274

Citation / Atıf: Yılmaz, Dilek. "Klasik Şiirin 20.Yüzyıldaki Temsilcilerinden Sofuzâde'nin Poetik Gazellerinde Şiire ve Şairliğe Dair Görüşleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (Aralık 2024), 978-1002. <https://doi.org/10.18505/cuid.1522578>

Giriş

Poetika'nın (poietikos), Yunanca yaratmak, yapmak, üretmek anlamlarına gelen “poiéin” fiilinden türetilen bir sıfat olduğu¹ ve ilk kez Aristoteles (M.Ö. 344) tarafından kullanıldığı kabul edilmektedir. *Poetika* Aristoteles'in, şiir sanatının ne anlama geldiğini, türlerini, uzunluğunu, bölümlerini belirttiği; şiirin başarılı bir şiir olabilmesi için ele alınan konunun (mythos) nasıl işlenmesi gerektiğini, yani şiirin yapısını, işlevini, sorunlarını ve çözümlerini ortaya koyduğu hemen herkesçe bilinen eserinin adıdır.² Farâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037) ve İbn Rüşd (ö. 1198) gibi İslam filozofları, Aristoteles'in mantık külliyatının (*Organon*) içinde yer alan *Poetika*'sı üzerine, “eserinde ortaya koyduğu şeyi iyi anlamaya götürecektir görüşler ileri sürmek ve fikirler zikretmek”³ gibi gayelerle tercüme, şerh, cevâmi' ve telhîs niteliğinde pek çok eser kaleme almış böylelikle *Poetika*'nın İslam sanat telakkîsinin inşasına katkı sağlamasına zemin hazırlamışlardır.⁴

Poetika, bir terim olarak, şiir dışında roman, tiyatro gibi edebî türlerin, belirli bir dönemin, akımın, topluluğun veya yazarın edebiyat anlayışının, sanata dair görüşlerinin sorgulanmasını da kapsayacak biçimde genişleme gösterir.⁵ Böylelikle Batı'da, “estetik” kavramına yakın bir anlamda sadece şiir için değil bütün güzel sanatlar hakkında güzelliğin felsefesini ifade etmek için kullanılır hale gelmiştir.⁶

Farklı bağlamlarla zenginleşerek birden fazla manayı ihtiva eder nitelik kazanan poetika kavramı 19. ve 20. yüzyıldan itibaren şiire dair her konuyu ele alan bir alan olarak belirginleşmiştir. Sanatın hemen her meselesinden bahseden poetikalarla birlikte şiirin temel sorunlarını irdeleyen poetikalar, seçilmiş bir şair ya da dönemle ilgili olarak bu meseleleri genel ölçekte ele alıp bir örneğe bağlı kalmadan tetkik eden araştırmacılar tarafından bir “bilgi türü”⁷ olarak kabul edilmektedir. Öte yandan şiir ve şair hakkında bilgiler aktaran, ideal şairin portresine ışık tutan poetikalar bizzat şairler tarafından kimi zaman mensur kimi zaman manzum biçimde kaleme alınmışlardır.

Bu bağlamda, Türk edebiyatında poetik nitelikli eserlerin daha ziyâde Tanzimat'tan sonra kaleme alınmış olduğu kabul edilir. Abdülhak Hamit (1852-1937), Mehmed Celal (1867-1912) ve Recaizâde Mahmut Ekrem'in (1847-1914) bu dönemde poetik şiir yazımına öncülük ettikleri;⁸ Ziya Paşa'nın (1829-1880) *Harâbât* “Mukaddime”sinin manzum poetika niteliği gösteren ilk örnek olduğu;⁹ Abdülhak Hamit'in *Makber* “Mukaddimesi”nin de bu meyanda değerlendirilmesi

¹ Necdet Sumer vd., “Poetika Klasik Çağ”, *Şiir ve Şiir Kuramı Üstüne Söylemler* (İstanbul: Düzlem Yayınları, 1996), 14.

² Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1987), 11.

³ Mehmet Bayrakdar, “Fârâbî'nin ‘Şiir Sanatının Kanunları’ Adlı Risalesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1 (1997), 47.

⁴ Ayşe Taşkent, *İbn Sînâ ve Fârâbî'nin Poetikaları: Aristoteles'in Poetika'sının İslam Dünyasındaki Yansımaları* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2019), 14.

⁵ Alâaddin Karaca, *İkinci Yeni Poetikası* (İstanbul: Hece Yayınları, 2019), 13-40.

⁶ Orhan Okay, *Poetika Dersleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 15.

⁷ Hakan Sazyek, “Poetika Kavramı ve Yeni Türk Edebiyatında Manzum Poetik Ön Sözler”, *Türk Dili*, 577 (2000), 10.

⁸ Bu dönemde poetik şiirler kaleme alan şairler için bkz: Selçuk Çıkla, *Türk Edebiyatında Manzum Poetikalar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 43.

⁹ Çıkla, *Türk Edebiyatında Manzum Poetikalar*, 49.

gerektiği¹⁰ belirtilir. Cumhuriyet döneminde, kendisinden önce başka şairler tarafından kullanılmış olsa da poetikanın bir terim haline gelmesine büyük katkısı olan ve poetika denilince zihinde belli özelliklerin çağrışımını kolaylaştıran yapıt Necip Fazıl'ın (1904-1983) mensur *Poetika*'sıdır.¹¹

Tanzimat'tan sonraki Türk edebiyatında şairlerin “poetika” oluşturmak için gayret sarf ettikleri halde klasik şiirimizin böyle bir poetika kaygısından yoksun olduğunu söylemek Batı tarzı bir poetika arayışımızın ve bir eser altında, derli toplu biçimde aradığımızı bulamayışımızın bir tezahürü olarak görülmüştür.¹² Klasik şiirimizde, şiirin yazımına, biçimine, dili kullanım şekline, lafız ve mana arasındaki inceliklere tekabül eden sanatlarına velhâsıl kurallarına dair sistemli bilgiler belâgat kitaplarında ele alınmıştır. Öte yandan şiir ve şairlik üzerine yapılan yorumları ihtiva eden metinler de mevcuttur. “Eleştirel poetika” metinleri¹³ olarak tanımlanabilecek bu tarz metinler tek bir başlık altında yer almazlar. Tezkireciler, eserlerinin önsözlerinde ve şairlere ait bilgileri paylaştıkları hususi bölümlerde¹⁴ şairler ise divanların dibacelerinde¹⁵ ve şiirlerinde poetik eleştirilere yer vermişlerdir.

Makalemize konu olan poetik gazellerin şairi Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi, Osmanlı medreselerinin son devrinde yetişmiş bir âlim ve ticarî faaliyetlere yön veren güçlü bir iş insanıdır. Diğer vazifelerinin yanında, ilk gençlik yıllarından hayatının son demlerine dek şiir yazmayı sürdüren Sofuzâde'nin şiire büyük önem atfettiği, onu her yönüyle tahlil ettiği; şiirin fonetik yapısından şuurla ilişkisine, aşkın, ilhamın, kabiliyetin şairliğe katkısından mananın ehemmiyetine kadar pek çok meselede şiir üzerine tedebbür ettiği görülmektedir. Bu durum, sadece şiirlerinde yer alan münferid beyitlerde değil, şiiri ve şairliği anlattığı divanı *Hulviyyât*'ın mensur dîbâcesinde ve manzum şekilde kaleme aldığı poetik gazellerinde somutlaşır.

Abdulkerim Abdulkadiroğlu tarafından kaleme alınan farklı başlıklardaki makaleler Sofuzâde'nin yakın zamanda edebiyat camiası tarafından hatırlanmasına zemin teşkil etmiştir. Sofuzâde'nin şiir anlayışına dair muhtelif bilgilere *Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi'nin Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Dinî Edebiyatla İlgili Şiirleri*¹⁶ adlı çalışmamızda değinilmiş; konu müstakil olarak “Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi'nin *Hulviyyât* Adlı Divanının Dîbâcesinde Şiire Dair Görüşleri” başlıklı makalemizde divanı *Hulviyyât*'ın ön sözü özelinde, mensur poetika bağlamında

¹⁰ Çıkla, *Türk Edebiyatında Manzum Poetikalar*, 52-54.

¹¹ Okay, *Poetika Dersleri*, 133.

¹² Namık Açıkgöz, “Klasik Türk Poetikası”, *Bizim Külliye*, 65 (2015), 46.

¹³ Açıkgöz, “Klasik Türk Poetikası”, 46.

¹⁴ Tezkireciler, eserlerinin mukaddimelerinde ağırlıklı olarak şiirin meşruiyetine dair açıklamalarda bulunmuş olsalar da sözün, şiirin ve şairliğin kıymetine ilişkin görüşlerini de dile getirmişlerdir. Şairlere ayırdıkları bölümlerde onların eğitimlerine, yetişme tarzlarına ve hayatlarının diğer ayrıntılarına dair kişisel bilgileri paylaştıktan sonra sanatları hakkında (devirlerinin sanat eleştirmenleri olarak) yorumlarda bulunmuşlardır. Örnek olarak şu tezkirelere bakılabilir: Latîfi, *Tezkiretü's-su'arâ ve tabsiratü'n-nuzamâ*, haz. Rıdvan Canım (PDF: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2018); Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-su'arâ*, haz. Filiz Kılıç (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018).

¹⁵ Kırk adet Türkçe divanın dîbâcesi, Tahir Üzgör tarafından *Türkçe Dîvân Dîbâceleri adıyla bir araya* getirilerek incelenmiştir. Bk. Tahir Üzgör, *Türkçe Dîvân Dîbâceleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

¹⁶ Dilek Yılmaz, *Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Dinî Edebiyatla İlgili Şiirleri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022).

incelenmiştir.¹⁷ Şerife Ağarı'nın *Hulviyyât*'ı günümüz alfabesine transkribe ederek aktardığı eserinde, "Poetika" başlığı altında *Hulviyyât*'ta yer alan şiirlerden poetik unsurları içerenleri örneklendirdiği ve genel manada ilgili çalışmalarımızda serdedilen görüşlere katıldığı görülmektedir.¹⁸

Bu makale, Mehmet Tevfik Efendi'nin 1895-1943 yılları arasında gazel formunda kaleme aldığı on yedi şiiri ile sınırlandırılmıştır.¹⁹ Poetik unsurların yoğun olarak yer aldığı bahsi geçen gazeller, kaleme aldığı diğer manzumeler içinde şiire ve şairliğe dair mündemiç olan açıklayıcı beyitlerle, mübalağalı da olsa ideal şairin vasıflarını kendi üzerinden anlattığı fahriye beyitlerinden istifade ile makale hacminin el verdiği ölçüde, manzum poetika bağlamında ele alınmıştır. Şunu belirtmek gerekir ki bu çalışma, Mehmet Tevfik Efendi'nin poetikasını her yönüyle ortaya koymayı hedeflemez. Öte yandan, iyi şairlerin vasıfları, müteşairlerin nitelikleri ile beraber Sofuzâde'nin söze ve beyâna atfettiği önem, şiiri tanımlama biçimi, şiirin şuur ve aşkla irtibatı ile şiirin semantik bağlamını ontolojik bir ekseninde konumlandırışı üzerine muhtelif bilgileri ihtiva eder. Böylelikle 20. yüzyılda yaşamış, divan sahibi, sûfî çehreli bir şair olarak Mehmet Tevfik Efendi'nin, ister dini ister ladinî olsun şiiri tasavvufî bir varoluş telakkisi ile nasıl buluşturduğu ortaya konulmaya çalışılarak daha önce yaptığımız çalışmalarla birlikte Sofuzâde'nin poetik düşüncelerine bütüncül bir tarzda yaklaşabilmek amaçlanmıştır. Yukarıda bahsedildiği üzere Sofuzâde'nin mensur poetikası niteliğindeki dîbâcesi bir başka çalışmamıza konu olduğundan burada tekrara düşmemek adına ayrıntılarından bahsedilmemiş fakat dibacede mensur biçimde izah edilen poetik düşüncelere bu gazellerde manzum biçimde değinilmiş olması nedeniyle gerekli göndermelerle fikrî birliğe temas edilmiştir. Bahsi geçen şiirlere, daha evvel yayınlanmamış olmaları hasebiyle makale metninin sonunda yer verilmiştir.

1. Şiir ve Şuur

Şiir, hislerle irtibatlı bir kavram olarak görülse de Arapça شعر / ş-'a-r kökünden mastar olup hissetmenin yanında bilmek, sezmek, bilincinde olmak, algılamak ve farkında olmak gibi anlamlara da gelmektedir. Şiir söyleyen kimse bilgi ve anlayışındaki keskinlik nedeniyle şair olarak adlandırılmıştır.²⁰ İdrak, anlayış, hissetme gibi anlamlara gelen şuur da şiir ile aynı kökten türemiştir.²¹

¹⁷ Dilek Yılmaz, "Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi'nin *Hulviyyât* Adlı Divanının Dîbâcesinde Şiire Dair Görüşleri", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2(2022), 227-238.

¹⁸ Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi, *Hulviyyât*, haz. Şerife Ağarı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2024), 90-94.

¹⁹ Bu şiirler, Sofuzâde'nin eski alfabemiz ve kendi el yazısı ile kaleme aldığı şiir defterlerinde kayıtlıdır. Sofî zade Tevfik, *Eş'âr-ı Tevfik* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962).

²⁰ İbn-i Manzur, *Lisânü'l-Arab* (İran: Edebi'l Havza, 1405), 4/410; Ahterî Mustafa Muslihuddin el-Karahisârî, *Ahterî-yi Kebir* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017), 513; Mütercim Âsım, *el-Okyanûsu'l-bâsit fi tercemeti'l-Kâmûsu'l-Muhît-Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, haz. Mustafa Koç - Eyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 2/2057-2058; Mehmet Yalar, "Arap Edebiyatında Şiir Kavramı Problemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1 (2002), 103.

²¹ İbn-i Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 4/409.

Tevfik Efendi'ye göre şiirin vücuda gelebilmesi için şuur gereklidir. Bu çalışmaya alıntıladığımız XV. şiirde özellikle şiirin akıl, fikir, zekâ ve şuur ile ilişkisini farklı yönleri ile ortaya koyan Sofuzâde'ye göre şiir dili, zekânın konuşma biçimidir (XV/5).²² Şiir, bir anlamda zekânın göstergesidir ve şuurdan beslenir (XV/1), kuvvetini şuurdan alır (XV/4). Şuur ise hazırda var olanın toplanmasına yarayan bir unsurdur. Öğrenilen, duyulan, hissedilen ve sezilen her şey şuur sayesinde birleşir. Latif manalarla yüklü bir şiir ancak şuur sayesinde açığa çıkabilir.

Sofuzâde şiirlerinde şuurun iki yönüne temas eder. Biri beş duyu ile algılanan dış dünyadır ki akılla ilgilidir; diğeri ise ruh ve kalple alakalı, tecellilere açık farklı bir idrak düzeyidir. Bu nedenle şuurun yanında o, “akıl” ve “endişe”yi de şiirle irtibatlı olarak zikreder. Akıl her ne kadar önemli ve gerekli olsa da şuurun mahkûmudur (XV/6). Aklın bazı durumlarda, mesela irfan meclislerinde, yersiz ve anlamsız bulunduğunu söyleyen Sofuzâde'nin, salt akılla hareket eden, beş duyuya dayanan bilgileri kullanan bir şuurun, bu meclislerde kişiyi “divane”ye döndüreceğine vurgu yaptığını görürüz (XIII/6). Çünkü irfan, sezgiye dayalı bir anlayış ve biliştir. Burada Sofuzâde'nin eleştirdiği nokta “akıl” değil, hatalı yöntem tercihidir. Bu bağlamda o şuur, aklın fevkinde görür. Ona göre şuur, akli kullanır fakat sadece onunla hareket etmez. Endişeyi ise bugün sıklıkla kullandığımız “korku, kaygı, tasa” manalarında değil daha ziyade “düşünce”²³ anlamında kullanır. Akıl ve şuur ile ilişkisi, hayatın her alanındaki rolü, mülk ve melekûtun sırlarını çözebilecek gücü ile endişeyi şiir söyleyebilmenin gereklerinden görür.²⁴ Hatta şiirin, endişenin şekillenmiş, suret bulmuş hali olduğunu söyler.²⁵

Mehmet Tevfik Efendi'nin şiir için gerekli gördüğü şuur, beş duyu ve aklın getirdiği bilinci reddetmeden (şiirin, lisanın akli zorlayan, yoran bir uğraşısı olduğunu kabul ederek) envâr-ı İslam ile münevver, insanı iyiliğe sevk edip kötülükten uzaklaştıracak bir fazilet, kemâl, vecd ve hal terkiibinden oluşur. Bu konuyu *Hulviyyât*'ın dibâcesinde ele alan Mehmet Tevfik Efendi, şiiri oluşturan ana unsur olarak gördüğü mazmuna kaynaklık eden iki farklı sebep üzerinde durur. Bunlardan ilki beş duyudan beslenen maddî hisler; diğeri ise “şuûnât-ı mâneviye”dir. “Şuûnât-ı maneviye”nin ise Rabbanî ilimler ve *Kur'ânî idrakten* zuhûr edeceğini açıkça dile getirmektedir.²⁶ Şiir ancak böyle bir şuurun neticesidir.

Sofuzâde'nin gözlükle ilgili örneği de bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir. Gözlüğün görme ile ilgili fonksiyonuna atıfta bulunarak şöyle demektedir: “Gözlük körün gözünde örter èamÀyı ammÀ / Rü'yet müyesser olmaz biñ kerre baúsa nýra” (XV/2). Burada âmâ kişilerin kullandıkları gözlüğün sadece gözlerde zahiren var olan bir takım göz kusurlarını örtbileceğini fakat “rü'yet”e gerçek manada “görme” yetisine kavuşturmayacağını; gözlükle çok kere bakılsa bile görmenin gerçekleşmeyeceğini anlatır. O zaman şiir, tıpkı bir gözlük gibidir, görme kusurları olanlar için kısmî faydalı; fakat görme yetisine hiç sahip olmayanlar için yararsızdır. Az da olsa bu kabiliyete sahip olanlar için bakmayı, odaklanmayı, görülmek isteneni netleştirebilir. Sofuzâde'nin, böyle bir fonksiyonun şuurla gerçekleştiğini söylediği düşünülebilir.

²² Parantez içinde gösterilen ilk sayı şiire, ikincisi beyit numarasına işaret etmektedir. Makale hacminin sınırlandırılmış olması nedeniyle çalışmanın sonunda yer alan gazellere metin içinde yapılan atıflar genel itibariyle şiir ve beyit numaraları verilmek suretiyle gerçekleştirilmiştir. Öte yandan şairin farklı kaynaklardaki görüş ve düşüncelerine yapılan atıflarda beyitler doğrudan alıntılanmıştır.

²³ Mehmet Kanar, *Farsça Türkçe Büyük Sözlük* (İstanbul: Birim Yayıncılık, 1998), 75.

²⁴ Sofî zade Tevfik, *Eş'âr-ı Tevfik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 8/163.

²⁵ Sofî zade Tevfik, *Eş'âr-ı Tevfik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 8/167.

²⁶ Sûfîzâde Mehmet Tevfik, *Hulviyyât* (Kastamonu: Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1329), 3.

2. Şiir, İlim ve İlham

Klasik şairlerimizden pek çoğunun ilme önem verdiği ve ilimsiz şiir olmayacağına vurgu yaptığı bilinmektedir. Bu bağlamda hemen ilk akla gelen Türkçe divanının dibâcesinde ilimsiz şiiri esassız (kaidesiz) duvara benzeten Fuzûlî'dir (ö.1556). Fuzûlî, dibâcesinde hayatı boyunca ilim tahsiline önem vermiş olduğunu, ilimsiz şiiri ruhsuz bedene benzettiğini ve bundan nefret ettiğini dile getirmiştir.²⁷ Ayrıca Farsça divanın dibâcesinde mana ile söz arasındaki bağlantıyı can ile ten birlikteliği ile ilişkilendirmiştir ki bu da şiirin sadece lafızdan ibaret olmadığını, şiirde mananın ancak ilimle belireceğinin bir göstergesidir.²⁸ Yine Farsça divanındaki şiirlerinde, öğrenilen ve sahip olunan (mal, mülk, soy, sanat/zanaat, sultanlara intisap gibi) şeylerin gelip geçiciliğine temas ederek ilmin daimi olduğuna, bu nedenle ilim öğrenilmesinin gerekliliğine, yüceliğin ve şerefin ilimde olduğuna değinmiştir.²⁹ Bâkî (ö.1600) de ilim, irfan ve faziletle donanmış şairin gerçek manada eser verebileceği kanaatindedir. Hatta kendi şiiri bu vasıflara sahip olduğundan irfan ehlinin onun şiirlerine gönül vermesi gerektiğini söyler.³⁰ Sümbülzâde Vehbî (ö.1809) *Lutfiyye*'sinde şiirin her ne kadar ilham ve yetenekle alakalı gibi görünse de ilim öğrenilerek ve çalışılarak ilerlenmesi gereken bir yol olduğuna dikkatleri çeker. Oğluna nasihatleri ihtiva eden bu eserde Sümbülzâde'nin ilimler tasnifi faydalı olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayrılır. Mesela ilm-i nücûm, reml, simya gibi ilimlerin öğrenilmesini önermezken edebiyat, tarih, ilm-i tasavvuf, siyer ve diğer dini ilimlerin öğrenilmesini tavsiye etmiş bunların yanında şiire ayrı bir hususiyet atfetmiştir. Bahsi geçen faydalı ilimlerle birlikte şiir ile ilgili ilimlerin de öğrenilmesini öğütlemiştir.³¹ Bu bağlamda şairlerimiz tarafından ilim, müfid olup olmadığına bakılmaksızın her alanda elde edilen ve sonuçta yığına dönüşen malumat/enformasyon değildir. Bunun aksine ilim, kişiye kendi hakikatini ve dolayısıyla varlığın hakikatini bildiren bir rehber niteliğindedir.

Kadim şiir geleneğinin takipçilerinden Sofuzâde'nin ilim hakkında görüşleri bahsi geçen üstatlarla aynı minval üzeredir. Mehmet Tevfik Efendi "Eş' ârdır hayât-ı 'ilmiñ lisân-ı feyzi" (XV/3) diyerek şiiri, ilim hayatının feyizli lisanı olarak tasvir eder. Bununla beraber şiir de sermayesiz söylenemez. Bu sermaye ise şiirin bir anlamda mizacını oluşturan marifet, ilim ve hikmettir (XII/1). Sofuzâde'nin ilimle, vezin, kafiye, nazım şekilleri, ses ve ahenk unsurları gibi şiirin biçim özelliklerini; ayrıca şiirde anlamın önemine vurgu yaparak kullanılan kelimelerin, hayallerin belâgat ve fesâhate uygunluğunu, şiirsel ifade gücünü kastetmiş olduğu düşünülebilir. Marifet ile şiirin tekniğine dair bilginin yanında bunları yerinde kullanma becerisi olarak şairlik hünerinden bahsettiği de kabul edilebilir. Böylelikle genel manada şiirin hem teorik hem de pratik yanına temas etmiş olmaktadır.

Bununla beraber Sofuzâde'nin ilme yaklaşımını somutlaştırmak ve "ilim" dediği zaman maddî-manevî, zahirî ve batınî derinliği ile nasıl bir kavramdan bahsettiğini ortaya koyabilmek adına

²⁷ Fuzûlî, *Fuzûlî Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin)*, haz. Abdülhakim Kılınc (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 176.

²⁸ Fuzûlî, *Fuzûlî'nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)*, ter. Ali Nihat Tarlan (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1950), 1.

²⁹ Fuzûlî, *Fuzûlî'nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)*, 192-193, 227.

³⁰ Fahri Kaplan, *Bâkî'nin Poetikası* (İstanbul: DBY Yayınları, 2023), 76, 146, 168, 212.

³¹ Sümbülzâde Vehbî, *Lutfiyye*, sad. Süreyya Ali Beyzâdeoğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1994), 40-59.

birkaç örnek vermek yerinde olacaktır. Mesela *El-Medâris* dergisinde 1913'te yayımlanan yazılarından birinde Sofuzâde, ilmi pek çok yönü ile ele alır ve ardından Abdullah Cevdet'in, "Allah'ı ne yolla etsem inkâr / İkrâra çıkar netice-i kâr" şeklindeki manzum ifadesini dinî-ilmî yönden eleştirir. "Avrupa fakültesinde yetişmiş bir Türkün, baktığı her yerde Allah'ı görme ile ilgili tasavvurundaki yanlışlığı, bu ifadedeki fesâdı, erbâb-ı fazl görür fakat herkes anlayamaz"³² diyerek bir yandan Abdullah Cevdet'i tenkit eden Mehmet Tefvik Efendi diğer yandan İslamî, irfanî bilginin farkını vurgular. İlimden kastının sadece müspet ilimler olmadığını açıkça ortaya koyar. Abdullah Cevdet'in inkâr etmek isterken tasdik etmek zorunda kalmış hissini uyandıran ifadelerine nazaran Tefvik Efendi'nin, "Hudâ âyine kılmış 'âlemi âşâr göstermiş / Vücûd-ı Kibriyâ'sın şudreti eṭvâr göstermiş" matlalı tevhidinde olduğu gibi pek çok dinî-tasavvufî şiirinde, "Nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır"³³ ayetinin hakikatini beliğ bir biçimde ifade ettiği görülür.

Bu bağlamda, bir başka örneğe Ziya Paşa'nın *Külliyât*'ının derkenar notlarında rastlarız. Tefvik Efendi'nin, Ziya Paşa'nın şiirlerini okurken eserin üzerine aldığı notlarda, şiirleri teknik yönden tamamladığı, vezin hatalarını düzelttiği hatta söylenmek istenene uygun biçimde yeniden inşa ettiği görülür. Bununla beraber düşüncenin dinî-ilmî çizgide, olması gerektiği biçimde şiirsel ifadeye aktarılamadığı noktaları da tenkit eder. Terkîb-i bendin, "Sen'sin eden idlâl nice ehl-i tarîki" mısrası ile başlayan kısımda yer alan ifadelerin Cenâb-ı Allah'a isyana kapı araladığına oysa kulun itiraza hakkı olmadığına, emre itâat ve istikamette devam etmesi gerektiğine işaret eder. Bu tarz sözlerin bâtıllı Hakk'a isnat anlamı taşıdığını ve küfre götürdüğünü belirtir.³⁴ Yine Ziya Paşa'nın iman ve küfrün tefrik olunamayacağını çağrıştıran, Müslüman ve mecûsînün nazar-ı Hak'ta bir olduğunu söylediği şiirine itiraz eder. İman ve küfrün kesin olarak ayrıldığını; Hak nazarında Müslüman ve mecûsînün de asla bir olmayacağını belirttikten sonra sadece ahkâm ve adalette ayrılmadıklarına değinir.³⁵

Sofuzâde'nin ilim ile ilgili mülâhazalarına dair yukarıda verdiğimiz misallerle beraber marifet, ilim ve hikmetle donanmış şiirin akla fer verip aydınlattığından bahsetmesi (XII/1), sadece akılla ilerleyen zâhirî ilimlerden ziyâde bâtınî ilimlerin şiirdeki önemine yaptığı bir vurgu olarak görülebilir. Fazilet kaynaklı sözün değerli olduğunu (X/2,5); şiirin vücudunun kemâlin (XIV/III) ve irfânın bir göstergesi olduğunu (III/1); söz kapılarının ancak vahiy ve ilham ile açılacağını (X/1); mazmunun, marifetten beslenip şekillendiğini (XIV/4) söylemesi bu nedenledir. Bu noktada, marifetin bir yol olduğunu, bilgi edinme sürecinin eşyanın isimlerinden Cenâb-ı Hakk'ın zâtına mahsus noktaya, âlem-i lâhûta varıncaya kadar devam ettiğini bize hatırlatan odur.³⁶ Şiirlerinde sırların olduğunu, bu sırlarla ilgilenenlerin hayrete düşeceklerini (II/6), sözlerinin zaman zaman akla uygun gibi gözükmediğini, bunun da sebebinin gapten aldığı ilhamlarla göklere ait kelâmı dile getirişi olduğunu (IV/5) belirterek şiirlerinin olayları vaktinden evvel kaydeden gaybî işaretler/eserler niteliğinde bulunduğunu söyler (IV/10).

³² Sûfîzâde Mehmet Tefvik, "Mugâlatada Taharrî-i Hakikat", *El-Medâris*, 17(1913), 260-265.

³³ *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, haz. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), el-Bakara 2/115.

³⁴ Abdülkerim Abdulkadiroğlu, *Kültürümüzden Esintiler* (Ankara: Anıl Matbaa ve Ciltevi, 1997), 346.

³⁵ Abdulkadiroğlu, *Kültürümüzden Esintiler*, 347-348.

³⁶ Sofî zade Tefvik, *Eş'âr-ı Tefvik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 8/16.

Tevfik Efendi doğru, sağlam fikir ile iyiyi kötüden temyiz edebilme gücüne sahip, insanı sadece hayra yönlendiren, görünenin ardındakini bildiren nihâi aklı (nühayı) şairin yücelmesi için gerekli iki kanat mesabesinde görür. Bu işin zahirine bakan cihettir. Batında ise ilhamlar ve Cenâb-ı Hakk'ın yardımı şairi bu yolda destekleyen unsurlardır (I/6).

Sofuzâde'nin başlıca ilham kaynağı vahiydir. Belâgat ilminin bir nüshası gibi gördüğü şiirlerini "seb'u'l-mesânî"³⁷ olan Fatiha suresinden aldığı feyz ile kaleme aldığını söylemektedir (IV/11). Eşsiz 'ilmiyle Kur'ân-ı Kerîm'in ilm-i belâgatın doğup gelişmesine yol açan başlıca etken³⁸, olması gibi Sofuzâde'in de belâgat ve fesâhat dolu şiiri Fatiha-yı şerifeden feyz almıştır. Fatiha, Kur'an'ın ilk suresi, özü, esası, mücmel bir halidir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan Allah ile âlem ve Allah ile insanlar arasındaki rububiyet ilişkisinin tam anlamıyla tasvirini haiz bir numunesidir. Kur'an'ın asli maksatları, hükümleri ve muhteviyatı hep "Fatiha"da cem olmuştur. Gayesi de insanları ilâhi nimetlere ulaştırmak ve doğru yolu göstermektir.³⁹ Dolayısıyla Sofuzâde "seb'u'l-mesânî"den feyz aldığını söylerken Kur'an'ın'ı me haz edinerek şiirlerini ilahi hakikatleri duyurmak için kaleme aldığını ifade etmektedir.

Tasavvufî yönü güçlü bir şair olan Mehmet Tevfik Efendi, bir mısrasında "Gel oğu insân iseñ 'ilm-i ledünniden sebağ"⁴⁰ şeklinde açıkça zikrettiği ilm-i ledünnîyi kişinin gerçek manada insan olabilmesi için elzem sayar. Her ne kadar "gel oku" demişse de burada bahsettiği ilim, kitabî öğretilerden bağımsızdır. İnsanın okumaları ya da şahsi gayreti sonucu elde edemeyeceği, mantıkî çıkarımlara dayanmayan fakat faziletle yol almış insana ilâhî bir ihsan olarak bahşedilmiş bir vehbî ilimdir.⁴¹

3. Şiir ve Hakikat

"Hakikat" sözcüğü ile şairin kaleminden dökülen her bir kelâmın şiirin dışında/dış dünyada nesnel bir karşılığı olan realiteden ya da şairin kurguladığı hayali anlamlandırma süreci olarak şiirin öznel gerçekliğinden bahsedildiği düşünülebilir. Sofuzâde'nin ilim, irfan, fazilet, hikmet ve marifet üzerindeki ısrarlı vurgusunun sebebini bahsi geçen kavramların her birini hakikate ulaştıran basamaklar olarak görmesinde aramak gerekir. Bu nedenle onun şiirlerinde hakikat daha ziyade Hakk'ın tecellilerini görme ve ilahî sırlara aşına olma bağlamında kullanılmıştır (I/3, VI/4).

Sofuzâde'ye göre ancak ilim öğrenmek ve hikmetten behre-dâr olmakla insan, âlem-i suretten geçerek irfân ehli olabilir⁴²; irfana erilince de tıpkı baharda yağmurla çiçeklenen bağlar, bahçeler

³⁷ Hicr suresi 87. ayette geçen "seb'an mine'l-mesânî/ikişerden yedi, tekrarlanan yedi" ifadesinden kastın Fatihâ Suresinin yedi ayeti olduğu kabul edilmektedir. el-Hicr 15/87; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İnceleme-Tenkitli Metin), haz. Asım Cüneyd Köksal-Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 3/826; Mehmet Yılmaz, *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler (Ansiklopedik Sözlük)* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2013), 602.

³⁸ M.A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat Biçim-Ölçü-Kafiye* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019), 23.

³⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/123.

⁴⁰ Sofî zade Tevfik, *Eş'âr-ı Tevfik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 5/72.

⁴¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 185; İsmail Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 395-396.

⁴² Sofî zade Tevfik, *Eş'âr-ı Tevfik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 10/132.

gibi pek çok rengîn eser verilebilir.⁴³ O, tasdik ettiği, bildiği/bulduğu hakikati dile getirenlerdendir. Şiirinin, “hiçbir şekilde nitelenemeyen mutlak hakîkatten, bezm-i hüviyetten⁴⁴ geldiğini (I/3); hem kevnî hem de kitabî âyât-ı Hakk’ı gösteren, kalbine doğan tecelliler (I/4) olduğunu dile getirir. Bu bağlamda şiiri, okuyucuyu hakikate ulaştıran bir vasıta olarak gördüğü söylenebilir. Mazmunların marifetten şekillendiğini ve böylelikle şiiri, dil-teşne-i zülâle ilettiğini söylerken (XIV/4) bu meseleyi izah eder gibidir. İçilmesi güzel, tatlı, latif ve saf bir su olan zülâl burada hakikatin sembolüdür. İrfanla bezeli şiir, gönlü arzu ile dolu/hakikate susamış bireyi, kişisel gayretle kazanımı belki de aylar hatta yıllar sürebilecek bir hazineye götürür (XIV/5). Bu nedenle Sofuzâde her zaman muhatabı olan okuyucuyu şiirsel ifadenin ardındaki hakikati görebilmeye çağırır.

