



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY FACULTY OF DIVINITY

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

e-ISSN: 2587-1854

YIL/YEAR 2025

Sayı / Issue

58

Haziran/June



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY



e-ISSN: 2587-1854

Issue / Sayı: 58 - Samsun

Haziran/June 2025

**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

e-ISSN: 2587-1854
2025 Sayı: 58

**Ondokuz Mayıs Üniversitesi Adına
İmtiyaz Sahibi /
On Behalf of Ondokuz Mayıs University
Privileged Owner**
Prof. Dr. Fatma AYDIN
Rektör / Rector

**Bilimsel Yayın Koordinatörü/
Scientific Publications Coordinator**
Doç. Dr. Muhammet MEMİŞ

Baş Editör/Editor in Chief
Prof. Dr. Faruk SANCAR

Editör/Editor
Araş. Gör. Dr. Osman CURUK

Editör Yardımcısı/Deputy Editor
Araş. Gör. Dr. Ömer YILDIZ

Alan Editörleri / Field Editors
Öğr. Görevlisi Ahsen YILMAZ
(Temel İslam Bilimleri)
Araş. Gör. Ahmet KIZILDİL
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Dr. Arş. Gör. Enes ER
(Temel İslam Bilimleri)
Arş. Gör. Emirhan TAMBAÇ
(Temel İslam Bilimleri)
Dr. Arş. Gör. Ezgi BİLEN
(İslam Tarihi ve Sanatları)
Arş. Gör. Mevlüde KALINSAZLIOĞLU
(Temel İslam Bilimleri)
Dr. Arş. Gör. Mustafa Sait KAPLAN
(Temel İslam Bilimleri)
Dr. Arş. Gör. Sebiha YILDIZ
(Felsefe ve Din Bilimleri)
Dr. Arş. Gör. Senem ARSLAN
(İslam Tarihi ve Sanatları)
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

**ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY**
e-ISSN: 2587-1854
2025 Issue: 58

Dr. Arş. Gör. Nurhabe Büşra ER
(Felsefe ve Din Bilimleri)
Dr. Arş. Gör. Nurullah TURAN
(Felsefe ve Din Bilimleri)
Araş. Gör. Yusuf YAPICI

Dil Editörleri / Proof Reading
Öğr. Görevlisi Salih KILIÇ (İngilizce)
Arş. Gör. Tuğba TAŞDEMİR (İngilizce)
Arş. Gör. Recep Demir (Türkçe)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ali BOLAT
Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR
Prof. Dr. Metin YAŞA
Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ
Prof. Dr. Osman ŞAHİN
Prof. Dr. Recep DEMİR
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN
Doç. Dr. Emine BATTAL
Doç. Dr. Halise Kader ZENGİN
Doç. Dr. İlyas UÇAR
Doç. Dr. Recep GÜN
Doç. Dr. Yaşar AKASLAN
Doç. Dr. Üyesi Muhammed Sacit KURT
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KARTAL
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ÇINAR
Dr. Öğr. Üyesi Şule GÜLDÜ
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf EMRE

Mizanpaj / Layout
OMÜ Yayın Koordinatörlüğü

Mizanpaj Editörleri/ Layout Editors
Kısmet AYDIN
Özlem TEKİNER
Gülbeyaz BOZKURT

Yayın Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date
Samsun, 30 Haziran/June 2025

Tarandığımız Dizin ve Veri Tabanları



TÜBİTAK-ULAKBİM TR Dizin Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı
Religion & Philosophy Collection uluslararası alan indeksi,
Atla Religion Database
Academic Search Premier

YAYIN DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR
Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR
Prof. Dr. Ahmet KOÇ
Prof. Dr. Ahmet YÜKSEL
Prof. Dr. Ali BULUT
Prof. Dr. Ali Osman KURT
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL
Prof. Dr. Ali TOKSARI
Prof. Dr. Ali YILMAZ
Prof. Dr. Bahattin YAMAN
Prof. Dr. Bekir ŞİŞMAN
Prof. Dr. Bilal SAKLAN
Prof. Dr. Burhanettin TATAR
Prof. Dr. Dilaver GÜRER
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM
Prof. Dr. Eyüp BAŞ
Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ
Prof. Dr. Faruk KARACA
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ
Prof. Dr. Gerald R. HAWTING
Prof. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR
Prof. Dr. H. İbrahim BULUT
Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK
Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN
Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL
Prof. Dr. Halil APAYDIN
Prof. Dr. Harun YILDIZ
Prof. Dr. Hasan AYIK
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ
Prof. Dr. İbrahim İŞİTAN
Prof. Dr. İsmail YİĞİT
Prof. Dr. İsmet ERSÖZ
Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK
Prof. Dr. Kadir GÜRLER
Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ
Prof. Dr. Kemal YILDIZ
Prof. Dr. Kerim BULADI
Prof. Dr. Latif TOKAT
Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ
Prof. Dr. M. Doğan KARAÇOŞKUN
Prof. Dr. M. Münir ATALAR
Prof. Dr. Mahmut AYDIN

Prof. Dr. Mehmet ATALAY
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN
Prof. Dr. Metin YURDAGÜL
Prof. Dr. Michel REEBER
Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ
Prof. Dr. Musa YILDIZ
Prof. Dr. Mustafa ALICI
Prof. Dr. Mustafa BAKTIR
Prof. Dr. Mustafa BIYIK
Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU
Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ
Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ
Prof. Dr. Necmeddin GÖKKIR
Prof. Dr. Niyazi USTA
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ
Prof. Dr. Osman ŞAHİN
Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ
Prof. Dr. Ramazan AYYALI
Prof. Dr. Remzi KAYA
Prof. Dr. S. Leyla GÜRKAN;
Prof. Dr. S. Sabri YAVUZ
Prof. Dr. Samim AKGÖNÜL
Prof. Dr. Selahattin POLAT
Prof. Dr. Selim EREN
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ
Prof. Dr. Şevket TOPAL
Prof. Dr. Şevket YAVUZ
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR
Prof. Dr. Üzeyir OK
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL
Prof. Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU
Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK
Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT
Doç. Dr. Dursun Ali TÖKEL
Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR
Doç. Dr. Kemal ÖZKURT
Doç. Dr. Kenan AYAR
Doç. Dr. Macid YILMAZ
Doç. Dr. Süleyman TURAN
Doç. Dr. Şevket PEKDEMİR
Dr. Öğr. Üyesi M. Kâmil YAŞAROĞLU

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD);

Yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Yazışma Adresi / Corresponding Address

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN

Tel: 0362 457 60 84 **Fax:** 0362 457 60 83

e-mail: ilahiyat.dergi@omu.edu.tr **web:** <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/omuifd>

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makalesi/Research Article

Âbidin Paşa'nın Bir Mesnevî Hikâyesine Yönelik Hususî İlgisi: Merd-î A'râbî (Bedevî İle Karısı) Risâlesi ve Yorumu 1-14

Abidin Pasha's Special Interest in a Mesnevi Story: The Treatise of Merd-I A'râbî (The Bedouin and His Wife) and its Commentary

Doç. Dr. Muammer CENGİZ

Hicâzî Bir Kur'ân: Paris Bibliotheque Nationale Nüshası 15-48

A Hijazi Qur'an: Paris Bibliotheque Nationale Copy

Doç. Dr. Hayrettin ÖZTÜRK

Zeccâcî'nin El-Cumel İsimli Eserine Yapılan Eleştiriler: Islâhu'l-Halel Örneği 49-76

Criticisms of Al-Zajjâjî's Al-Jumal: The Example of Islâh Al-Halal

Öğr. Görevlisi Muhammed Ali BÜYÜKKELEŞ

Üniversite Öğrencilerinin İlahiyatçı Kavramına Yönelik Metaforik Algılarının İncelenmesi 77-108

Examination of University Students' Metaphorical Perceptions of the Concept of Theologian

Doç. Dr. Recep UÇAR, Doktora Öğrencisi Dilek GÜRBÜZ YİĞİT

Riyazu's-Salihî'deki Bir Müslim Hadisi Özelinde Türkçe Hadis Tercüme ve Şerhlerindeki Çeviri Sorunlarının Değerlendirilmesi 109-136

Evaluation Of Translation Problems In Turkish Hadith Translations And Commentaries Based On A Muslim Hadith In Riyâd Al-Sâlihîn

Doç. Dr. Mehmet Ali ÇALGAN

Desûkî Ve Arap Dili Belâgatı: Modernleşme Eşiğinde Klasik Bir Bakış 137-158

Desûqî And The Arabic Rhetorical Tradition: A Classical Outlook On The Eve Of Modernization

Dr. Öğr. Gör. Recep ÇELİK

A Difference Between Arabic Logic and Modern Logic: Al-Fikr 159-174

Arapça Mantık ile Modern Mantık Arasında Bir Fark: El-Fikr

Dr. Öğr. Üyesi Elif ÖZEL

İmâmî Rivayetlerdeki Yüceltilmiş Mezhep Algısının Tarihsel ve Sosyal Psikolojik Temelleri 175-200

The Historical and Socio-Psychological Foundations of the Glorified Sectarian Perception in Imâmî Narratives

Doç. Dr. Ümit TORU

Birinci Kuşak Türkiye Kökenli Hollanda Gurbetçilerinin Göç Deneyimleri Üzerine Nitel Bir Araştırma: Almelo Örneği 201-228

A Qualitative Research on the Migration Experiences of first Generation Turkish Immigrants to the Netherlands: The Case of Almelo

Doktora Öğrencisi Semra HACİOĞLU, Prof. Dr. Faruk KARACA

Şihâbüddîn Es-Sühreverdî'nin (Öl. 587/1191) İşrâk Felsefesinde Bilgi Yöntemi Olarak Mükâşefe ve Müşâhede 229-248

Mukâshafa (Disclosure) and Mushâhada (Observation) as Knowledge Methods in the Illumination Philosophy of Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî (d. 587/1191)

Doç. Dr. Betül İZMİRLİ

Dinî Bir Tecrübe Olarak Meûnetin Mâhiyeti, Metafizik Temelleri ve Delil Değeri 249-274

The Nature, Metaphysical Foundations and Evidential Value of Meûnet as a Religious Experience

Doktora Fatma ŞEN

Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd'in Et-Tuhfetü's-Seniyye Bi-Şerhi'l-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye Adlı Eseri (Üslup Ve Pedagojik Açıdan Bir İnceleme) 275-298

Muhammed Muhyiddin Abdulhamid's Work Called Et-Tuhfetu's-Seniyye Bi-Şerhi'l-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye (A Study In Terms Of Style And Pedagogy)

Dr. Öğr. Üyesi İsmail TEMİZ

Din Dilinin Psikolojik İşlevleri 299-328

The Psychological Functions Of Religious Language

Doktora Gazali MUTLU, Doç. Dr. Gülüşan GÖCEN

الإيقاع والدلالة في شعر الجواهري 329-346

Rhythm and Meaning in the Poetry of Al-Jawahiri

Dr. Öğr. Üyesi. Halid HALLAF

Kitap İncelemesi/Book Review

Fatih M. Şeker, Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig, Dergâh Yayınları, 2011, 203 S. 347-354

Fatih M. Şeker, Kutadgu Bilig From The Perspective Of Turkish Thought History, Dergâh Publications, 2011, 203 P.

Yüksek Lisans Mukaddes DEMİRCİ



Âbidin Paşa'nın Bir Mesnevî Hikâyesine Yönelik Hususî İlğisi: Merd-î A'râbî (Bedevî İle Karısı) Risâlesi ve Yorumu

Abidin Pasha's Special Interest in a Mesnevi Story:
The Treatise of Merd-I A'râbî
(The Bedouin and His Wife) and its Commentary

Doç. Dr. Muammer CENGİZ¹

¹Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun
· mckonevi@gmail.com · ORCID > 0000-0002-2093-9977

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 15 Ocak/January 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 22 Mart/March 2025

Yıl/Year: 2025 | **Sayı – Issue:** 58 | **Sayfa/Pages:** 1-14

Atıf/Cite as: Cengiz, M. "Âbidin Paşa'nın Bir Mesnevî Hikâyesine Yönelik Hususî İlğisi: Merd-î A'râbî (Bedevî İle Karısı) Risâlesi"

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 58, Haziran 2025: 1-14.

ÂBİDİN PAŞA’NIN BİR MESNEVÎ HİKÂYESİNE YÖNELİK HUSUSÎ İLGİSİ: MERD-İ A’RÂBÎ (BEDEVÎ İLE KARISI) RİSÂLESİ VE YORUMU

“Ekmek için bir kimse ekmekçiye gitti, ekmekçinin güzelliğini görünce ekmeği unuttu, ekmekçiye gönül verdi.” (Mevlânâ)

ÖZ

Âbidin Paşa’nın (1843-1906) tasavvufî mahiyetteki eserlerinin başında hiç şüphesiz *Mesnevî Şerhi* gelmektedir. Bir devlet adamı olmasının yanında ona asıl şöhret kazandıran da bu önemli eseridir. Osmanlı son dönemindeki yaygın Türkçe şerhlerden biri olması itibarıyla temayüz eden ve *Mesnevî*’nin ilk cildinin şerhini ihtiva eden metni İsmâil Ankaravî, Sarı Abdullah Efendi ve İsmail Hakkı Bursevî gibi Osmanlı dönemi Türkçe *Mesnevî* şârihleri ile gelişen yorumculuğu tevarüs etmiş olması itibarıyla kayda değerdir. Bununla birlikte Âbidin Paşa şerhinin ayırıcı vasfı dönemi açısından daha sade ve anlaşılır bir dil üzerinden *Mesnevî*’yi takdim etme ve yorumlama amacına dayanır. Bir Osmanlı bürokratu olarak Paşa’nın *Mesnevî*’ye olan dikkat ve ilgisi izahtan varestedir. Fakat onun *Mesnevî Şerhi*’nde yer alan Merd-i A’râbî (bedevî ile karısı) kıssasına ilişkin şerhini, ehemmiyetine binaen “hikmet-âmiz” olarak niteleyip müstakil olarak ayrıca neşretmesi, üzerinde durulması gereken bir konudur. Zira mezkur kıssa/hikâye Mevlâna’nın düşünce dünyası ve *Mesnevî*’nin anlam haritası açısından temsil gücü yüksek bir metindir. *Mesnevî*’de yer alan bedevî ile karısı hakkındaki hikâyeye odaklanan akademik çalışmalar bulunmakla birlikte Paşa’nın bu hikâyeye ilgisini ve yaklaşımını konu edinen bir incelemeye tesadüf edilmemiştir. Bu çalışma çerçevesinde Paşa’nın mezkur kıssaya dönük ilgisi tasavvuf düşüncesi ve Mevlânâ’nın mirası üzerinden okunmaya ve değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Âbidin Paşa, *Mesnevî Şerhi*, *Bedevî ile Karısı*, *Akıl*, *Nefis*.



ABIDIN PASHA'S SPECIAL INTEREST IN A MESNEVİ STORY: THE TREATISE OF MERD-I A'RÂBÎ (THE BEDOUIN AND HIS WIFE) AND ITS COMMENTARY

ABSTRACT

One of Âbidin Pasha's (1843-1906) most notable works of a Sufi nature is undoubtedly his commentary on the Masnavî. While he was a statesman, it is this significant work that brought him true fame. As one of the prevalent Turkish commentaries on the Masnavî during the late Ottoman period, this text, which covers the first volume of the Masnavî, is noteworthy for inheriting the tradition of Masnavî interpretation developed by Ottoman-era scholars such as Ismail Ankaravî, Sarı Abdullah Efendi, and İsmail Hakkı Bursevî. However, the distinguishing feature of Âbidin Pasha's commentary lies in its aim to present and interpret the Masnavî in a simpler and more accessible language, considering the period in which it was written. As an Ottoman bureaucrat, Pasha's attention and interest in the Masnavî are beyond question. Nevertheless, a matter worth examining is his decision to describe the commentary on the story of the Merd-i A'râbî (the Bedouin and his wife) in the Masnavî as "full of wisdom" and publish it separately due to its importance. This particular story is a highly representative text concerning Rumi's intellectual world and the thematic landscape of the Masnavî. While there are academic studies focused on the story of the Bedouin and his wife in the Masnavî, no research has been encountered that specifically addresses Pasha's interest in and approach to this story. Within the scope of this study, Pasha's interest in the story of Merd-i A'râbî will be analyzed and evaluated through the lens of Sufi thought and Rumi's legacy.

Keywords: Âbidin Pasha, *Mesnevî Commentary*, *Bedouin and His Wife*, *Mind*, *Soul*.



GİRİŞ

Tasavvuf nazariyatı değişen ve çeşitlenen biçim ve söyleyişlere karşın değişmeyen temalar üzerinden sürekli olarak kendini canlı tutmuştur. Hakîm Senâî'nin *İlâhînâme*'si ile Ferîdüddîn Attâr'ın *Musîbetnâme*'si çizgisinde bir metin olarak Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si de tasavvuf doktrinine dair birçok temel meselenin kendine özgü bir üslûpla ele alındığı seçkin metinlerin başında gelir. *Mesnevî*'yi diğer tasavvufî eserlerden ayıran yönlerinden biri de tasavvufî meseleleri kendine mahsus bir tarzı olan hikâyeler ve temsiller yoluyla öğretici bir dille ele almasıdır. *Mevlânâ*'nın hikâyeler, temsiller, teşbihler, mecazlar yoluyla yaptığı şey deyim

yerindeyse “hakikat”i hayat ile buluşturması ve hayat içinden hakikate yönel(t)mesidir. Bu yönüyle *Mesnevî* halk muhayyilesi ile kitâbî anlayışa aynı anda hitap etme imkânı bulur. Tasavvufa dair metafizik bahisleri tahkiye yoluyla kavramayı kolaylaştırır. Böylece mücerred hakikatler onda müşahhas kisvelere bürünür. *Mesnevî*’yi tarikatler üstü bir seyr u sülûk metni haline getirerek birçok defa tercüme ve şerh edilmesine, okunmasına, okutulmasına, ezberlenmesine ve hakkındaki sayısız incelemeye neden olan da herkesi bir şekilde tesiri altına alan da bu kapsayıcı dili ve muhtevâsıdır. *Mesnevî* yazıldığı form itibarıyla doğası gereği her ne kadar kavramsal bir bütünlük taşımasa da bu külliyyâtın hemen her bölümünde aynı zihinsel süreklilik ve duyarlılığın izleri takip edilebilir.^[1] Bu minval üzere *Mesnevî*’de vatan-ı aslî fikri, ilâh-ı mutekad, nefis-ruh mücadelesi, seyr u sülûk, mürşid-i kâmilin lüzûmu, sûret-mana bütünlüğü, beklentisiz kulluk fikri gibi tasavvufa dair başat temaların eserin odağını oluşturduğunu ve bu konuların farklı hikâyeler ve temsiller üzerinden pekiştirildiğini söylemek mümkündür. *Mesnevî*’de ele aldığı konuları işlerken hikâyelere (tahkiye yöntemine) büyük bir yer veren Mevlânâ’nın düşünce dünyasını temsil kabiliyeti açısından eserde geçen bazı hikâyelerin istisnâî husûsiyetler taşıdıklarını ve bu yönden de hem okuyucuları ve dinleyicileri hem de şârihleri nezdinde diğer bazı hikâyelere nazaran daha fazla ilgi uyandırdıklarını da eklemek gerekir. Bu hikâyelere dönük husûsî ilgiyi gösteren en önemli işaretlerden biri -söz gelimi Musa ile Çoban hikâyesinde olduğu gibi- klasik dönemde müstakil olarak tercüme ve şerh edilmiş olmalarıdır.^[2] Klasik dönemde *Mesnevî*’nin bütünü, ilk cildi veya ilk onsekiz beyiti üzerine yazılan şerhler dikkati çekse de husûsen belli bazı hikâyelere yönelik ilginin varlığı ve bu ekseninde oluşan örnekler *Mesnevî* şerh ve tercüme literatürü açısından da ayrıca dikkat çekicidir.^[3] Bu konuda sayıca çok fazla örnek zikretmek mümkün olmasa bile müstakil olarak hangi nedenlere bağlı olarak belli bazı hikâyelere yönelik bir ilginin oluştuğu önemli bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Bu minval üzere Osmanlı son dönem *Mesnevî* mütercim ve şârihlerinden Âbidin Paşa’nın (1843-1906)^[4] *Merd-i A’râbî Risâlesi* (bedevî ile karısı hikâyesi) müstakil bir hikâyeye

[1] M. Nedim Tan, “Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî”, *İslâm Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017), 2/883.

[2] XV. yüzyıl Halvetî meşâyihinden Dede Ömer Rüşenî’nin (ö. 892/1487) 880’de (1475-76) Çobannâme’si *Mesnevî*’deki “Mûsâ-Çoban” hikâyesinin serbest bir çevirisidir. Hikaye XVI. Yüzyıl sûfî-şâirlerinden Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh tarafından da “Kıssa-i Çoban” adıyla çeşitli ilavelerle tercüme edilmiştir. F. Baudry’in 1857’de yayımlanan *Mesnevî*’den yapılan ilk Fransızca çevirisinin de Mûsâ-Çoban hikâyesi üzerinden olması müstakil bir hikâyeye yönelik ilginin örnekleri arasında sayılmalıdır. Bkz. Semih Ceyhan, “Mesnevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/330; Mustafa İsmet Uzun, “Dede Ömer Rüşenî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/82; Hacı İbrahim Demirkazık, “16. Yüzyıl Sûfî Şâirlerinden Abdülmecîd Bin Şeyh Nasûh’un (Mecîdî) Kıssa-i Çoban Mesnevisi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1/28 (2022), 64-122.

[3] Bu konuda bkz. İsmail Güleç, *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri*, (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008)

[4] İskender Pala, “Âbidin Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/310; İsa Çelik, Âbidin Paşa’nın *Mesnevî* Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri,

matuf ilginin örnekleri arasında değerlendirilebilir ve bu yönüyle mezkur sorulara cevap bulmaya imkân sağlayabilir.^[5] Zira Âbidin Paşa *Mesnevî*'nin ilk cildinde yer alan (2252-2957. beyitler)^[6] bedevî ile karısı hikâyesini hem *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî* isimli eseri içinde mufassalan şerh etmiş hem de –aşağıda üzerinde detaylı olarak durulacağı üzere- *Merd-i A'râbî Risâlesi* adıyla muhtasaran ayrıca neşretmiştir. Buradan hareketle Âbidin Paşa'nın *Mesnevî* şerhçiliğine, Mevlânâ hakkındaki umûmî değerlendirmelerine ve niçin belli bir hikâyeye ayrıca teveccüh göstermiş olduğu konusuna intikal edebiliriz.

I. ÂBİDİN PAŞA'NIN MEVLÂNÂ, MESNEVÎ VE ŞERH HAKKINDAKİ TEMEL DÜŞÜNCELERİ

Âbidin Paşa döneminin etkin bir bürokratı ve entelektüeli olmasına karşın aynı zamanda tasavvuf alanında dikkate değer metinler telif ve şerh etmiş bir isimdir. Nitekim eserleri arasında ona asıl şöhret kazandıranı da *Mesnevî*'nin birinci cildine yazdığı altı ciltlik hacimli tercüme ve şerhidir.^[7] Âbidin Paşa'nın *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif*'i ile eş zamanlı olarak müstakil olarak neşrettiği *Merd-i A'râbî Risâlesi* asıl itibariyle onun *Mesnevî Şerhi*'nde yer alan ilgili hikâyenin şerhini yaklaşık üçte bir oranında “ihtisar” ederek yayınladı bir eserdir.^[8] *Risâle*'nin mukaddimesinde yer alan –ve aşağıda yer vereceğimiz- ihtar notu dışında metin hakkında bir izahat vermediği/bulunmadığı için Paşa'nın gerek Mevlânâ ve *Mesnevî* hakkındaki değerlendirmeleri ile şerh yönteminde takip ettiği usûl gerekse ilgili hikâye etrafındaki yorumlarını daha geniş bir dairede ele alabilmek için esas metin diyebileceğimiz *Mesnevî Şerhi*'ne müracaat etmek zarureti ortaya çıkmaktadır. Zira şerhin bütününde gözettiği ilkeler söz konusu risâlede de kendini göstermektedir. Bu açıdan konumuz doğrudan Paşa'nın bedevî ile karısı hikâyesine odaklanan metni olan *Merd-i A'râbî Risâlesi* olsa bile *Mesnevî Şerhi*'nin mukaddimesi ve hikâyenin daha mufassal şerhinde bulunan ikmal edici bilgilerden yarar-

(İstanbul: Vefâ Yayınları, 2007) s.65-105.

[5] Tasavvuf araştırmaları arasında Bedevî ile Karısı hikâyesini müstakil olarak irdeleyen çalışmalar için bk. Kadir Özköse, “Mesnevî'deki ‘Bedevî ile Karısı’ Hikâyesine Göre Akıl -Nefis İlişkisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/1 (2011), 37-69; Yusuf Yıldırım, “Mesnevî’de Geçen ‘Bedevî ile Karısı Hikâyesi’ ya da Kadının Fendî”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 8/2 (2023), 914-927.; Sarı Abdullah Efendi üzerinden hikâyenin ele alınışına ilişkin ayrıca bk. Ülker Aytekin, *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 396-410.

[6] Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1990), 1/180-237.

[7] Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif*, (Dersâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1305-1306/1887-1888), I-VI. Şerh hakkındaki kısa bir tanıtım için ayrıca bkz. İsmail Güleç, *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri*, (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008), 173-176.

[8] Bedevî ile Karısı hikâyesinin Paşa'nın *Mesnevî* şerhindeki yeri için bkz. Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif*, (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1305), 4/194-327; Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerif*, (Dersâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1306), 5/1-211.

lanılacaktır. Fakat o meselelere intikal etmeden önce Paşa'nın tasavvufi kişiliğine ve tasavvufi eserlere ilgisine yönelik bazı vurguları hatırlamak yerinde olacaktır.

Bir *Mesnevî* şârihi olarak Âbidin Paşa'nın ilmî birikimi yanında tasavvufi dünyası hakkındaki kayıtlardan birine göre “Âbidin Paşa mehâsin-i ahlâkiye ve fazilet-i ilmiye ile mümtaz ve istikamet ve fart-ı sadâkat ve ubudiyet ile müşârün-bilbenan [parmakla gösterilen] bir zat idi.”^[9] Paşa'nın tarikat hayatına ve şeyhi olarak ismi geçen Nûreddin Efendi'ye ilişkin yeterli malumat olmasa da onun ehl-i tarîk olduğu kaydı bulunmaktadır: “Müşârün ileyh Âbidin Paşa'nın mürşidi, tarik-i Halvetiyye'den Deraliyye'de [İstanbul'da] Merkez Efendi Dergâh-ı Şerîfi post-nişîni merhum Nûreddin Efendi 'kaddesallâhu teâlâ sırrahû.'^[10] Âbidin Paşa, hakkındaki biyografik bir kayıta da “Mesnevî ile kesret-i iştigâl etmiş” bir isim olduğunun altı çizilir. Yine hakkındaki biyografik malumat arasında Sadî-yi Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî, Fuzûlî, İbrahim Hakkı Erzurûmî gibi isimlerin eserlerine ve şiirlerine olan ilgi ve dikkatinden söz edilir. Bu kayıt Paşa'nın klasik edebiyatı hem Farsça hem Türkçe söyleyen isimler üzerinden kuşatmaya dönük uğraşlarını yansıtır. Âbidin Paşa'nın Mevlânâ ve *Mesnevî* ile olan hukukunun düzeyi diğer eserlerinde de belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Mevlânâ'yı *Mesnevî Şerhi*'nin mukaddimesinde “Maneviyat ve akliyâtta nûr-efzâ-yı cihân ve âlem-i hakîkatte meş'ale-i rehnûmâ u bürhân ve insâniyete fahr u şân”^[11] ifadeleri ile niteleyen, *Saâdet-i Dünyâ* risâlesinde Mevlânâ için “cihân-ı manevînin merd-i ferîdi”^[12]; *Kasîde-i Bürde Şerhi*'nde ise “âşık-ı sâdık” şeklinde tavsif eder.^[13] Paşa'nın *Mesnevî* ve kaleme aldığı şerhte benimsediği üslûp ve tavır hakkındaki daha geniş bir değerlendirmesi ise şöyledir:

“Hissiyât-ı âcizâneme göre rûhâniyât ve akliyâtta hâme-i ebnâ-yı beşerden zuhûr eden âsâr *Mesnevî-i Şerîf*'e mânend olmak mümkün görünmez. *Mesnevî-i Şerîf* in her beyt-i müstecmiü'l-me'âlîsi bir mülk-i azîm addolunsa sezâ ve ahrâdır. *Mesnevî-i Şerîf*, bir *nehr-i cesîm-i hikmet*dir ki dimağı fâsid olmayanlara azb ü safâ ve müfsidlere telh u ezâdır. İşte bu hissiyât üzerine âcizlerinin dünyâda manen en birinci lezzeti Kur'ân-ı azîmüştândan sonra *Mesnevî-i Şerîf* in mütâlaasıdır. Ve âhîret için ehass-ı â'mâlimden biri, lütf-i hüdâ ve şefâat-i fahr-i âlem Muhammed el-Mustafâ aleyhi efdâlû't-tehâyâ efendimiz hazretleriyle Mevlânâ Celâleddin Rûmî hazretlerinin rûh-i pür-fütûh-i âlîleriyle mülâkî olmaklığımdır. *Tercüme ve şerhine muvaffak olduğum işbu cildi, gayr-i müsta'mel ve anlaşılmayacak*

[9] İkdâm'dan (nr. 4285, 27 Nisan 1322) akt. Serhat Başar, “Osmanlı Basınında Bazı Şair, Müverrih, Müellif, Muharrir Matbaacılara Ait Vefat ve Cenaze Haberleri”, *Müteferrika* 55, (2019), 129-182.

[10] Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Kasîde-i Bürde*, (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1324), 8.

[11] Âbidin Paşa, *Tercüme ve Mesnevî-i Şerîf*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1324, 1/2.

[12] Âbidin Paşa, *Saâdet-i Dünyâ*, (Rodos: Matbaa-i Vilâyet, 1312), 2.