3.1. Hakikat ve Koku

İster hayvansal (misk ve amber gibi) ister bitkisel olsun (gül, sümbül, mür, ud ve yasemin gibi) güzel kokuların eski çağlardan beri, farklı medeniyetler ve dinler içinde yeri tartışılmazdır. İslam’ın temizliğe ve güzel koku sürünmeye önem vermesi bizzat Hz. Peygamber’in bu konuda teşviki, kokuyu doğrudan hayatın ve ibadetlerin tamamlayıcı bir unsuru haline getirmiştir. Tasavvuf geleneğinde kokunun maddi özelliklerinin yanında manevî bir boyut kazandığı görülmektedir. Tekke ve dergâhlarda belirli gün ve gecelerde zikir, sema ve diğer törenler esnasında buhur yakılması âdettendir. Böylesi meclislerde dervişânı hakikate ulaştıran bir vasıta niteliğindedir koku. Çünkü koku, “bir şeyin aslı olmamakla birlikte asıldan da ayrı değildir”. Koku tek başına tanımlanabilir de değildir; ilintili olduğu nesneyle zikredilir; “sıfattan müsteardır”.⁴⁵ Mesela gül kokusu yine gülle açıklanabilir; gülün kokusu duyulmuşsa gül de mevcut demektir.

Mehmet Tevfik Efendi’nin şiir ile hakikat arasında kurduğu ilişkiyi “koku” örneği üzerinden okumak uygun olacaktır. Şair bu çalışmaya alınan XVII. şiirinde gönülden zuhûr eden nağmeleri yani şiirini, ruha safabaşeden kırmızı gül kokusuna benzetir (XVII/3). Sofuzâde, ayrıca gönlündeki ateşin tıpkı ehl-i hakikatin bulunduğu meclislerde yanan micmer/buhurdan gibi olduğunu, her yöne amber kokusu yaydığını söyler (XVII/4). Kastamonu’nun köklü tasavvufî çevresi içinde yetişen ve defaatle Kadirî, Halvetî, Bayramî, Nakşî, Mevlevî gibi pek çok farklı tarikatın müridânı ve meşâyihî ile birlikte çeşitli meclislerde bulunan Sofuzâde, buhur yakma âdetini son derece şairane bir üslupla şiirine taşımaktadır. Bu geleneği şiirine taşıyarak koku ile hakikat arasındaki ilişkiye benzer bir halin kendi sözü/şiiri ile hakikat arasında da var olduğuna dikkat çekmek istemektedir.

Sofuzâde, kokunun dimağı en kısa sürede ve en etkili biçimde uyardığını çok iyi bildiğinden bahsi geçen şiirin (XVII) ikinci beytinde, kendisi ve ney arasında benzerlik kurar. Ayrılık acısı ile bağı dağlanmış ney gibi onun da sırrı, feryadında gizlidir.⁴⁶ Şiirin bu kısmında yer alan yanma, ney, kırmızı gül ve micmerle ilgili çok katmanlı dinî, tasavvufî ve edebî göndermeler düşünüldüğünde bunca yanmanın (aşk ile) maksadı/sonucu, dumanı/kokuyu izhar etmek olduğu görülecektir. Böylelikle

⁴³ Sofî zade Tevfik, *Eş’âr-ı Tevfik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 10 /135.

⁴⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 177.

⁴⁵ Kerim Kara, *Karabaş-ı Veli Hayatı, Fikirleri, Risaleleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 700.

⁴⁶ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf*, çev. Süleyman Nahifî, sad. Amil Çelebioğlu (İstanbul: Timaş Yayınları, 2007), 43.

koku/söz, zaman ve mekân algısında genişlemeye vesile olarak tıpkı Yûsuf'un (a.s.) gömleğinin kokusunu kilometrelerce uzaktan duyan ve onunla şifa bulan Hz. Yakup'ta icra ettiği gibi bir fonksiyon icra edecek⁴⁷, gönüllere şifa olacak/safa verecek, insanın duygusal ve bilişsel aktivitesini arttıracak ve ona unuttuğunu hatırlatacaktır. Bu noktada, Hz. Peygamber'in kendisine kokunun sevdirdiğini bildirdiği hadis-i şerifte⁴⁸ "kadın" ile "namaz" arasında zikrettiği kokunun, fizikten metafiziğe uzanan bir ara konumda durduğu hatırlanabilir. Şunu da hatırlamak gerekir ki aslında her söz nefestir, hava yoluyla muhatabına ulaşır ve rayihanın aynıdır.⁴⁹ Güzel kokunun sadece nefse değil aynı zamanda ruha da vasil olabilmesi⁵⁰ gibi Sofuzâde'nin sözü/şiri de sadece nefislere değil ruhlara da hitap etmektedir. Öte yandan bilim, insanın koku ile tanışıklığını anne karnındaki bebeğe 11.-15. haftalık fetüse kadar geriye götürebilmişken⁵¹ sûfî gelenek günde ortalama 20.000 nefes alan insana her nefeste aslını duyurma, kendini buldurma ve "nefahtü"yü⁵² hatırlatma gayesindedir. İşte Mehmet Tevfik Efendi, şiri ile hakikat arasındaki ilişkiyi bu bağlama yerleştirmiştir.

4. Şair Kimdir?

Tevfik Efendi, kimin şair sayılabileceğini dair görüşlerini *Hulviyyât*'ın dibâcesinde etraflıca izah eder. Bu çalışmaya konu olan gazeller genel manada onun divanının ön sözünde mensur bir biçimde dile getirdiği düşüncelerinin adeta manzum halleri gibidir. Bu noktada, tek bir şirde ifade edilmiş olması bakımından onuncu şir, (X) divanın dibâcesinde ele alınan şair kimliğine dair tanımlamaları diğer şirlerden daha yoğun bir biçimde barındırmaktadır. Sofuzâde'nin her şeyin sözle başlayıp yine sözle biteceğini söylemesi, âdemoğlunun kelimeler yeteneği ile yaratılmış olması (X/5) ama bununla beraber kelimeler yeteneğine sahip her kişinin aslında "söz sahibi" olmadığını belirtmesi (X/8) divanın ön sözü paralelindeki tanımlamalara örnektir. Ayrıca dibâcede "hüsn-i beyân ve selâset" in ihsân-ı ilâhî olduğunun vurgulanması onuncu şirde kelimeler yeteneğine sahip insanlar içinde şairlerin "leb-i mizâb-ı sühan" yani "söz oluşunun dudağı" (X/6), "söz cevheri"ne sahip seçilmiş kişiler olduklarının belirtilmesi bu çerçevede değerlendirilebilecek misallerdendir. Yine bu şir, benzer bir biçimde, şairliğin yaratılıştan gelen yeteneklerle ilgili olmakla beraber güzide eserlerin, akıl ve irfana dayandıklarını, marifet ve hikmete bağlı olduklarını ifade eder (X/7). Sofuzâde'nin bu nitelikte şir söyleyen şairlerin, tıpkı sinir hücrelerinin bilgiyi transferine, duyuları nakletmesine benzer bir görev yerine getirerek her varlığın kalbine nüfuz edebilecek özelliğe sahip olduklarını vurgulaması (X/11) aynı düşünce yapısının farklı ifade biçimlerinde tezahürüdür.⁵³

⁴⁷ Yûsuf 12/93-96.

⁴⁸ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı vd. (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/1489-1569.

⁴⁹ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/1541.

⁵⁰ İsmail Demirel, *Ömer Fuâdî'nin Türkçe Tasavvuf Risaleleri*, "Risale-i Müsellest" (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 122-123.

⁵¹ Dr. Banu Çiftçi Kadın Hastalıkları ve Doğum Uzmanı (drbanuciftci), "Bebeğin Tat Alma ve Koku Duyusu" (Erişim 28 Nisan 2023).

⁵² el-Hicr 15/29.

⁵³ Yılmaz, "Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi'nin *Hulviyyât* Adlı Divanının Dibâcesinde Şiire Dair Görüşleri", 227-238; Sûfîzâde, *Hulviyyât*, 2-6.

Mehmet Tevfik Efendi'nin sözü/şiiri, gelecek karanlığının düşmanı; biçarelerin ah u efgânı; zulüm ve baskıdan şikâyet eden derde batmış milletin lisanı; geçen günlerin felaketlerini tekrar eden kadim tarih ruhunun tercümanıdır. Halin zor ve sıkıntılı, geleceğin karanlık, gönüllerin harap olduğu bir hengâmda hayretin, yeisin ve gamın beyanıdır. Akla uymaz, devrin meclislerine muvafık olmayan, gaybî ilhamla söylenmiş bu kelam; hakikatin lafzı, düşünce dünyasında anlamın ruhudur. Onun şiiri, irfan ülkesini yıkık zannedenler için yüksek bir yapı; savaşta galip gelen ilahî askerler gibi cihat ashabının keskin bir kılıcı; feza ahkâmını ihtiva eden, emr-i takdiri hatırlatan bir nişan; vakıaları vaktinden evvel deftere kaydeden, “seb’u-l-mesânî”den feyizle kaleme alınmış, belâgat ilminin bir nüshasıdır (VI, X).

Sofuzâde kendini imanı bütün, ahdi bütün, merd-i kavi bir şair olarak tanımlar (IX/2). Feragat ehliendir (IX/3), ne surette ne de sirette bu halka benzemez (IX/2,VIII/5). Ona göre her şair, tıpkı Nedim’in (ö. 1730), Nefînin (ö. 1635), Bâkî’nin (ö. 1600) kendi dönemlerini yansıttıkları gibi kaleme aldığı her bir şiirle, devrinin ilmine, irfanına delil olur; asrının neşe, şevk ve derdini dile getirir (III/ 1,5,6,7). Bu bağlamda Sofuzâde kendini usta şairlerin halefi olarak görür. Hatta kendisinin bu geleneğin son temsilcisi olduğuna dair kanaatini de okuyucuyla paylaşır (VII/2).

4.1. Şair ve Aşk⁵⁴

Sofuzâde’nin şairlik için ısrarla vurguladığı konu aşktır. O, aslında âşık olanların bile tam anlamıyla mahiyetini bilemediği fakat varlığını da inkâr edemedikleri “tanımlanamayan bilinen”lerden biri olan aşırı, şiddetli ve etkileyici sevginin,⁵⁵ aşkın şairi ve şiirini inşa eden vazgeçilmez bir öge olduğu kanaatindedir.⁵⁶ Mehmet Tevfik Efendi, “küntü kenzen”⁵⁷ rivayeti ile ilişkili olarak aşkı âlemde mevcut olan her şeyin temeli olarak kabul eder. Aslında her şey aşk ile var edilmiş, aşka bulanmıştır.⁵⁸ Aşk, yeryüzünde devam ede gelen maddi ve manevi her türlü bolluğun, bereketin, ihsanın ve lütfun kaynağıdır. Aşk hem başlangıç hem de sondur.⁵⁹ Ona göre şiiri söyleyen aşkın lisanıdır.

*‘Aşkîñ lisânıdır şî‘ri söyleyen
Şâ‘ir olan muṭlaḳ ‘âşık olmalı
Kalemi elinde gūyâ eyleyen
Muḥabbet bezminde fâ‘ik olmalı⁶⁰*

⁵⁴ Aşk, ister hakikî ister mecâzî olsun, şairlerin ve onların eserleri üzerine yazılar yazan araştırmacıların sıklıkla işledikleri konulardandır. Aşk hakkında yapılan tanımlamalar, edebî ve tasavvufî yorumlar pek çoktur. Burada maksadımız bunları yinelemekten ziyade Sofuzâde’nin aşkı varoluş ve şiir ile buluşturduğu noktaya dikkatleri çekmektir. Aşk ile ilgili değerlendirmeler ve kapsamlı bir literatür bilgisi ihtiva eden şu çalışma ileri okumaya kaynaklık edebilir. Bk. Alper Ay, “Edebiyatımızda Estetik Bir Unsur Olarak Aşkın Metafizigi Üzerine”, *Uluslararası İslam’da Sanat ve Estetik Sempozyumu Tebliğler Kitabı* (PDF: İlahiyat Yayınları, 2023), 701-724.

⁵⁵ İbn Arabî, *İlahî Aşk*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 27-31.

⁵⁶ Sofî zade Tevfik, *Eş‘âr-ı Tevfik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 7/50-51; Kastamonu’nun zengin tasavvufî muhitinde güçlü edebî zevkle yetişmiş şairimizin aşk ile sevdanın farkından bahsettiği notlarına, ilahi aşkı konu edindiği sâkînâmesine, Türk İslam şiirinin fikrî ve hissî yapısını yansıtan diğer şiirlerinde aşk konusunun işlenişine ve ilgili örneklerle şu çalışmamızda ulaşılabilir. Bk. Yılmaz, *Sofuzâde Mehmet Tevfik Efendi Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Dinî Edebiyatla İlgili Şiirleri*, 128-135;173-174;329-335.

⁵⁷ “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeye muhabbet ettim; bilineyim diye mahlûkâtı yarattım”, İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ ve Muzîlü’l-İlbas amme’s-tehera mine’l-Ehâdisi alâ-Elsineti’n-Nas* (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1997), 2/121, (No: 2014).

⁵⁸ Sofî zade Tevfik, *Eş‘âr-ı Tevfik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 5/ 98-99.

⁵⁹ Sofî zade Tevfik, *Eş‘âr-ı Tevfik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 5 /99.

⁶⁰ Sofî zade Tevfik, *Eş‘âr-ı Tevfik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 4 /20.

Şair olabilmek, şiir söyleyebilmek muhabbet bezminde yükselmeyi gerektirir. Ne zaman ki şair aşk basamaklarını tırmanır, o gülşende yârin kokusunu duyar ancak o zaman “belâgat” destanını terennüm edebilir. Böyle bir şair için de kalem aşkın destanını yazan bir araca dönüşür.

*Kalem elimde kesilmiş lisân-ı ‘aşkımdır
Kalemle her yazılan dâsitân-ı ‘aşkımdır’⁶¹*

Sofuzâde, şair için “aşkı” olmazsa olmaz bir şart olarak zikreder öte yandan çalışmamızın başında da ifade ettiğimiz üzere şiirin şuurdan doğduğunu da yine bize o söyler. Bu bağlamda aşk ve şuur bir arada olabilir mi sorusu akla gelmektedir. Sofuzâde sadece bir mahlûka hasredilmiş, hissedilen yoğun duygunun tesiriyle kişinin aklını başından alıp divaneyeye döndüren bir aşktan söz etmez. O, ilahi aşktan ve onunla elde edilecek, hadsî ilim ve neticede oluşacak bir şuurdan bahsetmektedir. Çünkü yaratılmış olanı sevince bunama ve delilik zuhur etse de Hak teâlâyı sevince gönle firâset, hikmet ve mârifet doğar.⁶² Böylesi bir sevgi mecâzî aşk gibi insanı kendinden geçirip yolda bırakmaz bilakis “men arefe”⁶³ sırrına vakıf kılarak menzile ulaştırır. Tasavvufta aşk tanımak ve bilmek ile doğrudan ilintili olduğundan sevenin, sevdiği müddetçe bilgisi artar. Bu nedenle sevgi epistemolojik bir sürece, aşk bir bilgi kaynağına dönüşür.⁶⁴

*Bizi câhil zanneder zu‘munda behhâs u cedel
Eyeriz biz ders-i ‘aşkıdan biñ cedel dil-dâr ile’⁶⁵*

beytiyle Sofuzâde, kendisini tenkit edenlere “cedel” üzerinden cevap verir. Burada onu cahil zannedip ileri geri konuşan behhâsa, her şeye muhalif ama hiçbir şeyin künhüne vakıf olmayan münekkitlere “dil-dâr” ile “aşk dersi” üzere bin söyleşi yaptığından bahseder. Cedel ilminin kurallarına uygun olarak bir delil getirerek işi konuşmak olan behhâsi istidlale zorlarken aşk dersini ne yolla öğrendiğini ve cahilliğin izalesinin ancak aşk ile mümkün olduğunu belirtir.

Mehmet Tevfik Efendi’ye göre şairlerin aşk dilini konuşuyor olmalarının en önemli sebebi sevdayı aşkın ve şiirin ezelde amiziş etmiş olmalarıdır.⁶⁶ Yani şiir ile sevdayı aşk, ezelde birbiri ile ihtilat etmiş, iç içe geçmiştir. Bu nedenle şiir, aşka duyulan sevdanın lisana dökülen halidir ve bu nedenle şairler her zaman aşktan dem vururlar.

*Alanlar bûy-ı dildârı muhhabbet gülşeninden
Terennüm-sâz olurlar hep belâgat lisânından
Ezelden şi ‘r ile sevdâ-yı ‘aşk âmiziş etmiştir
Olur şâ‘irleriñ inşâdı hep aşkıñ zebânından’⁶⁷*

Sofuzâde’nin varoluşu bir şiire aşkı da bu şiirin mazmununa benzettiği şu beyti: “‘Aşk gûyâ şi ‘r-i mevcûdiyyetiñ mazmûnudur / Bir ‘acâyib cilvedir ‘âlem anıñ meftûnudur’⁶⁸ hemen yukarıda belirtilen bölümle birlikte onun şiire dair görüşlerinin tasavvufî varoluş telakkisi üzerinde nasıl şekillendiğini açıkça ortaya koymaktadır. Burada Sofuzâde, “mazmun”u hem şiirin önemli bir

⁶¹ Sofî zade Tevfik, *Eş’âr-ı Tevfik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 8/8.

⁶² Hâce Yusûf-i Hemedânî, *Hayat Nedir* (Rutbetü’l-Hayât), çev. Necdet Tosun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 69.

⁶³ “Nefsini bilen Rabbini bilir”, Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 2/234, (No: 2530).

⁶⁴ Sadık Yalsızuçanlar, *Al Aşkını Ver Beni, Söyleşiler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2004), 15; Mahmut Erol Kılıç, *Sufi ve Şiir*, 171.

⁶⁵ Sofî zade Tevfik, *Eş’âr-ı Tevfik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 3/ 31b.

⁶⁶ Sofî zade Tevfik, *Eş’âr-ı Tevfik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 4/14.

⁶⁷ Sofî zade Tevfik, *Eş’âr-ı Tevfik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 4/14.

⁶⁸ Sofî zade Tevfik, *Eş’âr-ı Tevfik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 9/190.

unsuru olan edebî bir terim olarak hem de kastedilen asıl mana, kavram, mefhum anlamlarına gelebilecek şekilde kullanır. Şair görünen gerçeklikle/zâhirle birlikte görünmeyen gerçekliğin, “aşikâr sırrın”⁶⁹ varlığına atıfta bulunur ve şiir için mazmun neyse yaratılış için aşkın aynı manaya geldiğini açıkça bize söyler. Kâinatta aşk, şiirde var olan, ortada olan fakat görünmeyen mazmun gibidir. Lafzın mazmun aracılığı ile manayı örtmesine benzer bir tarzda vücut bulan her şeyin zahir-batın düalitesinin ardındaki sır aşktır. İnsanı “insan” yapan kemal yolculuğun sermayesi aşktır. Sofuzâde bu sefere çıkanların, kendisinin bî-dâr kalbinden fikrine ve diline mazmunlar şeklinde dökülen “hakikatler”den, yol güzergâhını öğrenebileceklerini söyler (VI/4).

Sofuzâde, hakiki şairin sermayesinin ilham olup olmadığına dair soruyla başladığı bir beytin ikinci mısrasında cevabı yine kendisi vererek şairin rakîk cisminin aşk Anka’sının gölgesi (I/1) olduğunu söyler. “Şairin rakîk cismi” ile bize hem maddi anlamda hem de edebî anlamda bir incelikten bahsederken meseleyi varlıkların asıl olmadığı, gölge oldukları bağlamına çekerek ilhamın hakiki kaynağına işaret ediyor. Güçlü ilhamın tezahürü şeklinde nitelendirilebilecek şiirlerin gerçek manada aşktan zuhur ettiğini belirterek kendi varlığını gölge olarak tanımlıyor, ‘aşk Anka’sının gölgesi. Böylece sözlerinin nefsî olamadıklarına dair vurgusunu da yeniliyor.

Tevfik Efendi’nin “Ben hevâ-yı ‘aşk ile verdim şadâ neyler gibi” (XVII/2) sözleri Hz. Mevlana’nın (ö. 1273) ney’in sadâsının ateş/aşk olduğunu söylediği beytini hatırlatır niteliktedir.⁷⁰ Sofuzâde’nin şiiri, tıpkı musikide neyin icra ettiği fonksiyonu icra eder. Neyistandan uzak kalan neyin aşk ateşiyle yanması, her sedasında ayrılıktan bahsetmesi, her feryadında “sırrı” ifşa etmesi gibi onun şiiri de aşk ile zuhura gelir, aşkın lisan-ı halidir.

4.2. Müteşairlik

Gerçek manada şairliği, müteşairlik üzerinden ele alan Mehmet Tevfik Efendi’ye göre asıl şair aşk ile söyleyen olduğundan aşkı bilmeyenler, sadece “şair” geçinenlerdir. Böyle şairler aşk dersini okumamış, aşk ilmine vakıf olamamış, varlığın aşkın tezahürlerinden mürekkep olduğunu anlayamamış cahillerdir. Bunlar aşk ile âlûde olmadıklarından hayatın zevkini de bilmezler.

Nâbî’nin (ö. 1712) *Hayriyye*’sinde şairlerin gül, bülbül, cam ve mey kıskacından çıkamayarak yüce manalardan uzak kalışlarını eleştirdiği gibi⁷¹ Sofuzâde de kendi söylediklerine bigâne olan şairleri eleştirir (XVII). Böylesi şairler, tasavvur ettikleri bir mecliste şaraba müptelâ olmuşlardır. Öyle şeyler söylerler ki daimî meskenleri meyhane sanılır. Bir gazelde harâbat semtine yol açarlar. Bir başkasında akıl ve şuur dairesine dâhil olur, mantıklı konuşur, temiz bir sîrete bürünür, zahitlere ve sâihlere ders verirler. Oysa söyledikleri, kendini bilmez birinin ağzından dökülenlere benzer. Onların bu halden hale geçişlerindeki asıl sebep kendi hayallerinde inşa ettikleri suretlere yabancı olmaları, sözlerinin taklide dayanmasıdır. Onlar, anlattıklarını yaşamadan sadece şiirin büyüğü ile söylerler; meselenin özünü bilmezler.

Sofuzâde’nin bu tasviri Şuarâ suresinde zemmedilen türden şairleri hatırlatır; her vadide şaşkın şaşkın dolaşan ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söyleyen şairleri.⁷² Sofuzâde, Şeyhülislam Yahya

⁶⁹ Şahin Uçar, *Varlığın Mânâ ve Mazmunu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 22.

⁷⁰ Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf*, 43.

⁷¹ Nâbî, *Hayriyye* (İnceleme-Metin), haz. Mahmut Kaplan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 2019), 136-137.

⁷² eş-Şuarâ 26/225-226.

Efendi'nin (ö. 1644) meşhur beytini de tazmin ederek kaleme aldığı nazirede “Nâdâna söz düşerse olur daima rezil / Taklid-i zag kebk-i hırâmanı güldürür”⁷³ diyerek bu tür şairlerin bilgisizliklerini dile getirir. İrfan ehlinin idrak ettiği hakikati diğer şairler sadece basit birer hayal zannedip tekrar ederler. Yaptıkları, görenleri güldüren, karganın keklük taklidini andırır. Kuru taklitle şiir vadisinde yol alınmaz. Seyyid Vehbî'nin (ö. 1736) “Kimi işkembeden söyler ciğerden nâleler eyler”⁷⁴ dediği gibi hakikatine varamadıkları şeylerden bahsedip duran müteşairlerin anlattıkları Mehmet Tefik Efendi'ye göre “sürâhi resmi”, “çizgiden peymane” ve nihayet “efsane”dir. Böylelerinin manadan nasipleri yoktur; “divan” diyerek kafiyenin hükmü altında “divane”ye dönmüşlerdir (XIII, XIV, XVII). Bu nedenle Sofuzâde onların söylediklerinin yalan olduğu kanaatinde dir.

Sonuç

Sofuzâde Mehmet Tefik Efendi yaşadığı dönem itibarıyla klasik Türk şiirin velûd, son temsilcilerinden biri olarak aslında nazma ve nesre yansımış duygu ve düşünceleri ile hep “şiir”i anlatmıştır. Bununla beraber bugünkü manada müstakil bir poetika meydana getirmemiş olduğu kabul edilebilir. Öte yandan divanının ön sözünde mensur, farklı zamanlarda yazılmış olmakla birlikte bu makaleye alıntılanan gazellerinde ise manzum bir biçimde şiire dair görüşlerini doğrudan dile getirdiği görülmektedir.

Mehmet Tefik Efendi, şiiri şuurla, şuuru Kur'ân-ı Kerîm'in nûru ve Rabbanî ilimlerden hareketle izah ettiğinden marifet, ilim ve hikmet ile mizacını tarif ettiği şiirle sadece duyulara dayanan bilginin ötesinde Rahman'ın tecellilerinin, ilahî sırların, hakikatin anlaşıldığı bir kaynaktan bahsetmektedir.

Poetik şiirler bağlamında Sofuzâde'nin şairliğin merkezine aşkı koyduğu görülmektedir. Sufî şairlerde görüldüğü üzere şiiri, tasavvufi ontolojik ekseninde “küntü kenzen” rivayeti ile irtibatlandırmıştır. Buna göre aşkı bilen kâinatın sırrını çözecektir. Çünkü aşk varlık şiirinin mazmunudur. Tıpkı kâinatta görünenin, görünmeyene işaret etmesi gibi şiir de işaret eder. Şiirin herkese hitap edermiş gibi görünen istiareler ve mazmunlarla örülü lafzının arkasında, şehadet âlemindeki gibi hakikat gizlidir. Mevcudat aşkla var olduğundan onu anlama ve anlamlandırma sürecinin, kemal yolculuğunun en önemli unsuru da aşk olur. Çünkü aşk bilgi edinme sürecinde önemli bir merhale dir. Aşk ilhamın, şuurun ve bilginin kaynağıdır. Dolayısıyla aşksız söylenen her şey aslında sathîdir, bilgi aktarımı olan malumattan ibarettir ve marifet haline gelememiştir. Sofuzâde, böyle nazariyeden ve de samimiyetten uzak malumat-furuşluk nevinden şiir söyleyen ve söylediğine yabancı şairleri eleştirir. Kendinin bu tarz şairlerden olmadığını ısrarla vurgular. Onun için şiir bir “oyun”dur fakat kevnî ayetleri okumayı kolaylaştıran, hayatı öğreten ve dünyadan âhirete irtihali kolaylaştıran bir oyun. Kelamın, akarsu olup fikrinde çağladığı; sinesinde engin bir mana denizinin çalkalandığını belirten şairimizin aklı, şuuru, kalbi ve ilhamı aşkla öyle bir kıvama gelmiştir ki şiirlerini bî-tekellüf söylediği görülmektedir.

Sofuzâde'nin divanında, şiir defterlerinde, gazete ve dergilerde yayınlanmış, bir kısım evrakta kayıtlı bulunan muhtelif şiirleri nazar-ı dikkate alındığında tümünün tasavvufi nitelikte olduğu söylenemez. Modadan savaşa kadar farklı temalarda şiir kaleme alan şairin kendi deyişle yer yer nazarı dünyaya

⁷³ Sofî zade Tefik, *Eş'âr-ı Tefik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 2/95; Şeyhülislam Yahya Efendi, *Şeyhülislam Yahya Efendi Divanı*, haz. Hasan Kavruk (PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları), 120.

⁷⁴ Hamit Dikmen, *Seyyid Vehbî ve Divanının Karşılaştırmalı Metni* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 40.

dalmıştır. Fakat özellikle bu makaleye konu olan gazellerinden hareketle onun, şiirinin temelini dini ve tasavvufi zemine oturttuğu, ilahi aşk ve metafizik eksenli bu şiirin “hakikat” gayeli olduğu söylenebilir.

Şu hususu da belirtmek gerekir ki Tanzimat sonrası dönemde poetika ile ilgili tartışmalar daha ziyade “bireysellik” eksenini etrafında cereyan etmiştir fakat Mehmet Tefvik Efendi’nin poetikasının bireysel olup olmadığını sorgulamak kanaatimizce anlamlı değildir. Çünkü bireysellik, konuya bugünkü bakış açımızın problematiğidir. Ayırıştırıcı bir bilinçle donandığımızdan ayırıştırıcı bir yaklaşım keyfiliğiyle dili kullanıyor; tasavvufu dinden, dini hayattan, hayatı şiirden ayırıyoruz. Oysa Sofuzâde bütün bunların zannettiğimizin aksine ayrı olmadıklarını söylüyor. Cüzden ziyade “küll”e odaklanmamızı salık veriyor. Onun, İslam tasavvuf umdelerine sıkı sıkıya bağlı, kadim geleneğin mirası üzerine inşa edilmiş, hakikatin anlaşılabilmesi için bir mikyas olarak kaleme aldığı şiirlerindeki farklılık/bireysellik, kullandığı dilin duygu, düşünce, hayal, varlık ve mana arasındaki mütekalibiyeti etkin bir biçimde ifade edebilme gücünde, nazım türlerinde, üslupta, kısacası vetirede tezahür ediyor gibi görünüyor. Bunun dışında bir bireysellik arayışından bizi uzaklaştırıyor. Sofuzâde’yi ise 20. yüzyılda klasik şiirimizin hikemî-irfanî tarzının güçlü temsilcilerinden bir şair olarak görmemizi sağlıyor.

Poetik Gazeller

I-müstef ilün müstef ilün müstef ilün müstef ilün⁷⁵

- 1 İlham mıdır sermâyesi her dem haqîkî şâ‘iriñ
‘Anka-yı ‘aşkıñ sâyesi cism-i raqîkî şâ‘iriñ
- 2 Mehtâba tâb u fer verir hürşid âb u zer verir
Ufka şafâ-yı sihr verir şubh-ı şadîkî şâ‘iriñ
- 3 Bezm-i hüviyyetden gelir sırr-ı haqîkatden gelir
Semt-i başiretten gelir feyz-i rahîkî şâ‘iriñ
- 4 Fermân-rev-i âyât-ı Haq şüret-ger-i mir’ât-ı Haq
Tavr-ı tecelliyât-ı Haq kalb-i şahîfî şâ‘iriñ
- 5 Zannetmeyin efsânedir keyfiyyet-i mestânedir
Mâlî şafâ peymânedir şî‘ri talîkî şâ‘iriñ
- 6 Fikr-i şahîh ‘aql-ı nühâ iki cenâh-ı i‘tilâ
Tevfik ü ilham-ı Hudâ iki refîkî şâ‘iriñ

12 Haziran 311/1313

24 Haziran 1895

II-müstef ilâtün müstef ilâtün⁷⁶

- 1 Etdik temâyüz efkârımızla
Bulduk tesellî eş‘ârımızla
- 2 Koyduq cihânda bir nâm elbet
Târîh-i kevne âşarımızla
- 3 İşbât-ı rüchân etdik felekde
Tartıldık ammâ âgyarımızla
- 4 Bir cây-ı kudret etdik temellük
Olmaz müyesser dînârimizla

⁷⁵ Sofî zade Tefvik, *Eş‘âr-ı Tefvik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 11/11; Mehmet Tefvik Efendi’nin Sâdık Vicdânî’ye yaptığı nazirelerdendir.

⁷⁶ Sofî zade Tefvik, *Eş‘âr-ı Tefvik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 10/93.

- 5 Olduğ muhabbet rāhında yektā
Birlik geçirdik dil-dārımızla
- 6 İzhār-ı hayret eylerse lāyık
Meşgūl olanlar esrārımızla
- 7 Rūh-ı me‘ ānī pertev-nümādır
Bezm-i vücūda edvārımızla
- 8 Bülbül kesilsin erbāb-ı dāniş
Gülzār-ı ‘ ilme güftārımızla
- 9 Zannım nihāyet bulsa gerekdir
Rāh-ı fazilet reftārımızla

16 Ağustos 1926

III-fā‘ ilātün fā‘ ilātün fā‘ ilātün fā‘ ilün⁷⁷

- 1 Şā‘ iriñ şi‘ ri zamāniñ mevce-i ‘ irfānıdır
Şanki şā‘ ir devriniñ ‘ irfānınıñ burhānıdır
- 2 Hep şu ‘ ünātıñ zamāniñ şi‘ ridir tazmīn eden
Ol metā‘ iñ ṭab‘ -ı erbāb-ı süḥan mīzānıdır
- 3 İhtişām-ı şi‘ r ü inşā gösterir kim her zamān
Bir beyāniñ ‘ aşrıdır bir şā‘ iriñ devrānıdır
- 4 Söz müsāvīdir ḥayāta ‘ ālem-i idrākde
Çayd eden devr-i ḥayātı hep sözüñ bünyānıdır
- 5 Devriniñ şevḳ ü neşātıñ gösterir şi‘ r-i Nedīm
Rūh-ı şā‘ ir ol gülistāniñ gülü reyḥānıdır
- 6 Devr-i istilāda Nef ‘ i şi‘ riniñ Bākī gibi
İhtişāmı ol zamāniñ ḥaşmet-i sāmānıdır
- 7 Āb-ı cārīdir o devriñ faziletiniñ ‘ irfānınıñ
Her zamān ḥüsn-i beyāniñ defteri dīvānıdır
- 8 Sözde bir şahşiyyet ü rüçḥānı varsa şübhesiz
Ya sözüñ ya şā‘ iriñ i‘ cāzıdır imānıdır
- 9 Şimdi Tevfik öyle iflās eylemişdir ki edeb
Her taraf fiḳdān-ı naḳd-i ma‘ rifet buḥrānıdır

20 Kânûn-ı Evvel 1926

IV-fā‘ ilātün fā‘ ilātün fā‘ ilātün fā‘ ilün⁷⁸

- 1 Küfr-i iḳbālīñ ‘ aduvv-ı bī-emānıdır sözüm
Şanki bir bī-çāreniñ āh u figānıdır sözüm
- 2 Hep şikāyetdir ser-ā-pā zulm-i istibdāddan
Derde batmış milletiñ söyler lisānıdır sözüm
- 3 Devr-i eyyāmıñ felāket faşlımı tekrār eder
Rūh-ı tāriḥ-i ḳadimiñ tercümānıdır sözüm
- 4 Hāl müşkil vaz‘ -ı istiḳbāl muzlim dil ḥarāb
Ḥayretiñ ye‘ siñ ḡamıñ ancak beyānıdır sözüm
- 5 ‘ Aḳla uymaz meclis-i devrāna şıḡmaz neyleyim
Ġaybdan mülhem kelām-ı āsumānıdır sözüm
- 6 Cānlanır lafz-ı ḥaḳīḳat seyrini itmām eder
‘ Ālem-i endīşede rūh-ı me‘ ānıdır sözüm
- 7 Kişver-i ‘ irfānı yıkık zannedenler aldanır

⁷⁷ Sofî zade Tevfik, *Eş’âr-ı Tevfik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 10/173.

⁷⁸ Sofî zade Tevfik, *Eş’âr-ı Tevfik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 10/175.