[13] Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Kasîde-i Bürde*, 2.

elfâz ile boğmadım, bilakis herkesin anlayabileceği berrak ibârâta dikkat eyledim. Fikrim, muğlak ibârât tedârikinde değil ma'ânî taharriyatında idi. Hâtır-ı âcizâneme tevârüd ve tulû' eden maânîyi dahi mümkün olduğu kadar muhtasar yazmak istedim."^[14]

Paşa'nın yukarıdaki ifadelerinde özellikle tercüme ve şerhte gözettiği dil ve üslûb hassâsiyeti dikkati çekmektedir. Vurgulayarak belirttiğimiz ifadelerinde Paşa bir yandan kendi devri için hem herkesin anlayabileceği açıklık ve sadelikte hem de muhtasar bir anlatımı benimsediğini belirtmekte ise de "gayr-i müsta'mel ve anlaşılmayacak elfâz ile boğmadım" ifadeleri aynı zamanda klasik dönem mesnevî şerhçiliğine dil ve anlatım zaviyesinden yöneltilmiş bir tenkit olarak da okunabilir. Cevdet Paşa'nın (1823-1895) Âbidin Paşa'nın şerhi hakkındaki ifadelerinde de dil ve üsluptaki sadelik ile Mesnevî'yi *lisan-ı asra tatbik* vurgusu hâkimdir: (...) zât-ı âlîleri lisân-ı asra tatbik ile şerhine i'tinâ buyurmuş olduğundan meslek-i âlîleri takdîr ü istihsâna sezâdır. Mesnevî eskimez, münderecâtı değişmez lâkin ma'lûmât-ı asra göre tatbîkâtı değişir. (...) Metin ve şerhi okudukça oldukça mütelezzi oldum."^[15] Bu bağlamda Âbidin Paşa'nın İsmâil Ankaravî, Sarı Abdullah Efendi ve İsmail Hakkı Bursevî gibi Osmanlı dönemi şârihlerinden istifade etmiş olsa da^[16] kendi dönemi ve birikimi açısından yeni unsurlarla telif bir metin meydana getirdiğini bu açıdan yaptığı yorumların ona özgü olduğunu ifade etmek mümkündür.^[17]

[14] Paşa'nın esas zor olanın berrak ve muhtasar yazmak olduğuna dair vurgusu şu ifadelerle devam edecektir: "Berrak ve muhtasar yazmak arzu ve emel-i âcizânemden idiyse de bu arzuma muvaffak olduğumu iddia edemem. Manidar olduğu halde açık ve kısa yazmak emr-i müşkildir. Hakîm ve âlim bir müellif ahbâbından birisine şu sözleri yazmışdı: 'Ey dostum! Berrak ve muhtasar yazmak arzu ederim; fakat vaktim dar olduğundan mufasssal ve muğlak yazmağa mecburum.' İşte bu zâtın ifâdesinden dahi anlaşılıyor ki, mufasssal ve muğlak yazmak için çokça vakit ve dikkat istemez. Zira muğlak ibâreler maânîden ârî bile olsa, müellif maksadının anlaşılmasını eserini mütâlâa edenin killet-i ilm ü zekâsına haml ve isnâd ile kendi manasızlığını elfâz-ı muzlîme içinde setr u ihfâya muvaffak olur zu'munda bulunur. Muğlak ibâreli bir kitab mütâlâa ile hiçbir şey anlayamayan zât dahi kendi ilm ü zekâsının adem-i kifâyetinden gizlice şûphe edip okuduğu kitabı tenkîd etmekden mücânebetle bir daha eline almamağa zihnen karar verir; fakat meâlini anlamadığını halka anlatmamak için o kitabı medhe mecbûr olur." Âbidin Paşa, *Tercüme ve Mesnevî-i Şerif*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1324, 1/2-3.

[15] Kemal Yavuz, "Mesnevî-i Şerif ile Alakalı Olarak Cevdet Paşa'nın Âbidin Paşa'ya Yazdığı Bir Mektup". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 24 (1986), 446-447.

[16] Ceyhan, "Mesnevî", 29/331.

[17] İsa Çelik, *Mevlânâ'nın Mesnevîsi ve Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi*, 167-170.

II. AYRI BASIM BİR MESNEVÎ HİKÂYESİ: MERD-İ A'RÂBÎ RİSÂLESİ

Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf Merd-i A'râbî Risâlesi'nin^[18] kapağında yer alan “Ankara Vâlisi Âbidin Paşa hazretlerinin eseri” (Mahmud Bey Matbaası, Dersâdet 1305) ifadeleri ile metin ona nisbet edilir. Paşa'nın hem Mesnevî şerhinin ciltlerinin serlevhasında hem de ayrı basım olarak neşrettiği *Merd-i A'râbî Risâlesi*'nin kapağında bulunan Molla Câmi'nin Mevlânâ ve *Mesnevî* hakkındaki düşünce ve hissiyatını yansıtan meşhur beyti Paşa'nın da kanaatlerinin çok açık bir yansıması olarak okunabilir: “Ân ferîdûn-ı cihân-ı ma'nevî/Bes buved bürhân-ı kadreş *Mesnevî*/ Men çi gûyem vâsf-ı ân-ı âlî-cenâb/ Nîst peygamber velî dâred kitâb”. [O mana âleminin padişahının değerinin (zâtının) kanıtı olarak *Mesnevî* yeterlidir/ Ben o yüce zâtın vâsfında ne söyleyeyim peygamber değildir ama kitabı vardır.]^[19]

Merd-i A'râbî Risâlesi toplamda 103 sayfa hacminde olup “mesnevî”-“tercüme” ve “şerh” başlıklı bir sıralama içinde ilerlemektedir. Merd-i A'râbî kıssasını içeren beyitler Mesnevî başlığı altında Farsça aslıyla verdildikten sonra ilgili beyitlerin nesren tercümesi ve muhtasar şerhi ile metin devam eder. Âbidin Paşa'nın çalışmaya konu edindiğimiz risâlesinde *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî*'deki versiyonundan^[20] -metni ihtisar etmek dışında- farklı olan şey şerhten önce paylaştığı “ihtâr-ı mahsûs” başlıklı notudur. Bu notta yer alan ifadelerinde Paşa mezkur kıssanın *Mesnevî* şerhinde yer almasına karşın hacim olarak okuyucuyu zorlayacağı düşüncesindedir. Paşa araya giren hikâyelerden ayırıştırarak/yalıtarak müstakillen bedevî ile karısı hikâyesini böylece ihtisar eder^[21] ve daha rahat takip edilebilecek ve okunabilecek versiyonunu ortaya koyar. Böylelikle metne popülerlik kazandırır, bir nevî istifâde-i umûmu gözetir. Bu yöndeki çabasının gerekçelerini kısaca şöyle ifade eder:

[18] “İlk defa Kur'ân-ı Kerîm'de, yerleşik hayat yaşayan Araplar'la bedevî Araplar açık bir şekilde birbirinden ayrılmış ve bedevîler a'râb olarak adlandırılmıştır. Böylece bir ırkın adı olmakla birlikte yarımada'nın köy ve şehirlerinde yaşayanlarına arab, çölde göçebe olarak yaşayanlarına ise a'râb (bedevî) denilmiştir.” Mustafa Fayda, “Bedevî”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/311.

[19] Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*, (Dersâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1305). Molla Câmi'nin beytinin literatürdeki yerine dair bk. Ladan Amirchouphani, “Molla Câmi ‘Mevlânâ Peygamber Değil Ama Kitabı Var’ Demiş midir Mevlânâ'nın Anlayışında Mesnevî Kur'ân'a Benziyor mu?”, *ATEBE Dini Araştırmalar Dergisi*, 6 (2021), 21-22.

[20] Bedevî ile Karısı hikâyesinin Paşa'nın *Mesnevî Şerhi*'ndeki yeri için bkz. Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*, (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1305), 4/194-327; Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*, (Dersâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1306), 5/1-211.

[21] Paşa'nın bu tercihinin –ana metindeki bir çok hikaye ile birlikte iç içe geçen şerhin ihtisar edilmesinin –metnin sürekliliği ve sarmallığını ortadan kaldırdığına yönelik yapılabilecek bir eleştiriyeye karşı Bedevî ile Karısı hikâyesinin tek başına aynı zamanda kendi içinde bir anlam bütünlüğüne de sahip olduğu ileri sürülebilir.

“*Mesnevî-i Şerîf*’deki a’râbî kıssası şerh-i âcizânemin dördüncü cildinde tamâmiyle yazılmışdır. Fakat cild-i mezkûr, üç yüz küsür sahîfeden ibâret ve binâenaleyh ânî herkes alıp sühûletle mütâlaa edebilmesi müşkil olduğundan *hikmet-âmîz* olan bu kıssanın ayrıca tab’ını münâsib addeyledim. Ve sâye-i maârifvâye-i cenâb-ı cihân-bânîde bu defa tab’ ettirdim. Abîdîn.”

III. BEDEVÎ İLE KARISI HİKÂYESİNİN ÂBİDİN PAŞA'DAKİ YORUMU

Mevlânâ tarafından biçim ve içerik olarak daha ileri götürülen, değiştirilip geliştirilen hikâyenin daha evvel Attar’ın (ö.618/1221) *Musibetnâme*’si ile Abdullah b. Muzaffer es-Sem’ânî’nin (ö.534/1139-40) *Ravhu’l-ervah*’ında farklı varyantlarıyla yer aldığı bilinmektedir.^[22] *Mesnevî*’deki haliyle bedevî ile karısı kıssasının en yalın özeti şöyle aktarılabilir:

“Cömert bir halifenin yaşadığı bir zamanda çölde yoksul bir bedevi ile karısı yaşardı. Bir gece bedevinin karısı yoksulluktan şikâyet ederek kocasının buna çözüm bulmasını ister. Kanaat sahibi olan bedevi, karısının haddi aşan bu şikâyetine karşı kanaatin tükenmez bir hazine olduğunu, rızıkın Allah’tan geldiğini, hayatlarının çoğunu bu kanaatle yaşadıklarını ve geri kalan ömürlerini de bu şekilde devam ettirmeleri gerektiğini belirterek sabaha kadar karısına nasihatte bulunur. Bu nasihatlerden etkilenmediği gibi kocasına karşı daha saldırgan bir dille şikâyet ve serzenişlerine devam eden bedevinin karısı, kocasının verdiği bu nasihatleri tek tek çürütmeye çalışır. Kadının bu konuşma sırasında dili oldukça sert ve kırıcdır. Yoksulluğuyla iftihar eden bedevinin de bundan sonraki konuşması sert olacaktır. Karısına bir yandan yoksulluğun öneminden bahsetmeye devam eden bedevi, diğer yandan konuşmasının sonunda bu tür serzenişlerde bulunduğu sürece kendisini terk edeceğini de belirtir. Kocasının bu hiddetini gören kadın, hemen ağlar ve ondan özür dilemeye başlar. Kadın, bu tür şikâyetlerinin ardında, kendi şahsi arzu ve menfaatinin değil, aksine kocasının kimseye muhtaç olmaması isteğinin bulunduğunu belirtir. Bedevi, karısının üzümlü ağladığını görünce söylediklerinden pişmanlık duyar. Bununla da yetinmeyen bedevi, bundan böyle onun isteklerine boyun eğeceğini söyler. Kocasına istediği her şeyi yaptıracığını anlayan karısı, Bağdat’ta cömert bir halifenin yaşadığını, ona yoksulluklarının göstergesi olarak bir testi su armağan etmesini tavsiye eder. Yağmur suyuyla doldurduğu testiği halifeye sunan bedevi, bunun karşılığında halifeden ihsan olarak içi altınla dolu testisini geri alır. Halife adamlarına bedeviği Bağdat’ın ortasından geçen Dicle nehri üzerinden evine geri göndermelerini emreder. Evine dönerken gemide Dicle Nehri’ni ilk kez gören bedevi, hediyesini kabul

[22] Yıldırım, “Mesnevî’de Geçen ‘Bedevi ile Karısı Hikâyesi’ ya da Kadının Fendi”, 917.

eden halifenin cömertliğini düşünerek utancından iki büküm olarak secdeye kapanır.”^[23]

Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf’in beşinci cildinde (Mahmud Bey Matbaası, 1306) araya giren hikâyeler nedeniyle uzayan kıssadan okuyucuyu yeniden haberdar etmek, tekrar konuyu hatırlatmak için “Muhalles-i Mâcerâyı Arab ve Çüft-i O” başlığı altında Âbidin Paşa’nın yapma ihtiyacı duyduğu özet ve içerdiği hakikatlere dair yorumları ise şöyledir:

“Şerh-i âcizânemin dördüncü cildinde iş’âr ve her beyt-i şerîfin tercümesi zîrinde ber-mutad tafsîlât izbâr olundu. İşbu beşinci cildi mütâlâa eden zevâtıdan bazısının fikrinden şayed bu *kıssa-i hikmet-efzâ* çıkmışsa *berâ-yı ihtâr* fakat gâyet *muhtasar* o mâcerâ bu mahalde dahi tahrîr u izbâr olunur. Şöyle ki: Arabândan bir *merd-i kâmil* var idi ki zevcesi şiddet-i fakrdan bahisle kendini rencide etmeğe başladık da zevci *sabrın* fevâidinden tûl-i dirâz bahse âgâz etmiş ise de zevcesi *nesâihini* hiç mesâbesinde tutub böyle hayâlâtıdan ve riyâkarâne kelimâtdan ferâgat etmesini ta’zîran zevcine beyân ve zevci tekrar nasîhata ikdâm eylemiş ve zen yine nasihati kabul eylememiş olduğundan zevci nihâyetü’l-emr der ki, nizâlar için değil sulh için bile benim vaktim kalmadı. Ya nasihatimi kabul ya firâkımı ihtiyâr et. Bu tehdit üzerine zen telâş edip söylediği kelimât ve tarizâtdan peşimân olarak zevcine dedi ki: Ben şimdiye kadar ta’rîzata cüret edişim sana olan şiddet-i muhabbetimden idi, zîra seni nâr-ı fakr içinde muhterik olarak görmeğe kalbim tahammül edemez idi. Çünkü *fakrdan* zahmet çekmezseniz o halde şikâyet ve tarizim kalmayıp bir emelim kaldıysa o da eski muhabbet ve merhametinizi celb etmektir. Zen bu vâdide bir çok i’tizârlar ityân ettikten sonra giriyeye başlamış ve zevcinin rikkat ve muhabbeti cûşşe gelmiş ve zevcesini afv eyledikten başka isti’mâl eylediği şedid lisandan dolayı gâyet nâdim olarak beyân-ı i’tizâr eylemiştir. [Hikâye aslında devam etmektedir. Fakat Paşa’nın özeti buraya kadardır.] Bu hikâyenin sır ve hikmetine gelince a’râbiden maksad *akl-ı kâmil* ve zen-i a’râbiden merâm *nefs-i emmâre*dir ki uzun uzadı[ya] *ihtilâf* ve *nizâ* ederler. Badehû bu kıssada *nefs-i emmâre* izhâr-ı peşimânî ve tedricî *nefs-i mutmainne*ye munkalib olub *akl-ı kâmilin* muhabbetini celb eyler. İşbu beşinci cildde dahi bu kıssa cârî olacağından buraları ber-vech-i ma’rûz *berâ-yı ihtâr* izbâr ile yine ebyât-ı şerîfenin iş’ârına ibtidâr olunur.”^[24]

Araya giren farklı hikâyelerle *Mesnevî*’nin en uzun hikâyesi (yaklaşık 700 beyit) kabul edilebilecek bir metin olan “merd-i a’râbî” ile “zen-i a’râbî” arasındaki muhavere üzerinden Mevlânâ, ahlâkî açıdan “kanaat ve hırs” (lokma fakiri/ cüz

[23] Yıldırım, “Mesnevî’de Geçen ‘Bedevi ile Karısı Hikâyesi’ ya da Kadının Fendi”, 916.

[24] Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî*, (Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1306), 5/58-59.

âşıkı) ile tasavvuf metafiziği açısından “fakr ve mahv” (Tanrı fakiri/ küll âşıkı)^[25] konularına iki farklı kademe içinde yaklaşır. Kanaatimize göre Âbidin Paşa'nın *Merd-i A'râbî Risâlesi*'nin muhtasar halini ayırıbasım olarak neşretmesinin temel nedeni, kıssada sûfî perspektiften Tanrı-insan ilişkisine yer verilışıdır. Bu bağlamda Paşa, maddi anlamdaki fakrdan başlayarak mânevî ve metafizik düzlemle sonuçlanan fakr meselesi üzerinden Allah insan ilişkisinin bedevî ile karısı hikâyesi üzerinden çok iyi işlendiği düşüncesine sahip olmalıdır. Bu açıdan Paşa'nın söz konusu kıssaya ilgisinin gerisinde Mevlânâ'nın mezkur hikâyeye ilişkin söylediği “hâşâ bu hikâyeye değil kendine gel, bizim ve senin bugünkü hâlimizdir dikkat et”^[26] ifadeleri bulunmalıdır.

Bedevî ile karısı hikâyesi, araya giren farklı usnurlar ile bir bütün halinde değerlendirildiğinde İslam metafizik gelenekleri içerisinde tasavvufun kendine özgü Allah-insan ilişkisi yorumunun sarahaten işlendiği temsil gücü yüksek metinler arasında sayılabilecek bir muhtevaya sahiptir. Burada asıl dikkat çekici olan Mevlânâ'nın bu tür temel bahisleri bir hikâyeye üzerinden takdim edebilmesidir. Böylece kıssadan hisseye, mecazdan hakikate, sûretten manaya sürekli geçişler söz konusudur ve asıl olan daima ikinci gruptaki mefhumlardır. Avni Konuk'un ifadeleri ile “elfâz-ı zâhîrî altında nukûş-ı hakîkiye ait türlü manalar vardır.”^[27] Âbidin Paşa ise *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî*'nin başında ihtarât (uyarılar) başlığında “El-hâsıl, *Mesnevî-yi Şerîf*'i lâıyıkı ile anlamak isteyenler *sûret-i hikâyeye değil manaya nasb-ı nazar-ı dikkat* etsinler”^[28] diyerek asıl olanın mana ve hakikat olduğuna vurguda bulunur. Söz konusu hikâyeye içerisinde pek çok motif ve sembol bulunmakla birlikte esas kurucu fenomenlerin akl-ı küllü temsil eden bedevî; nefis-i em-mâreyi temsil eden bedevînin karısı, insanın varlığını/bedenini temsil eden testi ile amellerini/ilmini temsil eden testinin içindeki su, halifeyi (emîrû'l-mü'minîn)/ilm-i ilâhîyi temsil eden Allah (Rahmân-ı Vehhâb) oluşturmaktadır. Biraz daha daraltmak gerekirse hikâyenin en esaslı iki unsurunun insanın varlığını ve amellerini temsil eden ve hikâyenin merkezine konulan testi ile; halifeyle temsil edilen Hak olduğu söylenebilir. Hikâyede ele alınan temel düşünce, insanın Allah'a doğru yolculuğu/seferi/hareketidir ki hikâyenin ikinci kısmını bu yolculuk oluşturur. İlk kısım ise akıl ile nefsin diyalogunu temsil eden bedevî ile karısı arasında cereyan eden konuşmalardan ibarettir. Dolayısı ile ikinci kısım asıl, birinci kısım fer' adde-dilebilir. Âbidin Paşa şerhe başlamadan önce bu konuya ilişkin yaptığı girizgâhta bedevî ile karısı arasındaki konuşmanın ana temasının fakirlik üzerine kurulu olduğunu belirtir:

[25] Mevlana, *Mesnevî*, çev. Gölpınarlı, 1/221, 225.

[26] Mevlana, *Mesnevî*, çev. Gölpınarlı, 1/233.

[27] A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Tercüme ve Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahrallı, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 2/ 271.

[28] Âbidin Paşa, *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî*, (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1324), 1/13.

Kıssa-i A'râbî ve mâcerâ-yı zen-i o bisebeb-i fâka (Bir bedevînin kıssası ve zevcesiyle fakırdan dolayı mâcerâsıdır). "A'râbî tabiri arabâna itlâk olunur. Bu hikâyenin hikmetine gelince: a'râbîden maksad, akl-ı külden zâhir olmuş bir insân-ı kâmilin akı ve zevcesinden merâm hasbelbeşeriyye nefsidir ki *fikdân-ı esbâb-ı lezâiz-i zâhire*den nefis şikâyet ve akla îrâs-ı eziyet eyler. Akıl ise sabrın fevâidinden ve kanaatin derecât-ı aliyyesinden bahsle nihâyetü'l-emr nefsi iknâ (kanaat ile aynı kökten) ve hâlini ıslâh ve isnâ (aydınlatma) eder.^[29]

Mevlânâ'nın hikâyenin ana metninde de bedevînin akl-ı küllü, karısının ise nefsi temsil ettiğini söylemesinden ötürü şarihlerin bu konudaki yorumlarında bir çatallanma meydana gelmemiş görünmektedir. Nitekim Âbidin Paşa da aynı ek-sende bir tevcihte bulunur. Burada vurgulanması gereken önemli noktaların başında nefis-i emmâreyi temsil eden bedevînin, karısının iknâ ve ıslâh olması yani nefis-i mutmainneye ermesidir ki bu durum nefsin tekâmülünün mümkün ve insan doğasında değişimin olası bir gerçeklik olarak kabûlüne dayanır. Paşa bu uzun diyalogda kadının/nefsin taleplerinde haksız olduğunun delilinin onun pişmanlık duyması ve özürler dilemesi olduğunu belirtir. Paşa fakirlik ve ihtiyaç kavramının literal anlamının sınırlılığına dikkati çeker. O'na göre fakirlikten maksat hiçbir şeye sahip olmamak değil mülkün gerçek sahibinin Allah olduğunu bilmek ve ona yönelmektir. Başka bir ifadeyle fakirlik sadece O'na muhtaç olmaktır.^[30] Bununla birlikte kadının şikayetlenmesinde ve itiraz etmesinde de bir hikmet bulunduğunu belirten Paşa'ya göre nefsin emmâre, levvâme, mutmainne ve râziye basamaklarından geçmesi mümkündür. Bu nedenle nefisten gelen gayr-i meşrû taleplerin akıl tarafından meşrû bir zeminde karşılanması gerektiğine temas eder.^[31] Bu konuya ilişkin kendi ifadelerini *Merd-i A'râbî Risâlesi*'nden takip edelim:

"Zenin [kadının] ibtidâ şikâyet ve ta'rîz edişinde *hikmet-i hafîyye* olduğu gibi, nefsin dahi evvelâ emmâre, ba'dehû levvâme ve mutmainne olması bir hikmete mübtenîdir; binâenaleyh anlardan zuhûr eden iltimâsât içinde meşrûiyeti taayyün eden cihetlerin taharrîsi muktezâ-yı hikmettir. Meselâ nefis-i emmâre herçibâdâbâd bir mahbûbe ister; akıl ise zinâdan külliyyen tehâşî eder. Ammâ bekâ-yı nev'-i beşer ve sâir esbâb için nikâh ile zevcenin vücûdu lâ-büdd olduğundan meşrû sûrette zevce tedârik eder, bu vecihle benî beşerin yevm-i kıyâmete kadar ibkâ ve idâmesine bâdî ve bedeninin rahatını müeddî olur, akl-ı kâmil ise nâfi' ve meşrû' sûrette ihtiyâr-ı evzâk

[29] Âbidin Paşa, *Merd-i A'râbî Risâlesi*, s.2.

[30] Âbidin Paşa, *Mesnevî Şerhi I-II*, haz. Mehmet Sait Karaçorlu, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 2/142-143. Bu tanımlama hikâyenin birinci kısmını fer' ikinci kısmını asıl olarak nitelememizin nedenidir. Zira birinci kısımda "maddî fakirlik", ikinci kısımda ise "manevî fakirlik" teması hâkimdir.

[31] Âbidin Paşa, *Mesnevî Şerhi*, haz. Mehmet Sait Karaçorlu, 2/167-168.

eyler; maamâfih akl-ı kâmil nefsinin tazyikâtında dahi Hak'dan bir hikmet-i hafîyye hissiyle andan bile fâide hâsıl eder. ”^[32]

Nefis ve akıl her ne kadar bir çatışma içinde olsalar da Mevlânâ'ya göre her ikisinin varlığı da zorunludur. Bu bağlamda Âbidin Paşa nefsin geçici istekleri elde etmeye çalışırken, akl-ı kâmilin Allah'ın rızâsını kazanmayı hedeflediğini belirtir. Bu macerada akıl muzaffer, nefis mağlup olmuş ve boyun eğmiş gibi gözükse de her ikisinin de makbul ve yüce olduğuna işaret eder. Bu minval üzere Paşa maddiyûnun (maddeciler) rûhâniyeti, irfandan nasipsiz rûhâniyyûnun ise maddiyatı tamamen reddetmelerinin her ikisinin de hata olduğunu belirtir. Osmanlı modernleşme sürecindeki zihinsel arayışları yansıtan ifadelerinde Paşa'ya göre şekil ve maddenin değersizliği maddî olduklarından veya hiçbir etkileri olmadığından değil, uhrevî ve manevî olana göre fani bulunduklarındandır. Yoksa top, tüfek, servet, kuvvet, ticaret, ziraat, askerlik ve bunlar gibi bir çok maddiyata hayal denirse işte o söylenen söz hayaldir.^[33]

Yukarıda da vurgulamaya çalıştığımız gibi hikâyenin ilk kısmı ahlaki bir ağırlık taşıırken, ikinci kısmı metafizik bir derinlik barındırır. Mevlânâ “bu hikâye âşıkların düşünceleri gibi tertipsiz ve darmadağınık oldu” dese de bedevî ile karısı olarak sembolize edilen akıl ile nefis arasındaki konuşmaların seyri yolculuğun ana motifi olan testiye bağlanmaktadır. Mevlâna hikâyenin sonunda Allah'a dolu testi ile değil boş testi ile gitmeyi hatta onu taş a çalıp kırmayı tavsiye eder. Zira testi kırmak onu sağlamlaştırmaktır. Buradan hareketle Mevlâna “nefy-i vücûd”, “ıskât-ı izâfât” gibi terimlerle tasavvufun klasik döneminden itibaren üzerinde durulan bir mesele olarak “varlığın terki” yada “varlığın günah olarak kabul edilmesi” fikrini ele alır. Zira ona göre Dicle (ilm-i ilâhî) yanında testinin varlığının bir hükmü olmadığı gibi Hakk'ın varlığı söz konusu olduğunda kulun varlık iddiası geçersiz kalır.

Bedevî ile karısı hikâyesindeki metafizik bahisleri anlamaya yardımcı olacak hikâyelerden biri nahiv bilgini ile gemici arasındaki hikâyedir. Bu bağlamda Mevlânâ insana lazım olan gerçek bilginin “nah(i)v” değil “mahv” olduğunu söyler. Burada nahiv sûret ve şekle mahv ise tahakkuk, mana, fenâ ve fakr gibi mefhumlara delâlet etmektedir. İki hikâye arasındaki konusal bütünlüğe Mevlânâ “size benliği yok etme (mahv) ilmini öğretmek için bedevî ile nahiv (dil) bilgini hikâyelerini birbirine kattık” şeklindeki ifadeleri ile dikkat çeker.^[34] “Çiçek döküldü mü meyve meydana çıkar. O (çiçek) kayboldu mu bu (meyve) fazlasıyla görünür” ifâdesi de aynı muhtevayı anlatır.^[35] Âbidin Paşa Mevlânâ'nın “Ey bu geçici kervan-

[32] Âbidin Paşa, *Merd-i A'râbî Risâlesi*, 98.

[33] Âbidin Paşa, *Mesnevî Şerhi*, haz. Mehmet Sait Karaçorlu, 2/218-219.

[34] Âbidin Paşa, *Mesnevî Şerhi*, haz. Mehmet Sait Karaçorlu, 2/276.

[35] Mevlâna, *Mesnevî*, çev. Gölpınarlı, 1/235.

saraydan kurtulamamış olan/ Sen mahv'ı, sekr'i, inbisat'ı nereden bileceksin?" beyitlerine yaptığı şerhte Hak yolunda yok olmanın, varlığı fedâ etmenin önemini vurgular. Mevlânâ'nın "Buraya kadar altın için geldim ama, buraya ulaşınca güzel yüzün sarhoşu oldum" ifadelerini Paşa şöyle yorumlar: "Yüksek mertebelere ulaşmak için kalp ve aklımı kapladığında isteğim sadece cennetten ve sair Rabbânî nimetlerden yararlanmaktı. Bu arzu beni hakikat makamına kadar erıştirdi. Ama şimdi bu rûhânî hâli hissetmeye ulaştım. Dünyâ ve ukbânın maddî nimetlerinden vazgeçtim. Yalnız Cenâbı Hakk'ın rızâsının ve O'nu görmenin arzusuna düştüm. Bütün rûhumu ve canımı bu arzuya hasrettim." "Ekmek için bir kimse ekmekçiye gitti, ekmekçinin güzelliğini görünce ekmeği unuttu, ekmekçiye gönül verdi" ifadeleri ile Mevlânâ bedevînin ekmek için çıktığı yolculukta Ekmekçi'ye gönül verişine işaret eder. Bu düşünce hikâyede Mevlânâ tarafından "cüz'e âşık olanın küll'den mahrum kalacağı" şeklinde de ifade edilir.^[36]

SONUÇ

Mevlânâ tasavvuf düşüncesinin kurucu isimlerinden olduğu gibi *Mesnevî* de tasavvufa ait nazârî ve amelî bahislerin ele alındığı taşıyıcı metinlerden biridir. Literatür içinde gelişen zengin *Mesnevî* şerhleri içinde ona bağlı olarak benzer şekilde bazı hikâyelerin de müstakilen şerh edildiği görülmektedir. Osmanlı ilim ve irfan geleneğinin içinde yetişen bir devlet adamı kimliği ile Âbidin Paşa da bir *Mesnevî* şârihidir. Âbidin Paşa *Mesnevî*'nin ilk cildini beş mücellet halde şerh etmesine karşın bedevî ile karısı hikâyesini *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî Merd-i A'râbî Risâlesi* başlığı ile ayrıca neşretmiştir. Paşa'nın "hikmet âmiz" olarak nitelediği ve bu yönü itibarıyla ayırabasını yaptırdığı hikâye içerik ve retorik bakımından oldukça etkilidir. Paşa metne popülerlik kazandırmak, daha fazla okunmasını ve dolaşımını sağlamak amacıyla metni ihtisar ederek yeniden yayımlatmış olmalıdır. Burada tenkit konusu olabilecek tek nokta Paşa'nın diğer sarmal hikâyelerden yalnızca bedevî ile karısı hikâyesine müstakilen odaklanmasıdır. Zira hikâyenin *Mesnevî Şerhi*'ndeki versiyonu *Merd-i A'râbî Risâlesi*'nin üç katı hacminindedir. Âbidin Paşa Osmanlı modernleşme sürecinde söz konusu metni kaleme alsa da en azından *Merd-i Arabi Risâlesi*'nde modernleşme döneminin izlerinin oldukça sınırlı olduğu görülmüştür. Burada istisna edilecek iki husustan biri dilde ve üslûpta sadelik iken diğeri maddî anlamda terakkînin manevî terakkîye manî olmadığı fikridir. Paşa kaynak olarak ise âyet ve hadisler ile Râzî'nin *Tefsîr-i Kebîr*'i dışında bir metne atıfta bulunmamıştır. Netice itibarıyla Paşa'nın bir ayırabası risâle üzerinden hikâyeyi daha alımlanabilir kıldığını söylemek mümkündür.