Şimdi ol ma' mürde yüksek mebânîdir sözüm

- 8 Rezmde cünd-i ilâhî şübhesiz gâlib gelir
Ol cihâd aşhâbınıñ seyf ü sinânıdır sözüm
- 9 İhtivâ etmekdedir sırr-ı fezâ aḥkâmını
Emr-i taḳdîriñ hemân ḥâtır nişânıdır sözüm
- 10 Vâkı' âtı kayd eder vaḳtinden evvel deftere
Ġayb âşârıñ vücûda iḳtirânıdır sözüm
- 11 Nüşa-i ' ilm ü belâgatdir desem Tefvîḳ olur
Feyz-yâb-ı sûre-i "seb' u'l-meşâni"dir sözüm
7 Kânûn-ı Sâni 1927

V-mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün⁷⁹

- 1 Alanlar bûy-ı dil-dârı muḥabbet gülşeninden
Terennüm-sâz olurlar hep belâgat dâsitânından
- 2 Ezelden şî'r ile sevdâ-yı ' aşḳ âmîziş etmişdir
Olur şâ' irleriñ inşadı hep ' aşḳıñ zebânından
- 3 Ḥumâr-ı câm-ı ' aşḳıñ dâ'imîdir re's-i ülfetde
Göz ayrılmaz nigârıñ ğamzesinden ebruvânından
- 4 Tutulmuşdur kalem bir naḳş ile ğisû-yı dil-dâra
Belâya uğrayân mücrim gibi cürm-i lisânından
- 5 Gönül bir tayra beñzer ki uçar ğurbet diyârından
Çıḳıp ḳahr ile ayrılmış ' inâyet ' âşiyânından
- 6 Verir şît u şadâ-yı ' aşḳla ekvâna vâveylâ
Felâket yüklenen ' aks-i tecellî kâr-bânından
- 7 Tilâvet eyledim Tefvîḳ âyât-ı şu'unâtı
Ḳolay geçmek için eyyâmı- dehrîñ imtiḥânından
17 Eylöl 1934

VI-mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün⁸⁰

- 1 Feşâḫat kıymetin tab' -ı güher-bârımdan öĝrensün
Belâgat zînet-i üslûbu âşârımdan öĝrensün
- 2 Ḳalem etsün ta'allüm ḳudret-i nazmı benânımdan
Dimâĝ-ı ma' rifet tibyânı güftârımdan öĝrensün
- 3 Eder rûḥu'l-me'ânî cilve terkîb-i kelâmımda
Lübb-i endîşe şî'ri tab' -ı seḥḥârımdan öĝrensün
- 4 Gelir her bir ḫaḳîḳat fikre bir maẓmûn şeklinde
Güzer-ĝâh-ı kemâli ḳalb-i bî-dârımdan öĝrensün
- 5 Süḫan-sencân-ı eyyâmı ḫaber-dâr eyle sen Tefvîḳ
O zümre ḳuvvet-i güftârı eş'ârımdan öĝrensün
29 Haziran 1935

VII-fe' ilâtün(fâ' ilâtün) fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilün(fa' lün)⁸¹

- 1 Ṭarz-ı taḫrîr o ḳadar oldu müyesser baña kim
Mâ-i câri gibi fikrimde aḳar baḫr-i kelâm
- 2 Ḥalef oldum kalemimle şu'arâ-yı selef
Ġâlibâ eyledim ecnâs-ı beyânı itmâm
- 3 Şî'ri bâziçe edip tab' -ı latîfim Tefvîḳ

⁷⁹ Sofî zade Tefvîḳ, *Eş'âr-ı Tefvîḳ* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 4/14.

⁸⁰ Sofî zade Tefvîḳ, *Eş'âr-ı Tefvîḳ* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 1/37.

⁸¹ Sofî zade Tefvîḳ, *Eş'âr-ı Tefvîḳ* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 1/37.

Şekl-i ma' nâ-yı hayâtı baña gösterdi temâm
VIII-fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilün⁸²

- 1 Toldu defter sāgar-ı idrāk hâlâ leb-be-leb
Neyleyim sīnemdeki deryâ-yı ma' nâ leb-be-leb
- 2 Kuvveti şî'rim şu'urumdan alır zîrâ benim
Her sözümde cilve-i nūr-ı süveydâ leb-be-leb
- 3 Kudret-i taşvîrimiñ hayrânıdır 'aql u şu'ur
Baħr-i endişemdedir keşti-i hulyâ leb-be-leb
- 4 Öyle bir ğarķ-âb-ı sevdâyım ki bezm-i 'aşķda
Bir gelir şahbâ ile mâh-ı dil-ârâ leb-be-leb
- 5 Bende 'âlemden ferâgat 'âdet-i dîrînedir
Eylemişdir cismimi hayretle sevdâ leb-be-leb
- 6 'Arızîdir eylesem de çehre-i dehre nigâh
Bir mehiñ 'aşķıyla göñlüm zîr ü bâla leb-be-leb
- 7 Benliğim timsâlidir Tefvîķ o mihr-i dil-keşîñ
Varlığıyla varlığım âyîne-âsâ leb-be-leb

9 Teşrîn-i Sâni 1935

IX-mef'ülü mefâ' ilü mefâ' ilü fa'ülün⁸³

- 1 Elh-i sühanız maħzen-i hikmet dilimizdir
Bilmez bizi ebnâ-yı zamân câhilimizdir
- 2 Biz beñzemedik şüret ü sîretle bu halka
Keyfiyyetimiz vechimize hâ' ilimizdir
- 3 İmânı bütün 'ahd-i bütün merd-i kavîyiz⁸⁴
Bender-geh-i iklîm-i ğınâ menzilimizdir
- 4 Bir saltanatıñ şahibiyiz fakr ile biz kim
Devlet denilen debdebe bir sâ' ilimizdir
- 5 Mevâc olalı fikr ile deryâ-yı me'ânî
Mersâ-yı kemâlât u hüner sâhilimizdir
- 6 Tuğrâ-keş-i fermân-ı cihân-gîr-i beyânız
'İlm ü edebe ol ki bizim maħfilimizdir
- 7 Yektâ kalemiz ma' reke-i nazmda Tefvîķ
Hep gâlib olan tab' -ı zafer kâfilemizdir

16 Mayıs 1936

X-fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilâtün fe' ilün⁸⁵

- 1 Açılıp vahy ile ilhâm ile ebvâb-ı sühan
Söylemiş bildiği her hikmeti aşhâb-ı sühan
- 2 Baħr-i 'irfân u fazîletde bulur neşv ü nümâ
Öyle kıymetli olur dürre-i nâyâb-ı sühan
- 3 Sühan erbâb-ı cihânıñ gül-i nev-ħandesidir
'Âleme neş'e verir şöħbet-i erbâb-ı sühan
- 4 Kaleminden dökülür ehl-i beyânıñ hikmet
Sīnesinden doğar endişe-i esbâb-ı sühan
- 5 Zümre-i Âdem'i Hâķ eylemiş erbâb-ı kelâm

⁸² Sofî zade Tefvîķ, *Eş'âr-ı Tefvîķ* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 5/1.

⁸³ Sofî zade Tefvîķ, *Eş'âr-ı Tefvîķ* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 5/104.

⁸⁴ Şair bu mısraya alternatif olarak "eahd-i úavî merd-i kerîmiz" notunu düşmüştür.

⁸⁵ Sofî zade Tefvîķ, *Eş'âr-ı Tefvîķ* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 7/50-51.

- Şu' arā ayrılıp olmuş leb-i mizāb-ı sūhan
6 Aşl-ı hilkatde olur hüsn-i tabī' at mevcūd
Yine ondan alınır nükte-i icāb-ı sūhan
7 'Aql u 'irfāna tayanmışdır o āsar-ı güzīn
Bağlıdır ma' rifet ü hikmete kallāb-ı sūhan
8 Her kalem sāhibi söz şahibi olmaz zirā
Seçmedir nev' -i beşerden yine tullāb-ı sūhan
9 Sözle başlar yine sözlerle biter kār-ı cihān
İşidir 'ālemi hep berç-i cihān-tāb-ı sūhan
10 Cāmi' -i kubb-ı kevne nazar etseñ görülür
Şekl-i kürsi-i kemālāt ile mihrāb-ı sūhan
11 Sözdendir kuvveti idrāk ü 'uqūlūñ hattā
Hüküm eder kalbine her varlığıñ a' şāb-ı sūhan
12 Cāhiliñ laqlağası mi' deyi eyler ifsād
Eder ol derdi tedāvī ulü'l-elbāb-ı sūhan
13 Boş kalır mahkeme-i 'ilm ü 'adālet elbet
Hākim olmazsa eger zümre-i nevvāb-ı sūhan
14 Nükteler dilde olur sükk-ı bādem-i laṭif
Bezm-i şoḥbetde bulur zā' iḳa 'unnāb-ı sūhan
15 Üdebādır söze kıymet veren elbet Tefik
Çünkü anlarda olur gevher-i kem-yāb-ı sūhan

9 Kānūn-ı Sānī 1937

XI-mef' ulü mefā' ilü mefā' ilü fa' ulün⁸⁶

- 1 Söz kendisidir şekl-i müsā' ide söz olmaz
Görmek yetişir çünkü bu vādide söz olmaz
2 İşdir kişiniñ şahidi da' vā-yı 'amelde
Ta' rif ider üstādı mebānide söz olmaz
3 Eylerse hüner kendisini şürete taḥvīl
Göstermiş olur kendini āyende söz olmaz
4 Bir nuṭk-ı müselsel gibi 'ibretle temāşā
Āgāh olana sevç-i me' ānide söz olmaz
5 Hikmet nerede varsa sükūt oldu lisānı
Fihrist-i beyānāt-ı nihānide söz olmaz
6 Bir dil ki ider cāzibe-i 'aşk ile ülfet
Mebhūtdır ol şahn-ı emānide söz olmaz
7 Tefik olalı sāniha reh-yāb-ı kalemde
Taşvīr ü taşavvurda terānide söz olmaz

15 Teşrīn-i Evvel 1939

XII-fā' ilātün fā' ilātün fā' ilātün fā' ilün⁸⁷

- 1 Ma' rifetdir 'ilm ü hikmetdir mizācī şī' rimiñ
Fer verir āyine-i 'aqla sirācī şī' rimiñ
2 Milk-i ma' nā hikmete olmuş müheyyā şöyle kim
Salṭanat temsil eder ol yerde tācī şī' rimiñ
3 Tab' im eylerse sezā gerdūna arz-ı iḥtişām
Kenzler teşkil eder gūyā ḥarācī şī' rimiñ

⁸⁶ Sofi zade Tefik, *Eş'âr-ı Tefik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 9/62.

⁸⁷ Sofi zade Tefik, *Eş'âr-ı Tefik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 9/68.

- 4 Neşve-i peymâne-i bezm-i belâgatdır bütün
Lezzet-i cân-perver-i zevk imtizâcî şi' irimiñ
- 5 Sözde iflâs etse dünyâ halkı nazmım râyegân
Maḥfil-i ' ibretde eksilmez revâcî şi' irimiñ
- 6 Ders eder her beytim Eflâṭun ilâhiyyâtda
Meşq olur Sokrat'a düstür-ı netâcî şi' rimiñ
- 7 Yoḫluḫundandır neşâṭı işbu devr-i zilletiñ
Var ise Tefvik ba' zı i' vicâcî şi' rimiñ

21 Teşrîn-i Sâni 1939

XIII-fâ' ilâtun fâ' ilâtun fâ' ilâtun fâ' ilün⁸⁸

- 1 Şâ' iriñ naşş-ı zamiri ekşeri efsânedir
Yâ şürâḫî resmidir yâ çizgiden peymânedir
- 2 Bir muḫayyel bezm-i nüş-â-nüşa ḫarf-endâz olur
Zannedersiñ meskeni bî-çâreniñ mey-ḫânedir
- 3 Gâh eder bir sâķi-i şirin mevhûma ḫiṭâb
Her nefes kendince bir feryâd-ı müştâķânedir
- 4 Gâh eder sâz-ı derûnunda temevvüc nâleler
Şanki hep kalbindeki âvâze-i mestânedir
- 5 Bir taşâvvur sevķ eder taşvire eyler inhimâk
Yoķsa kendi yapıdığı şüretlere bigânedir
- 6 Gerçi olmuş ' aql ile meydân-ı ' irfânıñ eri
Şi' re verdikde şu' urı bir ' aceb dîvânedir
- 7 Vâdi-i nazma sülûk eyleser gör Tefvik'i sen
Ṭab' ı aḫrârânedir eş' arı üstâdânedir

13 Mayıs 1940

XIV-mef' ulü fâ' ilâtun mef' ulü fâ' ilâtun⁸⁹

- 1 Naşb eyleyip nigâhı ser-levḫa-i ḫayâle
Çoḫdan beri alışdım kendimle ḫasb-i ḫâle
- 2 Ḥâl âşinâ fazîlet aşḫâbı oldu nâbûd
Nâ-dânlar ile ülfet bâdî olur melâle
- 3 Sermâyesiz alınmaz nazm âsitân-ı dilden
Vâbestedir vücûdu şi' riñ bütün kemâle
- 4 Mażmûn alır ṭabi' at envâ' -ı ma' rifetden
Şi' ri eder isâle dil-teşne-i zülâle
- 5 Bir mışra' iñ olur bir gencine muḫtevâsı
Maşrûf olur mişilde biñlerle mâḫ u sâle
- 6 Eş' âra der ' Arablar "hâ zînetü'l-mecâlis"
Bir beyt ile verirler revnaḫ bütün maḫâle
- 7 Meclis dağıldı Tefvik ehl-i kemâle yoķ yer
Çoḫdan beri alışdım kendimle ḫasbiḫâle

19 Kânûn-ı Sâni 1940

XV-mef' ulü fâ' ilâtun mef' ulü fâ' ilâtun⁹⁰

- 1 Şi' riñ vücûdu ancaḫ vâbestedir şu' ura
Her nazm-ı nâzik-endâm andan gelir zuḫûra

⁸⁸ Sofî zade Tefvik, *Eş'âr-ı Tefvik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 9/139.

⁸⁹ Sofî zade Tefvik, *Eş'âr-ı Tefvik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 9/88.

⁹⁰ Sofî zade Tefvik, *Eş'âr-ı Tefvik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 9/93.

- 2 Gözlük körüñ gözünde örter ‘ amāyı ammā
Rü’yet müyesser olmaz biñ kerre başsa nūra
- 3 Eş‘ ardır hayāt-ı ‘ ilmiñ lisān-ı feyzi
Sözdür hayāt-baḥşā ‘ âlemde her umūra
- 4 Te‘şir alır zekādan ıtarzı beyāniñ elbet
Bir nuṭḡ eder teḡābül biñ âlet-i şürūra
- 5 Şi‘ rin lisānı oldu inṭāḡ eden zekāyı
Oldu şu‘ür bādī cem‘ iyyet-i ḥuzūra
- 6 ‘ Aḡl evvel olsa ḡālā maḡḡūmudur şu‘ üruñ
Añdan doḡar ma‘ ānī hep sāḡa-i şudūra
- 7 Tevfik edāsı ṭab‘ iñ cārī kılmadın ammā
Şi‘ riñ vücūdu ancaḡ vābestedir şu‘ ūra

27 Kânûn-ı Sâni 1940

XVI-mef‘ ūlü mefā‘ ilü mefā‘ ilü fa‘ ūlün⁹¹

- 1 Şā‘ ir sözü hep toḡru-fürüşāne olupdur
Kendi sözüne kendisi bī-gāne olupdur
- 2 Dīvān diyerek ḡoyduḡu āşāra nazar kı
Bir ḡāfiyeniñ ḡükmüne dīvāne olupdur
- 3 Bir bezm-i ṭarab farz ederek zevḡ-i ḡayālī
Mey-ḡāne yapar andaki peymāne olupdur
- 4 ḡāḡ ‘ avdet eder dā‘ire-i ‘ aḡl u şu‘ ūra
Geh cür‘ a-keş-i meclis-i mestāne olupdur
- 5 Geh ders verir ḡāfile-i zühd ü şalāḡā
Geh mu‘ tekif-i küşe-i mey-ḡāne olupdur
- 6 Geh bir ḡazeli semt-i ḡarābāta açar yol
Geh bir eşer-i sīret-i pākāne olupdur
- 7 Hep evc-i ṭabī‘ inde uçan tā‘irelerdir
Bārū-yı ḡayālāt-ı süḡan lāne olupdur
- 8 Eylerse eger kendini Tevfik sitāyiş
Şā‘ ir sözü hep toḡru-fürüşāne olupdur

9 Eylül 1941

XVII-fā‘ ilātün fā‘ ilātün fā‘ ilātün fā‘ ilün⁹²

- 1 Ehl-i dil bezminde söz kıymet bulur gevher gibi
Kıymetin izḡār eder şoḡbetde tāc-ı ser gibi
- 2 Zevḡ-i rüḡānī bulur şi‘ rimde erbāb-ı kemāl
Ben hevā-yı ‘ aşḡ ile verdim şadā neyler gibi
- 3 Ey İlāḡi naḡme kim eyler derūnumdan zühūr
Baḡş eder rüḡa şafā bŷy-ı gül-i aḡmer gibi
- 4 Sŷziş-i sīnem olur her cānibe ‘ anber-nişār
Meclis-i ehl-i ḡaḡīḡatde yanan micmer gibi
- 5 Öyle bī-zārım ki raḡīb-i bed-zebān kim her sözü
Şaplanır aḡşā-yı ḡālb-i ‘ āşıḡā ḡançer gibi
- 6 Şoḡbet-i dil-dār ile etmekde rüḡum imtizāc
Cennet-i dīdārı nuṭḡu devreder Kevşer gibi
- 7 Zevḡine ḡidmet eden ḡayriñ ḡalırımış bī-naşīb

⁹¹ Sofi zade Tevfik, *Eş‘âr-ı Tevfik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 8/23.

⁹² Sofi zade Tevfik, *Eş‘âr-ı Tevfik* (Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962), 8/61.

- Bezm-i rindânın sonunda boş kalan sāğar gibi
8 Devr-i ‘ âlemden gârağ ancak zuhûr-ı imkânîdir
Kitle-i nev‘ i beşerde çehre-i dil-ber gibi
9 Lâ-mekân aḥkâmı Tevfîk olan şimdi âşikâr
Çahr ile nâ-bûd u nâ-peydâ olan kişver gibi
12 Kânûn-ı Evvel 1941

Kaynakça

- Abdulkadiroğlu, Abdulkerim. *Kültürümüzden Esintiler*. Ankara: Anıl Matbaa ve Ciltevi, 1997.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ ve Muzîlü'l-İlbas amme'stehera mine'l-Ehâdisi alâ-Elsineti'n-Nas. 2 cilt*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Açıkğöz, Namık. “Klasik Türk Poetikası”. *Bizim Külliye* 65 (2015), 46-49.
- Ahterî Mustafa Muslihuddin el-Karahisârî. *Ahterî-yi Kebir*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017.
- Aristoteles. *Poetika*. çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1987.
- Âşık Çelebi. *Meşâ'irü's-şu'arâ*. haz. Filiz Kılıç. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59036,asik-celebi-mesairus-suarapdf.pdf?0>
- Ay, Alper. “Edebiyatımızda Estetik Bir Unsur Olarak Aşkın Metafizigi Üzerine”. *Uluslararası İslam'da Sanat ve Estetik Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. 701-724. PDF: İlahiyat Yayınları, 2023. [https://www.ilahiyatyayin.com/wp-content/uploads/2024/03/1231.-islamda-sanat-ve-estetik-ekitap-02.pdf?](https://www.ilahiyatyayin.com/wp-content/uploads/2024/03/1231.-islamda-sanat-ve-estetik-ekitap-02.pdf?0)
- Bayrakdar, Mehmet. “Fârâbi'nin ‘Şiir Sanatının Kanunları’ Adlı Risalesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1(1997), 45-65.
- Çıkla, Selçuk. *Türk Edebiyatında Manzum Poetikalar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Dikmen, Hamit. *Seyyid Vehbî ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Demirel, İsmail. *Ömer Fuâdî'nin Türkçe Tasavvuf Risaleleri “Risale-i Müsellesât”*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- drbanuciftci. Dr. Banu Çiftçi Kadın Hastalıkları ve Doğum Uzmanı. “Bebeğin Tat Alma ve Koku Duyusu”. Erişim 28 Nisan 2023. <https://www.drbanuciftci.com/sayfa/bebegin-tat-alma-ve-koku-duyusu>
- Fuzûlî, *Fuzûlî Dîvânı* (İnceleme-Tenkitli Metin). haz. Abdülhakim Kılınc. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Fuzûlî, *Fuzûlî'nin Farsça Dîvânı (Tercümesi)*. ter. Ali Nihat Tarlan. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1950.
- Hâce Yusûf-i Hemedânî. *Hayat Nedir (Rutbetü'l-Hayât)*. çev. Necdet Tosun. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- İbn-i Arabî. *İlâhî Aşk*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- İbn-i Manzur, *Lisânü'l-Arab*. 18 Cilt. İran: Edebi'l Havza, 1405.
- Kanar, Mehmet. *Farsça Türkçe Büyük Sözlük*. İstanbul: Birim Yayıncılık, 1998.
- Kaplan, Fahri. *Bâkî'nin Poetikası*. İstanbul: DBY Yayınları, 2023.
- Kara, Kerim. *Karabaş-ı Veli Hayatı, Fikirleri, Risaleleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Karaca, Alâaddin. *İkinci Yeni Poetikası*, İstanbul: Hece Yayınları, 2019.
- Karagöz, İsmail vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Sufi ve Şiir - Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı vd. 2 cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

- Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. haz. Hayrettin Karaman vd. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Latîfî. *Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsiratü'n-nuzamâ*. haz. Rıdvan Canım. PDF: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2018. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/60327,latifi-tezkiretus-suara-ve-tabsiratun-nuzamapdf.pdf?0>
- Mehmet Tevfik. “Mugâlatada Taharrî-i Hakikat”, *El-Medâris* 17(1913), 260-265.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevî-i Şerîf*. çev. Süleyman Nahifî, sad. Amil Çelebioğlu. İstanbul: Timaş Yayınları, 2007.
- Mütercim Âsım. *el-Okyanûsu'l-bâsit fi tercemeti'l-Kâmûsu'l-Muhît-Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. haz. Mustafa Koç - Eyüp Tanrıverdi. 6 cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kütüphanesi Yayınları, 2014.
- Nâbî. *Hayriyye (İnceleme-Metin)*. haz. Mahmut Kaplan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2019.
- Okay, Orhan. *Poetika Dersleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Saraç, M. A. Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat Biçim-Ölçü-Kafiye*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019.
- Sazyek, Hakan. “Poetika Kavramı ve Yeni Türk Edebiyatında Manzum Poetik Ön Sözler”. *Türk Dili* 577(2000), 10-22.
- Sofî zade Tevfik. *Eş'âr-ı Tefvik*. 11 defter. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar, 06 Mil Yz-A 9962.
- Sofuzâde Mehmet Tefvik Efendi. *Hulviyyât*. haz. Şerife Ağarı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2024.
- Sûfîzâde Mehmet Tefvik. *Hulviyyât*. Kastamonu: Kastamonu Vilâyet Matbaası, 1329.
- Sumer, Necdet. “Poetika Klasik Çağ”, *Şiir ve Şiir Kuramı Üstüne Söylemler*. İstanbul: Düzlem Yayınları, 1996.
- Sünbülzâde Vehbî. *Lutfiyye*, sad. Süreyya Ali Beyzâdeoğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1994.
- Şeyhülislam Yahya Efendi. *Şeyhülislam Yahya Efendi Divanı*. haz. Hasan Kavruk. PDF: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10655,seyhulislamyahyadivanihasankavrukpdf.pdf?0>
- Taşkent, Ayşe. *İbn Sînâ ve Fârâbî'nin Poetikaları Aristoteles'in Poetika'sının İslam Dünyasındaki Yansımaları*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2019.
- Uçar, Şahin. *Varlığın Mânâ ve Mazmunu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Üzgör, Tahir. *Türkçe Dîvân Dîbâceleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Yalar, Mehmet. “Arap Edebiyatında Şiir Kavramı Problemi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1(2002), 103-120.
- Yalsızuçanlar, Sadık. *Al Aşkını Ver Beni - Söyleşiler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2004.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili (İnceleme-Tenkitli Metin)*. haz. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. 6 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Yılmaz, Dilek. *Sofuzâde Mehmet Tefvik Efendi Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Dinî Edebiyatla İlgili Şiirleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Yılmaz, Dilek. “Sofuzâde Mehmet Tefvik Efendi'nin Hulviyyât Adlı Divanının Dîbâcesinde Şiire Dair Görüşleri”. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2(2022), 227-238.
- Yılmaz, Mehmet. *Kültürümüzde Ayet ve Hadisler (Ansiklopedik Sözlük)*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2013.



Attribution of the Acts of the Servants to Allah as a Style of Qur'anic Language: Verse 17 of Surah al-Anfāl

Ayşenur Fidan Karateke^{1,*}

¹ Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Exegesis, Kilis/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 22/07/2024
Accepted: 04/12/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

The issue of the attribution of actions to God (*khalq al-af'āl al-'ibād/khalq al-'a'māl al-'ibād*) has been dealt with many times as a topic of theological literature. However, in all of these studies, the issue did not go beyond the framework of evaluating the approaches of the schools of theology (*kalām*). In contrast to the schools of theology, which have dealt with the issue from the perspective of an atheistic issue, this study aims to read the attribution of human actions to God on its own natural ground. Therefore, unlike previous publications on the subject, the article tries to determine the first meaning of the issue within the Qur'anic language and context, and the theological approaches to the subject are not included in the scope of the article. The study claims that the attribution of some human actions to God is a unique style of the Qur'anic language, but this style is often ignored. Throughout the study, this style is presented and the subject is analysed within the framework of the most obvious example of this style, verse 17 of al-Anfāl. The context of the verse is the battle of Badr and in the verse, Allah attributes to Himself the acts of throwing by the Prophet and killing by the Companions. The verse in question, which reads, "When you killed, you did not kill, Allah killed; when you threw, you did not throw, Allah threw," is one of the verses used as a reference in the context of will and fate. In this study, the extent to which the context of the verse is compatible with the context of its revelation and whether the interpretations of the verse are relevant to the context or not is analysed. As a result of this examination, it has been determined that many of the sources of tafsir take sides in the current theological debates, and for this reason, the sources of tafsir often make interpretations contrary to the parameters of the science of tafsir. When the basic meaning of the concept of tafsir is accepted to be the determination of the first meaning, tafsir must be put forward before ta'wīl. With the help of al-Māturīdī's theory, the meaning of the verse shaped by the theological schools can be considered as ta'wīl, but this meaning should not be claimed to be tafsir. Like every religious text, and even every humanistic-literary text, the Qur'ān has its own language and meaning pattern. This language has a style that can sometimes be explained by eloquence but often exceeds the limits of eloquence. The main characteristic of the Qur'anic language that does not fit within the boundaries of eloquence is that it has an *Allah-centered* (*theocentric*) style. This style is the biggest factor that prevents interpreting the verses with a purely literalist reading. In the Qur'anic style, the rules are in the power of the mutakallim/theologian. Therefore, sometimes a structure with the appearance of *ikhbār* can fall within the boundaries of construction (*inshā*), and a structure with the appearance of construction can fall within the boundaries of *ikhbār*. In this article, it has been determined that the appearance of denunciation in the verse in question is actually a constructive structure with the content of reproaching the believers, that is, the sentence "When you killed, you did not kill, Allah killed; when you threw, you did not throw, Allah threw" does not foretell an unknown situation. From the context of the verse and the narrations, it is seen that after the victory at Badr, some of the Companions ignored the will and grace of Allah on human actions. It has been concluded that a situation that was known but forgotten or neglected due to the joy of victory was reminded and warned by the aforementioned style in the verse. As a matter of fact, warning sentences in the Arabic language are in the category of construction, not *ikhbār*. Therefore, the verse does not inform that the acts of killing and throwing belong to Allah, but warns its interlocutors who forget Allah's grace. In order to determine the correct meaning, the unique linguistic style of the Qur'ān should be taken into account in addition to the observance of the extra-textual context, which is one of the parameters of exegesis. In this article, which is a qualitative study, the verse is analysed by subjecting it to textual analysis with an interpretive method in its natural ground formed by the extra-textual context and the text's own style. Therefore, the article proposes an alternative reading that follows the Qur'anic style as a method for the verse, which is mostly interpreted against the backdrop of theological debates.

Keywords: Tafsir, Qur'anic Style, Qur'anic Language, Theocentric Language, Khalq Af'āl al-'ibād.

Kur'ân Diline Ait Bir Üslup Olarak Kullanın Fiillerinin Allah'a İsnadı: el-Enfâl Sûresi 17. Âyet

Süreç

Geliş: 22/07/2024

Kabul: 04/12/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Öz

Fiillerin Allah'a isnadı (halku ef'âli ibâd/halku a'mâlu'l-ibâd) meselesi kelâm literatürünün bir başlığı olarak birçok defa ele alınmıştır. Fakat bu çalışmaların hepsinde konu, kelâm ekollerinin yaklaşımlarının değerlendirilmesi çerçevesini aşmamıştır. Konuyu itikâdî bir mesele veçhesiyle ele alan kelâm ekollerinin zıddına bu çalışma, beşer fiillerinin Allah'a isnadını kendi doğal zemininde okuma amacını taşımaktadır. Dolayısıyla makalede, konuyla alakalı önceki yayınlardan farklı olarak meselenin Kur'ân dili ve bağlamı içindeki ilk anlamı tespit edilmeye çalışılmış, konuyla alakalı kelâmî yaklaşımlar makalenin kapsamına alınmamıştır. Çalışma, beşere ait bazı fiillerin Allah'a isnat edilmesinin Kur'ân dilinin kendine has üslubu olduğu, fakat bu üslubun çoğu zaman göz ardı edildiği iddiasındadır. Çalışma boyunca bu üslup ortaya konulmuş, konu, söz konusu üslubun en bariz örneği olan Enfâl sûresi 17. Âyet çerçevesinde incelenmiştir. Âyetin nüzül bağlamında Bedir savaşı yer almakta ve âyette Allah, Resulü'nün (s.a.v.) *atma*, *ashabın ise öldürme* fiillerini kendine izâfe etmektedir. "Öldürdüğünüzde siz öldürmediniz Allah öldürdü; attığın zaman da sen atmadın, Allah attı" meâlindeki söz konusu âyet, irade ve kader bağlamında referans olarak kullanılan âyetlerdendir. Bu çalışmada, âyetin kullanıldığı zemin ile nüzül zemininin ne derece uyumlu olduğu ve âyet hakkında yapılan yorumlarda bağlama sadık kalınmadığı irdelenmiştir. Neticede tefsir kaynaklarının pek çoğunun mevcut kelâmî tartışmalarda taraf olduğu, bu sebeple çoğu zaman tefsir kaynaklarının da tefsir ilminin parametrelerine aykırı yorumlarda bulunduğu tespit edilmiştir. *Tefsir* kavramının temel anlamının *ilk mananın tespiti* olduğu kabul edilerek yola devam edildiğinde te'vilden önce tefsirin, mutlaka ortaya konulması gerekir. Mâtürîdî'nin teorisinden de istifadeyle âyetin kelâm ekollerinin elinde şekillenen manası te'vil olarak değerlendirilebilir, fakat bu mananın *tefsir* olduğu iddia edilmemelidir.

Her dinî metnin, hatta her beşerî-edebî metnin olduğu gibi Kur'ân'ın da kendine has bir dili ve anlam örgüsü vardır. Söz konusu bu dil bazen belâgatla da izah edilebilen fakat çoğu zaman belâgatın sınırlarını da aşan bir üsluba sahiptir. Kur'ân dilinin belâgatın sınırlarına sığmayan temel vasfı *Allah merkezli (teosentrik)* bir üsluba sahip olmasıdır. Bu üslup, âyetleri salt lafızca bir okumayla tefsir etmeyi engelleyen en büyük unsurdur. Kur'ân üslubunda kurallar mütekellimin kudretindedir. Bundan dolayı kimi zaman ihbâr görünümlü bir yapı aslen inşânın, inşâ görünümlü bir yapı da ihbârın sınırlarına girebilmektedir. Makalede, âyetteki ihbâr görünümünün aslen müminleri *itap* içerikli inşâ bir yapı olduğu tespit edilmiştir. Yani "Öldürdüğünüzde siz öldürmediniz Allah öldürdü; attığın zaman da sen atmadın, Allah attı" âyetinin bilinmeyen bir durumu haber vermediği ortaya konulmuştur. Söz konusu âyetin bağlamından ve rivayetlerden Bedir zaferi sonrası sahabenin bazısının, insanın eylemleri üzerindeki Allah iradesi ve inâyetini göz ardı ettiği görülmüştür. Bilinen, fakat gâlibiyet sevinciyle unutulmuş ya da ihmal edilen bir durumun âyetteki söz konusu üslupla hatırlatıldığı, *ashabın uyarıldığı sonucuna varılmıştır*. Nitekim Arap dilinde ikaz-uyarı cümleleri ihbâr değil inşâ kategorisindedir. Dolayısıyla âyet, öldürme ve atma eylemlerinin Allah'a ait olduğunu haber vermemekte, Allah'ın inâyetini unutan muhataplarına ikazda bulunmaktadır. Doğru anlamın tespiti için tefsirin parametrelerinden biri olan metin dışı bağlama sadık kalınmasına ilaveten Kur'ân'ın kendine has dil üslubu da dikkate alınmalıdır. Nitel bir çalışma niteliği taşıyan bu makalede âyet, metin dışı bağlam ve metnin kendi üslubunun oluşturduğu doğal zemininde yorumlayıcı bir yöntemle metin analizine tabii tutularak ele alınmaktadır. Dolayısıyla makale, çoğunlukla kelâmî tartışmaların zemininde değerlendirilen bu âyetin tefsiri için Kur'ân üslubunu yöntem olarak takip eden alternatif bir okuma teklif etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân Üslubu, Kur'ân Dili, Teosentrik Dil, Halku Ef'âli'l-ibâd.



aysenurfidan@kilis.edu.tr



0000-0002-7721-3245

Citation / Atıf: Fidan Karateke, Aysenur. "Kur'ân Diline Ait Bir Üslub Olarak Kullanın Fiillerinin Allah'a İsnadı: el-Enfâl Sûresi 17. Âyet". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/2 (Aralık 2024), 1003-1022. <https://doi.org/10.18505/cuid.1520607>

Giriş

Bu makalede Enfâl sûresi 17. âyetteki *öldürme* ve *atma* eylemlerinin Kur'ân dilinin Allah merkezli yapısıyla nasıl Allah'a döndüğü/Allah'a ait fiiller haline geldiği irdelenmektedir. Fiillerin Allah'a isnadı meselesinin kelimelerin müstakil bir konusu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu çalışmada ele alınacak Enfâl sûresinin 17. âyeti, *halku efâli'l-ibâd* (Allah'ın, kulların fiillerini yaratması) kategorisinde kelâmcılar tarafından da ele alınmaktadır. Kelam bakış açısıyla ortaya konulan çalışmalar, mezheplerin yaklaşımlarının kritikleri şeklindedir.¹ Söz gelimi Kur'ân üslubunu göz ardı etmemesi sebebiyle zikredilmesi gereken bir isim olan Numan Öztürk, *İnsan Fiillerinin Allah'a İsnâdı* isimli yüksek lisans çalışmasında Enfâl sûresi 17. âyete de yer vermekte *fakat* Kelam muvacehesinden konuya yaklaşmaktadır. Öztürk çalışma boyunca kulun eylemlerinde mutlak failin kim olduğu sorusunu gündemde tutmakta, teosentrik dilin hikmetlerini izah etmektedir. Bu çalışmada ise merkeze alınan soru, eylemlerde mutlak failin kim olduğu değil, Kur'ân dilinin teosentrik dili hangi durumlarda ve nasıl kullandığıdır. Ayrıca Öztürk'ün söz konusu çalışması da dahil olmak üzere kelam merkezli çalışmalarda konu, Kur'ân metninin teşekkül sürecinden çok sonraki tartışmaların eşliğinde ele alınmaktadır. Bu çalışmada ise hedef, konuyu başka bağlamların içinde değil, Kur'ân'ın kendi bağlamının içinde değerlendirebilmektir.