[36] Âbidin Paşa, *Mesnevî Şerhi*, haz. Mehmet Sait Karaçorlu, 2/247, 261, 266.

KAYNAKÇA

- Âbidin Paşa. *Mesnevî Şerhi I-II*. haz. Mehmet Sait Karaçorlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Âbidin Paşa. *Saadet-i Dînyâ*. Rodos: Matbaa-i Vilâyet, 1312.
- Âbidin Paşa. *Tercüme ve Şerh-i Kaside-i Bürde*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1324.
- Âbidin Paşa. *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf*. VI. Cilt. Dersaâdet: Mahmud Bey Matbaası, 1305-1306/ 1887-1888.
- Amirchouphani, Ladan. “Molla Câmi ‘Mevlânâ Peygamber Değil Ama Kitabı Var’ Demiştir midir Mevlânâ’nın Anlayışında Mesnevî Kur’ân’a Benziyor mu?”. *ATEBE Dini Araştırmalar Dergisi* 6 (2021), 21-22.
- Aytekin, Ülker. *Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Başar, Serhat. “Osmanlı Basınında Bazı Şair, Müverrih, Müellif, Muharrir Matbaacılara Ait Vefat ve Cenaze Haberleri”, *Müteferrika* 55, (2019), 129-182.
- Ceyhan, Semih. “Mesnevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/330. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Çelik, İsa. Âbidin Paşa’nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufi Düşünceleri. İstanbul: Vefâ Yayınları, 2007.
- Demirkazık, Hacı İbrahim. “16. Yüzyıl Sûfî Şairlerinden Abdülmecid Bin Şeyh Nasûh’un (Mecidî) Kissa-i Çoban Mesnevisi”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1/28 (2022), 64-122.
- Fayda, Mustafa. “Bedevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/311. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Güleç, İsmail. *Türk Edebiyatında Mesnevi Tercüme ve Şerhleri*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008.
- Konuk, A. Avni. *Mesnevî-i Şerîf Tercüme ve Şerhi*. haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı. XIII.Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Özköse, Kadir. “Mesnevî’deki ‘Bedevi ile Karısı’ Hikayesine Göre Akıl -Nefis İlişkisi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 37-69.
- Pala, İskender. “Âbidin Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/310. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Tan, M. Nedim. “Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî”. *İslâm Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. II/883. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Dede Ömer Rûşenî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/82. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Kemal. “Mesnevî-i Şerîf ile Alakalı Olarak Cevdet Paşa’nın Âbidin Paşa’ya Yazdığı Bir Mektup”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 24 (1986), 446-447.
- Yıldırım, Yusuf. “Mesnevî’de Geçen ‘Bedevi ile Karısı Hikâyesi’ ya da Kadının Fendî”. *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2023), 914-927.



Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2025, 58: 15-48



Hicâzî Bir Kur'ân: Paris Bibliotheque Nationale Nüshası

A Hijazi Qur'an: Paris Bibliotheque Nationale Copy

Doç. Dr. Hayrettin ÖZTÜRK¹

¹Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun
· hayrettin.ozturk55@hotmail.com · ORCID > 0000-0001-6796-2122

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 05 Mart/March 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 26 Mayıs/May 2025

Yıl/Year: 2025 | **Sayı – Issue:** 58 | **Sayfa/Pages:** 15-48

Atıf/Cite as: Öztürk, H. "Hicâzî Bir Kur'ân: Paris Bibliotheque Nationale Nüsha"
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 58, Haziran 2025: 15-48.

HİCÂZÎ BİR KUR'ÂN: PARİS BIBLIOTHEQUE NATIONALE NÜSHASI

ÖZ

Bu çalışma Kur'ân metin tarihinin erken dönemlerini anlamamız açısından belki de en önemli eserlerden biri olan ve halen Bibliothèque Nationale de France, Arabe 328 (a/b)'de kayıtlı bir Kur'ân nüshasını (Paris nüshasını) konu edinmektedir. Bu makalede, Paris nüshasının imlâ özellikleri ile Ahnas, Züheyr ve Muaviye Su Bendleri gibi erken döneme ait mimari eserler üzerinde yer alan epigrafik nitelikli metinler arasında çeşitli açılardan karşılaştırmalar yapılmıştır. Yine bu karşılaştırmada göz önünde tutulacak hususlardan bazıları da kıraati aşereden olup 16 kelimeyi içeren yazım farklılıkları ile okumaya çeşitlilik ve zenginlik katan kıraatlerdir. Daha önce yapılmış pek çok çalışmada kıraatlerdeki ihtilaflar konusuna değinilmiştir. Bu çalışmada ise ilave olarak farklı kıraatlerin manaya kattığı anlam zenginliği ve kıraatlerin bu şekilde gelişimin hikmeti gibi konular da ele alınmıştır. Özellikle Paris Mushaf'ının imlâ özelliklerinin irdelenmesi ve ardından bazı Hicâzî yazıtlarla mukayesesi çalışmanın özgün tarafını oluşturmaktadır. Çalışmada Hz. Osman döneminden kalma Mushaf örneklerine günümüzde sahip olup olmadığımız hususu ve Paris Mushaf'ı ile günümüz Mushafları arasında bir farkın bulunup bulunmadığı konusu hakkındaki kanaatlerimizi ortaya koymaya çalıştık. Bu haliyle makalede, yaklaşık 14 asır önce yazıldığı belgelerle teyit edilen Paris Mushaf'ıyla bugün elimizdeki Mushaflar arasında hiçbir farklılığın bulunmadığı; dolayısıyla Kur'ân'ın hem satırlarda hem de hafızalarda korunmuş mukaddes bir metin olduğunu okuyuculara göstermesi bakımından literatüre önemli bir katkı sunacağı ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bibliothèque Nationale Arabe 328 (a/b) Mushaf'ı, Erken Dönem Kur'ân Kopyaları, Hicâzî Kur'ân'lar, Paris Elyazması, Yazıtlar.



A HİJAZÎ QUR'ÂN: PARİS BIBLIOTHEQUE NATIONALE COPY

ABSTRACT

This study focuses on a copy of the Qur'an that is considered significant for understanding the early history of the Qur'anic text. It is now registered in the Bibliothèque Nationale de France as Arabe 328 (a/b). This article attempts to compare the orthographic features of the Paris copy with epigraphic texts on early architectural works such as the Ahnās, Zuhayr, Aswān, and Mu'āwiya water dams. The study also deals comparatively with the qirā'āt, which add variety and rich-

ness to readings of the Qur'an, with their spelling differences, which include 16 words within the al-qirā'āt al-'asharah. Some previous studies have addressed the issue of differences in the qirā'āts, but this study addresses how different qirā'āts contribute to the richness of meaning and in this way explains the wisdom behind the development of different qirā'āts. The novelty of this research is the study of the writing characteristics of the Paris Mushaf, especially in comparison with some Hijāzî inscriptions. In this study, we have attempted to present our views on whether we have any extant recension of the Mushaf from the time of Caliph Uthmān and whether there are differences between the Paris Mushaf and the present Mushafs. As it stands, the article claims to make an important contribution to the literature by showing readers that there are no differences between the Paris Mushaf, confirmed by documents written approximately 14 centuries ago, and the Mushafs we have today. Thus, it shows that the Qur'an is a sacred text that has been preserved in both written and oral form.

Keywords: Bibliothèque Nationale Arabe 328 (a/b) Mushaf, Early copies of the Qur'an, Hijāzî Qur'ans, Paris Manuscript, Inscriptions.



GİRİŞ

Fransa'nın başkenti Paris'teki Bibliothèque Nationale, Avrupa'nın en önemli koleksiyonlarından biridir. Hicretin 1. Yüzyılına tarihlendirilebilecek eserler ve *Hicâzî* yazıyla yazılmış kimi tarihsiz Kur'ân metinlerini bu kütüphanede görmek mümkündür.^[1] Fransız bilim adamlarından Jean-Joseph Marcel ve Jean-Louis Asselin de Cherville, Füstât Amr Camii'nde muhafaza edilen çok sayıda Kur'ân varakını Fransa'ya getirmiştir.^[2] Önce Asselin de Cherville koleksiyonunda muhafaza edilen bu varaklar daha sonra Paris Bibliothèque Nationale de France'de^[3] muhafaza altına alınmıştır. Bunlardan biri de makalemizin konusu olan, MS Paris Bibliothèque Nationale Arabe 328 (a/b)'de kayıtlı bulunan ve 70 varaktan oluşan Mushaf'tır.^[4] Biz bu Mushaf'ı, "Paris Mushaf'ı" adı ile değerlendireceğiz.

[1] Bu koleksiyon ve kataloglara ulaşmak için Bk. G. Roper, *World Survey Of Islamic Manuscripts* (London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1992), 1/212-218; F. Déroche, *Les manuscrits du Coran: Aux origines de la calligraphie coranique [Bibliothèque Nationale, Catalogue des manuscrits arabes, 2e partie, Manuscrits Musulmans, I/1]* (Paris: 1983).

[2] Bk. F. Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus, [Texts and studies on the Qur'ân 5]* (Leiden-Boston: 2009), 10–13 ve 14–16.

[3] François Déroche, *Qur'ans of the Umayyads A First Overview, Leiden Studies in Islam and Society* (Leiden-Brill: 2014), 1/17-18; Déroche, *Les manuscrits du Coran*, 59–60.

[4] Bu Mushafın 1–56. sayfalara denk gelen kısmının kopyası şu kişiler tarafından yayınlanmıştır; F. Déroche and Sergio Noja Nosedá, *Le manuscrit Arabe 328 (a) de la Bibliothèque nationale de France [Sources de la transmission manuscrite du texte coranique I, Les manuscrits de style hijâzî, 1]* (Paris: 1998). Metnin Saint Petersburg'ta bulunan kısmı üzerinde yapılan çalışma, f.

Hicâzî hatt ile yazıldığı bilinen bu nüsha otoriterlerce Hicrî 1. Yüzyıla dayandırılmaktadır.^[5] Kur'ân'ın üçte birinden biraz az olan bu nüshanın Francois Déroche ve Sergio Noja Nosedá tarafından tıpkıbasımı yapılmıştır. Makalede bu Mushaf'ın genel özellikleri, yazımı farklı Kur'ânî kıraatlerin zengin manaları, vurgu işaretleri, metnin yazıcıları, aidiyeti, erken dönem yazıtlarla karşılaştırılmaları ve durak sonu işaretlemelerini ele alıp değerlendireceğiz. Temel olarak şu soruya cevap arayacağız. İlk dönemlere ait bir Kur'ân nüshasında kullanılan heceleme sistemi ile erken dönem Arapça yazıtlarda kullanılan heceleme sistemi arasında bir ilişki var mı? Taş yazıtlarda kullanılan vurgu işaretleri Kur'ân nüshalarının yazımında da kullanılmış mıydı? Yazım farklılıkları ve imlâ kurallarının incelenmesi bize Paris Mushaf'ının tanımlanması ve tarihlenmesinin yollarını bulmamıza imkân sağlayacak mı? Buna cevap verebilmemiz için bu metnin yazım farklılıklarına ve metnin ilk yazıtlarla mukayesesine ihtiyacımız vardır. Değerlendirmemize Paris Mushaf'ını tanıtarak başlayacak ve biçimsel özellikleri ile devam edeceğiz.

1. PARİS MUSHAF'ININ GENEL ÖZELLİKLERİ

1.1. Paris Mushaf'ının Tanımlanması

Paris Mushaf'ı, 98 parşömen folyosuna sahip ve Kur'ân metinlerinin yaklaşık üçte birini içeren bir Mushaf'tır. Bu Mushaf'ın orijinalinin 210-220 folyo arasında olabileceği ifade edilmektedir.^[6] Tayyar Altıkulaç, bu Mushaf'ın 70 varakının Paris Bibliothèque Nationale'de, 26 varakının St. Petersburg'da geriye kalan 2 varaktan birinin Vatikan kütüphanesinde diğerinin de Londra N. D. Khalili İslam sanatı koleksiyonunda olduğunu söylemektedir.^[7] Bu Mushaf, Kahire'den Fransa'ya getirilerek Genel Kütüphaneye verilmiştir. Bu Mushaf'ta yer alan sûre ve ayetler şöyledir:

57–70 of Paris, BnF Arabe 328 (1983)'ün kataloğunda Arabe 328 b şeklinde ayrı bir biçimde de tanımlandığını görmekteyiz. F. Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam*, 22. Bu metne gallica.bnf.fr ya da Paris, Bibliothèque Nationale de France: Arabe 328 (b) adresinden ulaşılabilir; Mevcut sûre ve ayetlerin dökümü için Bk. Tayyar Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, (Ankara: Diyanet Yayınları, 2022), 416. Mevcut sûre ve ayetlerin dökümü için Bk. Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, 416.

[5] Yasin Dutton, "An Early Mushaf According to the Reading of Ibn 'Amir," *Journal of Qur'anic Studies*, Edinburg University press. 3/1 (2001), 71–89.

[6] Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 1/17-18.

[7] Bk. Altıkulaç, *Mesâhif-i Kadîme*, 414.

S�re Adı	Mevcut �yetleri	S�re Adı	Mevcut �yetleri
Bakara	275-286	��r�	1-53
�l-i �mr�n	1-43, 84-200	Zuhruf	1-89
Nis�	1-176	Duh�n	1-59
M�ide	1-33	C�siye	1-37
En'�m	20-165	Ahk�f	1-8
A'r�f	1-206	M�mtehin�	7-13
Enf�l	1-25	Saf	1-14
Tevbe	66-129	Cum'a	1-11
Y�nus	1-77	M�n�f�k�n	1-9
Y�suf	84-111	Tal�k	2-12
Ra'd	1-43	Tahr�m	1-12
�brahim	1-53	Mülk	1-27
Hicr	1-87	H�kka	3-35
F�t�r	13-41	Me�ric	1-44
S�d	66-88	N�h	1-28
Zümer	1-15	C�n	1-2
Fussilet	31-54		

1.2. Paris Mushaf'ının Biçimsel  zellikleri ve Ayet Ayırım  şaretleri

Paris Mushaf'ı, Hic z  yazıyla yazılmış olup farklı yazıcılar tarafından kaleme alınmıştır. Her sayfanın boyutu 24x33 ve 21-28 satır arasındadır. Bazı harfler üzerinde vurgu  şaretleri vardır. Vurgu  şaretlerinin çoğu, *te*, *se* ve *n n* harfleri üzerindedir. *N n* üzerinde tek, *te* üzerinde üst üste iki ve *se* üzerinde üst üste üç adet vurgu  şareti mevcuttur (resim: 1-2). Ayetler arasında 3 yatay sıra ayrı  görevi görmektedir.^[8] Ayetleri birbirinden ayıran birden fazla yol kullanılmıştır.

[8] D roche, *Qur'ans of the Umayyads*, 19-21; D roche, *La transmission  crite du Coran dans les d buts de l'islam*, 34-36; 41-43.

Bazen ayetler arasındaki ayraçlar 6 noktadan oluşmaktadır: Bu 6 nokta bazen 2 sıra halinde birbiri üzerine dizilmiş şekilde kullanılmış (); bazen de yatay olarak birbiri üstüne ikişerli dizilmiş 6 nokta () şeklinde yazılmıştır. Ayetler arası ayraçlar bazen parşömendekiyle aynı mürekkep rengine sahip, etrafında noktalar bulunan bir çizgi () şeklinde ayetleri ayırmak için kullanılmıştır. Sûreler arasında bir satır boşluk bırakılmış ve her ayetin sonunda birbirinin üstüne gelecek şekilde 2 veya 3 sıra *fetha* ve *kesre*ye benzeyen kısa çizgiden oluşan () şeklinde işaretler konulmuştur. Her 10 ayetten sonra renkli şekilde işaretler () karşımıza çıkmaktadır. 100'den fazla ayet bulunan sûrelerde yazıcı her 100 ayetten sonra farklı bir işaret kullanmıştır. Bu işaretler birbiri üzerine gelecek şekilde sıralanırken, bazen 3 delik ve 2 sıra veya yuvarlak şekiller olarak da karşımıza çıkabilmektedir (, ). Ayrıca, özellikle 100 ayetten fazla ayet içeren sûrelerde olmak üzere, *elif*, *vav* ve *hê* harflerine benzer işaretler her 100 ayetin sonunda kullanılmıştır. Fakat bu işaretler Mushaf'a sonradan eklenmiştir; çünkü yazı tipi farklıdır ve boşluk bulunmadığı için çoğu zaman işaretler *nûn* harfinin içine yerleştirilmiştir (resim: 1-2). Ayrıca bu Mushaf'ta, bazı harfler üzerinde vurgu işaretleri mevcuttur ancak sûre ve ayet ayraçlarında geometrik ve bitkisel süslemelerin kullanılmadığını görüyoruz.^[9]

Yukarıdaki bilgileri, şekil, i'cam, yapı ve kaligrafi yöntemi açısından değerlendirdiğimizde söz konusu Kur'an kopyasındaki (Paris Nüshası'ndaki) işaretlemelerin Kur'an'a sonradan eklendiğini açıkça söyleyebiliriz.

1.3. Paris Mushaf'ının Yazım Farklılıkları

Hiz. Osman zamanında cem edilip farklı şehirlere gönderilen Mushaf'ların içinde dağıtılmış şekilde yazımı farklı kelimeler bulunmaktaydı. Bu, bir Mushaf'ta bir vecihle diğer Mushaf'ta başka bir vecihle yazılmış bir veya iki harfin değişikliği ile ortaya çıkan kıraat farklılıklarından oluşuyordu.^[10] Şimdi Paris Mushaf'ında okuyuşa çeşitlilik ve zenginlik katan bu yazımı farklı kıraatleri değerlendireceğiz.

[9] Mushaf-ı Şerif (Bibliothèque nationale, Paris), thk: Tayyar Altıkulaç (İstanbul: 1436/2015), (1 a/b-70 a/b).

[10] Ebu Ömer Osman b. Sa'id ed-Dânî, *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, thk. Muhammed Ahmed Dehman, (Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1983) 115; Muhammed b. Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'an*, Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, (Kahire: Mek-tebetu Dâru't-Turâs, tsz.), 1/378; Muhammed Abdulazim ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru l-hyâi't-Türâsi'l-Arabî, tsz.), 1/257.

(1) Âl-i İmrân sûresinin 133. ayetinde geçen (f. 6a. 1. 7)^[11] ve sâri'û kelimesinin sâri'û şeklinde “و” harfi olmadan okunması.

“وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ” *“Rabbinizin bağışına ve genişliği göklerle yer arası kadar olan, Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış bulunan cennete koşun.”*^[12]

Medineli iki imam (Ebû Ca’fer ve Nâfi) ve İbn Âmir, “وَسَارِعُوا” ayetini “و” harfi olmadan “sin” harfi ile başlayarak okumuştur. Bu Medine ve Şam şehirlerinin Mushaf’larında da böyledir, geri kalanlar ise: “و” harfi ile atıf yaparak “وَسَارِعُوا” şeklinde okumuşlar ve Mushaf’larında da bu şekilde belirtilmiştir.^[13] Bu ayeti “و” ile okuyan kimse öncesine atıf yaparak, “و” olmadan okuyanlar ise bir önceki ayetten bedel veya beyan kabul ederek okumuş olurlar.^[14]

(2) Âl-i İmrân sûresinin 184. ayetinde geçen (f. 8b, 1. 21) ve ‘z-zübürî ve ‘l-kitâbi’l-münîr âyetinin, ve bi’z-zübürî ve ‘l-kitâbi’l-münîr şeklinde okunması.

“فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ رَسُولٌ مِّن قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ” *“Eğer bunlar seni tekzip ediyorlarsa (bu şaşırtıcı bir şey değildir), senden önce apaçık deliller, sayfeler ve aydınlatıcı kitaplar getiren resuller de tekzip edilmişlerdi.”*^[15]

İbn Âmir, bu ayeti “وَالزُّبُرِ” yani “و” harfinden sonra “ب” harfinin ziyadesi ile okumuştur. İbn Âmir’in birinci ravisi Hişam, İbn Âmir’den farklı olarak , “وَالزُّبُرِ” şeklinde, yani “و” harfinden sonra “ب” harfi ziyadesi ile okumuştur. Şam Mushaf’ında da aynen bu şekilde yazılmıştır. İbnu’l-Cezerî de Emevî Câmiinde, Şam Mushaf’ında bizzat kendisi bu ayeti “ب” harfli olarak (وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ) gördüğünü söylemiştir. Bir başka rivayette de bu kelimenin “ب” nin hazfi ve isbatı ile okunduğunu söylemiştir. İbn Âmir’in ikinci ravisi İbn Zekvân, İbn Âmir’den

[11] f: folyo, 6a: Paris Mushafı’nın orijinal sayfasını, 1 rakamı folyonün çözümü yapılmış sayfasını, 7 rakamı da kelimenin geçtiği satır sayısını göstermektedir.

[12] Âl-i İmrân, 3/133.

[13] Bk. Muhammed Hâzîr el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelimâti’l-Kur’âniyyeti fi’l-mesâhifi’l-Osmâniyye”, *Mecelletü’s-Şerîati ve Dirâsâti’l-İslâmiyyeti*, 19/56 (Kuveyt: Meclisü’n-Neşri’l-İlmî, 2004), 89-163; Ebubekir Ahmed b. el-Huseyn b. Mihrân el-İsbahânî en-Nisâbüri, *el-Mebsût fi’l-kirâ’ati’l-‘aşr*, thk. Sübey’ Hamza Hâkimî (Şam: Mecmau’l-Lüğa el-Arabîyye, 1981), 169; Muhammed b. Muhammed İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kirâ’ati’l-‘aşr*, thk: Ali Muhammed ed-Dabbâ (Şam: 1927), 2/242; Ebu Bekir Ahmed b. Musa İbn Mücahid, *Kitâbü’s-seb’a fi’l-kirâ’at*, thk: Şevki Dayf, (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1400/1980), 216; Ebû ‘Amr Osman b. Sa’îd ed-Dânî, *el-Mukni’ fi resmi mesâhifi’l-emsâr maa kitâbi’n-nakt* thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Kahire: Mektebetü’l-Külliyât el-Ezheriyye, 1978), 106, 113-115; Ebu Ömer Osman b. Sa’îd ed-Dânî, *et-Teyisîr fi kirâati’s-seba’* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1930), 90; Ebû Zür’a Abdurrahmân b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâ’at*, thk. Sa’îd el-Efğânî, (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1979), 174.

[14] Muhammed b. Muhammed Tahir İbn Âşûr et-Tunisi, *Tefsiru’t-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü’t-Tunisiyye, 1984), 4/88.

[15] Âl-i İmrân, 3/184.

“وَالْكِتَابِ” şeklinde yani “ب” olmadan okumuştur. Diğer kıraat imamları ise (وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ) her iki kelimeyi de “ب”’nin hazfı ile okumuşlar ve Mushaflarında da bu şekilde belirtilmiştir.^[16] Fâtır sûresinin 25. ayetinde kurrânın hepsinin ittifa-kıyla “ب” harfinin zikri ile yani بِالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ şeklinde gelmiştir. Bu ayetteki “وَالْبَيِّنَاتِ” kelimesinde âmil “ب” harfidir, atıf olduğunda âmilin yenilenmesi için “و” gelmelidir. Böylece “وَالْكِتَابِ” şeklinde “و” ile okuyan kimse öncesine atıf yapmış olur “وَالْكِتَابِ” şeklinde “ب” ile okuyan kimse de te’kit anlamını kastetmiş olur.^[17]

(3) Nisâ sûresi 66. ayetinde (f. 14b, 1.1.) illâ kalîlün minhüm ayetinin, illâ kalîlen minhüm şeklinde okunması.

وَلَوْ أَنَّا كُنْتُمْ عَلَيْنَهُمِ الْفَتْحَ مَا أَنتَفَكْتُمْ أَوْ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَغَلُوا إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ لَكُنَّا عَنْهَا غَيْرَ أَهَمٍّ ۚ وَأَخَذَتْ ثَوْبَ بِعَا

“Eğer biz onlara, “hayatlarınızı feda edin veya yurtlarınızdan çıkın” diye yazmış olsaydık, içlerinden pek azı hariç, bunu yapmazlardı. Eğer kendilerine verilen öğütleri tutsalardı, elbette haklarında hem daha hayırlı, hem de (imanlarını) daha çok pekiştirici olurdu.”^[18]

İbn Âmir, illâ kalîlün minhüm ayetini “إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ” istisna olarak alıp mensup okumuştur. Şam Mushaf’ında da böyledir fakat diğer imamlar; “إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ” olarak merfu, zamirden bedel olarak okumuşlardır. Mushaflarında bu şekilde yer almıştır.^[19] İstisnadaki uygulama eğer menfi ve “إلا” edatından sonra makablinin cinsinden ise bedel olarak alıp onu ref yapmak daha evladır ama nasbı da caizdir. Eğer “إلا” edatından sonra gelen, makablinin cinsinden değilse; mesela şu ifadede olduğu gibi “(ما له ابن إلا بنت)” “oğlu yok sadece kızı var”, bu durumda istisnâi munkatî’ olarak nasp etmek evladır, bedel olarak kabul edip ref de yapılabilir.^[20] Bu durumda her iki ayet için söylenecek son söz şudur; ya bedel olarak kabul edip merfu okuyacağız ya da istisna kabul edip mensup okuyacağız ki, her iki vecih de caiz olur.

[16] Bk. el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelimâti’l-Kur’âniyye”, 105-107; İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/242; İbn Mücahid, *Kitâbü’s-seb’a*, 221; ed-Dâni, *et-Teyssir*, 92; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 185; Ahmed Muhammed Ebû Zîthâr, *Letâ’ifu’l-beyân fî resmi’l-Kur’ân* (Şerhu Mevridi’z-zam’ân), (Kahire: el-Hey’etü’l-Âmme li Şu’ûni’l-Metâbi’i’l-Emîriyye, 1985), 108-109; İbn Âşûr, *et-tahrîr ve’t-tenvîr*, 4/187.

[17] Hasan b. Abdulgaffar Ebu Ali el-Fârisî, *Hucce li’l-kurrâi’s-seba’*, thk. Bedreddin Kahveci vd. (Beyrut: Daru’l-Me’mun li’t-Turâs, 1978), 3/114; Ebu Muhammed Abdülhak İbn Atiyye el-Endulusî, *el-Muharrerü’l-veciz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî vd. (Katar: Vezâretü’l-Evkâf, 1988), 3/445.

[18] en-Nisâ, 4/66.

[19] İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/250; ed-Dâni, *el-Mukni’*, 107,115; İbn Mücahid, *Kitâbü’s-seb’a*, 235; ed-Dâni, *et-Teyssir*, 96; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 206.

[20] el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelimâti’l-Kur’âniyye”, 108; İbni Atiyye, *el-Muharrerü’l-veciz*, 4/123; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 206-207; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 5/114.

(6) En'âm sûresinin 137. ayetinde (f. 28a, 1. 8) geçen “şurakâuhum kelimesinin, şurakâihim” şeklinde okunması.

وَكَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ مِنَ الْفُشْرِكَ بَيْنَ قَتْلِ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ وَأُولَادِهِمْ وَلِيُثْبِتُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلِيُثْبِتُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلِيُثْبِتُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلِيُثْبِتُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ
 “Yine bunûn gibi, Allah’a ortak koşanların çoğuna, koştukları ortaklar, çocuklarını öldürmelerini güzel gösterdi ki; onları helake sürüklesinler ve dinlerini karıştırıp onları yanılsınlar. Eğer Rabbin dileseydi bunu yapamazlardı. Artık sen onları uydurdukları ile baş başa bırak”^[27]

İbn Âmir (شُرَكَائِهِمْ) kelimesini kesreli “hemze” ile şurakâihim şeklinde okumuştur. Aynı şekilde zeyyene kelimesindeki “ز” harfini dammeleyip meful üzere mebnî, “ي” harfini kesre züyyine (süslü gösterildi) şeklinde okumuştur. (أَوْلَادِهِمْ) kelimesindeki “ن” harfini naibi fail olduğu için merfu (katlu), (أَوْلَادِهِمْ) kelimesindeki “dal” harfini mefulü bih olarak mensup yani evlâdehüm (ortaklarına çocuklarını öldürmeleri süslü gösterildi) şeklinde okumuştur. O zaman (شُرَكَائِهِمْ) şurakâihim” kelimesi (قَتْلُ) katlü kelimesinden izafetle mecrur olur, Şam Mushaflarında olduğu gibi. Geri kalanlar (نُثَبِّتُ), “ي” ve “ز” harfini fiil olarak fethalı okumuşlar, (قَتْلُ) kelimesini zeyyene’nin mefulü bihi olarak “lamı” nasp etmişler, (أَوْلَادِهِمْ) kelimesindeki “dal” harfini muzafun ileyh olarak mecrûr okumuşlardır. (شُرَكَائِهِمْ)’deki “hemze”yi merfû şeklinde (نُثَبِّتُ) fiilinin faili olarak okumuşlardır.^[28] Mushaflarında bu şekildedir.