Sûrenin 17. âyetinin *halku efâli'l-ibâd* başlığı altında argüman olarak kullanılması kuşkusuz nüzûl ortamından sonra ortaya çıkan verilerden müteşekkildir. Bu yönüyle de âyet etrafındaki tartışmalar aslî değil, arızî bir zemindedir. Bu çalışma, nüzûl ortamını ve Kur'ân dilinin üslup özelliklerini dikkate alarak konuyu ele almakta, meseleyi aslî zemininde tartışmaktadır. Kelâmın konuya yaklaşımı görece yakın tarihli bir yaklaşımdır. Dolayısıyla bu çalışmada konu, tefsir muvacehesinden ele alınmakta, âyetlerin inzâlinin çok sonrasında kelâm ekollerinin ortaya attığı tartışmalara girilmemektedir. Konuyla alakalı tefsir ve İslam tarihi alanında da birtakım çalışmalar mevcuttur. Fakat bu çalışmalar da çoğunlukla ya Enfâl sûresinin bütününe tefsiri şeklinde ya da sûrenin 9. âyetindeki melekleme yardım hadisesi üzerinedir. Her iki türdeki çalışmalarda da araştırmaya konu olan 17. âyet ele alınmış fakat tespit edilebildiği kadarıyla âyetin tefsirinde Kur'ân üslubunu merkeze alan bir çalışma ortaya konulmamıştır.² Burada konuyla alakalı müstakil çalışmaları olmamasına rağmen başka eserlerinde konuya değinmeleri ve bunu yaparken Kur'ân üslubunu dikkate almaları açısından Mehmed Said Hatiboğlu'nun *Hız. Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy* isimli eseri ile Ömer Özsoy'un *Sünnetullah: Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması* isimli eseri

¹ Bu çalışmalardan bazıları için bk. Muhammet Altaytaş, "İlahi Takdir ve Yardımın Sünneti Açısından Kur'ân-ı Kerim'de Bedir Gazvesi", *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 5/9 (Nisan 2022), 83-104; Numan Öztürk, *İnsan Fiillerinin Allah'a İsnâdı* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

² bk. İsrail Balcı, "Hz. Peygamber'in Savaşlarında İlahi Yardım", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (Mart 2010), 81-135; İsrail Balcı, "Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur'ân, Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kritiği", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 7/13 (Aralık 2009), 85-124; Mehmet Azimli, "Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 21/3 (2010), 172-183; bk. Mustafa Hocaoğlu, "Hz. Peygamber'e Meleklerin Yardımı Hususunda Öne Sürülen Bazı İddiaların Değerlendirilmesi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2012), 55-98; Fatih Gürbüzcan, *Konulu Tefsir Çalışması: Enfâl Sûresi Örneği* (Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Emine Kaya, *Enfâl, Âl-i imrân ve Tevbe Sûrelerinde Bedir, Uhud ve Tebuk Gazvelerinin Tasviri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

zikredilmelidir. Her iki eserde de müellifler başka konular bağlamında ilgili âyete ya da sözü edilen Kur'ânî üsluba yer vermiş fakat Kur'ân dilini dikkate alan tercih edilesi alternatif okumalar sunmuşlardır.³ Bu yönüyle bu iki eser, çalışmamızın fikrî kaynakları arasındadır.

Bilhassa kelâm literatüründe *kulların fillerinin Allah'a isnâdı* başlığı altında Allah'a izafe edilen *öfkelenmek, alay etmek, tuzak kurmak, unutmak* gibi beşerî vasıflar da ele alınmaktadır. Fakat tefsirde bu anlatımlar *antropomorfist/insanbiçimci dil* olarak yer bulmakta, *görece* ayrı bir başlıkta değerlendirilmektedir. Bu nedenle bu çalışmada Enfâl sûresi 17. âyet örneğinde yalnızca Allah'a isnad edilen beşerî fiiller ele alınmaktadır. Aynı üslubun en bariz ikinci örneği Ahzâb sûresi 26. âyettir. Fakat iki âyetin birlikte ele alınması makalenin sınırlarını aşacağından sadece Enfâl sûresi tercih edilmiştir. Âyetin nüzûl bağlamı tespit edilirken müfessirlerin yer yer aynı sûrenin 9. Âyetine (meleklerle yardım meselesi) değindikleri görülmektedir. Bunun sebebi rivâyetlerin ortak olması ve müfessirlerin âyetleri birbiriyle tefsir etmesidir. Kanaatimizce iki âyet ayrı ayrı ele alınmayı gerektirecek yeterli veriye sahiptir. Dolayısıyla makalede meleklerle yardım hadisesine de değinilmemektedir.

Makale, nitel araştırmalarda görülen *konuyu kendi doğal bağlamında görüp, yorumlayıcı bir yaklaşım sergileme* vasfını hâizdir. Tümevarım ve tümdengelim yöntemi birlikte kullanılmıştır. Rivâyetlerden elde edilen verilerle bir nüzûl senaryosu oluşturulmaya çalışılmıştır. Âyetler ve müfessirlerin aktarımları değerlendirilirken metin analizi ve yorumlayıcı yöntemle başvurulmuştur.

1. Kur'ân Dili ve Üslubu

Kur'ân, konuşanı Allah olması hasebiyle en temelde ilâhî, muhatabı beşer olması hasebiyle de bir o kadar beşerî alanla ilintili bir hitaptır. Onun bu ikili yönü, tefsir ilminde *mutâbakatun li'l-vâkıa* ve *muktezâyı hâl* vasfıyla karşılık bulmaktadır. Sözün vakıayla mutâbık oluşu ve hâl ile iktizâsı, ilâhî olanın, beşerî olanı dikkate alarak konuştuğunun göstergesidir. Nihayetinde bu hitap, Allah Teâlâ ile Resulü (s.a.v.) arasında gerçekleşen canlı bir iletişimin sonucudur. Karşılıklı iletişim ise tarafların ortak bir anlam alanında buluşması gerekliliğini öngörür. Vahiy hadisesinin keyfiyetiyle alakalı Kirmânî'nin (öl. 786/1384) ortaya koyduğu teori de temelde bu varsayıma dayalıdır.⁴ Dolayısıyla Kur'ân'da, nüzûl dönemi muhatabının algısını ve anlam dünyasını dikkate alan bir dil mevcuttur.⁵ Dilin nüzûl dönemini ve o dönemin insanların muhayyilesini dikkate alması kanaatimizce Kur'ân'ın evrenselliğinin bittiği değil, başladığı nokta olarak görülmelidir. Çünkü nüzûl ortamı ve şartları anlaşılmadan lafızlar üzerinden ibtidâen bir evrensellik tesis etmek mümkün ve sağlıklı olmayacaktır.

³ Mehmed Said Hatiboğlu, *Hız Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy: Gaybi Hadisler Meselesi* (Ankara: OTTO, 2012), 45-51; Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1994), 139-151.

⁴ Kirmânî, vahiy meleği Cebrâil ve Rasûlünün ontolojilerinin aynı olmaması hasebiyle ancak iki yolla konuşabileceklerini söylemektedir. Onun teorisine göre vahiy esnasında ya Rasûl melekkütü alemine geçmekte ya da vahiy meleği Cebrâil beşerî sınırlara girmektedir. Bk. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed Kirmânî, *Sahihu Ebî Abdullah el-Buhârî bi-Şerhi'l-Kirmânî-El-Kevâkibü'd-derârî fi Şerhi Sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-Arabî, 1981), 1/28.

⁵ bk. Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid Taberi, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 4/287; Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Tefsiru'l-Mâtürîdî-Te'vilâtu ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005), 1/471, 10/511; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1972), 4/55.

Dillerin kendi doğallığında, konuşanın anlam dünyasıyla şekillendiği düşünülürken Kur'ân dilinin üst formunun alabildiğine erişilmez ve ilâhî, tersinden iç formunun ise nüzûl dönemi muhataplarının dünya görüşünü, zihniyetini dikkate alan bir yapıda olduğu söylenebilir.⁶ Burada Kur'ân'ın, nüzûl dönemi Araplarının dili ve üslubu üzerine nazil olduğunu ifade eden müfessirler hatırlanmalıdır.⁷ Söz gelimi İbn Kuteybe (öl. 276/889), sonraki muhatapların Kur'ân'ı anlayabilmesi için nüzûl dönemi Araplarının dilinin anlaşılmasının kaçınılmaz bir zorunluluk olduğunu dile getirmektedir.⁸ Çünkü Kur'ân, mesajını, *mutâbakatun li'l-vâkıa* vasfı gereği muhataplarının bildiği örnekler üzerinden,⁹ Nüzûl dönemi Araplarının alışık oldukları üslubu dikkate alarak¹⁰ aktarmaktadır. Böylece, Kur'ân'ın bu aslî vasfı, toplumun kullandığı işaret sisteminin Allah Teâlâ tarafından dikkate alınmasının bir neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹

Kur'ân'ın bir yönüyle beşerî alanı çokça dikkate alan, diğer yönüyle ise beşere yakın olmaktan bir o kadar uzak olan bu dili, Arapça değil, *Rabca* olarak tanımlanabilecek Kur'ân'a has bir hitap biçimi ortaya çıkarmaktadır. Bu çalışmanın başlığında zikredilen *Kur'ân üslubundan* kasıt, hitabın kendine has dil biçimidir. Kur'ân'ın kendine has bu üslubunun klasik dönemde *Âdetü'l-Kur'ân/Âdâtu'l-Kur'ân* şeklinde de karşılık bulunduğu görülmektedir.¹² *Âdetü'l-Kur'ân'ın/Kur'ân* üslubunun en temel noktalarından biri de muhataplarına hep inşâî bir dille seslenmesidir.¹³ İnşâî yapının tersi olan ihbârî yapı, *tasdik ve tekzibe ihtimali olan bilgi* şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁴ İhbârî yapı, muhataba bilgi vermeyi amaçlamaktadır. İnşâî yapı ise muhatapta duygu ve anlam oluşturma gayesindedir. Kur'ân'da inşâ yapısının örneklerinin çok olması, onun kendine has üslubunun dışında dini bir hitap olmasıyla da yakından ilişkilidir. Çünkü dini metin ve söylemlerdeki dilin hedefi salt bilgi vermek değil, çoğu zaman muhatapta bilinç ve duygu oluşturmaktır.¹⁵ İnşânın tam bir Kur'ânî üsluba dönüştüğü nokta ise haber görünümlü yapıların da üst bir form olarak inşâ

⁶ bk. Ayşenur Fidan, *Kur'ânî Dilin Nebvî Dili İnşâsı -Kudsî Hadisler Bağlamında-* (İstanbul: Kitâbî, 2022), 83, 84.

⁷ Taberi, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, 4/287; Mâtürîdî, *Tefsiru'l-Mâtürîdî-Te'vilâtu ehli's-sünne*, 7/17; Ebu'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki şavâmizi't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/565; Ayrıca bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 4/55.

⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim Kuteybe, *Te'vilu müşkili'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1973), 17.

⁹ Muhammed Ahmed Halefullah, çev. Şaban Karataş, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı: el-Fennu'l-kasasi*. (Ankara: Ankara Okulu, 2012), 320.

¹⁰ Ebû İshak İbrâhim b Musa b Muhammed el-Gırnati Şatibi, *el-İ'tisam* (Kahire: Dârü'l-hadîs, 2011), 425.

¹¹ Ebû İshak İbrâhim b Musa b Muhammed el-Gırnati Şatibi, *el-Muvafakat fî usuli's-şeria* (Beyrut: Dâru'l-marife, ts.), 4/253; Muhammed Abid Câbiri, *Kur'ân'a Giriş* (İstanbul: Mana Yayınları, 2010), 35, 36.

¹² bk. Râşid b. Hammûd es-Sinyân, *Âdâtü'l-Kur'ânî'l-üslûbiyye* (Câmiatu el-İmam Muhammed b. Suûd, 1432), 24, 26; Mustafa Öztürk, "Âdetü'l-Kur'ân: Kur'ân'ın İfade ve Üslup Örfü", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2018), 318.

¹³ Süleyman Gezer, "İnşâ-Haber Bağlamında Kur'ân Dilinin Yapısı", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Ocak 2007), 143-146.

¹⁴ Bk. Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b Ebû Bekr b Muhammed Sekkaki, *Miftahü'l-ulum*. (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1987), 164; Ebû'l-Hasen Alî b Muhammed b Alî Seyyid Şerîf Hanefî Cürçani, *et-Ta'rifat* (Kahire: Dâru'l-fâdile, t.y.), 84.

¹⁵ Nihat Uzun, *Kur'an Dilinin Özellikleri* (İstanbul: KURAMER, 2021), 137-148; Kadriye Hökelekli, *Arap Dilinde Söylem: Düzeyleri ve Bağlamları* (Ankara: İlâhiyât, 2023), 124; Soner Aksoy, *Kur'an'daki Haberler Neyin Habercisidir -İnşâî Bir Okuma-* (İstanbul: Kitâbî, 2023), 37; Mustafa Ergin, "Kur'ân-ı Kerîm'de Haber Cümleleri ve J.L. Austin'in Söz Edimleri Kuramı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/1 (2024), 448; Konunun genişçe tartışmaya açıldığı bir çalışma için bk. Tahsin Görgün, "İnşa-haber (Performative-Constative) ve Kur'an'ın Anlaşılması -Söz-Eylem Teorisinin Tarihi Üzerine-", (2002), 443-460.

hedefli olmasında ortaya çıkmaktadır. Nitekim Arap dilinin gramatik yapısında da ihbâr ve inşâ cümleleri birbirinden kesin çizgilerle ayrılmamaktadır. Bazen yapı itibariyle ihbâr görünümlü bir cümlenin aslen inşâ konumunda olması mümkündür. Bu durum Arap dilinde *muktezây-ı zâhirin hilâfi/haberinin muktezây-ı zâhirin dışına çıkışı* şeklinde karşılık bulmaktadır.¹⁶ Kur'ân üslubunda ihbâr görünümlü yapıların da din dilinden kaynaklı bir form olarak üst hedefinin aslında inşâ olduğu söylenebilir.¹⁷ Yani Kur'ân dilinde bu inşâî yöntem, diğer tüm yapıları kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Söz gelimi, “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” âyeti tefsirlerde yapı itibariyle ihbârî fakat mana itibariyle âyetin “Hamd Allah'a aittir” deyiniz dediği varsayılarak inşâî kategoride görülen âyetlerdendir. Yine kıyamet sahnesini tasvir eden bazı âyetlerde o günün çocukları yaşlandıracağı,¹⁸ hamile kadının bebeğini düşüreceği, emziren kadının emzirdiği çocuğunu unutacağı, insanların sarhoşmuşçasına koşturacağı¹⁹ haber verilmektedir. Geleceğe yönelik ihbâr gibi gözüken bu yapılar, Kur'ân üslubunda üst formu inşâî olan bir alanın içindedir. Bu tür yapılarda gaye bilgi vermek değil, duygu oluşturmaktır. Nitekim cümle; tehdit, uyarı, tazir, terhib gibi duygu temelli bir anlam ağına hizmet etmektedir. Yani aslen ihbâr görünümlü bu cümle manen inşâ içeriklidir. Bu yönüyle Kur'ân dilindeki pek çok ifade biçimi bilgi veriyor gibi gözükmekte fakat bazen muhatapta bilgiden çok duygu oluşturmaktadır. Kur'ân dilinin bu üslubunun en bariz örneği Toshihiko İzutsu'nun (öl. 1993) *Teosentrik dil* olarak tanımladığı kudret dilidir. Bu dilde Allah Teâlâ'nın söylediği şeyin mâkâl ve mâkâmı çoğu zaman farklıdır. Yani âyetin lafzından ilk anlaşılan mana ile lafzın delalet ettiği mana çoğu zaman farklı olmaktadır.²⁰

2. Kur'ân Dilinin Allah Merkezli Anlatım Biçimi

Teosentrik/Allah merkezli dil, varlık aleminin merkezinde Allah'ın olduğu, varlığın var oluşunda ve eylemlerinde etkin gücün Allah olduğu dildir.²¹ Bu dilde her eylemin ardında Allah'ın kendisi ya da iradesi yer almaktadır. Dilin ardındaki dünya görüşünde bir varlık hiyerarşisi tesis edilmekte ve bu hiyerarşinin ortaksız en üst noktasında Allah yer almaktadır.²²

Önceki başlıkta da belirtildiği üzere Kur'ân'ın, vâkıyı ve muktezâyı dikkate alan bir hitap olması onun en temel vasfı sayılabilir. Nüzûl dönemi dikkate alındığında Kur'ân, şirk sisteminin sadece inanç değil, sosyal, siyasal, ekonomik boyutlarıyla hayatın her evresinde etkin olduğu bir ortama konuşmaktadır. Dolayısıyla muhatapları ve ortamı dikkate alan bu ilâhî hitabın diline yansıyan en

¹⁶ bk. Ahmed Matlub, *Mu'cemü'l-mustalahati'l-belâga ve tetavvüruha*. (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 482, 642; Sekkaki, *Miftahü'l-ulum.*, 168, 169; 171-174.

¹⁷ Aksoy, *Kur'an'daki Haberler Neyin Habercisidir -İnşâî Bir Okuma-*, 37; Ayrıca bk. Sevim Gelgeç, *Kur'ân'ın Dil ve Üslup Yapısı Ekseninde Sâd Sûresi Tefsiri-Bütüncül Bir Deneme-* (Ankara: Fecr, 2023), 37-42; Ayşenur Fidan, “Kur'ân'da Geleceğe Dair Gaybî Haberler: el-İsra 17/79, er-Rûm 30/1-5 ve el-Fetih 48/27. Ayetleri”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 38 (Şubat 2019), 841, 842.

¹⁸ el-Müzzemmil 73/17.

¹⁹ el-Hac 22/2.

²⁰ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 21, 83.

²¹ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 83.

²² İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 21; Ayrıca bk. Yaşar Düzenli, *Üslub ve Semantik Açısından Kur'ân ve Şefaat* (İstanbul: Pınar, 2008), 26.

büyük etki alanının şirk olduğu rahatlıkla söylenebilir. Şirk, bir yaratıcı güç olarak Allah'ın ulûhiyyetinin bilindiği, fakat yarattıklarıyla irtibatının göstergesi olan rubûbiyyetinin ihlal edildiği inanç sistemidir. Bu inanç sistemi, Allah'ın beşerle konuşabileceği,²³ onu duyabileceği, onun sorunlarıyla ilgilenebileceği²⁴ düşüncesinden olabildiğince uzaktır. Allah Teâlâ'dan tenzih edilen bu ve benzeri vasıflar putlara, birtakım gök cisimlerine, bazı hayvanlara ve fal aracı olarak kullanılan eşyalara yüklenmiş durumdadır.²⁵ Böylece Allah'ın hakkı ve vasfı olan rubûbiyyet, başka varlıklara verilmekte, Kur'ân dili de bunun Allah'a yapılmış bir zulüm olduğunu söylemektedir.²⁶ Kur'ân'ın teklif ettiği tevhid temelli yeni dünya görüşü ise Allah'ın hakkını O'na teslim eden, varlık hiyerarşisini hâlik ve mahlûk olarak ikiye ayırıp, müşriklerin Allah'a aracı kıldıkları tüm varlıkların mahlûk olduğunu hatırlatan teosentrik dili kullanmaktadır. Yani Kur'ân'ın bu dili, *mutabakatun li'l-vâkıa* ve *muktezây-ı hâl* gereği ortamında cahiliye dünya görüşüne/şirke verilmiş bir cevap niteliğindedir.

Mekkî âyetlerde Allah lafzından çok Rab lafzının kullanılması,²⁷ zihinlere, şirk sisteminin zıddına, yakında olan, faal olan, ulaşılabilir olan bir Allah tasavvur ettirmektedir. “كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ”²⁸ âyetiyle şirk sistemindeki duran ve izleyen ilah anlayışı reddedilmekte,²⁹ “وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دُعَاةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِي فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي” ifadesiyle uzak ilah tasavvuru, yakın Allah tasavvuruna tebdil edilmektedir. Allah Teâlâ'nın iş ve oluşun merkezinde olduğu bu dilde iyi ya da kötü her şey Allah'ın iradesiyledir.³⁰ Kulların iradeleri, eylemleri dilemeleri bile Allah'ın dilemesine bağlıdır.³¹ Kulların kazançlarında, kazançlarıyla elde ettikleri mallarında, evlerinin, çadırlarının yapımında, hayvanlardan elde ettikleri ürünlerinde faal bir güç olarak yine Allah yer almaktadır.³² Kur'ân'ın bu dilsel üslubu resullerin dilinde de karşılık bulmaktadır. Söz gelimi İbrahim (as) Allah'ın yönetme vasfını göz ardı eden müşrik bir topluma sadece kendisini yaratanın değil, hidâyete erdirenin, yediren-içirenin, hastalandığında kendisine şifa verenin de Allah olduğunu dile getirmektedir.³³ Nüzûl ortamındaki muhataplarda, var olan fakat varlığını kullarına göstermeyen, kullarının hayatlarına kendisinin değil, birtakım araçların etki ettiği salt tenzihçi ilah anlayışı görülmektedir. Kanaatimizce söz konusu âyetlerdeki ifadeler de bu anlayışa verilmiş cevaplar olarak okunmalıdır. Kur'ân dilindeki bu ifadeler, nüzûl zemininden uzak bugünün muhatapları için -Allah tasavvurlarının farklılığından kaynaklı olarak- aynı etkiye sahip olmasa da söz konusu kullanımlar ortamında, muhatapı şaşırta ve düşündüren yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani inşâsı tamamlanmış bugünün mümin zihinlerinde Allah *zaten* ve *tabii ki* şifa verendir, rızık temin edendir. Bugünün muhataplarında *zaten* böyle olan bu durum, nüzûl dönemi muhatapları nezdinde *haşâ* ve *asla* böyle değildir.

²³ bk. Yûsuf 12/109; en-Nahl 16/43; el-İsrâ 17/94,95; el-Furkân 25/20.

²⁴ bk. el-Bakara 2/186.

²⁵ Fahrüddîn Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1934), 25/219,220; Cevad Ali, *el-Mufassal fi tarihi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beirut: Dâru's-saki, 2001), 9/338.

²⁶ bk. el-Enâm 6/21; Lokmân 31/13.

²⁷ krş. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfahres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Beirut: Dâru'l-marife, 2010), 158-214; 526-548.

²⁸ bk. er-Rahmân 55/29.

²⁹ bk. el-Bakara 2/186.

³⁰ bk. en-Nisâ 4/78; el-Hadîd 57/22.

³¹ bk. Yûnus 10/49; es-Sâffât 37/96; el-İnsân 76/30; et-Tekvîr 81/29.

³² bk. en-Nahl 16/80; el-Kasas 28/77,78.

³³ bk. eş-Şuarâ 26/78-80.

Allah merkezli bu dilde bir sistem içinde meydana gelen doğa olayları da Allah'a izafe edilmekte, sünnetullah gereği bu olayların ardına yüklenen nedensellikler zikredilmemektedir.³⁴ Söz gelimi doğaya yüklenen sünnette belli nedenselliklerin sonucunda ortaya çıkan bir doğa olayı olan yağmur, Kur'ân dilinde Allah'ın rahmeti ve kullarına bir lütfu olarak anlatılmaktadır.³⁵ Yağmurların önünden rüzgarları Allah göndermekte, akabinde gelen yağmurla hayvanları ve insanları suyla Allah nimetlendirmektedir.³⁶ Etinden, yününden, gücünden istifade ettikleri deveyi insanlara musahhar kılan Allah'tır.³⁷ Balıyla insanlara şifa kaynağı olan arıya bal yapma ve insanlara fayda sağlama talimatını veren yine Allah'tır.³⁸

Bu dilde yoksul olanları lütfuyla zenginleştiren Allah'tır.³⁹ Kula mal veren Allah'tır.⁴⁰ Kureyş'in ticaretini yazın ve kışın senede iki defa olarak düzenleyen, Kureyş'in açlığını gideren, onları doyuran, tüm bu vesilelerle onları korkudan emin kılan Allah'tır.⁴¹ Bi'setin çok öncesinde Hristiyan bir toplulukla müşriklerin arasında gerçekleşen Fil Vakasını üzerine alan, müşrikleri kurtardığını söyleyen Allah'tır.⁴² Kendisini anmak için inşâ edilen ibadethanelerin yapımına izin veren yine Allah'tır.⁴³ Bir kız çocuk olarak mabede başışlanması alışlageldik bir durum olmayan Meryem'e rızık verip Zekeriyya'yı (as) şaşkırtan Allah'tır.⁴⁴ Kur'ân üslubunun Allah merkezli bu dilinde tokluğun, zenginliğin, nimetin faili direkt Allah'ın kendisidir. O'nun iradesi ve eylemi tüm eylemlerin ortasındaki merkez güç konumundadır.⁴⁵ Küfür ve iman da O'nun elindedir. Öyle ki O, dilediğini hidâyete erdirmekte, dilediğini delalette bırakmaktadır.⁴⁶ Bu Kur'ânî üsluptan dolayı İslam ahlakında kazanmak fiilinin nesnesi olan şeyler, üzerlerindeki her türlü beşerî çaba ve emeğe rağmen Allah'a atfedilirler. Söz gelimi bir Müslümanın nedenler aleminde kendi emeği ile dışından tırnağından vererek zar zor sahip olduğu ev, onun dilinde *Allah'ın lütfu ve mülküne* dönüşmektedir. Mesela binlerce kişinin katıldığı, imkân ve sağlık el verse bile yine de kendisine mahkum olunan kurallar neticesinde bir *hak* olarak *kazanılan* hac da Müslümanlar nezdinde *Allah'ın lütfu ve davetidir*. Tam da bundan olsa gerek Spinoza (1632/1677), dini metinlerin çoğunda yer alan bu yapının⁴⁷ din diline ait bir üslup olduğunu, aynı zamanda dindarlığın da bir göstergesi olduğunu uzun uzadıya anlatmaktadır.⁴⁸ Malı, mülkü, kazanılan tüm gelirleri Allah'ın eylemlerine nispet etmek gerçekten

³⁴ Özsoy, *Sünnetullah*, 143.

³⁵ bk. el-Enâm 6/99; el-A'raf 7/57; er-Ra'd 13/17; el-Vâkıa 56/68-70.

³⁶ bk. el-Furkân 25/48; er-Rûm 30/48.

³⁷ bk. el-Hac 22/36.

³⁸ bk. en-Nahl 16/68,69.

³⁹ bk. en-Nûr 24/32.

⁴⁰ bk. en-Nûr 24/33.

⁴¹ bk. Kureyş 106/1-4.

⁴² bk. el-Fil 105/1-5.

⁴³ bk. en-Nûr 24/36.

⁴⁴ bk. Âl-i İmrân 3/37.

⁴⁵ Düzenli, *Üslub ve Semantik Açısından Kur'ân ve Şefaat*, 26, 27.

⁴⁶ bk. er-Ra'd 13/27, en-Nûr 24/35.

⁴⁷ Bu dil yapısının başka ilâhî dinlerde de var olduğu bilgisine ve bu durumun ilk muhatapların zihinsel delillendirmeleriyle yakından alakalı olduğuna dair bir yorum için bk. Faruk Özdemir, *Kur'an'ın Teosentrik ve Antroposentrik Yorumu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 13.

⁴⁸ Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus ya da Tanribilimsel Politik İnceleme*, çev. Betül Ertuğrul (Bursa: Biblos, 2008), 32, 33-41.

de bir dindarlık göstergesidir. Çünkü dünyaya biçilmiş bir sünnetullah olan nedenliliğin göz ardı edilmesi, ancak Allah'ın kudretinin merkeze alındığı bu tür durumlarda kabul edilebilir. Bu açıdan Kur'ân'ın Allah merkezli bu dili, takvaya doğru *insanı en güzel şekilde terbiye eden ve benliğini törpüleyen* bir etkiye sahiptir.⁴⁹

Tüm bu örnekler, beşerî fiillerin Allah'a atfedilmesinin Kur'ânî bir üslup olduğunu göstermektedir.⁵⁰ Bu üslup teosentrik/Allah merkezli dilin en büyük parçasıdır. Kur'ân dilinde bu yapı öylesine hakimdir ki herhangi bir olayda Allah'ın iradesini saf dışı bırakmak mümkün değildir. Allah her ân ve oluşta *orada ve hazır*dir.⁵¹ Dolayısıyla Kur'ân'da karşımıza çıkan her türlü insan ya da doğa olayı O'nun iradesinin veya müdahalesinin bir sonucudur.⁵² Bundan dolayı Kur'an dilindeki Allah anlatılarında dilediğine hidâyet eden, dilediğini ise dalalette bırakan bir Allah söz konusudur. Yine bütün eylemlerin merkezinde O olduğundan, düşmana baskın yapanın, onları kalelerinden indirenin,⁵³ düşmana karşı savaşanının, ok tutanın hatta öldürenin de O olduğu⁵⁴ görülecektir. Çalışmanın hipotezi, Allah'ın eylemleri üzerine alan bu dilinin şirk sisteminin mantalitesinden kaynaklı olduğudur. Allah'ın kudretinin göz ardı edildiği müşrik zihinlere rubûbiyyet temalı anlatımlar sürekli tekrarlanmış, Allah merkezli dil bu tekrarların bütünü olarak karşımıza çıkmıştır.⁵⁵

3. Enfâl Sûresi 17. Âyet ve Âyetteki Üslubu Ortaya Çıkaran Nüzûl Zemini

Enfâl Sûresi'nin, Bedir savaşının akabinde inmeye başladığı bilinmektedir. Sûrenin bazı âyetleriyle alakalı farklı tarihlendirmeler mevcut olsa da⁵⁶ sûrenin genel bağlamı Bedir savaşdır ve hicretin ikinci senesine tekabül etmektedir. Bedir, Medine ile Mekke yolunun Suriye'ye giden kervan güzergahıyla birleştiği mevkiidedir. Resulullah (s.a.v.) Suriye'den Mekke'ye dönmekte olan müşriklere ait ticaret kervanının yoğun bir korumasının olmadığı haberini almış ve kervanın önünü kesmek gayesiyle harekete geçmiştir. Fakat bu durum Resulullah'ın (s.a.v.) hayal ettiği kadar kolay olmamış, Müslümanların, kervanın önünü keseceği haberi Ebû Süfyân'ın kulağına ulaşmıştır. Bunun üzerine Ebû Süfyân hem Mekke'ye haber göndererek destek kuvvet istemiş hem de kervanın

⁴⁹ Öztürk, *İnsan Fiillerinin Allah'a İsnâdı*, 47.

⁵⁰ Aynı yaklaşım ve benzer örnekler için bk. Hatiboğlu, *Hiz. Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy: Gaybi Hadisler Meselesi*, 42.

⁵¹ Hatiboğlu, *Hiz. Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy: Gaybi Hadisler Meselesi*, 41, 42; Kur'ân dilindeki bu yapının detayları için bk. Uzun, *Kur'an Dilinin Özellikleri*, 91-98.

⁵² Dindi, "Kur'ân'ı Teosentrik ve Tarihî Okuma Denemesi: Ashâbu'l-Fîl Örneği", 51, 52. Dindi, Bu dil biçiminin yalnızca Kur'ân'a has bir biçim

olmadığını, kutsal kitapların çoğunda söz konusu üslubun var olduğunu söylemekte ve bu durumu kadim toplumların doğayı ve eylemleri anlamlandırma biçimi olarak yorumlamaktadır.

⁵³ bk. el-Ahzâb 33/26.

⁵⁴ bk. el-Enfâl 8/17, 18.

⁵⁵ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu: Ehl-i Sünnetin Allah Tasavvuruna Ahlaki Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu, 2014), 114.

⁵⁶ 30. âyetin Mekki olduğuna dair bk. Ebü'l-Hasan Mukatil b. Süleyman Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâs, 1983), 2/97; Râzî, *et-Tefsîrül-kebir Mefatihü'l-gayb*, 15/447.

rotasını değiştirmiştir.⁵⁷ Durumu haber alan ve aslında savaşma gayesiyle yola çıkmamış olan Müslümanlar telaşa kapılmış, Ebû Süfyân'ın liderliğindeki kervanın önünü kesmekle Ebû Cehil kumandasında Mekke'den müşriklere desteğe gelen grupla savaşıp savaşmama konusunda kararsız kalmıştır. Enfâl Sûresi'nin 7. âyetinde Müslümanların bu iki gruptan birine galip geleceği müjdesi yer almaktadır (وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ). Buna rağmen, sûrenin 5 ila 7. âyetlerinden ve rivayetlerden, sahabenin çoğunluğunun Resul'ün savaşma kararından hoşnutsuz oldukları, bu durumun da Resulullah'ı üzdüğü anlaşılmaktadır.⁵⁸ 7 ve 8. âyetler onların savaşmaksızın kervanı istediklerinin, Allah ve Resulü'nün ise savaşmayı dilediğinin göstergesidir (أَنَّهُ لَكُمْ تَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ) (اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ).

Mâtûrîdî (öl. 333/944), savaşta korkup isteksiz davrananların münafıklar olabileceği ihtimalini de dikkate almıştır.⁵⁹ Fakat Mücâhid'den (öl. 103/721) gelen bir nakilde muhatabın ashap olduğu görülmektedir. Rivayette savaş sonrasında ashaptan bazılarının *Filancayı ben öldürdüm* cümleleriyle birbirleriyle yarıştıkları ve 17. âyetin bunun üzerine nazil olduğu aktarılmaktadır.⁶⁰ Konuyla alakalı en çok rivayeti nakleden Taberî (öl. 310/923) ve İbn Kesîr (öl. 774/1373) söz konusu olayla alakalı 7. âyetin tefsiri sadedinde pek çok rivayete yer vermesine rağmen bu rivayetlerden hiçbirinde failin münafıklar olduğu ihtimali yer almamakta, aksine açıkça ashap vurgusu yapılmaktadır.⁶¹ Nüzûl ortamında bu sûre bazında münafıklardan söz edilebilecek tek yer 49. âyettir (إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي) (فَلَوْ بِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هَوْلَاءِ دِينِهِمْ...). Âyette sözü edilen bu kişiler, Mekke'deyken Müslümanlardan olduklarını söyledikleri halde hicret etmeyen ve savaş çıkacağını anladıklarında müşriklere yana olup Müslümanların karşısında savaşa katılanlardır.⁶² Belirtildiği gibi bunlar Müslüman ordusunun içinde yer alan kişiler değildir. Dolayısıyla bu şartlarda savaşmaya direnip Resul'ü üzen kişilerin münafıklar olduğu düşünülemez.

Bu rivayete rağmen muhatabın münafıklar olabileceği bilgisine de yer ayıran Mâtûrîdî'nin, ashabin Resul'ü zora sokmuş ve Allah tarafından ilerleyen âyetlerde uyarılmış olma⁶³ ihtimalini devre dışı bırakmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Muhatabların münafıklar olması ihtimali, zayıf bir seçenek olarak görülmelidir. Çünkü Mücâhid'in naklinin bu kanaati desteklemesine ilaveten savaş gayesiyle değil ekonomik kazanım gayesiyle yola çıkılması ve hadisenin Medine'nin erken döneminde gerçekleşmesi bu ihtimali zayıflatmaktadır. Mâtûrîdî (öl. 333/944), eğer kastedilen ashapsa onların Allah'ın 7. âyette "وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ" şeklinde bahsettiği zafer müjdesinden habersiz olduklarını düşünmenin daha doğru olacağını söylemektedir. Onun senaryosuna göre

⁵⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Vakîdi, *el-Meğâzî* (Beyrut: Dâru'l-a'lemî, 1989), 1/28-33; Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 13/399, 400.

⁵⁸ bk. el-Enfâl 8/5-7. Ayrıca bk. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2/106, 107; Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Şirketu't-tibâati'l-fenniyyeti'l-müttehîde, ts.), 2/188; Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 13/400; Râzî, *et-Tefsîrül-kebir Mefâtihu'l-gayb*, 15/457; Ebu'l-Fida İmâdüddin İsmâil Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Riyâd: Dâru't-taybe, ts.), 4/15.

⁵⁹ Mâtûrîdî, *Tefsîru'l-Mâtûrîdî-Te'vilâtu ehli's-sünne*, 5/159.

⁶⁰ bk. Râzî, *et-Tefsîrül-kebir Mefâtihu'l-gayb*, 15/466.

⁶¹ Rivayetler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 13/398-408; Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/15-17.

⁶² Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b Ebî Bekr Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), 4/79, 80.

⁶³ bk. el-Enfâl 8/16.

ashap zafer müjdesinden habersiz olduğu için ümitsizliğe kapılmış, şeytanın vesvesesine⁶⁴ kulak vermiş (لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ...), savaşmak istememişlerdir. Bu durumda Mâtûrîdî, iki gruptan birine -ticaret kervanı ya da Mekke'den müşriklere desteğe gelen topluluk- karşı Müslümanların zafer elde edeceği bilgisinin Resul'de mevcut olduğunu düşünmekte, Resûlün yanındaki ashabin ise henüz bilgilendirilmediğini varsaymaktadır.⁶⁵ Bu şekilde Mâtûridî çözüm olarak vahy-i gayr-i metluv'a dayanarak ashabin itirazını bir nebze de olsa haklı gösterme gayretine girmiştir. Kanaatimizce muhatabın ashap olması, zihinlerdeki *ashap* tasavvuruna hâle getirecek bir durum değil, aksine ashabyı yücelten bir olgu olarak okunmalıdır. Ashap, yaşanan tecrübelerle Resul'ün önderliğinde günden güne inşâ olan, vahyin rehberliğinde İslâmî zihniyeti tedricen oluşan güzide bir nesildir. Hadisenin vahyin 14. senesinde gerçekleştiği bilinmektedir. Bu da Medenî dönemin 2. senesine tekabül etmektedir. Mekke ve Medine'nin zihniyet inşâ eden formları tecrübelerin çeşitliliği dolayısıyla her iki dönemde de farklıdır. Dolayısıyla bir sahabi Mekke'yi tamamlamış da olsa Medine'deki inşa sürecinde henüz yenidir. Bu durum göz ardı edilmediğinde ashabin vahiyle tedricen inşâsı o güzide neslin kıymetini arttıran bir durum olarak görülecektir.

Ashabın bir kısmının savaşmayı istememesinde Müslümanların konuşlandıkları arazinin uygunsuzluğunun da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Müslümanların buldukları alan ayaklarını sağlam basamadıkları kum yapılı toprak, müşriklerin alanı ise sert yapılı bir topraktır. Buna rağmen Allah'ın lütfuyla Müslümanların içinde bulunduğu olumsuz durum avantaja dönüşmüştür. 11. âyette ifade edildiği üzere tarafların konuşlandığı konuma yağmur yağmaya başlamış, bu şekilde müminlerin kalbi yatışmış, korku halleri yerini sekineye bırakmış ve bu durum onların ayaklarını sağlamlaştırmıştır.⁶⁶ Yağmur, Müslümanların bulunduğu alanın ıslanıp sertleşmesini, müşriklerin bulunduğu alanın ise balçıklaşmasını sağlamış, aynı zamanda su kaynağına uzak olan Müslümanların su ihtiyacını karşılamıştır.⁶⁷ 9. âyette “إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ” şeklinde gelen ifadeyi tarih kaynakları Resulullah'ın rabbine el açıp yakarması ve zafer isteğiyle izah etmektedir. Rivayetlere göre Resulullah 7. Âyette de ifade bulan zafer müjdesinden hareketle⁶⁸ “Ey Rabbim, bana vaad ettiğin nusretine sığınmıyorum. Onların boyunlarını bük” şeklinde dua etmiştir.⁶⁹

İlk etapta savaşmaya gönüllü olmayan ashap, Hz. Ebûbekir ile Hz. Ömer'in ve ensarın önde gelenlerinin Resul'le yaptığı konuşmanın akabinde savaşma cesareti bulmuş, karşılaşma Müslümanların galibiyetiyle neticelenmiştir. Resulullah'ın karşılaşma öncesinde yaptığı dua ve ashabın önde gelenlerinin ona söylediği teselli ve teşvik edici sözlerinden Resul'ün, Müslümanların çoğundan istediği tepkiyi göremediği zor bir an yaşadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Sa'd b. 'Ubâde'nin (öl. 14/635 [?])“Ey Allah'ın Resülü sen kendi bildiğini yap, öyle yaptığında Ensar'dan bir

⁶⁴ Mâtûrîdî, *Tefsiru'l-Mâtûrîdî-Te'vilâtu ehli's-sünne*, 5/161.

⁶⁵ Mâtûrîdî, *Tefsiru'l-Mâtûrîdî-Te'vilâtu ehli's-sünne*, 5/159.

⁶⁶ bk. el-Enfâl 8/11. Ayrıca bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim, 2011), 4/226, 227.

⁶⁷ Mâtûrîdî, *Tefsiru'l-Mâtûrîdî-Te'vilâtu ehli's-sünne*, 5/161; Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir Mefâtihu'l-gayb*, 15/462, 463.

⁶⁸ bk. el-Enfâl 8/7: “Hatırlayın, Allah size “iki topluluktan biri sizindir” diye vaad ediyordu, siz güçsüz olanın sizin olmasını istiyordunuz, Allah ise iradesi ve sözleriyle hakkı hâkim kılmayı ve inkâr edenlerin kökünü kesmeyi murat ediyordu.”

⁶⁹ Vakîdî, *el-Meğâzî*, 2/447; Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed Taberi, *Târihu't-Taberî- Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-türâs, 1387), 2/447; Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir Mefâtihu'l-gayb*, 15/459.

kişi bile bundan geri kalmaz” dediği, Mikdat b. Amr’ın “Ey Allah’ın Resulü, Allah sana ne emrettiyse onu yap, biz seninle beraberiz. Biz bugün sana, İsrailoğullarının Musa’ya dediği gibi ‘Sen ve rabbin gidin savaşın, biz burada bekliyoruz’ demeyiz. Biz de sizinle beraberiz...” dediği aktarılmaktadır.⁷⁰

Savaş bitip Medine’ye dönüldüğünde ganimet paylaşımında da birtakım problemler yaşandığı ve aşıptan bazılarının ganimet dağılımında Resulullah’ın kararına itaat etmediği bilinmektedir. Sahabenin bazıları ön saflarda savaşmalarına ve öldürdükleri kişi sayısına mukabil ganimetten kendilerine daha fazla pay verilmesini talep etmiş, bu şekilde Resul’ü üzmüş ve sıkıntıya sokmuşlardır.⁷¹ Bir diğer rivayete göre de Resulullah savaş öncesi ashabını teşvik için kim müşriklere birini öldürür ya da esir alırsa o kişinin mükafatlandırılacağını söylemiş fakat bazı sahabiler savaş sonrasında yapılan ganimet dağılımından memnun olmamıştır.⁷² Sûrenin ilk âyetinin (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) bu olaylar üzerine nazil olduğu bilinmektedir. Medine’ye dönüldüğünde ganimet tartışmasının dışında âyetlere yansıyan ikinci bir gündem de konumuz olan 17. âyetin bağlamıdır. Savaş bittiğinde Medine’de ashabın bazıları savaş öncesi Resul’ün savaşma talebine itiraz ettiklerini, korkarak, savaşmaktan neredeyse geri durduklarını unutmışçasına nasıl da kahramanca vuruştıklarını anlatmaya başlamıştır. Bunun üzerine Allah Teâlâ “ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ” buyurmuş,⁷³ neticesinde tarih boyu farklı tefsirlerde âyetteki *atma* ve *öldürme* fiillerinin Allah’a isnadı meselesi yer bulmuştur.

“ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ” ifadesinde Allah’ın öldürmesi ve atmasının neye tekabül ettiği noktasında tefsirlerde Esbâb-ı nüzûl sadedinde pek çok rivayet zikredilmektedir. Bu rivayetlerin ortak yanı içerikte herhangi bir zaman ve herhangi bir yerde bizzat Resulullah’ın *atma* ve *öldürme* eylemlerinin aktarılmasıdır. Bunların tefsirlerde en çok revaç bulanı Cebrâîl’in (as) Resul’e gelerek bir avuç toprak almasını ve bunu müşriklere doğru atmasını emrettiği, yine Resulullah tarafından bir miktar taşın müşriklere doğru atıldığı anlatıldığı rivayettir.⁷⁴ Nüzûl sebebi olarak zikredilen rivayetlerden diğeri Resulullah’ın Hayber günü at üzerindeki İbn Ebi’l-Hakik’i ok atarak öldürmesi,⁷⁵ bir diğeri ise yine Resulullah’ın Uhud günü Ubeyy b. Halef’i mızrağıyla yaralaması ve akabinde Ubeyy’in ölmesi üzerinedir.⁷⁶ Görüleceği üzere üç rivayetin ikisi

⁷⁰ Taberi, *Câmiu’l-beyân fi te’vili’l-Kur’ân*, 13/400; Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebir Mefâtihu’l-gayb*, 15/457; Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 4/15; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 2/188.

⁷¹ bk. Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 4/8; Suyuti, *ed-Dürü’l-mensûr fi’l-efsîr bi’l-me’sûr.*, 4/3-8.

⁷² Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmam, *Tefsîru Abdurrezzak* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, 1419), 2/110, 111; Ebu’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnu’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi’l-ilmî’l-efsîr* (Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 1422), 2/186.

⁷³ bk. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2/105; Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebir Mefâtihu’l-gayb*, 15/466; Muhyissünne Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimu’t-tenzîl fi tefsîri’l-Kur’ân-Tefsîru’l-Beğavî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1987), 2/278; Suyuti, *ed-Dürü’l-mensûr fi’l-efsîr bi’l-me’sûr.*, 4/39.

⁷⁴ bk. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2/105; Hemmam, *Tefsîru Abdurrezzak*, 2/116, 117; Taberi, *Tarihü’t-taberi*, 2/449; Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebir Mefâtihu’l-gayb*, 15/466; Suyuti, *ed-Dürü’l-mensûr fi’l-efsîr bi’l-me’sûr.*, 4/40.

⁷⁵ Rivayetler için bk. Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *et-Tefsîru’l-kebir-Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1420), 15/467; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’l-kutubi’l-Mısriyye, 1964), 7/385.

⁷⁶ Rivayetler için bk. Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebir Mefâtihu’l-gayb*, 15/467; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/385; Suyuti, *ed-Dürü’l-mensûr fi’l-efsîr bi’l-me’sûr.*, 4/41.

sûrenin nüzûl zamanıyla uyumlu olmadığı halde içerikte yalnızca *atma* ve *öldürme* eylemlerinin bulunması sebebiyle âyetle ilişkilendirilmiş böylece âyetteki ifadelerden müşahhas bir *atma* ve *öldürme* eylemi aranmıştır.

Müfessir Taberî, Allah'ın, *öldürme* ve *atma* eylemlerini kendine izafe ederek kulların eylemlerinin yaratıcısının ve asıl sebebinin kendisi olduğunu bildirdiğini ifade etmiştir. Kulun cüzi iradesini kullanarak o eylemi sadece kesp ettiğini esas eylem sahibinin Allah olduğunu söylemiş, kulların fiillerinde Allah'ın dahli bulunmadığı görüşünün fasit olduğunu dile getirerek böylece *halku ef'âli ibâd* tartışmasına kanaat sunmuştur.⁷⁷ Sa'lebî'nin (öl. 427/1035) âyetin tefsiri sadedinde aktardığı görüşlerden birinde *öldürmenin* Allah'a atfedilmesi, ruhların O'nun emrine bağlı olmasıyla ilişkilendirmiştir. Bu görüşe göre kulun yaralama iradesi vardır fakat ruhu bedenden çıkarma iradesi Allah'a aittir.⁷⁸ Neseî (öl. 537/1142) *öldürme* fiilinin Allah'a izafesinin savaş akabinde tefahhurlu bir edayla *şöyle vurdum, şöyle öldürdüm* diye anlatımlarda bulunanlara verilmiş bir cevap olduğunu söylemiştir. Bu kanaatiyle o, âyette var olan retoriksel dile işaret etmesine rağmen *atma* fiilinin Allah'a isnadı söz konusu olduğunda Resul'ün *atma* eylemlerinden müteşekkil rivayetlere başvurmuştur. Resulullah'ın müşriklerin üzerine toprak atması rivayetini esas alarak atanın o olduğunu ama ulaştırılan ve etki ettirenin Allah olduğunu ifade etmiştir. Akabinde Mutezile ve Cebriyye'nin düşüncesinin aksine kulun fiilini Allah'ın yarattığını dile getirerek o meşhur tartışmada kendisinden beklenen fikri deklare etmiştir.⁷⁹ Burada Neseî'nin âyetin ilk yarısındaki retorik fark etmesine rağmen ikinci yarısında aynı retorik varlığını göz ardı edip lafız merkezli bir okumayı tercih etmesi, onun tefsirci kimliği açısından şaşırtıcıdır fakat kelamcı kimliği açısından muhtemeldir. Hatta bilinçli bir tercih olduğu bile düşünülebilir. Neseî ile benzer bir yaklaşımı Beyzâvî (ö. 685/1286) de göstermiştir. O aslında âyetteki *atma* ve *öldürme* fiillerini mecaz olarak değerlendirenler arasındadır. Ayetin tefsirinde *halku ef'âli ibâd* çerçevesindeki tartışmalara girmemiş ve meleklerle yardım hadisesine de değinme ihtiyacı duymamıştır. O da Neseî gibi ayette Allah'ın *öldürme* fiilini kendine izafe etmesini savaş akabinde öldürdükleriyle tefahhur eden kişilere verilmiş bir cevap olarak değerlendirmiş, bu yönüyle ayetteki retorik açığa çıkarmıştır.⁸⁰ Fakat ayetin ikinci kısmındaki *atma* eylemini izah ederken Resul'ün müşriklere doğru attığı taş rivayeti üzerinden, taşı atanın Resul olduğunu fakat müşriklerin kalbine o taş vesilesiyle korku salanın Allah olduğunu söylemiş yani konuyu eylem-irade ilişkisine getirerek başta açığa çıkardığı retorik göz ardı etmiştir.

İbnu'l-Cevzî (öl. 597/1201) savaşta müşrikleri aslında Allah'ın gönderdiği meleklerin öldürdüğünü (sûrenin 9. âyetinde yer alan meleklerle yardım konusu) söyleyen bir görüş aktarmış,⁸¹ *öldürme* fiilinin Allah'a izafesini bununla açıklamıştır. Râzi (öl. 606/1210) ve Kurtubî (öl. 671/1273) de âyeti tefsir ederken *halku ef'âli'l-ibâd* meselesine vurgu yapmayı tercih eden

⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 13/441.

⁷⁸ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân-Tefsîru's-Sa'lebî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002), 4/339.

⁷⁹ Ebu'l-Berekât Hafızüddin Abdullah Neseî, *Tefsîru'n-Neseî-Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1998), 1/636,637.

⁸⁰ Ebû Saîd Nasırüddîn Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1418), 3/53, 54.

⁸¹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 2/196.

müfessirler arasındadır. Her ikisi de kulun fiilini yaratanın Allah olduğunu söyleyerek bu kelâmî tartışmada taraflarını belli etmişlerdir. Râzî hem konumuz olan 17. âyeti hem de sûrenin 5. âyetini kulların fiillerini Allah'ın yarattığına delil olarak görmektedir. Ona göre 5. âyette “ كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ ” cümlesinin faili Allah olması hasebiyle Resulullah evinden çıkmamış, Allah tarafından çıkarılmıştır. Râzî'ye göre evden çıkma durumu Resul'ün kendi tercih ve isteğiyle gerçekleşmiş fakat Allah Teâla, fiili kendi zâtına izafe etmiştir. Bu izafe Râzî'ye göre kulun fiilini Allah'ın yarattığının göstergesidir. Zira o, 17. âyette de benzer bir yorumda bulunmuş, “ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ ” ifadesini fiilin Allah tarafından meydana geldiğine delil olarak yorumlamıştır.⁸² Kurtubî (öl. 671/1273) de Râzî ile aynı kanaattedir. Dolayısıyla o da bu âyetin kulların fiillerinin kendilerine ait olduğunu düşünen âlimlere cevap içerdiği iddiasındadır.⁸³

Diğer yandan âlimlerden bazılarının âyeti mecaz kabilinden değerlendirdiği görülmektedir. Ebû Ubeyde (öl. 209/824) *atma* eyleminin Allah'a isnadının mecaz olduğunu söylemiş, *رمى الله لك / Allah senin için atsin* ifadesinin Arapların günlük dilinde *Allah yardımcın olsun* anlamında kullanıldığını hatırlatmıştır.⁸⁴ Kurtubî'den nakille dil alimi Müberred (öl. 286/900) de bu ifadenin *Allah'ın gücü sayesinde atmak* manasına geldiğini söylemiştir.⁸⁵ Zeccâc (öl. 311/923) da benzer bir yorumda bulunmuş, Allah'ın *öldürme* fiilini kendine izafe etmesinin sebebini, müminlere savaş esnasında yardımda bulunmasıyla izah etmiş, bu durumun da bir mucize olduğunu ifade etmiştir.⁸⁶ Açık ki Zeccâc'ın zihninde 9. âyette yer alan meleklerle yardım hadisesi yer almaktadır. Zeccâc, âyetteki *atma* eyleminin Allah'a izafe edilmesinin de mecaz olduğunu ifade etmiş, Resul attığında isabet ettirenin Allah olması hasebiyle böyle bir dil kullanıldığını aktarmıştır.⁸⁷

İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) tefsirinde Nuaym b. Hammâd ve Muhammed b. Abdi'l-a'lâ kanalıyla aktardığı bir nakilde *Allah'ın atmasından* kastın gözle görülen bir şeyi atmak anlamında olmadığını nakletmiştir. Yine bir diğer rivâyette de Allah'ın *atma* konusundaki yardımı ve düşmanın kalbine saldırdığı korku olmasaydı Müslümanların galip gelemeyeceği ifade edilmiştir.⁸⁸ Her iki rivâyet de söz konusu ifadenin mecaz olarak anlaşıldığını göstermektedir. Burada Allah'ın, düşmanın kalbine saldırdığı korku olmasa Müslümanların galip gelemeyeceği ifadesi dikkate değerdir. Bu ifade Allah'ın iradeli-iradesiz tüm varlıklara koyduğu denge anlamında sünnetullah ile beraber düşünülebilir. Nitekim dünya hayatı sayısız beşerî irâdenin birbiriyle aynı havzada kendi bireysel fiillerini gerçekleştirme alanıdır. Bir kişinin bireysel iradesine bir başkasının/bir başka şeyin başka bir konudaki iradesi engel ya da destek olabilmektedir. Bedir günü yağmurun yağması kulların savaşmama yönündeki iradesini, savaşabilme ve galip gelebilme ihtimaline dönüştürmüş, akabinde muhataplar bu yönde irade geliştirmiştir. Konuşlandıkları arazi yağmur sebebiyle sertleşmiş, savaşmaya imkân tanır hale gelmiş, yağmur suyu su ihtiyaçlarını gidermiştir. Bu, kulun eylemine

⁸² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr-Mefâtihu'l-gayb*, 15/457.

⁸³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/384.

⁸⁴ Ebû Ubeyde et-Teymi el-Basri Ma'mer b. Müsenna Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1381), 1/244.

⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/386.

⁸⁶ Ebû İshak İbrâhim Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 2/406.

⁸⁷ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, 2/407.

⁸⁸ Ebû Muhammed Abdurrahman Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim* (Suûd: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 5/1674.

Allah'ın lütfunun dahil olmasıdır. Nitekim ilâhî lütuf da sünnetullah kapsamındadır ve lütuf aslında yaradanın ulûhiyyet vasfının bir sonucudur⁸⁹ Sünnetullah gereği yağın yağmuru tesadüf olarak görmeyen İslam ahlakı, yağmurun vesile olduğu galibiyeti de kula değil, Allah'a izafe etmektedir. Aslolan bu durum Bedir akabinde kahramanlık hikayeleri anlatan ashabin göz ardı ettiği bir nokta olunca Allah merkezli dil devreye girmiş ve Allah, kahramanlığa konu olan bütün fiilleri üstüne alarak konuyu kapatmıştır.

İlgili âyetin tefsirlerdeki yansımaları görüldüğünde öncelikle konunun lafız merkezli bir okumaya tâbi tutulduğu ve âyetin ihbâr formuyla değerlendirildiği söylenmelidir. Müfessirler *atma* ve *öldürme* eylemlerinin somut karşılıklarını bulma gayretine girmiş, bundan dolayı kimi zaman âyetin nüzûl dönemiyle alakalı olmayan *atma* ve *öldürme* içerikli anlatılar âyetle ilişkilendirilmiştir. Halbuki ihbâr görünümlü yapıların kimi zaman manen inşâ cümlesi olabileceği, Arap dilinin ve Kur'ân üslubunun buna imkân tanıdığı düşünüldüğünde konu daha makul bir zeminde değerlendirilebilecektir. Bu anlamda Ebû Ubeyde'nin söz konusu kullanımın Arapların günlük dilindeki manasına işaret etmesi, müfessirlerden Neseî, Zeccâc ve İbn Ebî Hâtim'in yaklaşımları bu çalışmanın durduğu yer açısından oldukça kıymetlidir. Fakat yine de âyetteki ifadeyi mecaz olarak gören müfessirlerin, akabinde, atanın kul fakat isabet ettirenin Allah olduğuna ya da yaralayanın kul, ruh alıp öldürenin Allah olduğuna, kulun atarken Allah'ın verdiği güç ile attığına dair yorumları açıkça bunu zikretmeseler de konuya *halku ef'âli'l-ibâd* merkezli bakıp alternatif cevaplar aradıklarını göstermektedir. Kulların fiillerini Allah yaratmıştır ya da yaratmamıştır demek yerine, -Allah'a biraz daha fazla vererek- Allah ve kul arasında fiili pay etmek kesin bir çözüm olmasa gerektir.

Çalışmanın konusu olan 17. âyetin doğru anlaşılabilmesi için sûrenin ilk âyetiyle beraber değerlendirilmesi gerekir. Nitekim her iki âyette de ashaba verilmiş bir uyarı yer almış, Allah Teâlâ bu uyarıyı Allah merkezli üslupla yani kudret diliyle gerçekleştirmiştir. Bu yönüyle iki âyet de aynı Kur'ânî üsluba sahiptir. 17. âyetin bağlamındaki problem bir grup Müslümanın galibiyet mutluluğunu Allah'ın inâyetini unutarak hatta belki tefahhurlu bir edayla yaşamasıdır.⁹⁰ Onları gayr-i ihtiyârî bu yaklaşıma sevk eden etken, İslam öncesi dönemin savaş hukukudur. İslam öncesi dönemde savaştaki bireysel yiğitlik, ganimetten bireysel ve yüklü miktarda pay almakla ödüllendirilmekte, ön saflarda savaşanların hem itibar hem ganimet cinsinden avantajlı oldukları ve bu durumdan övünç duydukları bilinmektedir. 17. âyetle, muhatapların zihni, bireyin eyleminin neticesinin böbürlenme ve büyüklenmeyle sonuçlandığı İslam öncesi sistemden İslâmî sisteme doğru evrilmektedir. Zihin, beşerin iradesi dışında büyük ölçekte iş ve oluşta Allah'ın iradesinin olduğu düşüncesine taşınmaktadır. İşte sûrenin ilk âyetinde ganimetlerin Allah ve Resulüne ait olduğunun söylenmesi de aynı üslubun neticesidir. Aktarılan rivayetlerden birine göre Sa'd b. Ebî Vakkas (öl.55/675), yiğitçe savaşmasını ve müşriklerden Saîd b. el-Âs'ı öldürmesini öne sürerek Resulullah'tan savaşta eline geçen bir kılıcın ganimet olarak kendisine verilmesini istemiş, Resulullah da bunu reddetmiştir. Bunun üzerine surenin ganimetlerle alakalı ilk âyetinin nazil

⁸⁹ Zeynep Hümeýra Koç, "Zemahşerî'nin Düşüncesinde Allah-İnsan İlişkisinin Ahlakî Boyutu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2024), 491.

⁹⁰ bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzil*, 2/206; Ebû Muhammed İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 2/511; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/384.

olduğu aktarılmaktadır.⁹¹ Sa'd b. Ebî, Vakkas ile benzer taleplerde bulunan başkalarının da olması muhtemeldir. Bir diğer rivayete göre de ashap savaş esnasında farklı vazifelerden sorumlu tutulmuş, birebir ön safta savaşanlar, arka planda başka vazifeleri olanlardan daha fazla ganimet talep etmiş, söz konusu âyet bu iki grubun tartışması üzerine nazil olmuştur.⁹² Âyetteki “فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ” ifadesi bu rivayette aktarılan olayın sebebe daha muhtemel olduğunu göstermektedir.

Kulun eylemlerini kolaylaştırmanın, onun eylemlerinin isabetli olmasını sağlayanın Allah olduğunun unutulduğu bir ortamda “Öldürdüğünüzde siz öldürmediniz, Allah öldürdü” diyen Kur’ân dili burada da “Ganimet Allah’a ve Resulüne aittir” demiştir. Bu olayların üzerine Allah’ın, beşere ait bu iki fiili üstüne alması, çalışmanın başında yer verdiğimiz Kur’ân’a has üslubun bir neticesidir. Söz konusu ifadenin mecaz olduğunu ifade eden müfessirlerin kanaatleri de bunun dilsel bir üslup olduğunu destekler niteliktedir. Bu üslupta Allah merkezdedir; sözün, eylemin, iş ve oluşun merkezinde Allah vardır. Bedir akabinde galibiyeti üzerine alan Allah ile başka sûrelerde hidâyeti, delâleti, şifâyı, rızkı, mülkü ve daha nicesini üzerine alan Allah aynı Allah’tır.

Hem bu çalışmanın konusu olan, sûrenin 17. âyeti hem de 1. âyeti içlerinde *azar* barındıran uyarı âyetleridir ve ortamda unutilan, göz ardı edilen Allah, bu uyarılarla kendini hatırlatmaktadır. Bu nokta Allah merkezli dili açığa çıkaran en önemli unsurdur. Nitekim Kur’ân dilinin bu üslubu en çok Allah’ın unutulduğu ya da göz ardı edildiği bağlamlarda kendini göstermektedir. Bu çalışmanın durduğu yerden burada Allah’ın savaş meydanına inip öldürmesi ve atması söz konusu olmadığı gibi, sahâbenin ya da Resulün müşahhas olaylardaki atma ve öldürme eylemlerine de cevap verilmemiştir. Âyetteki atma ve öldürme eylemlerinden kasıt, savaş esnasındaki her türlü öldürme ve atma (ok atma, taş atma, mızrak atma vs.) olmalıdır. Allah’ın kula ait bu fiilleri üzerine alması ise retoriksel bir meseledir.⁹³

Sonuç

Mâtürîdî’nin yaklaşımı dikkate alındığında *tefsir* ilk anlamın tespiti çabasıdır. Bu tespit gerçekleştirilirken söz konusu âyetin doğal zeminini görmek, sağlıklı rivayetleri dikkate alarak bir nüzûl hikayesi oluşturmak bu ilmin en temel parametresidir. Geçtiğimiz asırda revaç bulan modernite ve tarihsellik tartışmalarının ardında bıraktığı tedirgin zemin, *nüzûl ortamını dikkate almak* ifadesinin çoğu zaman tarihselcilikle karıştırılmasına sebebiyet vermiştir. Halbuki, nüzûl ortamını görmek, rivayetler ve Kur’ân üslubu eşliğinde bir nüzûl hikayesi oluşturmak, âyetleri 7. asra hapsetmek anlamına gelmemektedir. Bu çalışmada sözü edilen noktalarla bir nüzûl hikayesi oluşturulmuş, Enfâl sûresinin 17. âyeti kendi doğal zemininde okunmuştur. Bu yönüyle çalışmanın amacı kelâmî tartışmalara argüman olarak kullanılan âyete alternatif bir okuma sunmaktır.

⁹¹ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Dârü’l-hadîs, 1995), 2/259 (1556); Suyuti, *ed-Dürrü’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr.*, 4/3.

⁹² Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 2/99; Ebî Hâtim, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, 5/1654; Suyuti, *ed-Dürrü’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr.*, 4/5; el-Beğavî, *Meâlimu’t-tenzîl fi tefsîri’l-Kur’ân-Tefsîru’l-Beğavî*, 2/267.

⁹³ Allah merkezli dilden kaynaklı retoriğin detayları için bk. Özsoy, *Sünnetullah*, 139-151. Söz konusu ayete aynı muvaceheden yaklaşan bir çalışma için bk. Uzun, *Kur’ân Dilinin Özellikleri*, 96, 97.

Sûrenin “*Öldürdüğünüzde siz öldürmediniz, Allah öldürdü. Attığında da sen atmadın Allah attı*” meâlindeki 17. âyeti bugüne kadar tefsirden çok kelâmın kullandığı bir âyet olmuş, tefsirlerde de çoğunlukla yine kelâmî tartışmaların yönlendirdiği şekilde yer bulmuştur. Tabii burada kelimacı kimlikleriyle de bilinen müfessirlerin olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla bu, beklenen bir etkidir. Fakat konuya uzun uzadıya değinmeyen müfessirler dahi kulların fiillerini Allah’ın yaratıp yaratmadığı noktasında fikir beyan etme ihtiyacı duymuştur. Müfessirlerin zihinlerinin Kur’ân değil, kelim merkezli hareket etmesi âyetin nüzûl bağlamından uzaklaşılmasına sebep olmuş, öyle ki kimi zaman âyet, dönemle irtibatı olmayan rivayetlere mâruz bırakılmıştır. Tefsirler incelendiğinde müfessirlerin büyük çoğunluğunun âyetteki *öldürme* ve *atma* fiillerini somutlaştırma gayretine girdikleri, Resulullah’a ait müstakil *öldürme* ve *atma* eylemlerine yer veren rivayetleri tefsir sadedinde kullandıkları görülmüştür.

Çalışmada tespit edilen bir diğer nokta da Neseî ve Beyzâvî’nin âyetteki iki cümleyi, iki ayrı bağlamda değerlendirmiş olmasıdır. Her iki müfessir de *öldürme* fiilinin Allah’a isnâdını değerlendirirken bunun somut bir eylem olmadığını, Bedir galibiyetinin akabinde nasıl savaştıklarını, nasıl öldürdüklerini övünerek anlatan ashaba verilmiş bir cevap olduğunu dile getirmiştir. Buna rağmen âyetin ikinci yarısındaki *atma* eylemini Resulullah’ın müşriklere taş ya da kum attığının anlatıldığı rivayetlerle izah etmiş, âyetin ilk yarısında fark ettikleri ve aktardıkları retorik dilini burada görmemiş ya da tercih etmemişlerdir.

İhtimaldir ki Neseî bu yönteme, aslen bir uyarı olan bu ifadelerden Resul’ü uzak tutmak için başvurmuştur. Benzer bir tutumu Mâturîdî de sahabe için sergilemiştir. Bedir savaşında kendilerini önceden planlanmamış bir muhaberenin içinde bulan kişilerin itirazlarını yorumlarken bunların sahabe değil münafıklar olabileceği ihtimalini de değerlendirmiştir. Böylece o da Neseî’nin uyarı lafızlarından Resul’ü berî tutması gibi ashâbı berî tutmuştur.

Nüzûl bağlamıyla birlikte âyetler değerlendirilirken Bedir’in İslam’ın ilk savaşı olduğu, bi’setin on dördüncü senesinde meydana geldiği ve vahyin muhataplarını inşâ etmeye dokuz sene daha devam edeceği unutulmamalıdır. Allah’ın ve Resulü’nün *İslâmî savaş* vizyonunu ashâp, Müslüman olduktan sonra tecrübe ettikleri bu ilk savaşla öğrenmiştir. O âna kadar ise hem savaş hem de ganimetle alakalı durumlarda Cahiliyye’den kalma beklentilerle hareket edildiği anlaşılmaktadır. Ashabı ya da Resulullah’ı bu uyarının muhatabı kılmak onların kıymetini düşüren bir durum olmadığı gibi İslam’ın istediği nihâî noktaya nasıl tedricen ulaştıklarını sonraki muhataplara göstermesi açısından oldukça kıymetlidir.