(7) A’raf sûresinin 2. ayetinde yer alan (f. 30a, 1. 14) tezekkerûn=(تَذَكَّرُونَ) âyetinin, yetezekkerûne şeklinde okunması.

“أَتُبْعُوا مَا آتَى الْيَكْمَ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قُلْ بَلَّأُ مَا تَذَكَّرُونَ” “Rabbinizden size indirilene uyun. Onu bırakıp başka dostlara uymayın. Ne kadar da az öğüt alıyorsunuz!”^[29]

İbn Âmir (تَذَكَّرُونَ) “ta” harfinden önce gaip sığası olan “ي” ile okumuştur, Şam Mushaflarında da bu şekildedir. Geri kalanlar ise Mushaflarında olduğu gibi “ta” harfinden önce gaip sığası olan “ي” eklemeyen muhatap sığası üzerine (تَذَكَّرُونَ) şeklinde okumuşlardır. Hafs, Hamza, Kisâî ve Halef, “ذ” harfini şeddelemeden (tahfif) okumuşlar geri kalanlar ise şeddelemişlerdir.^[30]

[27] el-En’âm, 6/137.

[28] ed-Dâni, *el-Mukni*’, 107, 115; İbn Mûcahid, *Kitâbü’s-seb’a*, 270; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/262-265; İbn Mihran, *el-Mebsût*, 203. Metinde eliften sonra hemze yoktur. Fakat satır üzerinde diğer örneklerde bulunmayan bir boşluk vardır ve muhtemelen hemze sonradan silinmiştir. Bk. Déroche et Nosedá, *Le Manuscrit Arabe 328 (a) de la Bibliothèque Nationale de France*, (f. 28a, 1. 8); Mahmud Sâfi, *el-Cedvelü fi ‘irâbi’l-Kur’âni ve sarfihî ve beyânihi*, (Dimaşk-Beyrut: Mektebetü Reşîdiyye, 1995), 4/297; el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelâmâtî’l-Kur’âniyye”, 115-116; Ebu Ali el-Fârisî, *Hucce li’l-kurrâi’s-seba’*, 3/323.

[29] A’raf, 7/3.

[30] el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelâmâtî’l-Kur’âniyye”, 119; ed-Dâni, *el-Mukni*’, 107,

(8) A'raf sûresi 43. ayetindeki (f. 31b, 1. 24) ve mâ künnâ linehtediye kelimesinin, vav olmaksızın mâ künnâ linehtediye şeklinde okunması.

“وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنَّ هَدَانَا اللَّهُ” “Hamd, bizi buna erıştiren Allah’a mahsustur. Eğer Allah’ın bizi erıştirmesi olmasaydı, biz hidayete ermiş olamazdık.”^[31]

İbn Âmir; (مَا كُنَّا) şeklinde (مَا)’dan önce “و” olmadan okumuştur, Şam Mushaf’ında bu şekildedir. (مَا) burada başlangıç edatıdır. Geri kalanlar ise (وَمَا كُنَّا) şeklinde “و” ile okumuşlardır. Mushaf’larında da bu şekildedir, “و” burada da atıf durumundadır.^[32] Fakat metinde vav harfî önce yazılmamış daha sonra yer olmadığı için üste yazılmıştır.^[33]

(9) A'raf sûresi 75. ayetinde (f. 33b, 1.1.) geçen kâle'l-meleü cümlesinin vav ile ve kâle'l-meleü şeklinde okunması.

“قَالَ الْمَلَأُ الَّذِي فِي اسْتِكْبَرُوا مِن قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضِعُوا” “Kavminin büyüklük taslayan ileri gelenleri, küçük görülüp ezilen inanmışlara dediler ki”

İbn Âmir (وَقَالَ) şeklinde; (قَالَ)’den önce “و” ziyadesi ile atıf yaparak okumuştur, Şam Mushaf’larında bu şekildedir. Geri kalanlar ise (قَالَ) şeklinde “و” olmadan okumuştur, Mushaf’larında da bu şekildedir, (قَالَ) burada başlangıç fiilidir.^[34]

(10) A'raf sûresi 141. ayetteki (f. 36a, 1. 2) ve iz enceynâküm kelimesinin ve iz encâküm şeklinde okunması.

“وَأَذِّنْ لِّلْأَنْجِيَّتِمْ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُوءُكُمْ مِنَ الْعَذَابِ” “Hani sizi Firavun ailesinden kurtarmıştık. Onlar size en kötü işkenceyi uyguluyorlardı.”^[35]

İbn Âmir (الْأَنْجِيَّتِمْ) şeklinde “cim” den sonra “ي” ile “ي” ve “ن” harfî olmadan okumuştur. Şam ehlinin Mushaf’ında bu şekildedir, geri kalanlar ise (الْأَنْجِيَّتِمْ) şek-

115; İbn Mücahid, *Kitâbü’s-seb’a*, 270; İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/262-265; İbn Mihran, *el-Meb-sut*, 207; ed-Dânî, *et-Teyşîr*, 103; İbni Zencele, *Hüccetü’l-karâ’ât*, 255.

[31] A’raf, 7/43.

[32] ed-Dânî, *el-Mukni’*, 107, 115; İbn Mücahid, *Kitâbü’s-seb’a*, 280; İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/269; İbn Mihran, *el-Meb-sut*, 208; ed-Dânî, *et-Teyşîr*, 110; İbn Zencele, *Hüccetü’l-karâ’ât*, 255; el-Me-câlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelimâti’l-Kur’âniyye”, 120.

[33] Bk. Déroche et Nosedá, *Le Manuscrit Arabe 328 (a) de la Bibliothèque Nationale de France*, (f. 31b, 1. 24).

[34] İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/270; İbn Mihran, *el-Meb-sut*, 210; İbn Mücahid, *Kitâbü’s-seb’a*, 284; ed-Dânî, *et-Teyşîr*, 111; ed-Dânî, *el-Mukni’*, 107; İbn Zencele, *Hüccetü’l-karâ’ât*, 287.

[35] A’raf, 7/141.

linde “ي” ve “ن” harfinden sonra “ا” ile okumuşlardır ve kelime Mushaflarında da bu şekildedir.^[36]

(11) Tevbe sûresi 100. ayette (f. 43a, 1. 9) geçen *tecrî tahtehe’l-enhâru* kelimesinin *tecrî min tahtihe’l-enhâru* şeklinde yazılması.

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَوَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا
فِيهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ : “İslâm’ı ilk önce kabul eden muhacirler ve Ensar ile iyilikte onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O’ndan razı olmuşlardır. Allah onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük başarıdır.”^[37]

İbn Kesîr; تَجْرِي تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ ayetini تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا şeklinde “من” kelimesi ziyadesi ile okumuştur ve ikinci “ta” harfini esre yaparak “تَحْتِهَا” şeklinde okumuştur. Kelime Mekke Mushaflarında bu şekildedir. Geri kalanlar “من” kelimesini hazf ederek ve “ta” harfini zarf olduğu için *nasp* ederek fethalı okumuşlardır, kelime Mushaflarında bu şekildedir.^[38]

Bu ayette İslâm’ı ilk önce kabul edenlerin vasıfları anlatılmakta ve kendilerine cennet müjdesi verilmektedir, her iki kıraatte de onları iki farklı şekilde nitelendirmiştir. تَجْرِي تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ kıraatinde su, kaynağı hakkında herhangi bir işaret olmaksızın bahçenin altından akmaktadır, bu cennetin güzelliğinin bir vasfıdır. تَجْرِي تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ kıraatinde ise su kaynağı altıdır bu da bahçelerin en güzeldir. Bu kıraat bize İslâm’ı ilk önce kabul eden Muhacir ve Ensar ile iyilikte onlara uyanlara hazırlanan cennetin konumunun yüceliğini göstermektedir.^[39]

(12) Tevbe sûresi 107. ayetteki (f. 43b, 1. 2) ve’l-lezîne’t-tehazû kelimesinin, vav’sız *ellezînettehazû* şeklinde okunması.

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ : “Bir de zararlı faaliyetlerde bulunmak, küfre yardım etmek, Mü’minler arasına ayrılık sokmak için bir mescit yapanlar vardır.”^[40]

Medine imamları ve İbn Âmir (الرَّادِّي) şeklinde önceki ayetten kastedilen durum ile sonraki ayetten kastedilen durum arasındaki farkı hatırlatmak için “و” olmadan

[36] İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*; 2/271; İbn Mihran, *el-Mebsut*, 214; İbn Mücahid, *Kitâbü’s-seb’a*, 293; ed-Dâni, *et-Teyisîr*; 113; ed-Dâni, *el-Mukni*’, 108; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 294.

[37] Tevbe, 9/100.

[38] İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*; 2/280; İbn Mihran, *el-Mebsut*, 228; İbn Mücahid, *Kitâbü’s-seb’a*, 317; ed-Dâni, *et-Teyisîr*; 119; ed-Dâni, *el-Mukni*’, 108; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 322; el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelimâti’l-Kur’âniyye”, 123.

[39] el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelimâti’l-Kur’âniyye”, 123-124.

[40] Tevbe, 9/107.

başlangıç cümlesi olarak okumuşlardır. Kelime, Medine ve Şam Mushaflarında bu şekildedir. Geri kalanlar ise : (وَالَّذِينَ) şeklinde atıf kabul ederek “, ” ile okumuşlardır, kelime Mushaflarında bu şekildedir^[41]. Her iki kıraatte de münafıkların halleri, tuzakları ve putlara taptıkları haberi bize verilmektedir.^[42]

(13) Yûnus sûresi 22. ayette geçen (f. 46a, 1. 6) *yûseyyirukûm* kelimesinin, *yenşürükûm* şeklinde yazılması.

“هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ” “O, sizi karada ve denizde gezdirip dolaştıran-
dır.”^[43]

İbn Âmir ve Ebû Ca’fer, (يُسَيِّرُكُمْ), geri kalanlar ise; “يُسَيِّرُكُمْ = *yûseyyirukûm*” okumuşlardır. İbnü’l-Cezerî’ye göre; Şam ve diğer Mushaflarda “ي” fethalı ve “ن” sakın, sonrasında ise zammeli ve noktalı “şin” harfi ile “neşr” kökünden olacak şekilde yazılmıştır. Geri kalanlar ise “ي” nın zammesi ve noktasız “sin” harfinin üstünü (fethası) ile sonrasında şeddeli ve kesreli “ي” ile okumuşlardır. Kelime Mushaflarında bu şekildedir.^[44] Ebû ‘Amr ed-Dânî de Şam Mushaflarında “ن” ve “şin” ile diğer Mushaflarda ise “sin” ve “ي” ile olduğunu söylemiştir.^[45]

(14) Şûrâ sûresi 30. ayette geçen (f. 59a, 1. 13) “*fe bimâ*” kelimesinin “*bi mâ*” şeklinde okunması.

“وَمِنْ أَصَابِكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ” “Başınıza her ne musibet gelirse kendi yaptıklarınız yüzündendir. O, yine de çoğunu affeder.”^[46]

Medeneli iki imam (Ebu Ca’fer ve Nâfi’) ve İbn-i Amir, “ب”’den önce “fa” olmadan (فَا) şeklinde okumuştur, kelime Medine ve Şam Mushaflarında bu şekildedir. Geri kalanlar ise (فِيمَا) “fa” ile okumuşlardır. Kelime Mushaf’larında bu şekildedir.^[47] (فِيمَا) kelimesinde “fa” ile okumanın vücûh’u, (وَمِنْ أَصَابِكُمْ) ayetinde şart manasına gelen (مَا) takdir etmektedir. Bir başka kıraate göre (وَمِنْ) kelimesindeki (مَا) harfi (الَّذِي) anlamındaki mübteda, (فَا) ise mübtedanın haberi ve zarfı müstakarî

[41] İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/281; İbn Mihran, *el-Mebsut*, 229; İbn Mücahid, *Kitâbü’s-seb’a*, 318; ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 119; ed-Dânî, *el-Mukni*, 108, 115; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 323; el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelimâti’l-Kur’âniyye”, 124-125.

[42] el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelimâti’l-Kur’âniyye”, 124.

[43] Yunus, 10/22.

[44] İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/282; İbn Mihran, *el-Mebsut*, 233; İbn Mücahid, *Kitâbü’s-seb’a*, 320, 325; ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 121; ed-Dânî, *el-Mukni*, 108, 115; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 329; el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelimâti’l-Kur’âniyye”, 125.

[45] ed-Dânî, *el-Mukni*, 104.

[46] Şûrâ, 42/30.

[47] İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/367; İbn Mücahid, *Kitâbü’s-seb’a*, 581; ed-Dânî, *et-Teyisîr*, 313; ed-Dânî, *el-Mukni*, 106; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 642; el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelimâti’l-Kur’âniyye”, 139.

dır^[48]; manası; “sizin başınıza musibet veren, sizin yaptıklarınızdan dolayı veren-
dir.”^[49]

(15) Zuhruf sûresi 68. ayetteki (f. 61b, 1. 12) “yâ ‘ibâdî” kelimesinin, “yâ ‘ibâdî” şeklinde okunması.

“يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ” “Bugün size korku yoktur”.

Medine ve Şam Mushaflarında “ي” ile (عِبَادِي) şeklinde yazılmıştır. Medeniy-
yan, İbn Âmir, Ebû Amr, Ebû Ca’fer ve Ruveys, Yakûb’dan vakıf ve vasl halinde
(عِبَادِي) şeklinde okumuşlardır, Şu’be, vasl ederken (يَا عِبَادِي), vakfederken ise sükûn
halinde okumuştur. Geri kalanlar ise (عِبَادِ) şeklinde okumuşlardır.^[50]

**(16) Zuhruf sûresi 71. ayetteki (f. 61b, 1.15) “teştehîhi” kelimesinin, “teş-
tehî” şeklinde okunması.**

: “يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ ۖ وَفِيهَا مَا تُشتَهَى ۚ وَالْأَنْفُسُ تَتَّبَعُهُنَّ ۚ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ ۚ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۚ”
“Onlar için altın tepsiler ve kadehler dolaştırılır. Canlarının istediği ve gözlerinin
hoşlandığı her şey oradadır. Siz orada ebedî olarak kalacaksınız.”^[51]

Kelimenin okunuşu ile ilgili Medineli iki imam (Ebu Ca’fer ve Nâfi’), İbn
Âmir ve Hafs; “ي” harfinden sonra “he” zamiri getirerek (تُشتَهَى) şeklinde oku-
muşlardır. Kelime, Medine ve Şam Mushaflarında bu şekildedir. Geri kalanlar ise
“he” zamininin hazfî ile (تُشتَهَى); okumuşlardır. Aynı şekilde kelime, Mekke ve
Irak Mushaflarında bu şekildedir.^[52] “He” harfinin hazfinin de isbatının da fasih
Arap dilinde kullanımı mevcuttur. Kim “he” harfini isbat ederse mefulü ortaya
çıkarmış olur, kim hazf ederse ihtisar yapmış olur.^[53]

Biz buraya kadar mütevatir kıraatler içinden Paris Mushaf’ındaki yazımı farklı
olan 16 kelimeyi inceledik. Bu kıraat farklılıklarının hepsi, Nebî’nin (sav) okudu-
ğu, Cebrâil vasıtası ile Allah tarafından öğretilen vahiydir. Bir kelimenin birkaç
vecihle okunması ve her birinin istenilen ayrı bir anlamı vermesi, bunların her bi-

[48] Câr mecrurun müteallikı bazen hazfedilir. Eğer hazfedilen müteallik efâli âmden olup, manası câr ve mecrurdan anlaşılıyorsa, o câr ve mecrura zarfı müstakar denir.