Çalışmada “*Öldürdüğünüzde siz öldürmediniz, Allah öldürdü. Attığında da sen atmadın Allah attı*” cümlesinin bilgi vermeyi amaçlayan bir haber cümlesi olmadığı tespit edilmiştir. Söz konusu cümlelerin aslında muhataplarını azarladığı düşünüldüğünde cümle, yapı itibarıyla ihbâr fakat mana itibarıyla inşâ kategorisine girmiş olacaktır. Yani âyet lafzen “*Öldürdüğünüzde siz öldürmediniz, Allah öldürdü. Attığında da sen atmadın Allah attı*” formuyla ihbâr görünümündedir. Fakat aslında âyetin zımnen *Ey muhataplar, övünüp durduğunuz, böbürlenerek anlattığınız o savaş hikayelerini anlatmayı da yaşamayı da size nasip eden Allah’tır. Aniden savaş kararı alınırken korkuyla telaşa kapıldığınız, galibiyet konusunda ümitsizliğe düştüğünüz, savaşmak yerine kervandaki küçük menfaatinizi tercih edip Resulü üzdüğünüz günü çok çabuk unuttunuz. O günü hatırlayınız ve galibiyetin salt bir beşerî kesb değil, ilâhî lütuf*

olduğunu göz ardı etmeyiniz dediği düşünülebilir. Bu haliyle de âyet, mana itibariyle inşâ kategorisine girmektedir.

Beşerin fiilinde Allah'ın lütfunun olması, fiili Allah'ın yaratması tartışmasından çok daha büyük bir ölçekte, bizce, sünnetullahla alakalı bir durumdur. Bu, Allah'ın, kulun eylem iradesini sosyal kader ağında rast getirmesi olarak görülebilir. Bedir'de Allah, Müslümanların kendileri dışındaki, dış dünyadaki iradeleri çekip çevirmiş, tam anlamıyla *işlerini rast getirmiştir*. Bu durum İslam ahlakında tabii ki unutulmaması gereken bir lütuftur. İşte bu zeminde retoriksel olarak Allah merkezli dil, galibiyeti de öldürmeyi de atmayı da bizzat Allah'a izâfe etmektedir.

Kur'ân'ın Allah merkezli dili, Allah'ın iradesinin unutulduğu her an kendini en üst perdeden vurucu ifadelerle hatırlatmakta, eylemlerin, iş ve oluşun ardındaki büyük iradenin unutulmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Bedir, İslam'ın ilk savaşıdır ve Müslümanlar savaşın ve sonrasının İslâmî olarak işlerliğini ilk defa tecrübe etmişlerdir. Dolayısıyla Enfâl suresinin söz konusu âyetinin bağlamı, inşâsı devam eden İslâmî sürecin içinde yaşanan bir tecrübedir. İslam ahlakında kulun günlük hayatındaki her türlü kazancı nasıl Allah'ın ihsanı ve lütfu olarak görülüyorsa, muharebedeki galibiyet de kulun değil Allah'ındır. Bu şekilde âyet mümin zihni, *biz yaptık, biz savaştık ve kazandık* cümlesinden, *Rabbimiz nasip etti, galibiyet Rabbimizin lütfundandır* cümlesini kuracak zihniyete taşımaktadır. Bu, tıpkı tapusu şahıslara ait binaların üstüne “*mülk Allah'ındır*” yazısını yazma ahlakı gibidir. Burada retoriksel bir mesele söz konusudur.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Dâru'l-marife, 2010.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî. *el-Müsned*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1995.
- Aksoy, Soner. *Kur'an'daki Haberler Neyin Habercisidir -İnşâ Bir Okuma-*. İstanbul: Kitâbî, 2023.
- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru's-saki, 2001.
- Altaytaş, Muhammet. “İlahi Takdir ve Yardımın Sünneti Açısından Kur'ân-ı Kerim'de Bedir Gazvesi”. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* V/9 (2022), 83-104.
- Azimli, Mehmet. “Hz. Peygamber Dönemi Savaşlarında Meleklerin Yardımı Meselesi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* XXI/3 (2010), 172-183.
- Balcı, İsrail. “Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevî Rivayetlerin Kur'ân, Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kritiği”. *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* VII/13 (2009), 85-124.
- Balcı, İsrail. “Hz. Peygamber'in Savaşlarında İlahi Yardım”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 81-135.
- Beğavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-. *Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân-Tefsîru'l-Beğavî*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1987.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasirüddîn. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1418.
- Câbiri, Muhammed Abid. *Kur'ân'a Giriş*. İstanbul: Mana Yayınları, 2010.
- Cürçani, Ebû'l-Hasen Alî b Muhammed b Alî Seyyid Şerîf Hanefî. *et-Ta'rifat*. Kahire: Dâru'l-fâdile, t.y.
- Düzenli, Yaşar. *Üslub ve Semantik Açısından Kur'ân ve Şefaât*. İstanbul: Pınar, 2. Basım, 2008.
- Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Tefsîru İbn Ebî Hâtîm*. 13 Cilt. Suûd: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- Ebû Ubeyde, Ebû Ubeyde et-Teymi el-Basri Ma'mer b. Müsenna. *Mecâzü'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1381.

- Endelüsî, Ebû Muhammed İbn Atıyye el-. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- Ergin, Mustafa. "Kur'ân-ı Kerîm'de Haber Cümleleri ve J.L. Austin'in Söz Edimleri Kuramı". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/1 (2024), 443-462.
- Fidan, Ayşenur. "Kur'ân'da Geleceğe Dair Gaybî Haberler: el-İsra 17/79, er-Rûm 30/1-5 ve el-Fetih 48/27. Ayetleri". *Bilimname : Düşünce Platformu* 38 (Şubat 2019), 835-862.
- Fidan, Ayşenur. *Kur'ânî Dilin Nebevî Dili İnşâsı -Kudsî Hadisler Bağlamında-*. İstanbul: Kitâbî, 2022.
- Gelgeç, Sevim. *Kur'ân'ın Dil ve Üslup Yapısı Ekseninde Sâd Sûresi Tefsiri-Bütüncül Bir Deneme-*. 1 Cilt. Ankara: Fecr, 2023.
- Gezer, Süleyman. "İnşâ-Haber Bağlamında Kur'ân Dilinin Yapısı". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/11 (Ocak 2007), 135-153.
- Görgün, Tahsin. "İnşa-haber (Performative-Constative) ve Kur'an'ın Anlaşılması -Söz-Eylem Teorisinin Tarihi Üzerine-", 443-460.
- Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu: Ehl-i Sünnetin Allah Tasavvuruna Ahlaki Açından Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu, 7. Basım, 2014.
- Gürbüzcan, Fatih. *Konulu Tefsir Çalışması: Enfâl Sûresi Örneği*. Adıyaman Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021.
- Halefullah, Muhammed Ahmed, çev. Şaban Karataş. *Kur'ân'da Anlatım Sanatı : el-Fennu'l-kasasi*. Ankara: Ankara Okulu, 2012.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hz. Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy : Gaybi Hadisler Meselesi*. Ankara: OTTO, 3. Basım, 2012.
- Hemmam, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. *Tefsîru Abdurrezzak*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1419.
- Hocaoğlu, Mustafa. "Hz. Peygamber'e Meleklerin Yardımı Hususunda Öne Sürülen Bazı İddiaların Değerlendirilmesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2012), 55-98.
- Hökelekli, Kadriye. *Arap Dilinde Söylem: Düzeyleri ve Bağlıları*. Ankara: İlâhiyât, 2023.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 2 Cilt. Şirketu't-tibâati'l-fenniyyeti'l-müttehde, ts.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Kaya, Emine. *Enfâl, Âl-i imrân ve Tevbe Sûrelerinde Bedir, Uhud ve Tebük Gazvelerinin Tasviri*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Kesir, Ebu'l-Fida İmadüddin İsmâi. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 8 Cilt. Riyâd: Dâru't-taybe, ts.
- Kirmânî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *Sahihi Ebî Abdullah el-Buhârî bi-Şerhi'l-Kirmânî-el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahihi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1981.
- Koç, Zeynep Hümeysra. "Zemahşerî'nin Düşüncesinde Allah-İnsan İlişkinin Ahlakî Boyutu". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXVIII/1 (2024), 485-506.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, 1964.
- Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1973.
- Matlub, Ahmed. *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-belâga ve tetavvüruha*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Tefsîru'l-Mâtürîdî-Te'vilâtu ehli's-sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2005.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hafızüddin Abdullah. *Tefsîru'n-Nesefî-Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kalem, 1998.

- Özdemir, Faruk. *Kur'an'ın Teosentrik ve Antroposentrik Yorumu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah : Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1994.
- Öztürk, Mustafa. "Âdetü'l-Kur'an: Kur'an'ın İfade ve Üslup Örfü". *Trabzon İlahiyat Dergisi* V/2 (2018), 315-341.
- Öztürk, Numan. *İnsan Fiillerinin Allah'a İsnâdı*. Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b Ömer. *et-Tefsîru'l-kebir-Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Râzî, Fahrüddîn. *et-Tefsîrî'l-kebir Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1934.
- Sa'lebi, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'an-Tefsîru's-Sa'lebi*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2002.
- Sekkaki, Ebû Ya'kub Siraceddin Yusuf b Ebû Bekr b Muhammed. *Miftahü'l-ulum*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Sinyân, Râşid b. Hammûd es-. *Âdâtü'l-Kur'âni'l-üslûbiyye*. Câmiatu el-İmam Muhammed b. Suûd, Suud., 1432.
- Spinoza, Baruch. *Tractatus Theologico-Politicus ya da Tanrıbilimsel Politik İnceleme*. çev. Betül Ertuğrul. Bursa: Biblos, 2008.
- Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Süleyman, Ebü'l-Hasan Mukatil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1983.
- Şatıbi, Ebû İshak İbrâhim b Musa b Muhammed el-Gırnati. *el-İ'tisam*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2011.
- Şatıbi, Ebû İshak İbrâhim b Musa b Muhammed el-Gırnati. *el-Muvafakat fi usuli's-şeria*. Beyrut: Dâru'l-marife, ts.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed. *Târihu't-Taberî- Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-türâs, 1387.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid. *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Uzun, Nihat. *Kur'an Dilinin Özellikleri*. İstanbul: KURAMER, 2021.
- Vakîdi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *el-Meğâzî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-a'lemî, 1989.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim, 2011.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim. *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah ez-. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1972.



The Effect of Childhood on the Formation of Religious Identity: A Psychological Analysis on the Context of Role Theory

Şerife Ericek Maraşlıoğlu^{1,a,*}, Saffet Kartopu^{2,b}

¹Ministry of Education, Kahramanmaraş/Türkiye

²Hacı Bayram Veli University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies Ankara/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 11/08/2023

Accepted: 16/11/2023

Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright:

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

Ethical Statement:

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

Author Contribution Declaration:

Conceiving the Study Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Data Collection Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Data Analysis Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Writing up Author-1 (%50) - Author-2 (%50)
Submission and Revision Author-1 (%50) - Author-2 (%50)

This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Effect of Childhood on the Formation of Religious Identity: A Psychological Analysis in the Context of Role Theory", (Ph.D. Dissertation, Sütçü İmam University, Kahramanmaraş/Turkey, 2023).

ABSTRACT

A human who open their eyes to life finds themselves within a religious tradition and culture. They encounter religious objects and places, meets religious people and live in communication with them. They learn about religion from their family and their surroundings; they see people who perform their religious worship, and from time to time, they themselves participate in these worships. They ask questions, do research, and turn to the use of religious words and concepts. Childhood period has a significant impact on the formation of religious belief, attitudes and behaviours in adulthood, in other words, on the construction of religious identity. The study examined the origins of individual and collective religious identity, religious experiences from childhood to adulthood and cultural contexts. Thus, it was investigated that how participants constructed their religious identities by making sense of the reference frameworks that they acquired from religious narratives and traditions. In this context, the factors that shape and define the construction of religious identity have been analysed in two dimensions, theoretical and field research. 60 participants aged 25 to 75 living in Kahramanmaraş were interviewed in between 2021 and 2022. The study analysed findings about how adult religious individuals build their religious identities using phenomenological patterns from qualitative data collection methods. In the study, the participants were selected with the purposeful sampling method identified with the phenomenological pattern and the study conducted 40-160 minutes of face-to-face in-depth interviews with semi-structured questions prepared separately for 5 main and 13 sub-categories. The data obtained was analysed and categorised using the MAXQDA 12 package program. At this point in our research, the question of what are the factors that influence the formation and maintenance of a person's religious identity is sought in the framework of the research findings. According to the findings obtained as a result of the study which is based on the basic approaches of role theory it has been observed that the family factor is prominent in building an individual's religious identity. In addition to the influence of parents on family members in shaping religious identity, it has been observed that some participants are influenced by extended family members such as grandparents. On the other hand, it has been found that schools and courses attended under the referral of the family or the society, the religious officials and religious groups met, and media programmes followed are factors that influence the building of the individual's religious identity after the family. It has been determined that religious texts and folkloric elements provide stereotyped roles in making choices such as the style of clothing eating and drinking, which are symbolically reflected in the individual's life, in the implementation of religious orders and moral principles, in short, the construction of religious identity.

Keywords: Psychology of Religion, Experience, Religiosity, Childhood, Identity, Role Theory

Dinî Kimliğin Oluşumunda Çocukluk Döneminin Etkisi: Rol Teorisi Bağlamında Psikolojik Bir Analiz

Araştırma Makalesi

Süreç

Geliş: 11/08/2023

Kabul: 16/11/2023

İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur

Yazar Katkı Beyanı:


Çalışmanın Tasarlanması Yazar-1 (%45) - Yazar-2 (%55)
Veri Toplanması Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Veri Analizi Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Makalenin Yazımı Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)
Makale Gönderimi ve Revizyonu Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50)


Bu çalışma 2023 yılında tamamladığımız "Dinî Kimliğin Oluşumunda Çocukluk Döneminin Etkisi: Rol Teorisi Bağlamında Psikolojik Bir Analiz" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.


ÖZ


Hayata gözlerini açan insanoğlu, kendisini bir dinî geleneğin ve kültürün içerisinde bulur. Dinî sözler ve telkinlerle karşılaşır, dinî nesne ve mekânları müşahede eder, dindar kimselerle görüşür ve onlarla iletişim içerisinde hayatını sürdürür. Din hakkında ailesinden, çevresinden çeşitli bilgiler öğrenir; dinî ibadetlerini yerine getiren insanları görür ve zaman zaman bu ibadete kendisi de katılır. Sorular sorar, araştırmalar yapar, dinî söz ve kavramları kullanmaya yönelir. Çocukluk dönemi, yetişkinlik dönemi dinî inanç, tutum ve davranışlarının oluşmasında başka bir deyişle dinî kimliği inşasında önemli etkiye sahiptir. Bu çalışma kapsamında bireysel ve kolektif dinî kimliğin kökenleri, çocukluktan yetişkinliğe kadar olan dinî deneyimler ve kültürel bağlamlar incelenmiştir. Böylece, katılımcıların dinî anlatılar ve geleneklerden edindiği referans çerçevelerini anlamlandırarak dinî kimliklerini nasıl inşa ettikleri araştırılma yoluna gidilmiştir. Bu bağlamda dinî kimliğin inşasını şekillendiren ve tanımlamaya yardımcı olan faktörler teorik ve alan araştırması olmak üzere iki boyutta analiz edilmiştir. 2021-2022 yılları arasında Kahramanmaraş'ta ikamet eden 25-75 yaş arasında 60 katılımcı ile görüşülmüştür. Çalışmada yetişkin dindar bireylerin dinî kimliklerini nasıl inşa ettikleri ile ilgili elde edilen bulguların analizi nitel veri toplama yöntemlerinden fenomenolojik desen kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Çalışmada fenomenolojik desenle özdeşleşmiş olan *amaçlı örneklem* yöntemi ile katılımcılar seçilmiş, 5 ana kategori ve 13 alt kategori için ayrı ayrı hazırlanmış yarı yapılandırılmış sorularla 40-160 dakika arasında yüz yüze derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Elde edilen veriler MAXQDA 12 paket programı ile analiz edilmiş ve kategoriler oluşturulmuştur. Bu noktada araştırmamızda *Bir insanın dinî kimliğinin şekillenmesinde ve sürdürülmesinde etkili olan faktörler nelerdir?* sorusuna araştırma bulguları çerçevesinde cevap aranmaktadır. Rol kuramının temel yaklaşımlarından hareket eden çalışma sonucunda elde edilen bulgulardan hareketle bireyin dini kimliğini inşasında "aile" faktörünün önemli olduğu gözlemlenmiştir. Dinî kimliğin şekillenmesinde aile üyelerinden etkili olanlar anne-baba olmasının yanında bazı katılımcıların üzerinde ailenin diğer büyüklerinden büyük-anne, büyük-baba gibi aile fertlerinin de etkisi olduğu gözlemlenmiştir. Bunun yanı sıra ailenin veya çevrenin yönlendirmesi ile gidilen okul ve kursların, tanışılan din görevlisi ve dini grupların, takip edilen medya programlarının aileden sonra bireyin dinî kimliği inşasını etkileyen faktörler olduğu tespit edilmiştir. Çalışmada aynı zamanda dinî metinlerin ve folklorik öğelerin, bireyin yaşantısında sembolik olarak yansıtılan kılık kıyafet tarzı, yeme içme gibi seçimlerin yapılmasında, dinî emirlerinin ve ahlâkî ilkelerin uygulanmasında kısacası dinî kimliğinin inşasında kalıp roller sağladığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Deneyim, Dindarlık, Çocukluk, Kimlik, Rol Teorisi.

 serifeericekmaraslioglu@gmail.com

 0000-0002-8945-0504

 skartopu@hbv.edu.tr

 0000-0001-6846-0511

How to Cite: Ericek Maraşlıoğlu, Şerife - Kartopu, Saffet. "The Effect of Childhood on the Formation of Religious Identity: A Psychological Analysis on the Con-text of Role Theory". Cumhuriyet Theology Journal 28/2 (December 2024), 1023-1044.

<https://doi.org/10.18505/cuid.1341334>

Atıf: Ericek Maraşlıoğlu, Şerife - Kartopu, Saffet. "Dinî Kimliğin Oluşumunda Çocukluk Döneminin Etkisi Rol Teorisi Bağlamında Psikolojik Bir Analiz". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 28/2 (Aralık 2024), 1023-1044. <https://doi.org/10.18505/cuid.1341334>

Giriş

Dinî inanç, erken yaşlarda daha kapsamlı ve daha homojen bir yapıya sahip olmasına rağmen yetişkinlik döneminde bireylerde dine aşırı bağlanma ya da dinî tamamen reddetmeye kadar dine yönelik tutum ve davranışlarda büyük farklılıklar arz etmektedir. Bu durum bireyin dinî gelişim sürecine etki eden faktörler ile ilişkilendirilebilir. Dinî gelişim sürecinin sosyal ve bilişsel gelişim sürecinde olduğu gibi kendine ait ilkeleri ve kritik dönemleri vardır. Bu dönemler sağlıklı bir şekilde atlatılmadığında bireyin yetişkinlik dönemindeki dinî yaşantısında olumsuzluklara sebep olabilmektedir. Çünkü çocukluk döneminde edinilen bütün sosyal ve duygusal özelliklerin din ile ilişkisi bulunabilmektedir. Dolayısıyla yetişkinlerin dinî tezahürlerinin ve deneyimlerinin farklı farklı olmasının temelinde çocukluk dönemindeki deneyimlerin önemli olduğu gösterilebilir. Bu durum dinî kimliği şekillendirmenin ve sürdürmenin arkasındaki etkili faktörlerin neler olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Bu soru alanına daha yakından bakabilmek için akademik bir disiplin olarak din psikolojisi perspektifinden, yetişkinlerin kişisel bağlılıktan reddetmeye kadar olan dine yönelik tutumlarında gözlemlenen büyük farklılıkların din ile deneyim arasındaki ilişkisinin sorgulanması önem arz etmektedir. Dinî kimliği şekillendirmenin ve sürdürmenin arkasındaki etkili faktörlerin neler olduğu bu çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır. Temel probleme bağlı oluşturulan alt problemler şunlardır: Bireyin çocukluk dönemi yaşantıları onun yetişkinlik dönemindeki dinî tutum ve davranışlarını nasıl ve ne yönde etkilemektedir? Çocukluk yaşantısı dışında bireyin dindarlığını biçimlendiren başka faktörler söz konusu mudur? Dinî anlatılar ve folklorik öğeler, temel dinî metinler ve bunların yorumlanma biçimleri, dinî otoritelerin etkileyici gücü bireyin dinî kimliğinin şekillenmesinde nasıl bir işlev üstlenmektedir? Bireyin dinî kimliğinin ve dinî yaşantısının biçimlenmesinde rüyaların etkisinden bahsedilebilir mi?

Yukarıda bahsi geçen sorulara yanıt bulabilmek ve konunun genel hatlarını çizebilmek amacıyla araştırma kapsamında bazı temel referans çerçevelerinin ele alınması hedeflenmektedir. Çalışmada her referans için ayrı ayrı örneklem grubu belirlenerek yetişkin bireylerin dine yönelik olumlu ve olumsuz bir tutum geliştirmesinde özellikle çocukluk dönemlerinde sahip olduğu dinî bilgilenme, bilinçlenme düzeyi ile kendisi ve özdeşim kurduğu kişilerin etkileri incelenmiştir. Bu bağlamda araştırma kapsamında belirlenen beş (dinî anlatılar ve folklorik öğelerden, dinî değerler ve metinlerden, rüyalardan, mistik öğelerden ve dinî otoritelerden) referans çerçevesi üzerine odaklanılmıştır:

1. Belirli bir yaşantı tarzını teşvik edip özel bir durum içerisinde algısal kalıplar oluşturan, farklı dinî anlatılarda ve folklorik öğelerde yer alan sembollerin ya da karakterlerin rollerinin ezberlenmesi ile ani özdeşleşme yaşayarak rol üstlenen ve hemen akabinde Yüce Kudret ile olan ilişkisinin birey üzerinde biçimlendirici rolü benimseyen kişiler.
2. Yaşamın kaçınılmaz zorluklarıyla karşı karşıya kaldığında dinî metinlerde yer alan anlatılar ile ebeveynlerinden ya da çevreden görmüş olduğu dua ve ibadetleri, kendi hayatında benzer durumlar yaşayan bireylerin, aşına oldukları, bilgi sahibi oldukları bu uygulamaları ve metinleri kendi deneyimleri, kendi gelenekleri ile tutarlı şekilde yeniden yapılandıran kişiler. Başka bir deyişle dinî anlatıda yer alan bir karakterin rolünü üstlenen ve eş zamanlı olarak Yaraticının kendisiyle etkileşim içine yerleştirdiği rolü benimseyen kişiler.
3. Tanrı'nın bilgisinin insanın yeterli dinî bilgi ve deneyim edinme sürecinin sonucunda birdenbire rüyasında ona doğması, doğüstü varlıklarla rüyalarda ve vizyonlarda bağlantı kurarak onların rolünü üstlenen kişiler.

4. Yeterli deneyimi ve aşinalığı kazanıp ve yeterli motivasyonu edinen bireylerin bilgileri içselleştirdiğinde oluşan dil ucu konuşması ile Yaratıcının rolünü öngören kişiler.
5. Yerel toplumlarda ve dinî inancı içerisinde yer alan din adamları ya da önde gelen kişilerin rolünü alarak Allah inancını şekillendiren kişiler.

Bu beş referans çerçevesine yönelik yöneltilen ayrı ayrı hazırlanmış yarı yapılandırılmış mülakat sorularından hareketle çalışmanın kapsamı dahilinde literatür çalışması yapılmış, benzer çalışmalar incelenmiş ve keşif amaçlı yapılan basit gözlem ve görüşmelere dayanarak bu temel sorulara birtakım cevaplar verilmeye ve araştırmanın sonuçlarına ilişkin genel olarak öngörülerde bulunulmaya çalışılmıştır.

Türkiye’de ve yurt dışında çocukluk dönemi ve dindarlık konuları ile ilgili birçok araştırma yapılmıştır. Araştırma alanı ile ilgili *dinî kimlik* ve *çocukluk* olgusunda veya dindarlık ile ilişkili her iki değişken kategorisinde bireysel yönler ile ilgili sınırlı çalışmalar vardır. Dinî kimliğin oluşumunda çocukluk dönemi dinî algıları, davranışları, deneyimleri rol teorisi açısından ele alan bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Fakat çocukluk dönemi ya da rol teorisini farklı alanlarda çalışan çeşitli araştırmalar bulunmaktadır.¹ Yapılan çalışmalardan birçoğunda çocukluk dönemi gelişim dönemlerinin bireyin fiziksel, sosyal ve bilişsel gelişim süreçlerinin dindarlık düzeyleri üzerinde önemli oranda etki yaptıklarına vurgu yapılmıştır. Çalışmalar çocukluk dönemindeki deneyimlerin bireyin din algısını etkilediğini göstermektedir. Dolayısıyla bilişsel ve sosyal bir varlık olan insanın diyalojik bir süreci ifade eden din ile ilişkisi, dinî deneyimleri ve inanç algılarını etkileyen nedenler araştırılmaya değer konulardır. Bu doğrultuda araştırmamızın amaçlarından biri olayın bazı bireyler arasında dinî olarak deneyimlenmesine karşın, bazı bireyler için dinî olarak deneyimlenmemesi veya da olayın aynı birey tarafından bazen dine karşı olumlu şekilde deneyimlenmesine karşın bazen ise dinî ret şeklinde deneyimlenmesine etki eden dinî algının etkisini rol kuramı çerçevesinde incelemektir. Literatüre katkı sağlaması hedeflenen araştırma, çocuk, din, kimlik ve rol kavramlarının ortak bir çalışmada yer alması bakımından alana yapacağı katkı yapması hedeflenirken aynı zamanda yabancı literatürün de tanıtılmasına çalışılacaktır. Psikoloji, din psikolojisi, sosyal psikoloji ve bilişsel psikoloji alanlarında, rol teorisi ve dinî deneyimle ilgili kavramlar hakkında bilgi vermesi ve yapılacak araştırmalar için temel oluşturması bakımından bu çalışmanın, din psikolojisi alanına katkı sağlaması hedeflenmektedir.

¹ Literatür incelendiğinde; rol kuramına ilişkin çalışmaların çeşitli dinî geleneklerden her türlü belge ve literatürden kapsamlı bir şekilde alıntı yaparak geliştirilen temel referans kaynaklarımızdan biri olan Sundén’in 1959 yılında yayınladığı *Die Religion und Die Rollen: Eine Psychologische Untersuchung der Frömmigkeit* adlı çalışması ile başladığı görülmektedir. 1970’lere kadar bu kuram üzerinde Sundén’in öğrencileri ve diğer bilim adamları tarafından yoğun çalışmalar yapılmış (Thorvald Källstad, *John Wesley and the Bible: A Psychological Study* (Stockholm: Nya Bokförlags Aktiebolaget, 1974); Johan Unger, *On Religious Experience* (Uppsala: Acta Universitatis Uppsaliensis, 1976); Nils G. Holm, *Tungotal och Andedop: En Religionspsykologisk Undersökning av Glossolali hos Finlandssvenska Pingstvävner* (Uppsala: Uppsala Universitet, 1976); Jan van der Lans, *Religieuze Ervaring en Meditatie* (Deventer: Loghum Slaterus, 1980); Nils G. Holm, “Sunden’s Role Theory and Glossolalia”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/3 (Eylül 1987), 383; Owe Wikstrom, *Guds Ledning: En Explorativ Religionspsykologisk Studie av Fromheten hos ett Antal Västerbottniska Aldringar, med Särskild Hänsyn Tagen Till Upplevelsen av Guds Ledning* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Doktora Tezi, 1975); Thorleif Pettersson, *The Retention of Religious Experiences* (Stockholm: Almqvist & Wiksell international, 1975); Desmond Ayim-Aboagye, *The Function of Myth in Akan Healing Experience: A Psychological Inquiry Into Two Traditional Akan Healing Communities* (Uppsala: Uppsala University, 1993); Jan Hjärpe, “Legitimering av Krig och Fred i Muslimska Tankevärld”, *Bloms Boktryckeri* 71/3 (1995), 103.), kurama olan bilimsel ilgi ise 1980’lerden sonra yok denecek kadar azalmıştır.

1. Dinî kimlik ve Rol Kuramı

Kimlik kavramı tanımlamasının yapıldığı çalışmalar üzerinde literatür taraması yapıldığında kavramın *Ben kimim?* sorusunun temel dinamiği olan Ben'in sosyal psikolojik yönden tanınma, tanımlama,² özdeşleşme,³ aidiyet gibi kavramlarla tanıtılmaya ve tanımlanmaya çalışıldığı gözlenmektedir.⁴ *Kimsiniz, Kimlerdensiniz?* sorusunun cevabını oluşturan sosyal kimlik de bireyin aidiyetlerini göstermektedir. Bu anlamda bir dine mensup olmak temelde o dinin sunduğu kimliği kabul etmek demektir. Ancak bu kabul, sadece aidiyet hissiyatıyla alakalı değildir. Esas itibarıyla, bir dine inanan ve bağlanan bireylerin dünya görüşleri, yaşam felsefeleri, kendileriyle ve sosyal çevreleri ile ilişkileri mensup oldukları dinin Tanrı, insan, toplum ve ahlak anlayışından beslenerek şekillenmektedir. İnsan hayatında vazgeçilmez değerler arasında yer alan din, kimlik oluşumunda ne kadar etkiliyse kimliklerin de dinî algı ve yaşayış üzerinde aynı nispetle etkili olduğu söylenebilir. Bu bakımdan dinî inanç ve değerler kimliğin hem ilk oluşumunda hem de süreklilik kazanması ve korunmasında merkezi öneme sahiptir.⁵

Dinî inanç ve değerler öncelikle aile içinde öğrenilir. Ailenin etkisi olmaksızın özel bir araştırma ve düşünme sürecinden sonra dinsel kimliğini seçenlerin sayısı görece daha azdır. Bireyler ilk olarak, hayatın erken dönemlerinde ait oldukları grubu ve o grubun dili ve sosyokültürel özelliklerini farkında olmadan kazanır ve kendinden sonraki nesle aktarır.⁶ Çocuğun içinde yaşadığı toplumu ve kültürü tanıması bilişsel gelişim ve sosyalleşme süreci ile gerçekleşir. Zihinsel, duygusal ve sosyal olgunlaşma tezahür ettikçe lisan, aidiyetler, inançlar, değerler, ahlaki normlar ve kültürel gelenekler birey tarafından içselleştirilir. Bu gelişim süreci dinî, milli ve kültürel kimliklerin kazanılmasında işlevseldir. Başka bir deyişe birey aidiyetlerini daha fazla hissetmeye dahası kimliğiyle dış dünyayı değerlendirmeye başlar. Çünkü o, belli bir grubun ya da grupların üyesi haline gelmiştir. Bilindiği gibi insanlar doğdukları zaman kendilerini dinî bir ortamda bulabilirler. Zaman zaman din karşıtı bir ortam içinde de doğup büyüyebilirler. Dinî bir ortamda doğanlar dinî sembollerle, öğretilerle, ibadet ve normlarla karşılaşır. Çocuğun kulağına ezan okunması, aile ortamında dinî içerikli ifadelerin ve ibadet davranışlarının yapılması, camilerden gelen ezan sesleri dinî kimlik gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Zira o, dış dünyadan kendisine ulaşan dinî unsurlarla karşılaştıkça kendi inanç kültürünün insanı olmaya başlar. Önce taklidi olan dinî uygulamalar zamanla içselleşerek benimsenir ve bireyin dinî kimliğini şekillendirir.

Sundén çalışmalarında dinî kimliği inşa eden deneyimlerin ve dinî davranışların psikolojik dinamiklerini aydınlatmak amacıyla bilişsel ve sosyal psikolojik araştırmalara dayanan rol kuramını geliştirmiştir.⁷ Sundén'in rol teorisinde sosyal psikoloji teorisi bakış açısından etkilendiği rol ve rol alma kavramları yer almaktadır. Sundén rolleri George Herbert Mead'in kuramlarını da

² bk. William James, *The Principles of Psychology: In Two Volumes* (New York: Henry Holt, 1995).

³ Duane P. Schultz - Sydney Ellen Schultz, *Theories of Personality* (Boston: Cengage Learning, 2017), 7.

⁴ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000), "Kimlik", 435.

⁵ Asım Yapıcı, "Dinî Grup Kimliği: Kimlik ve Dini Aidiyetler", *Kimlik ve Din*, ed. Abdullah Özbolat - Mustafa Macit (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 41.

⁶ Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997), 15-16.

⁷ Şerife Ericcek Maraşlıoğlu, "Hjalmar Sunden'in Rol Kuramı ve Din Psikolojisi Çalışmaları Üzerindeki Etkisi", *International Journal of Social Humanities Sciences Research* 10/94 (2023), 932.

takip ederek teorize etmiştir. Sundén sosyal psikoloji bakış açısından türettiği rol kuramını deneyim, algı, motivasyon ve öğrenmeyi de vurgulayarak bireyin diğer kişilerle ilişkisini, algısını ve eylemlerini de ele alarak *etkileşimsel bir bütünde üstlendiği belirli bir konuma götüren bir davranış modeli* şeklinde genişlettiği için rol kuramı genel olarak dinî davranışa uygulanabilir görünmektedir.⁸ Bu teori ile Sundén'in teorisi hem sosyal psikolojik hem de derinlemesine psikolojik dilde özdeşleşme terimine atıfta bulunulan teorilere benzemektedir. Fakat çalışmalarındaki rol ve algı teorisi arasındaki kurmuş olduğu özgün bağlantı Sundén'in çalışmalarını diğer çalışmalardan ayırmaktadır. Sundén'e göre roller sadece *oyun kalıpları* değildir, aynı zamanda algılar için referans çerçeveleridir.⁹ Ona göre roller, sosyal çevreden öğrenilir ve başkalarının nasıl davranacağına dair beklentiler yaratır. Bir rolün referans çerçevesi, algıya anlam vermek için kalıplar sağlar.

Dinî referans çerçeveleri bir ortamdaki rollerden yani dinî metinlerden, folklorik öğelerden, rüyalardan, önderlerden, mistik öğelerden veya metinlerden gelebilir.¹⁰ Sundén'e göre dinî gelenekler ve onların kutsal yazıları içinde birbiriyle etkileşim halinde olan çok sayıda insan ve Tanrı rolü vardır.¹¹ Bir kişi, dinî hikâyenin olay örgüsü arasında gerçek dünyadaki kendi eylemiyle tematik olarak örtüştüğü olayı veya rolü Kutsal Kitap'ta başka bir kişinin Tanrı'yla olan eylemiyle ilişkilendirebilir.¹² İnsan bu ilişkiyi keşfettiğinde veya bu eylem modelini kutsal metinlerden veyahut dinî geleneklerden öğrendiğinde, gerçek hayatta daha sonraki bir eylem muhtemelen Tanrı'nın varlığının keşfedilebileceği deneyimlere yol açabilir. İnsan böylece kendisine bir rol almış olur ve böyle bir rolü uygulamak veya doğru bir şeyi keşfetmek, kişinin içinde bulunduğu yaşam durumuna bağlı olabilir. Bu rol uygulamasının sonucunda insan uzun vadede hem öznel hem de nesnel gerçeklikte tutulan rolü de değiştirebilir. Bu nedenle birey, örneğin kutsal geleneğe yer alan bir İnsan-Tanrı ilişkisinde insan veya Tanrı'nın rolünü üstlenebilir, böylelikle benzer bir olayla karşılaştığında Tanrı'nın kendisine de öyle davranacağını varsayar ve deneyimlerini bu rol

⁸ Sundén teorisini, daha önce hâkim olan eski Alman ekolüne karşı ciddi bir polemik içerisinde geliştirdi. Bu eski ekol, her dinî yaşantının temeli kabul edilen ilk coşkunluğa (Urrausch) ulaşmayı, duygulardan tüm diř etkileri soyutlamaya bağlıyordu, yani dinî deneyimleri her şeyden önce insan zihnindeki derin psikolojik yapıların sonucu olarak görmeye çalışıyordu. Bu yaklaşımda kutsallığa yönelik bir duygu, rahatlıkla dinî yaşantının temeli olarak düşünülebiliyordu. Buna karşılık Sundén, dinî tecrübelerin (erfahrung), daha çok insanları etkileyen ve kutsal geleneğe sözü edilen vakialardan hareketle açıklanması gerektiği görüşünü savunur. Bu nedenle, dinî deneyimi esas olarak sosyal öğrenmenin bir sonucu olarak görmeye başlar. Sundén'e göre, bireyin kutsal geleneği kendine nasıl mâl ettiğini, nasıl koruyup sakladığını ve yaşamı boyunca nasıl pratiğe döküp gerçekleştirdiğini çözümlemek gerekir. Bu süreci tasvir etmek ve açıklamak amacıyla Sundén, algı ve öğrenme psikolojisinden birtakım kavramlar olarak kullanmıştır. Nils G Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdulkirim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 48; Holm, "Sunden's Role Theory and Glossolalia", 184.

⁹ Hjalmar Sundén, *Die Religion und die Rollen: eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit* (Boston: Reprint, 1966), 10; Hans Stifoss-Hanssen, "Roles Constitute Religious Experience: Fiction and Fact in Hjalmar Sunden's Role Theory, Attribution Theory and Psychodynamic Theory", *Sunden's Role Theory - an Impetus to Contemporary Psychology of Religion*, ed. Nils G Holm - Jacob A. Belzen (Åbo: ÅboAkademi, 1995), 105-106.

¹⁰ Hjalmar Sunden, *Die Religion und die Rollen: Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit* (Boston, 1966), 10; Nils G. Holm, *Religionsvetenskapliga Skrifter* (Åbo: Åbo akademi, 1993), 47.

¹¹ Sunden, *Die Religion und die Rollen: Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*, 50-60.

¹² Holm, *Religionsvetenskapliga Skrifter*, 48.

varsayımına göre yapılandırır.¹³ Başka bir deyişle ötekinin rolünü üstlenmek, aynı zamanda, ötekinin nasıl tepki vereceğini tahmin etmek için kendini onun yerine koymak anlamına gelir.¹⁴

Rol alma/üstlenme kişinin bir başkasının nasıl tepki vereceğini tahmin etmek için onun davranışına baktığı ve bunu öngördüğü süreçtir çünkü o diğerine atfedilen bir rol bağlamında görülür. Bu nedenle her zaman sadece başkasının davranışına bir tepkiden daha fazlasıdır.¹⁵ Rol alma, bilişsel bir yeniden yapılanmayı gerektirir. Tanrı'nın kutsal metinler de tarif edilen şekle karşı hareket ettiği gibi onunla birlikte hareket ettiği bireysel deneyimlerdir. Bu tür roller, bireyin içinde olabileceği tüm ihtiyaç durumlarına karşılık gelebilir. Rol almanın koşulu olarak bireyin içinde bulunduğu dinî deneyimlemesi gerekmektedir.¹⁶ Dinî deneyimlerinin var olabilmesi için bireyin dinî geleneğini, kutsal metinleri okuması, bilmesi hatta dinî deneyimlerin daha fazlasını bilmesi gerekir. Bazı unsurlar rol oynamayı kolaylaştırabilir, örneğin, dinî toplantılara katılmak, dinî metinler okumak, dinî ilkeleri ve metinleri ezberlemek, dua etmek, bağlılık, ibadetleri yerine getirmek ve dinî bayramları kutlamak Tanrı'nın algısal deneyiminin ön koşullarını karşılar. Sundén'e göre bireyin kutsal geleneği kendine nasıl mal ettiğini, nasıl koruyup sakladığını ve yaşamı boyunca nasıl pratiğe döküp gerçekleştirdiğini çözümlenmek gerekir. Bu süreci tasvir etmek ve açıklamak amacıyla Sundén, dinî yalnızca sosyal psikoloji bağlamına yerleştirmekle kalmayıp, algı ve öğrenme psikolojisinden birtakım kavramlar alarak kullanmıştır.¹⁷

Kısacası Sundén'in düşüncesi, dinî rollerle özdeşleşmenin, okuyucunun veya dinleyicinin benzer mukaddes metinlerdeki olayların kişisel durumunu daha kolay tanıdığı geleneğin bir yorumuna yatkın olduğu görünüyor. Mesela erken dönemde birey ailesinin ve yakın çevresinde ihtiyaç anlarında yapılan duaları gördüğü zaman muhtemelen diğer yaşantısında belirli ihtiyaç anlarında kendisi de o davranışı gösterecektir. Kutsal metinlerde zor süreçlerinde dua eden ve savaşı insanlarla özdeşleşerek Yaratıcının rolünü üstleneceklerdir. Bu bağlamda dinî bir referans çerçevesi ve dolayısıyla kişisel kazanım ve deneyim için en erken ön koşullar, çoğu durumda başkalarının dinî yaşantısının gözlemlenmesi yoluyla oluşur.

2. Araştırma

İnsanların düşüncelerine, görüşlerine etkisini derinlemesine ve ayrıntılı olarak incelenmesine ve anlaşılmasına imkân vereceği düşünülerek çalışmada nitel konu merkezli görüşme tekniği tercih edilmiştir.

¹³ Antoon Geels - Owe Wikström, *Den Religiosa Manniskan: En Introduktion Till Religionspsykologin* (Stockholm: Natur & Kultur Akademisk, 2012), 92-93; Ralph W. Hood et al., *The psychology of religion: an empirical approach* (New York: Guilford Press, 2009), 451.

¹⁴ Donald Capps, "Sundén's Role-Taking Theory: The Case of John Henry Newman and His Mentors", *Journal for the Scientific Study of Religion* 21/1 (Mart 1982), 41-42.

¹⁵ Sundén, *Die Religion und die Rollen: Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*, 7-10.

¹⁶ Owe Wikstrom, "Attribution, Roles and Religion: A Theoretical Analysis of Sundén's Role Theory of Religion and the Attributional Approach to Religious Experience", *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/3 (September 1987), 390; Sundén, *Die Religion und die Rollen*; Michael Argyle, *Psychology and Religion: An Introduction* (New York: Routledge, 2000), 55.

¹⁷ Holm, "Sundén's Role Theory and Glossolalia", 184; Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 48; David M. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporary* (New York: John Wiley & Sons, 1997), 144.

Nitel araştırma şemsiye bir kavram olarak alındığında, bu çalışmada dinî kimliğin oluşumuna etki eden faktörlerin bireyler tarafından nasıl algılandığına ve nasıl deneyimlendiğine odaklanılması amaçlandığı için niteliksel araştırma deseni olan fenomenolojik (olgubilim) analiz kullanılmıştır. Nitel araştırmalarda araştırılan olguyla ilgili deneyimlerini, anlayışlarını ve fikirlerini yansıtmalarını sağlamak için katılımcılara deneyimlerini öznel olarak kendi sözleriyle tam olarak tanımlama fırsatı vermek için derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Katılımcılarla yüz yüze yapılan derinlemesine görüşme, bireyin duygu ve düşüncelerini kendi kavram kodlarıyla paylaşmaya imkân tanımalarının yanında, görüşmeyi yapan araştırmacıya da katılımcıların bağlamları içerisinde nasıl davrandıklarını ve hareket ettiklerini karşısındaki kişinin giyim tarzından, ses tonundaki değişimlere, jest ve mimiklerinden kullandığı eşyalara ve konuşmayı tercih ettiği mekâna kadar gözlemleyerek tespit etmeye çalışır. Araştırmacı görüşme yaptığı kişinin cümleleri ve ifadelerinden yola çıkarak onun zihin dünyası ve paylaşımlarının arka planıyla ilgili fikir sahibi olur. Ayrıca katılımcıya yöneltilen sorular, kendisiyle ilgili konularda iç muhasebe yapmaya ve düşüncelerini, inançlarını, eylemlerini gözden geçirmeye vesile olabilir.¹⁸ Bu bağlamda araştırmada görüşmelerin daha sistematik bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için çalışmanın amacı ve problemleri çerçevesinde kişilerin çocukluklarından itibaren okudukları, dinledikleri, gözlemledikleri dinî gelenekler üzerinden içerik çözümlemeleri yapmak için beş ana kategori için ayrı ayrı hazırlanmış yarı yapılandırılmış görüşme formu oluşturulmuştur. Bu form için Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Etik Kurul tarafından onay alınmıştır.¹⁹

Araştırma verilerin güvenilirliği ve geçerliliğini artırmak için fenomenolojik araştırmalarda en sık kullanılan veri toplama tekniklerinden biri olan görüşme ve gözlem yapmanın yanı sıra, literatür araştırması ve görsel işitsel materyallerin taranması da yapılmıştır. Görüşmeler 2021-2022 yılları arasında araştırma kapsamında esas alınan ana temalara uygun olarak amaçlı örneklem yöntemine göre seçilen katılımcılar ile yapılmıştır. Oluşturulan kategoriler aşağıda Çizelge 1’de sunulmuştur.

Çalışmada Tablo 1’de gösterildiği gibi 5 ana kategori ve 13 alt kategori çerçevesinde sınıflandırılmış örneklem grubunda, dinî anlatılar ve folklorik öğelerden rol üstlenen kişilerden 15, dinî değerler ve metinlerden rol üstlenen kişilerden 28, rüya yoluyla rol üstlenen kişilerden 6, dil ucu konuşmalarında rol üstlenen kişilerden 2 ve dinî otoritelerden rol üstlenen kişilerden 9 kişi olmak üzere toplam 60 kişi ile görüşülmüştür. Bu katılımcıların temsil niteliği taşıdığı ve ana temaların ortaya çıkması ve satürasyon (teorik doygunluk) için yeterli olduğu kanaatine ulaşılmıştır. Çünkü katılımcıların vermiş oldukları bilgilerde tekrarların başlamış olduğunu tespit ettiğimiz zaman görüşmeleri sonlandırılmıştır. Katılımcıların 26’sı erkek 34’ü kadındır. Yaşları 25 ile 83 arasında değişen katılımcıların 50’si evli, 10’u bekâr olduğunu belirtmişlerdir. Görüşülen 9 kişi herhangi bir örgün eğitimi olmadığını, 3’ü ilkökul düzeyinde, 11’i lise düzeyinde, 9’ u ön lisans düzeyinde, 19’u lisans düzeyinde, 3’ü yüksek lisans düzeyinde eğitim gördüklerini söylemişlerdir Katılımcılarla yapılan görüşmeler öncesinde araştırma hakkında bilgi verilmiştir. Ek 1’de nitel araştırma kapsamında ulaşılan örneklem grubuna ilişkin demografik bilgilere yer verilmiştir.

¹⁸ Elif Kuş, *Nitel-Nitel Araştırma Teknikleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2003), 101.

¹⁹ 08.04.2021 tarihinde 2021-23 sayılı karar ile etik onay alınmıştır.

Çizelge 1. Soruların Hazırlanmasında Esas alınan Ana Temalar

Table: 1. Main Themes Based on the Preparation of the Questions

Ana Kategori	Alt Kategori
Dinî Anlatılar ve Folklorik Ögelerden Rol Üstlenme	Mitsel Anlatılardan Rol Üstlenme Dinî Gelenekler, Örf ve Âdetlerden Rol Üstlenme Kıssalardan Rol Üstlenme
Dinî Değerler ve Metinlerden Rol Üstlenme	Menkıbelerden Rol Üstlenme İlahilerden ve Mistik Şiirlerden Rol Üstlenme Hadislerden Rol Üstlenme
Rüyalardan Rol Üstlenme	Rüyalarda Gayba Ait Dinî Olgulardan Rol Üstlenme Rüyalarda Dinî Şahsiyetlerden Rol Üstlenme
Dil Ucu Konuşmaları ile Rol Üstlenme	Anlamsız/Mırıldanma Sesler ile Dil Ucu Konuşmalarından Rol Üstlenme Net/Anlamli İfadeler ile Dil Ucu Konuşmalarından Rol Üstlenme Kültüre Ait Dinî Şahsiyetlerden Rol Üstlenme
Dinî Otoritelerden Rol Üstlenme	Din Görevlilerinden Rol Üstlenme Toplumsal Yaşamdaki Dinî Otoritelerden Rol Üstlenme

Görüşmeler 40-160 dakika arasında değişmektedir. Görüşme yapılan 59 katılımcıdan izin alınarak verilerin güvenilirlik ve geçerliliği için, aynı zamanda görüşmelerde veri kaybının önlemek amacıyla ve transkripsiyonu yapılmak için ses kayıt cihazıyla kaydedilmiştir. Yapılan ses kayıtları beş bin beş (5.005) dakikalık bir süre olup kayıtlar bizzat araştırmacı tarafından deşifre edilerek bilgisayar ortamında Microsoft Word kelime işlemci programına aktarılmış, tekrar tekrar dinlenerek yazıya dökülmüştür. Toplamda yedi yüz on (710) sayfa yazılı döküm elde edilmiştir. Verilerin analizinde ise nitel veri analizi için hazırlanmış paket programlarından MAXQDA'dan faydalanılmıştır. Bu doğrultuda elde edilen verilerin tümü (görüşme, gözlem ve dokümanlar) bu programa aktarılarak araştırmanın alt problemleri doğrultusunda analize tabi tutulmuştur. Bu araştırmada, öncelikle araştırma verilerinin tamamı detaylı bir şekilde tekrarlı okunarak hem tündengelimsel hem de tümevarımsal bir yaklaşımla ele alınmıştır. Bu süreçte görüşmelerden ve gözlemlerden elde edilen veriler, nitel araştırma yöntemlerine uygun olarak kodlanmıştır. Kodlar ana kategoriler ve alt kategoriler altında bir araya getirilmiştir.

3. Dinî Kimliğin Oluşmasına Etki Eden Faktörler ile İlgili Bulgular ve Değerlendirmeler

Dinî kimliğin şekillenmesine etki eden faktörlerden biri dinî geleneklerdir. Dinî gelenekler bireye zengin bir malzeme sunar, ona farklı roller öğretir. Dinî anlatılar, mitolojik hikâyeler, efsaneler, menkıbeler, dualar ve ibadetler, atasözleri ve deyimler, deyişler ve din adamları, çeşitli

örnek kişiliklerin bilgisine sözlü bir yol oluşturur. Katılımcıların *Dinî kimliğinizi inşa etmenizdeki etkili olduğunu düşündüğünüz referanslar nelerdir?* sorusuna verdikleri cevaplarla erken dönemden bu yana bireylerin dinî kimliklerini şekillendiren dinî geleneklerin neler olduğunu gözlemlenmiştir. Bu cevaplar sonucunda 5 ana kategori ve 13 alt kategoride birçok önemli veriye ulaşılmıştır. Aşağıda elde edilen bulgularından önemli görülen kısımlar özetlenmiştir.

3.1 Dinî Anlatı ve Folklorik Öğelerden Rol Üstlenme

3.1.1 Mitsel Anlatılardan Rol Üstlenme

Yapılan derinlemesine görüşmelerde erken dönemde deneyimlenen mitsel anlatıların ve ailelerin dinî gelenek aktarım modelinin, yetişkin bireyin dinî kimliği üzerinde önemli etkisinin bulunduğu gözlenmiştir. Bu çerçevede dinden uzaklaşmış kişilere dinî anlatmayı görev bilen bir erkek katılımcı²⁰ dünyanın geçiciliğini, değer verilmesi gereken asıl yerin ahiret yurdu olduğunu mitsel anlatıdan edindiği deneyim ile şöyle aktarmaktadır:

Babam bize dinî hikâyeler anlatır ibadetleri yapmamız konusunda bizi uyarır, tatlı tatlı nasihatlerde bulunurdu... Mesela babamın çocukluğumda bize aktardığı ahiret yurdunun güzelliğini, önemini anlatan avcı-ceylan masalı var beni çok etkiledi... Bu tarz anlatılar ve dinî deneyimlerim, benim olaylara verdiğim tepkileri değiştirdi... Kendimi son nefsim kadar ahiretime adadım, insanlara da bu konuda yardımcı olmaya çalışıyorum.

Bireyin kimliğini inşa eden en önemli çevresel faktörlerden birisi dindir. Çünkü din, yaşamsal olaylara ve hayatın kendisine tatmin edici olabilen anlamlar yüklemekte, ihtiva ettiği prensipler, ödül ve ceza mekanizmaları ile bireyin davranışlarını, yaşam şeklini ve kimliğini şekillendirmektedir.²¹ Bu bağlamda dinî öğretileri anlatan mitsel anlatılar bireyin dinî yaşantısına etki etmekte dinî kimliğini oluşturmada önemli bir faktördür. Nitekim sembolik bir dil ile ister ilksel isterse daha ileri toplumlarda yaşayan insanın, ilksel dönemden bugüne olan yolculuğunu ifade eden, gerçekleri yorumlayan mitolojik anlatılar,²² okuyucuya ya da dinleyiciye metaforik anlam dolu mesajlar iletir. Katılımcının sözlerinden de yola çıkarak güvenli aktarıcı ebeveynlerle evde güvenli ve sevgi dolu atmosferde yaşamını geçiren bireyler, ebeveynlerinin önemli gördüğü şeylerle daha güçlü bir şekilde özdeşleşerek dinî kimliğini şekillendirirler. Erken çocukluk dönemi, sevileni taklit etme psikolojisi ile dinî duyguyu beslemekte, *kolay inanılabilirlik* ve *büyük bir hazırlık* içinde bulunma özelliği ile dinî inancın şekillenmesi ve derinleşmesinde etkin rol oynamaktadır. Burada bahsi geçen katılımcı, avcı-ceylan mitsel anlatısı üzerinden canlandırma (rol-ilişki) ile ahiret inancının kendisinde nasıl oluştuğunu belirtmekte, dahası gündelik hayatı anlamlandırma ve düzenlemede söz konusu inancın değerini vurgulamaktadır. İfadelere yakından bakılacak olursa katılımcının dinî kimliği aile ortamında aldığı eğitim ile şekillenmektedir. Burada dikkat çeken asıl unsur şudur: Aile ortamında aktarılan mitolojik anlatılar, dinî kimliğinin oluşumunda önemli bir rol üstlenmektedir.

²⁰ K1, Kişisel Görüşme, 7 Mayıs 2021.

²¹ Necmi Karslı, "Beş Faktörlü Kişilik Yapısı ve Dindarlık", *Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı*, ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 45.

²² Hans Mol, *Kimlik ve Kutsal: Yeni Bir sosyal Bilimsel Din Teorisi*, çev. Ömer Faruk Darende - Abdulvahap Taştan (Kayseri: Kardeşler Matbaası, 2020), 31.

3.1.2. Dinî Gelenekler ve Âdetlerden Rol Üstlenme

Kültür, öğrenilmiş bir davranış kalıpları sistemidir.²³ Gelenekler ise büyük kültür kalıplarını ifade eder. Kompleks yapılar hiyerarşik ve sistematik bir düzene sahiptir. Bünyelerinde pek çok farklı sosyal normu da barındırabilen yığın şeklindeki sistemleşmiş yapılardır. Makine teknikeri, 57 yaşındaki erkek bir katılımcı²⁴ ise dinî geleneklerin kıyafet seçimi üzerindeki etkisini şöyle aktarmaktadır:

Kılık kıyafet hususuna da çok dikkat ederim. Kot giymem mesela. Kısa tişört, şort giymem. Çevreme, aileme ve yaşadığım yere göre hem de takva boyutuna göre yanlış giyiniş tarzı bunlar. Sevmem de zaten. Bir Müslümana nasıl yakışacaksa öyle giyinmeye çalışırım (Kolu uzun gömlek ve uzun pantolon giyimi).

Dinî gelenekte giyim kuşam, hem kendilerine Müslüman olduklarını hissettiren hem de diğerlerine kendilerinin Müslüman olduğu hakkında bilgi veren en güçlü kod aktarıcı unsurları olarak bir semboldür. Çünkü müminlerin nerede nasıl davranacağını, nasıl giyineceğini belirleyen kriterler, bir gruba üye olma, güvenlik hissi, sosyal izolasyondan korunma gibi psikolojik ve sosyal faydalar kazandırmakla²⁵ beraber aynı zamanda grubun değerlerinin ve kimliğinin korunmasına hizmet etmektedir.²⁶ Somut gösterge olarak nitelendirilen giyim-kuşam unsurları belirli değerler, olaylar ve durumlarla birleşerek sözsüz yapının çok anlamlı değer aktarıcıları hâline gelmektedir. Bu bağlamda giysi değer yargılarının, yaşam tarzlarının ve kültürün anlam taşıyıcısıdır. Dolayısıyla dil gibi bir gösterge sistemidir.²⁷ Sistemin bu özelliği giyim kuşamın göstergesel olarak algıya ve bağlam merkezli olarak da işaret ettiği anlamla sembolik yapıya dayalılığını göstermektedir. Böylece katılımcının içine doğduğu kültürel geleneklerden ilk başta sözden önce görüntü ile edindiği deneyimler, giysinin dili ile birleşerek kod aktarıcı hâline gelmekte, belleklerde sözcüklere dönüşmektedir ve kültürel beklentilere göre rol üstlenmesini sağlamaktadır.

3.2. Dinî Değerler ve Metinlerden Rol Üstlenme

3.2.1. Kıssalardan Rol Üstlenme

Bu konuda görüşülen, başına gelen sıkıntılarda ve yaşamın zorlu dönemlerinde kıssalardaki karakterle özdeşleşen 53 yaşındaki katılımcı²⁸ bu durumu şöyle dile getirmeye çalışmıştır:

Oğlum namazlarını kılmıyor diğer dinî görevlerini de yerine getirmiyor ahlâkî açıdan da sıkıntılar vardı. Ben de ona küstüm ve konuşmadım. Sonra bir kıssa sohbetinde Nuh a.s ve oğlundan bahsediyordu... Bende oğlumla görüşmeyerek iyi yapmadığımı fark ettim... Oğlumla iletişimimi artırdım.

Birey gözlem yaparak öğrendiği gibi kendisiyle benzerlik kurduğu modelden de öğrenmektedir. Modelin her davranışı değil, kendi karakteri ile benzerlikleri olan davranışı daha kolay öğrenilir. Bu bağlamda birey dinî metinlerde geçen olaylara ve durumlara benzer bir durum ya da olayı, kendi de yaşadığı zaman, tekrar zihninde canlanır ve böylece kendini onların yerine koyar. Onlar nasıl davranmışsa, nasıl hareket etmişse o da öyle hareket eder, öyle davranır. Böylelikle bu davranışın sonucunda Allah'ın özdeşleştiği karaktere davrandığı gibi davranmasını bekler. Dinî anlatıların taşıdığı dinî mesaj, dinî bilgi, davranış kalıpları ve rol modelleri açısından yönlendirici bir özellik taşımaktadır.

²³ Turhan Yörükkan, *Alfred Adler Sosyal Roller ve Kişilik* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 166.

²⁴ K23, Kişisel Görüşme, 21 Eylül 2021.

²⁵ Ali Ayten, "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 107.

²⁶ Asim Yapıcı, *Din kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar* (Adana: Karahan Kitabevi, 2004).

²⁷ Werner Enninger, "Giyim", çev. Nebi Özdemir, *Milli Folklor Dergisi* 39 (1998), 93.

²⁸ K20, Kişisel Görüşme, 21 Haziran 2021.

3.2.2. Menkıbelerden Rol Üstlenme

Menkıbe, bütün olayları Yaraticıya bağlayarak onlara dinî anlam yükler. Dolayısıyla menkıbelerde Allah-İnsan etkileşimli rol modeller vardır. Dinî konuda çok eksiklikleri olduğunu vurgulayan katılımcı²⁹ bu konuyla ilgili şu sözler ile devam etmektedir:

Menkıbelerde hep anlatılır peygamberimiz hatme halkalarına geliyor orada bulunanlara hediyeler dağıtıyor... Cennet bahçeleri zikir halkalarıdır, hatme halkalarıdır diyor... Bu nedenle bende büyük bir sıkıntı olmadıkça yatsı namazlarından sonra hatme halkalarına dâhil olmaya çalışıyorum.

Ritüeller, Turner'ın (1982, 1977) bahsettiği gibi kişi ile kişinin ait olduğu grup arasında uyumluluğu teşvik eden, adaptasyonu sağlayan bir iletişim ortamı oluşturur. Adaptasyon sayesinde, değişikliklerle başa çıkacak yeni davranışları benimsemek mümkün olabilir. Hatme gibi dinî ritüeller, kutsal olan örnek bir kalıbın kabulüne dayanır; burada bu kalıbın tekrarı dünyevi olandan bir kopuşu gerektirir ve bu da dinî bir çağa girişi gerektirir.³⁰ Ritüeller, aslında bu değişiklikleri yeni davranışlar ve kimlikleri elde etmede kolaylaştırıcı ve adaptasyon sürecini hızlandırıcıdır. Ayrıca hatme gibi her dinî gruba ait olan farklı ritüeller ve ahlak prensipleri, özellikle yaşanan ortak dinî deneyimlerle grubu homojen bir hale getirmektedir. Burada da yarı mukaddes bir dogma gibi kendilerini kabul ettirmiş, inanılan bilgiler olması özelliği ile nitelendirilen menkıbe metinleri ve grubun önemini ve bağlılığını sağlayan hatme ritüelinin kodlanması, bireyin gruba uyum ve adaptasyon sürecini hızlandırmaktadır. Burada katılımcı menkıbelerden de yer aldığı gibi hatme halkalarının önemini kavramış ve hatme halkasına katıldığı takdirde Yüce Yaraticının rolünü öngörmüştür.

3.2.3. İlahilerden ve Mistik Şiirlerden Rol Üstlenme

Yapılan derinlemesine görüşmeler ilahiler ve mistik şiirlerin bağlantılı olarak özel bir dinî geleneği ortaya koyduğunu tespit etmiştir. Farklı yansımaların psişesi üzerindeki etkilerine bakmayan, Allah korkusuyla yaptığı işin pişmanlığı, işlediği günahın ağırlığı ile akıtılan gözyaşının amel defterinden silinip temizleneceğine inanan 53 yaşındaki katılımcı³¹ şöyle devam ederek anlatmıştır:

Benim aileden gelen dine karşı bir meyilim vardı dinî şiirlerle uğraşınca bu durum pekişti... Allah korkusuyla yaptığın işin pişmanlığı ile işlediğin günahın ağırlığı ile akıtılan gözyaşının amel defterinden silinip temizleneceği bir ilahide şöyle anlatılmıştır... Amel defterinde olan karanlık/Gözlerden dökülen yaşla silinir... Sıradan bir insanın sabahlara kadar oturup anlatacağını büyük zatlar iki mısra ile anlatıyor... Bu şiirler bana zor anlarımda olsun yaşamın çeşitli noktalarında gayret veriyor şevk veriyor beni dinime daha çok bağlıyor.

Müzik, mutluluk ve üzüntü, umut ve korku gibi tecrübeleri ifade etmenin yanında hem dinî tecrübeye katılımı hem de dini tecrübenin kendisini yoğunlaştırıp güçlendiren bir etkiyi yaratmaktadır.³² Mistik şiirlerin ve ilahilerin hem genel gelişim süreçlerinde hem de dinî gelişimi açısından önemi büyüktür. Bu tür deneyimler bireyin çocukluk döneminde edindiği deneyimlere, aile geçmişine ve bölgenin tarihine

²⁹ K60, Kişisel Görüşme, 2 Ağustos 2021.

³⁰ Geels - Wikström, *Den Religiosa Manniskan: En Introduktion Till Religionspsykologin*, 93; Sunden, *Die Religion und die Rollen: Eine Psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*, 132.

³¹ K35, Kişisel Görüşme, 17 Ağustos, 2021.

³² İlkey Şahin, "Dinî Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 280.

yüklenmelidir. Katılımcının deneyimlediği şiirlerden hareketle günah ve temizlenme düşüncesi arasında kişinin kendi kanaati, inancı ve inanç eğilimi arasında içsel bir diyalog ortaya çıkabilir ve affedilmeyi uman günahkâr kul rolünü üstlenebilir. Bireyin üstlendiği rol, onun dinî referans çerçevesinden kaynaklanmaktadır. Yani dinî inançları, bireyin eylemlerini etkileyen öznel gerçeklikten kaynaklanmaktadır. Üstlendiği roller bireylerin eylemlerine hem yardım etmekte hem de onları motive etmektedir. Katılımcının mistik şiirlerde anlatıldığı gibi günahkâr kul rolünü üstlenmesi ve buna karşılık gelen Rahmanın rolünü benimsemesi, gözyaşı ile tövbe sonrası günahlarından temizlenmeyi gösterir.

3.2.4. Hadislerden Rol Üstlenme

Hız. Muhammed'in sözlerinden bir başka insanla özdeşleşme yoluyla birey, gerçekleştirildiğini gördüğü rolü üstlenebilir. Bu noktada okuduğu hadisler göre dinî yaşantısını yönlendirdiğini söyleyen katılımcı³³, deneyimlerini anlatmaya şöyle devam etmektedir:

Ailem ben küçükken hatırlıyorum sürekli yanımda Kur'an okur, dua ederlerdi... İbadetlerini özellikle uyanımda yapmaya çalışırlardı. Biz de bu durumdan ister istemez etkilenirdik... Bende sekiz yaşından bu yana namazımı vaktinde kılmaya özen gösteririm, peygamberimiz vaktinde kılınan namazdan daha hayırlı bir ibadet yoktur buyuruyor... Bu nedenle işlerimi ona göre ayarlar önce namazımı kılarım. Bu öğrendiğim hadisleri hemen hayata uygulamam, sonrasında insanlara anlatırım.

İslam dinindeki bütün ibadetler birey üzerinde etkisi olduğu söylenebilir.³⁴ Erken dönemde aşırı güvenli aktarıcı ebeveynlerinden aldığı dinî gelenek ile yaşamını devam ettiren İslâmî kurallar çerçevesinde yaşayan ve dinî tebliğ etme görevini üstlenen katılımcı, hadisleri hayatının merkezi konumuna yerleştirmiştir. Dinin gereklerini yerine getirirken ya da topluma örneklik teşkil ederken hadiste yer alan sözler ile Yüce Yaratıcı ile etkileşime girerek Yaratıcının rolünü öngörmektedir. Dolayısıyla hadisler uygun yaşadığında mükâfat alacağını öngörerek dinî kimliğini şekillendirmektedir. Müslüman kimliğine sahip bireyler, hadislerde yer alan sözleri hayatlarına uygulamaya çalışırlar ve böylelikle Allah'ın mükâfatı ile ödüllendirilmeyi beklerler.

3.3. Rüyalardan Rol Üstlenme

3.3.1. Rüyalarda Gayba Ait Dinî Olgulardan Rol Üstlenme

İnsanoğlunun yaşadığı en temel deneyimlerden biri olan rüya, geçmişten günümüze her dönem insan hayatında olan gerek spekülatif gerekse bilimsel tartışmalara konu olmuş psikolojik bir fenomendir. Bu çalışmada elde edilen bulgular sonucunda katılımcıların rüyalarında gördükleri dinî olgular ağırlıklı olarak kıyametin kopuşu, kabir azabı, cennet, cehennem, şeytan, Allah, melek ve ölümdür. Gayba ait dinî olgulardan rol üstlendiğini, deneyimlerinin dinî inancına kaynaklık ettiğini belirten elektrik mühendisi olan 52 yaşındaki erkek bir katılımcı³⁵ rüyasında şeytanı gördüğünü şu ifadeler ile aktarmaktadır:

³³ K40, Kişisel Görüşme, 13 Ağustos 2021.

³⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Nurten Kimter, "Namaz ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme", *EKEV Akademi Dergisi* 68 (2016), 299-332; Hüdanur Demir - Mehmet Çınar, "Gençlerin Beş Vakit Namaz Kılma Durumlarını Etkileyen Faktörlerin CHAID Analiz Yöntemi ile İncelenmesi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (2022), 1016-1029; Sezai Korkmaz, "Üniversite Öğrencilerinde Selfitis, Narsisizm, Dini Davranış ve Dini İbadet İlişkisi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1089-1119.

³⁵ K45, Kişisel Görüşme, 12 Ağustos 2021.

Ailem çok ilgisizdi... Dedem dinine çok düşkün bana sürekli şeytan olsun, melek olsun, cennet cehennem olsun her türlü konudan hikayeler yaşanmış menkıbeler anlatırdı, bende bu anlatılarda o anlatırken o anlatılan olayın içine girerdim... Bir gün rüyamda şeytanın bana Kur'an'ı bıraksan ben seni kandırırım demesi benim daha çok Kur'an'a sarılmama vesile oldu... Kur'an'ı okumak bana hayatla ilgili motivasyon kaynağı günahlara karşıda bir zırh oluyor.

Davranışın şekillenmesinde ödül ve ceza gibi dışsal belirleyiciler ile inanç, düşünce ve beklentiler gibi içsel belirleyiciler arasında sürekli bir etkileşim bulunmaktadır ve pek çok davranış dışsal bir ödül veya ceza gerekmeksizin içsel süreçlerle öğrenilebilmektedir.³⁶ İfadelerinden anlaşıldığı üzere çocukluğunda güvensiz aktarıcılara sahip olan katılımcı dinî kimliğinin şekillenmesinde erken dönemde deneyimlediği anlatılardan çok etkilendiğini ifade etmiştir. Rüya yoluyla gerçekleşen dinî deneyimler bireyin manevi hayatını olumlu yönde etkilemektedir. Zira rüyayla gerçekleşen dinî tecrübe olaylarında bireylerin yaşamış oldukları bu tecrübeler, öncesinde inanç olarak varlığını kabul ettikleri fakat kendilerine afâkî gelen gayba ait dinî olgulardan şeytanın varlığını rüyalar vasıtasıyla bizzat tecrübe etme fırsatı sunmuş olduğundan, katılımcı Kur'an okumadığında şeytan tarafından kandırılacağına dair farkındalık edinmiştir. Şeytanın kandırmasının sonucunda manevi hayatının zedeleneceğini ve Allah tarafından cezalandırılacağı kehanetine inanan katılımcı rüyalarından edindiği deneyimlerle Yaratıcının rolünü öngörerek dinî kimliğini şekillendirmiş ve sürekli Kur'an ile yaşamaya çalışmıştır.

3.2.2. Rüyalarda Dinî Şahsiyetlerden Rol Üstlenme

Rüyayla gerçekleşen dinî tecrübe olaylarında araştırmaya katılan katılımcıların rüyalarında görmüş oldukları dinî şahsiyetler öncelikle Hz. Muhammed, Hz. İbrahim, Hz. Fatıma, Abdülkadir Geylani Hazretleri, Mahmud Sami Efendi ve bunun haricinde herhangi bir hoca veya nurani olarak algıladıkları zatlardan oluşmaktadır. Çok küçük yaşta iken annesini kaybeden, babasının dinî yaşantısının olmadığını, kendileri ile babasının ilgilenmediğini ifade eden erkek katılımcı³⁷ sıkıntılı anlarında ya da günlük ritüel haline getirdiği dinî uygulamalarını yerine getirmediğinde çocukluğunda olmak üzere 3 kere peygamberimizi rüyasında gördüğünü, kendini uyardığını ve dinî kimliğinin ona göre şekillendiğini şu ifadeler ile aktarmaktadır:

Babamın ilgisizliği bende derin izler bırakmıştı... Peygamberimizi rüyamda üç kere gördüm iki sefer şimali ile birlikte gördüm. Tasavvufi konularda çok derindim, bazı olaylar yaşadım o olaylardan sonra maneviyatım zayıfladı... İnsan neyin ne olduğunu bilir. Böyle bir durumda rüyamda peygamberimizi gördüm... Bu rüyalardan sonra dinî yaşantıma dikkat ettim Allah'ın uyarılarını iyi okumaya çalıştım.

Çocukluğunda sorumsuz, ilgisiz ebeveynlere sahip olan katılımcı dinî kimliğinin şekillenmesinde erken dönemde edindiği dedesinin anlatımlarından çok etkilenmiş ve fitri olarak da dinî konulara ilgili olduğunu ifade etmiştir. Görmüş olduğu rüyalardan yola çıkarak dinî konuda yaptığı yanlışlar ile ilgili kendisini uyarmak için bu tarz rüyalar gördüğünü yorumlayan görüşmeci Öteki'nin rolünü üstlenmiştir. Böylelikle bu rüyadan sonra ötekinin rolünü üstlenerek uyarıldığı davranışı doğrusu ile değiştirerek dinî kimliğini şekillendirmiştir.

³⁶ Karşlı, "Beş Faktörlü Kişilik Yapısı ve Dindarlık", 41.

³⁷ K45, Kişisel Görüşme, 12 Ağustos 2021.

3.4. Dil Ucu Konuşmalarından Rol Üstlenme

3.4.1. Anlamsız/Mırıltılı Sesler ile Dil Ucu Konuşmalarından Rol Üstlenme

Glossolalia/ dil ucu konuşması, kutsal varlık ile iletişim kuran kişilerin duygu dönüşümü yaşaması, özgürlüğünü hissetmesi, yeniden doğması olarak tanımlanmaktadır. Bu dönüşümü yaşayan kişinin Tanrı'yla iletişime geçtiği zamanlarda kullandığı dil, insanlar tarafından anlaşılmadığı gibi bu dilin herhangi bir anlamı da yoktur. Bu sebeple glossolalia deneyimi psikopatolojik bir durum olarak tanımlanır.³⁸ Görüşmelere katılan kişilerden tasavvufi gruba üye olan güvenli aktarıcılara sahip lise mezunu katılımcı³⁹, dinî kimliğini şekillendiren dil-ucu konuşma anını şu ifadeler ile açıklamaktadır:

Ailem dinî ibadetlerini yaparlardı... Bize namaz kılın derlerdi ama zorlamazlardı... Katıldığım sohbetlerde cezbeden çok bahsettiler bununla ilgili menkıbeler anlattılar... Ben de hep bu anı yaşamak istedim çok şükür Rabbim nasip etti... İlk Cezbeyi gavsımı gördüğümde yaşadım bayılmıştım zaten... Bir çocuk anasını gördüğü zaman nasıl bağırır ve onun yanına gitmek isterse bende de öyle oluyor bağırıyorum, Allah dostunu görünce kendimden geçiyorum... Gavsımı ilk gördüğümde Allah'ın nurunu gördüm ve kendimden geçerek değişik, anlaşılmayan sesler çıkartmışım, ama ben bunların çok farkında değildim bilinçlilik ile bilinçsizlik arasında idim.

Hatme gibi bir grubu diğerinden ayıran semboller, bir aidiyet ve kimlik duygusu yanında başkalarından farklı olma amacı da taşıyabilir.⁴⁰ Aynı zamanda bir başkasının faaliyetini gözlemleyen kişi, yalnızca algıyla, algılananla aynı faaliyete hazır olma durumunu bilinçsizce benimsemeye yönlendirilir. Pek çok insan bir araya geldiğinde, F. H. Allport'un *sosyal kolaylaştırma* dediği şey meydana gelir ve dil ucu konuşma faaliyete hazır olma durumunu kolaylaştırmış olur. Bu nedenle, dillerde konuşmak çok dışsal telkinin bir etkisi olabilir, ancak aynı zamanda bir rolün sahiplenilmesi ve şekillendirilmesi de olabilir. Burada telkin unsuru, onlarca yıl boyunca oluşan ve kişiliği etkileyen eğilimleri tetikler. Kendisini şaşırtacak şekilde etkilenerek özlediği somut, anlamlı deneyimi sağlar.⁴¹ Glossolali öncesinde katılımcı, sohbetlerden edindiği deneyimlerin etkisiyle tecrübeyi yaşamaya yönelik yoğun bir şevke sahiptir. Katılımcı ile yapılan görüşmelerde ve yapılan gözlemlerde bu tür haller Allah'ın bir lütfu olarak ifade edilmektedir.

3.4.2. Net/Anlamlı İfadeler ile Dil Ucu Konuşmalarından Rol Üstlenme

Başına gelen ciddi ameliyat sürecinde glossolalia deneyimi yaşadığını ifade eden ve bir tarikatın vekillik görevini yerine getiren aşırı güvenli aktarıcılara sahip ilköğretim mezunu kadın katılımcı⁴² ilk cezbe anını şu ifadeler ile dile getirmiştir:

İlk cezbe hali rahatsızlanıp rüya gördükten sonra gittiğimde oldu. O an kalbim yerinden çıkacak gibi pır pır ediyordu... Sonra mübarek çıktı geldi ben onu görünce her şeyi unuttum, Allah diyerek cezbe halinden bayılmışım... O anda Allah-u Teâlâ'yı daha çok hissediyorsun, o kalp o anlık farklı oluyor işte farklı âlemlere gidiyor...

³⁸ Lee A. Kirkpatrick, *Attachment, evolution, and the psychology of religion* (New York: Guilford Press, 2005), 141.

³⁹ K50, Kişisel Görüşme, 12 Ağustos 2021.

⁴⁰ Akif Pamuk, *Kimlik ve Tarih: Kimliğin İnşasında Tarihin Kullanımı* (İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 2017), 41.

⁴¹ Sunden, *Die Religion und die Rollen: Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*, 140-143.

⁴² K51, Kişisel Görüşme, 5 Ağustos 2021.

Tarikat mensuplarında manevi açıdan tatminkâr bir hayat sürdürebilmek için herkesçe yaşaması gereken bir tecrübedir. Katılımcıda da görüldüğü gibi okuduğu ya da duyduğu tecrübelerinden hareketle cezbe anını yaşamak için güdülenmiştir. Bu tür tecrübeler için mitsel bir rol söz konusudur. Bu rolü öğrenmiş olan katılımcı, kısa zamanda ruha yönelik beklentisel bir rol geliştirir. Eğer durum en uygun noktada ise o zaman dil-ucu konuşmasına imkân veren davranış tarzına geçilir. İnsan, kendini dil-ucuyla konuşurken duyduğu ve başkaları da buna tanıklık ettiği zaman, tam olarak bu role bürünmüş olur ve aynı anda Yaratıcının rolünü de kabul eder. Bu durumda ortaya çıkan dil-ucu konuşması, Yüce Yaratıcıdan esinlenmiş bir lütuf olarak tecrübe edilir.

3.5. Din Adamları ve Dinî Şahsiyetlerden Rol Üstlenme

3.5.1. Din Görevlilerinden Rol Üstlenme

Türk kültüründe görülen din görevlileri başlığı altında araştırmaya katılan katılımcıların kadı, imam, müftü, müezzin ve papaz gibi din adamı tiplerinden etkilendikleri ve onların yaşantılarına göre dinî kimliklerini şekillendirdikleri gözlemlenmiştir. Anne-babasının dinî vecibeleri yerine getirmediğini, son bir yıldır dinlediği din görevlisinin dinî yaşantısı üzerinde büyük etkisi olduğunu ifade eden 41 yaşındaki kadın katılımcı⁴³ dinî dönüşümünde etkili olan süreci şöyle aktarmaktadır:

Annem-babam bize din ile ilgili çok az bazı şeyler anlatırlardı ama kendilerinin dinî yaşayışları hiç yoktu... Bende daha bu seneye kadar namaz kılmazdım, çok açık kıyafetler giyer, günlük yaşantımda da haram helal hiç dikkat etmezdim. Pandemi de youtubeden bir hoca ile tanıştım... Bu kişi ile tanıştıktan sonra çarşafa girdim, namazlarıma, helale harama çok dikkat etmeye başladım. Aileme de bu konuda telkinlerde bulunup dua ediyorum sürekli.

İnsan hem toplumsal varlık olarak dış dünya ile hem içsel yaşantısı ile hem yaratıcısıyla sürekli etkileşim içerisinde olup bağlantı halindedir. Bireyin bu bağlantı ve etkileşimlerini sağlıklı bir şekilde gerçekleştirebilmesi için bir yol gösterene, eğiticiye ihtiyacı bulunmaktadır. Güvensiz dinî aktarıcılara sahip olan katılımcı, çocukluğunda ailesinden edinemediği dinî deneyimi youtube üzerinden tanıştığı bir din adamından edindiğini, sonrasında ise dinî kimliğinin tamamen değiştiğini ifade etmiştir.

3.5.2. Kültüre Ait Dinî Şahsiyetlerden Rol Üstlenme

Türk kültürü eski inançlarından izler bulunmakla beraber İslamiyet'in kabulünden sonra yeni bir görünüm oluşturmuştur. Yani yeni bir inancı benimsediklerinde eski inanç ve gelenekleri tamamen silinmemiş, fakat muhtelif unutulma süreci yaşanmıştır. Bu durumun izlerini en etkileyici şekilde Türk kültürüne ait olan edebi türlerden destanlarda, masallarda, efsanelerde ve halk hikâyelerinde görebiliriz. Edebi türlerde yer alan yeni görünüm ve değişiklikler hakkında en önemli karakterler, Aksakallı ihtiyarlar ve Hızır tipleridir. Bu konuda katılımcı⁴⁴ dinî kimliğini şekillendirmede etkili olan Hızır inancını şu ifadeler ile açıklamaktadır:

Hızır'ın hep kurtarıcı olduğu anlatırlardı ve ben buna çok inanırım... Etrafımdaki insanlar eskiden beri yaşlı olanlar kalkarken iki elini yere koyup ya Hızır diye kalktıklarını hep gördüm işittim... Anadolu'nun çeşitli yerlerinde de bu böyledir zaten. Kalkarken ya Hızır diyerek yere çöküp destek alıp kalktıklarını gözlemliyorum. İncime göre Hacı Bektaşî Velinin musahibi Hızır a.s olduğunu biliyoruz.

⁴³ K55, Kişisel Görüşme, 17 Haziran 2021.

⁴⁴ K5, Kişisel Görüşme, 13 Eylül 2021.

Evrensel kahraman efsaneleri halkını sıkıntıdan, yıkım ve ölümden kurtaran güçlü bir insan ve Tanrı-İnsan etkileşimli rollerinden söz ederler. Kutsal metinlerin anlatılması ve törensel olarak tekrarlanması, bu tür bir kahraman figürünün danslar, müzik, ilahiler, dualar ve kurbanlarla yüceltilmesi izleyicileri (sanki bir büyü gibi) gizemli duygularla sarar, bireyi yücelterek kahramanla özdeşleştirir.⁴⁵ Erken dönemden itibaren bilinçli ya da bilinçsiz olarak kazandığı davranışları alışkanlık haline getiren katılımcı, çevresinden de gözlemlediği Hızır inancı ile ilgili dinî kimliğini şekillendirmekte ve yaşantısında da Hızır inancına yer vermektedir. Zorda kaldığı zaman çevresinden de gözlemlediği gibi *Ya Hızır* dediğinde Allah'ın yardım edeceğini bilmekte ve bu yönde davranışını şekillendirmektedir.

3.5.3. Toplumsal Yaşamdaki Dinî Otoritelerden Rol Üstlenme

Dünya üzerinde yer alan tüm toplumlarda ve kültürlerde topluluklara yön veren, fertlerin toplum içinde dayanışma ruhu ile uyumlu bir şekilde yaşamalarını, belirli bir amaç çerçevesinde birlikte hareket etmelerini sağlayan liderler var olagelmıştır. Toplumun içerisinde liderler, bir karizmaya sahiptir ve yapmış oldukları eylem ve sözlerle toplumları yönlendirme gücüne sahiptirler. Buradan hareketle dinî vecibelerini yerine getirmeyen ilgisiz ebeveynlerle büyüdüğünü ifade eden 39 yaşındaki lise mezunu erkek katılımcı⁴⁶, dinî gruba katılmasında ve dinî kimliğini inşa etme sürecinde bir lider olarak cemaat liderinin büyük bir etkisi olduğunu şöyle aktarmaktadır:

Ailemin anne-babalarından görme bir dinî inançları vardı... Bize de dinimizi anlatmadılar... 16 yaşında lisede arkadaşlarımın tavsiyesi ile cemaate gittim, onların lideri ile tanıştım ve çok şükür gerçek manada dinî anlamaya çalıştım... Allah dostu sonuçta, bende ömrüm yettiğince, yaşantımı ona göre düzenler, bu kişiye itaat ederim. Namaz kılmaya başladım diğer dinî görevlerimi yerine getirmeye çalıştım. Giyim kuşamımda değişiklikler oldu, bol pantolon giymeye başladım, sakal bıraktım... Liderimiz de böyle yapmakta bizim de böyle yapmamızı tavsiye etmekte... Allah dostu ile tanıştıktan sonra hiç sıkıntılı dönemim olmadı.

Rol üstlenmede bir model olarak dinî liderler kutsal olanla bağlantısından dolayı kutsal olarak kabul edilmektedir. Onun dinî davranışlarının kutsallığı ve saflığı temsil etmesinden dolayı onun kimliğine manevi anlamlar kazandırmaktadır.⁴⁷ Katılımcı, giyim tarzında ve sakal bırakmasında peygamberin sözlerini ve cemaatin liderini referans çerçevesi olarak göstererek doğru bir tercih yaptığını değerlendirmektedir. Katılımcı Allah dostu olarak tanımladığı cemaat lideri ile tanıştıktan sonra dünyaya bakışının ve dinî kimliğinin tamamen değiştiğini ifade etmektedir. Kendisini cemaat lideri ile özdeşleştirmekte ve böylelikle Yaratıcının rolünü öngörmektedir.

Sonuç

İnsanın kendini tanımaya başladığı ilk yıllardan itibaren içinde bulunduğu sosyal çevre ile genelde uyumlu bir süreç olarak dinamik bir olgu olan kimlik, sürekli gelişmeye devam eder. Bu çalışmada, yetişkin bireylerin dine yönelik olumlu ve olumsuz bir tutum geliştirmesinde özellikle çocukluk dönemlerinde sahip olduğu dinî bilgilenme, bilinçlenme düzeyi ile kendisi ve özdeşim

⁴⁵ Saffet Kartopu, *Umudun Psikolojisi ve Teolojisi-Umudun Psiko-Teolojik Dönüşümlerinin Doğum Travması Bağlamında Analizi* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020), 200-201.

⁴⁶ K60, Kişisel Görüşme, 2 Ağustos 2021.

⁴⁷ Ergün Yıldırım, *Simurgun Kanatları Sosyal Teori ve Din* (İstanbul: Tezkire Yayınları, 2016), 47.

kurduğu kişilerin etkileri ortaya konulmaya çalışılmıştır. *Bir insanın dinî kimliğinin şekillenmesinde ve sürdürülmesinde etkili olan faktörler nelerdir?* sorusu çalışmanın hareket noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda Kahramanmaraş'ta ikamet eden, amaçlı örneklem yöntemi ile belirlenen farklı demografik özelliklere sahip 25-75 yaş arası 60 katılımcı ile 40-160 dakika arasında yarı yapılandırılmış formlar ile 2021-2022 yılları arasında görüşmeler yapılmıştır. Yapılan görüşmelerden hareketle çalışmada; insana davranış örüntüsü sunan bireyin dinî gelişim süreci, bireyin dinî gelişimine etki eden kültürel ve dinî faktörler, yetişkin bireylerin dinî kimliklerinin çocukluk deneyimleriyle ilişkisi 5 ana kategori ve 13 alt kategori altında ele alınmıştır. Çalışma kapsamında belirlenen kategoriler ve alt kategoriler psikolojinin kavram ve kuramları çerçevesinde ele alan rol teorisi bağlamında incelenmiştir. Bu kategoriler kendi içinde değerlendirildiğinde ise, bireyin erken dönemde deneyimlediği geleneklerin ve folklorik dinî anlatıların, dinî metinlerin, rüyaların, mistik öğelerin, dinî otoritelerin dinî kimliğin şekillenmesinde önemli rol oynadığı tespit edilmiştir. Araştırmada dinî anlatılar ve folklorik öğeler kategorisi kendi içinde değerlendirilerek mitsel anlatılardan rol üstlenme ve dinî gelenekler ve âdetlerden rol üstlenme şeklinde iki alt kategoride değerlendirilmiştir. Dinî değerler ve metinlerden rol üstlenme kategorisi ise kıssalardan rol üstlenme, menkıbelerden rol üstlenme, ilahilerden ve mistik şiirlerden rol üstlenme ve hadislerden rol üstlenme şeklinde dört alt kategoride değerlendirilmiştir. Sahadan elde edilen bulgulardan hareketle rol üstlenme dinî, edebi ve mitsel anlatılar gibi folklorik olgular ve kutsal anlatılar aracılığıyla da oluşabilir. Bu anlatılarda kişinin Allah ile olan ilişkisinden bahsedildiğinde bu veri kişinin dinî kimliğinde biçimlendirici rol modeli olarak hizmet eder ki bu rol modeli, belirli bir yaşantı tarzına teşvik eden özel bir durum içerisinde üstlenmiş olur. Yapılan görüşmelerde dinî metinlerde ve folklorik öğelerde yer alan herhangi bir karakter rolünü üstlenen kişinin Yaratıcının rolünü üstlenebileceği başka bir deyişle öngörebileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Rüyalardan rol üstlenme kategorisi, rüyalarda gayba ait dinî olgulardan rol üstlenme ve rüyalarda dinî şahsiyetlerden rol üstlenme şeklinde iki alt kategoride incelenmiştir. Bu kategoride katılımcılar, gördükleri rüyalar sonucunda dünya meşgalelerinde rehavete kapılmaktan korunduklarını dolayısıyla Yaratıcının rolünü üstlenerek dinî konularda daha dikkatli olmaya çalıştıklarını ve sonucunda ödül beklentisine girerek Yaratıcının rolünü öngördüklerini belirtmişlerdir. Dil ucu konuşmalarından rol üstlenme kategorisinde, anlamsız/mırıltılı sesler ile dil ucu konuşmalarından rol üstlenme ve net/anlamli ifadeler ile dil ucu konuşmalarından rol üstlenme şeklinde iki alt kategoride analiz edilmiştir. Katılımcıların cemaat ya da tasavvufi hareketlerle temasa geçtiklerinde ve dil armağanını ve ruhtaki vaftizi takdir etmeyi öğrendiklerinde dil ucu konuşmasının gerçekleşmesini güdüledikleri gözlemlenmiştir. Katılımcılar bu tür deneyimleri Allah'ın bir armağanı olarak değerlendirdikleri gözlemlenmiştir. Son olarak din adamları ve dinî şahsiyetlerden rol üstlenme kategorisi de, din görevlilerinden rol üstlenme, kültüre ait dinî şahsiyetlerden rol üstlenme ve toplumsal yaşamdaki dinî otoritelerden rol üstlenme şeklinde üç alt kategoride değerlendirilmiştir. Yapılan görüşmelerde yerel toplumlarda ve dinî inancı içerisinde yer alan din adamları ya da önde gelen kişilerin rolünü alarak Tanrı inancını şekillendiren bireyler, rol modelin davranışını taklit ederek, dinî yaşantıda hangi davranışın onaylandığını öğrendiği tespit edilmiştir. Katılımcılarla yapılan görüşmelerde dinî kimliğin inşası

konusunda toplum tarafından Allah dostu ya da din adamı olarak nitelendirilen, kutsal metinlerde yer alan Allah tarafından ödüllendirilecek davranışları sergileyen önder kişilerin dinî yaşayışında gösterdiği hassasiyetin, onun sohbetlerinin, ilminin kendi dinî kimlikleri üzerinde etkili olduğunu ve kendilerinin de tüm bunları dinî ve sosyal yaşamlarına uygulamaya çalıştıkları gözlemlenmiştir. Bununla birlikte katılımcılar, sosyal çevrelerinden tanıştıkları, rol model aldıkları din adamının anlattığı ve yaptığı dinî davranışları kendi ailelerine ve çevrelerine anlatmaya ve onlara da benimsetmeye çalıştıklarını ifade etmişlerdir.

Kaynakça

- Argyle, Michael. *Psychology and Religion: An Introduction*. New York: Routledge, 2000.
- Ayim-Aboagye, Desmond. *The Function of Myth in Akan Healing Experience: A Psychological Inquiry Into Two Traditional Akan Healing Communities*. Uppsala: Uppsala University, 1993.
- Ayten, Ali. "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 101-119.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- Capps, Donald. "Sundén's Role-Taking Theory: The Case of John Henry Newman and His Mentors". *Journal for the Scientific Study of Religion* 21/1 (Mart 1982), 58. <https://doi.org/10.2307/1385570>
- Demir, Hüdanur - Çınar, Mehmet. "Gençlerin Beş Vakit Namaz Kılma Durumlarını Etkileyen Faktörlerin CHAID Analiz Yöntemi ile İncelenmesi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (2022), 1016-1029. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1205116>
- Enninger, Werner. "Giyim". çev. Nebi Özdemir. *Milli Folklor Dergisi* 39 (1998), 92-96.
- Ericcek Maraşlıoğlu, Şerife. "Hjalmar Sunden'in Rol Kuramı ve Din Psikolojisi Çalışmaları Üzerindeki Etkisi". *International Journal of Social Humanities Sciences Research* 10/94 (2023), 931-936.
- Geels, Antoon - Wikström, Owe. *Den Religiosa Manniskan: En Introduktion Till Religionspsykologin*. Stockholm: Natur & Kultur Akademisk, 2012.
- Güngör, Erol. *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 4. Basım, 1997.
- Hjärpe, Jan. "Legitimering av Krig och Fred i Muslmsk Tankevärld". *Bloms Boktryckeri* 71/3 (1995), 103.
- Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*. çev. Abdulkirim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Holm, Nils G. *Religionsvetenskapliga Skrifter*. Åbo: Åbo akademi, 1993.
- Holm, Nils G. "Sunden's Role Theory and Glossolalia". *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/3 (September 1987), 383. <https://doi.org/10.2307/1386441>
- Holm, Nils G. *Tungotal och Andedop: En Religionspsykologisk Undersökning av Glossolali hos Finlandssvenska Pingstväänner*. Uppsala: Uppsala Universitet, 1976.
- Hood, Ralph W. et al. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: Guilford Press, 4th ed., 2009.
- James, William. *The Principles of Psychology: In Two Volumes*. New York: Henry Holt, 1995.
- Källstad, Thorvald. *John Wesley and the Bible: A Psychological Study*. Stockholm: Nya Bokförlags Aktiebolaget, 1974.
- Karşlı, Necmi. "Beş Faktörlü Kişilik Yapısı ve Dindarlık". *Dindarlık Kişilik ve Ruh Sağlığı*. ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil. 36-62. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.
- Kartopu, Saffet. *Umudun Psikolojisi ve Teolojisi-Umudun Psiko-Teolojik Dönüşümlerinin Doğum Travması Bağlamında Analizi*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2020.
- Kimter, Nurten. "Namaz ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme". *EKEV Akademi Dergisi* 68 (2016), 299-332.

- Kirkpatrick, Lee A. *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*. New York: Guilford Press, 2005.
- Kuş, Elif. *Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2003.
- Korkmaz, Sezai. "Üniversite Öğrencilerinde Selfitis, Narsisizm, Dini Davranış ve Dini İbadet İlişkisi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 1089-1119. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.725660>
- Lans, Jan van der. *Religieuze Ervaring en Meditatie*. Deventer: Loghum Slaterus, 1980.
- Mol, Hans. *Kimlik ve Kutsal: Yeni Bir Sosyal Bilimsel Din Teorisi*. çev. Darende Ömer Faruk - Taştan Abdulvahap. Kayseri: Kardeşler Matbaası, 2020.
- Pamuk, Akif. *Kimlik ve Tarih: Kimliğin İnşasında Tarihin Kullanımı*. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi, 1. Basım, 2017.
- Pettersson, Thorleif. *The Retention of Religious Experiences*. Stockholm: Almqvist & Wiksell international, 1975.
- Schultz, Duane P. - Schultz, Sydney Ellen. *Theories of Personality*. Boston: Cengage Learning, 11th edition, 2017.
- Stifoss-Hanssen, Hans. "Roles Constitute Religious Experience: Fiction and Fact in Hjalmar Sunden's Role Theory, Attribution Theory and Psychodynamic Theory". *Sunden's Role Theory - an Impetus to Contemporary Psychology of Religion*. ed. Nils G Holm - Jacob A. Belzen. 105-127. Åbo: ÅboAkademi, 1995.
- Sundén, Hjalmar. *Die Religion und die Rollen : Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*. Boston: Reprint, 1966.
- Şahin, İlkay. "Dinî Hayatın Ritmi: Ritüel ve Müzik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 269-285. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000979
- Turner, Victor. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications, 1982.
- Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- Unger, Johan. *On Religious Experience*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1976.
- Wikstrom, Owe. "Attribution, Roles and Religion: A Theoretical Analysis of Sunden's Role Theory of Religion and the Attributional Approach to Religious Experience". *Journal for the Scientific Study of Religion* 26/3 (Semtember 1987), 390. <https://doi.org/10.2307/1386442>
- Wikstrom, Owe. *Guds Ledning: En Explorativ Religionspsykologisk Studie av Fromheten hos ett Antal Västerbottniska Aldringar, med Särskild Hänsyn Tagen Till Upplevelsen av Guds Ledning*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Doktora Tezi, 1975.
- Wulff, David M. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*. New York: John Wiley & Sons, 2nd ed., 1997.
- Yapıcı, Asım. "Dinî Grup Kimliği: Kimlik ve Dini Aidiyetler". *Kimlik ve Din*. ed. Abdullah Özbolat - Mustafa Macit. 41-65. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Yapıcı, Asım. *Din kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar*. Adana: Karahan kitabevi, 2004.
- Yıldırım, Ergün. *Simurgun Kanatları Sosyal Teori ve Din*. İstanbul: Tezkire Yayınları, 2016.
- Yörükkan, Turhan. *Alfred Adler Sosyal Roller ve Kişilik*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Ek1: Katılımcılara Ait Demografik Bilgiler

Sıra No	Kod Adı	Cinsiyet	Yaş	Medeni Durum	Eğitim Durumu	Meslek	Görüşme Süresi	Görüşme Tarihi
1	K1	Erkek	52	Evli	Lise	Memur	130 DK	07.05.2021
2	K2	Erkek	47	Evli	Lisans	Öğretmen	70 DK	10.01.2022
3	K3	Erkek	37	Evli	Lisans	Sosyal Hizmet Uzmanı	67 DK	04.08.2021
4	K4	Kadın	55	Evli	Okur-yazar	Ev Hanımı	40 DK	10.09.2021
5	K5	Erkek	32	Evli	Lise	Dede	90 DK	13.09.2021
6	K6	Kadın	28	Bekâr	Lisans	Öğretmen	60 DK	10.01.2022
7	K7	Kadın	45	Evli	Okur-yazar	Ev Hanımı	100 DK	27.08.2021
8	K8	Kadın	58	Evli	İlkokul	Esnaf	135 DK	01.09.2021
9	K9	Erkek	75	Evli	İlkokul	Çiftçi	65 DK	25.02.2022
10	K10	Kadın	75	Evli	Okur-yazar	Ev Hanımı	50 DK	26.09.2021
11	K11	Kadın	44	Evli	İlkokul	Ev Hanımı	80 DK	23.08.2021
12	K12	Erkek	26	Bekâr	Lise	Öğrenci	56 DK	21.06.2021
13	K13	Kadın	34	Evli	Lisans	Öğretmen	47 DK	28.09.2021
14	K14	Erkek	68	Evli	Lisans	Emekli	110 DK	22.09.2021
15	K15	Erkek	83	Evli	Okur-yazar değil	Dede	95 DK	04.08.2021
16	K16	Kadın	57	Evli	Okur-yazar	Ev Hanımı	160 DK	06.08.2021
17	K17	Kadın	36	Evli	Yüksek Lisans	Öğretmen	140 DK	10.08.2021
18	K18	Kadın	26	Bekâr	Ön lisans	Kur'an Kursu Hocası	70 DK	27.09.2021
19	K19	Erkek	75	Evli	Okur-yazar	Emekli	95 DK	26.09.2021
20	K20	Kadın	53	Evli	İlköğretim	Ev Hanımı	65 DK	21.06.2021
21	K21	Kadın	39	Evli	Lisans	Diyanet Personeli	87 DK	24.09.2021
22	K22	Erkek	41	Evli	Lisans	Öğretmen	42 DK	14.12.2021
23	K23	Erkek	57	Evli	Lisans	Makina Mühendisi	50 DK	21.09.2021
24	K24	Kadın	44	Evli	Ön lisans	Kurs Hocası	125 DK	26.09.2021
25	K25	Kadın	40	Evli	Lisans	Sağlık Memuru	55 DK	02.08.2021
26	K26	Erkek	70	Evli	Lisans	Emekli	83 DK	30.09.2021
27	K27	Erkek	45	Evli	Lisans	Öğretmen	55 DK	07.10.2021
28	K28	Kadın	37	Evli	İlköğretim	Kurs Eğitcisi	105 DK	13.07.2021
29	K29	Erkek	35	Evli	Yüksek Lisans	Hemşire	55 DK	20.08.2021
30	K30	Erkek	42	Evli	Lise	Esnaf	135 DK	08.07.2021
31	K31	Erkek	63	Evli	Ön lisans	Çevre Sağlığı Teknikeri	67 DK	21.09.2021
32	K32	Kadın	42	Evli	Lisans	Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uzmanı	85 DK	02.08.2021
33	K33	Erkek	36	Evli	Lisans	Biyolog	67 DK	31.07.2021

34	K34	Kadın	40	Evli	Ön lisans	Vaize	70 DK	16.08.2021
35	K35	Erkek	53	Evli	Lisans	Memur	115 DK	17.08.2021
36	K36	Kadın	39	Evli	Lisans	Tıbbi sekreter	70 DK	04.08.2021
37	K37	Kadın	46	Evli	Yüksek Lisans	Hemşire	50 DK	09.08.2021
38	K38	Kadın	31	Bekâr	Lisans	Öğretmen	70 DK	19.06.2021
39	K39	Kadın	52	Evli	Ön lisans	Muhasebeci	85 DK	24.09.2021
40	K40	Kadın	25	Bekâr	Lisans	Öğrenci	107 DK	13.08.2021
41	K41	Kadın	36	Evli	Lise	Alternatif Tıp Uzmanı	70 DK	04.09.2021
42	K42	Kadın	50	Evli	İlköğretim	Esnaf	150 DK	30.07.2021
43	K43	Erkek	40	Evli	Lise	Esnaf	83 DK	25.06.2021
44	K44	Kadın	47	Evli	İlköğretim	Ev Hanımı	100 DK	23.06.2021
45	K45	Erkek	52	Evli	Lisans	Elektrik Mühendisi	117 DK	12.08.2021
46	K46	Kadın	50	Evli	İlköğretim	Vaize	95 DK	21.06.2021
47	K47	Kadın	75	Evli	İlköğretim	Ev Hanımı	70 DK	31.08.2021
48	K48	Kadın	60	Evli	İlköğretim	Ev Hanımı	125 DK	16.09.2021
49	K49	Kadın	32	Evli	İlköğretim	Vaize	65 DK	31.08.2021
50	K50	Erkek	27	Bekâr	Lise	İşçi	50 DK	12.08.2021
51	K51	Kadın	50	Evli	İlköğretim	Vaize	100 DK	05.08.2021
52	K52	Kadın	75	Bekâr	Okur-yazar	Ev Hanımı	50 DK	13.08.2021
53	K53	Erkek	60	Evli	Lise	Dernek Başkanı	125 DK	19.09.2021
54	K54	Kadın	34	Evli	Lisans	Öğretmen	55 DK	06.01.2022
55	K55	Kadın	41	Bekâr	Lisans	Öğretmen	120 DK	17.06.2021
56	K56	Erkek	47	Evli	Lisans	Acil Tıp Teknikeri	70 DK	27.09.2021
57	K57	Erkek	50	Evli	İlköğretim	Ambulans Şoförü	87 DK	15.07.2021
58	K58	Erkek	45	Evli	İlköğretim	İşçi	40 DK	16.08.2021
59	K59	Kadın	25	Bekâr	Lise	Öğrenci	60 DK	17.08.2021
60	K60	Erkek	39	Evli	Lisans	Memur	75 DK	02.08.2021