[49] el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelimâti’l-Kur’âniyye”, 139; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 642; Ebu Ali el-Fârisî, *Hucce li’l-kurrâi’s-seba’*, 6/129; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-ten-vîr*, 25/99.

[50] ed-Dânî, *el-Mukni’*, 106-107.

[51] Zuhruf, 43/71.

[52] İbnu’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/370; İbn Mücahid, *Kitâbü’s-seb’a*, 588-589; ed-Dânî, *el-Mukni’*, 107; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 654; el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelimâti’l-Kur’âniyye”, 140-141.

[53] el-Mecâlî, “Mahtulife resmühû mine’l-kelimâti’l-Kur’âniyye”, 14-141; Ebu Ali el-Fârisî, *Hucce li’l-kurrâi’s-seba’*, 6/158; İbni Zencele, *Hüccetü’l-kırâ’ât*, 654.

rinin Kur'ân'ın icazını beyan eden ayrı yönler olduğunu göstermektedir. Şehirlere gönderilen Mushaflardaki bu yazım farklılıkları nedeniyle şüpheyi kapılmak ilmi bir tutum olmayacaktır. Bu farklılıklar bütün bir kelime veya cümlede söz konusu olmamış “و”, “ي” ve “ا” gibi sadece noktalanan harflerden bir veya birkaç tanesinde olmuştur. Bu kıraat şekli de manaya ve ibadete engel teşkil etmemektedir.

Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 328 (a/b) Mushaf'ının tarihini tespit etmenin bir diğer yolu da ilk dönem yazıtları ile mukayesesini yapmaktır. Bunlarla ilgili 3 yazıtın (Ahnas, Zühayr ve Muaviye Su Bendi) karşılaştırılmalı bir değerlendirmesi yapılacaktır.

2. PARİS MUSHAF'I VE İLK DÖNEM YAZITLARI (H. 22-58)

En eski Hicaz yazısı H. 22 yılına dayanır. Hicâzî yazı, ince bir tüy ile yazılır. Kelime ve harflerin üst kısmı uzun olup italik yazıyı nitelendirmektedir.^[54] Paris Mushaf'ının yazısını François Déroche “Hicâzî tarz” olarak isimlendirmiştir.^[55]

2.1. İlk Dönem Yazıtlar ve Vurgu İşaretleri

2.1.1. Ahnas Papirüsü

Günümüze ulaşan bazı yazıtlarda harflerin üstünde benzer harfleri birbirinden ayırmaya yarayan vurgu işaretleri mevcuttur. Bunlardan en eskisi hicri 22 tarihli Ahnas yazıtıdır. Bu yazıt, Mısır'daki Ahnas Müslüman birliğinin kumandanı tarafından 65 koyunun teslim edildiğini kayıt altına alan bir makbuz belgesidir. Bu belge Viyana Ulusal Kütüphanesinde muhafaza edilmektedir.^[56] Aşağıda da görüleceği gibi bu yazıtta bazı vurgu ve noktalamalar mevcuttur. Meselâ; *zal*, *nûn*, *hâ*, *şın* ve *za* harflerinin üstündeki bu vurgu işaretlerini görmek mümkündür.

[54] Karl-Heinz Ohling-Gerd-R. Puin-Hans Caspar Graf von Bothmer, “Kur'ân Araştırmalarının Yeni Yolları”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2004), (121-141), 134.

[55] Déroche & Nosedá, *Sources de La transmission Manuscrite du Texte coranique* II/1, XIV-XIX, Les, 2001; Adnan Mohammed Al-Shareef and Yasser Ismail Abdul Salam, “Early Manuscripts of Quran Through Data of Hijazi Calligraphy and Archaeological Evidence”, *Journal of the General Union of Arab Archaeologists* 5/1 (2020), 5 (1-28).

[56] Bu papirüs ilk kez Viyanadaki bir sergi kataloğunda 1894 yılında 558 numarasıyla yayınlanmıştır; Adolf Grohmann, *From the World of Arabic Papyri* (1952: 62) adlı eserinde yayınladı. Bk. Ali İbn İbrahim Ghabban, *The inscription of Zuhayr; the oldest Islamic inscription (24 AH/AD 644–645), the rise of the Arabic script and the nature of the early Islamic state*. Translation and concluding remarks by Robert Hoyland, *Arabian Archaeology and Epigraphy* 19 (2008), 218.

سمائله الحمر الالهة لها ما اجدعده
 ام حردوا حبه مرالذد مرالضراخذا
 من خلسه سدو ام ام مزل لا صدو مرحلعه / صطر ام / بوفد / لا خد خمس / تنه
 مرالذد و خمس عسده ساه / ادى / انذد / ا صلب سعه و كسه و لعه و
 نتهد حمدي / الاولي مر سته / اسرو عسرو كد / ام حردو .

Ahnas Yazıtı (hicri 22 tarihli)

2.1.2. Züheyr Yazıtı:

Suudi Arabistan’ın kuzeybatısında bulunan ve miladi 644 yılında yazıldığı ifade edilen bir yazıttır. Bu yazıt, el-‘Ula ve el-Hicr (Medâin-i Sâlih) arasındaki bölgededir. Yazıtların ve su kaynaklarının bulunduğu Suudi Arabistan ve Suriye arasındaki Ebû Züreybe hac yolu üzerindedir.^[57] Bu yazıtı onun yazdığına dair isim bulunması sebebiyle Züheyr yazıtı olarak anılmıştır.^[58] Yazıt, “Bismillah=Allah”ın adıyla” başlamakta ve Hz. Ömer’in öldüğü sene yazıldığı ifade edilen h. 24 kaydı yer almaktadır. Yazıttaki harflerin üstünde, benzer harfleri birbirinden ayırmaya yarayan vurgu işaretleri mevcuttur. Bunlar sırasıyla; “ene” kelimesindeki *nûn* harfinin üstünde, “zûheyr” ve “zaman” kelimelerindeki *za* (ز) harflerinin üstünde, “tüvüffiye” kelimesinin *ta* ve *fa* harflerinin üstünde, “sene” kelimesindeki *nûn* ve *ta* harflerinin üstünde ve “yirmi” anlamına gelen “’ısrîn” kelimesindeki *şın* ve *nûn* harflerinin üstünde yer almaktadır. Aşağıdaki Züheyr yazıtında bu anlattıklarımızı görmek mümkündür.



[57] Ghabban, The inscription of Zuhayr, 209-210.

[58] Ghabban, The inscription of Zuhayr, 219-222.

اناذهيد كيب ذ مزنيو و عنتد نر
سمو الله عهد سنه ادبلح

Züheyr Yazıtı (Hicri 24 tarihli)

2.1.3. Muaviye Su Bendi Yazıtı:

Taif'te inşa edilen barajda yer alan Hicri 58 yılına ait yazıt 16 noktalı harf içermekte ve karma tarz Hicâzî yazının özelliklerini göstermektedir.^[59] Taif'teki bu yazıtta *binye*, *semenün*, *hamsine*, *sebate* ve *ensarahu* kelimelerinin üstünde vurgu işaretleri mevcuttur.

هك ا السك لعك الله معويه
امد المومسر بنيه عك الله بر طهر
ناكر الله لسه ثمر وحمسيرا
للهما عمر لعك الله معويه ا
مد المومسر وثبنه وانطده ومثرا
[مد ا] لمومسر به كيب عمرو بر حباب

Muaviye Su Bendi Yazıtı (Hicri 58 tarihli)

Yazının gelişimine de ışık tutan ve h. 22 ile h. 24 tarihine denk gelen Züheyr ve Ahnas yazıtları, bilinen en eski tarihli İslami yazıtlardır. Mekke, Medine ve Hicaz'ın diğer bölgelerinde tarihli ve tarihsiz pek yazıt yer almaktadır. Mısır'daki Asvan yazıtı, Mekke-Taif arasındaki yazıtlar,^[60] Rânûna vadisindeki su bendi üzerinde bulunan anıtsal yazıt^[61] ve Muhammed Hamidullah tarafından yayınlanan Sala Dağı yazıtları^[62] bunlardan sadece bir kaçıdır.

[59] Ghabban, The inscription of Zuhayr, 218.

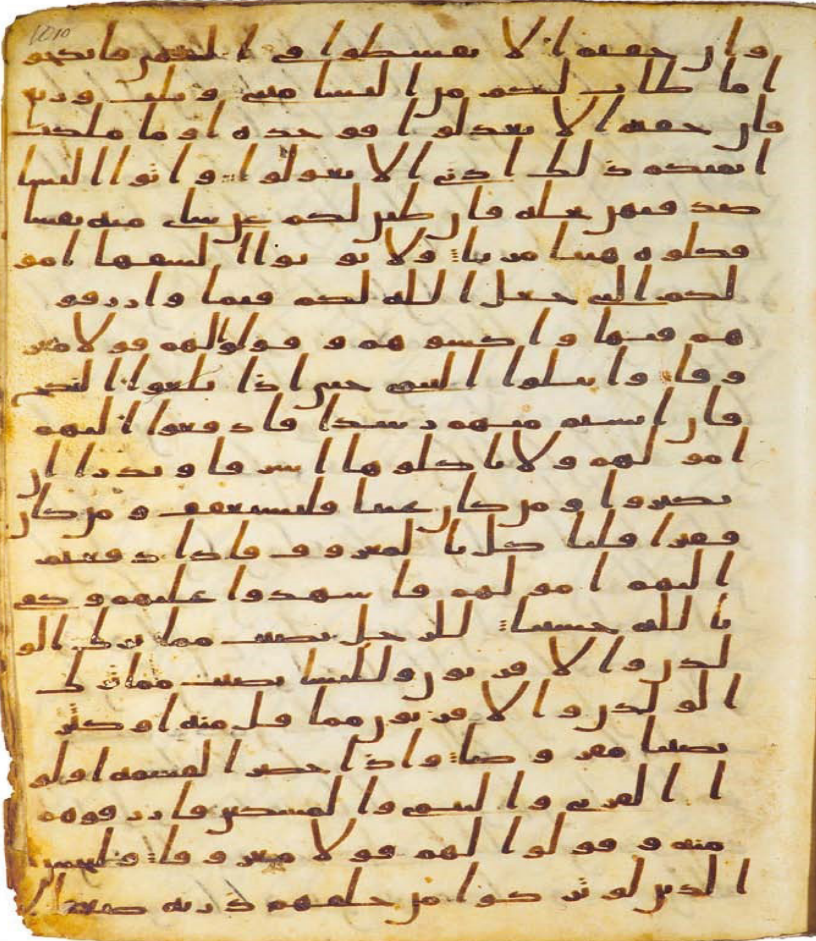
[60] Ghabban, The inscription of Zuhayr, 215-217.

[61] Sa'd er-Râşid, *Dirâset fi'l-Eseri'l-Islamiyye el-Mübekkire bi'l-Medineti'l-Münevvere*, (Riyad: Kırıl Fahd Kütüphanesi, 2000), 68-71.

[62] Muhammed Hamidullah, (1939), *Some Arabic Inscriptions of Medina of the Early Years of Hijrah*, *Islamic Culture* 13: 427-439.

Bu yazıtların hepsinde belirli bazı harflerin üzerinde kısmen vurgu işaretleri yer almaktadır. Bu bize İslam'dan önce yazıda vurgu işaretlerinin kesin olarak bilindiğini ve kullanıldığını göstermektedir. Aynı zamanda bu bize Hz. Peygamber ve halifeler döneminde yazılan Mushaflarda, tercih sebebi olmasa bile kısmen bazı vurguların kullanıldığını ima etmektedir. Nitekim bu yazıtlarda kullanılan *ta* harfi üzerindeki üst üste iki nokta gibi bazı noktalama işaretleri bu makalenin konusu olan Paris Mushaf'ında da yer almaktadır. Paris Mushaf'ında, üzerinde vurgu işaretleri olan harfler ile taş yazıtlardaki üzerinde nokta bulunan harfler de benzerlik göstermektedir. Bunlar ağırlıklı olarak; *ba*, *te*, *se*, *za* ve *nûn* harfleridir. Aşağıda yer alan Paris Mushaf'ına ait bir varakta bunu görmek mümkündür.

Aşağıdaki Paris BNF, Ar. 328 a, f. 10 a'ya bakınız.



2.2. Vurgu İşaretlerinin Kullanımı ve Kur'ân'ın Yazımı

Ahnas ve Zühayr yazıtlarından noktalamanın Nasr İbn 'Âsım ve Yahya İbn Ya'mar'ın icadı olmadığı fakat çok daha önce var olduğu ve günlük yazışmalarda bir araç olarak kullanıldığı anlaşıyor. Sahabîlerin Osman döneminde cem' edilen Kur'ân'dan vurgu işaretlerini, Müslümanların Kur'ân'ı Muhammed'e (s.a.v.) indirildiği şekilde Arapların farklı lehçeleriyle okunmasını mümkün kılmak ve kelime yapısının var olan tüm anlamlarını verebilmesi için çıkarmış olmaları muhtemeldir. Bu yazıtlardaki yazının Paris Mushaf'ı ile karşılaştırmalı bir biçimde incelenmesi göstermiştir ki harfler İslam öncesi döneme ait belgelerdeki harf yapılarını korumuş ve muhafaza etmiştir. Ahnas papirüsü, Zühayr yazıtı ve ilk dönem Kur'ân nüshalarındaki harflerin benzerlikleri dikkat çekmektedir. Noktalar aynı harfler üzerinde olup aynı sisteme sahiptirler^[63] ve rastgele değil belirli bir amaçla kullanılmışlardır. Mesela, müenneslik *ta'sı*, ardından gelen isme bağlı olduğu zaman kapalı değil açık bir şekilde standartlaştırılmaya çalışılmıştır. Ahnas papirüslerinde sadece kapalı *ta'* var iken Zühayr yazıtında ve Paris Mushaf'ında her ikisi de kullanılmıştır ki bu bir değişim sürecini göstermektedir.^[64] Ayrıca İslam öncesi şiirlerde noktalama işaretlerinin kullanıldığına şahid oluyoruz. Meselâ; Lebid'in mısralarından birinde noktalamanın kullanıldığına dair bir işaret vardır. Mısra şu şekildedir; *li-Asma'a resmün ke sahifati a'ceme= noktalanmış bir sayfa gibi, Asma'ya ait izler vardır.*"^[65] İslamiyet'in gelişiyle birlikte İslam halifeleri de yazıda vurgu işaretlerini kullanmışlardır.^[66] Burada şöyle bir soru akla gelebilir. Acaba vurgu işaretleri en eski Kur'ân'larda kullanılmış mıydı? Eğer kullanılmadıysa, resmi yazışmalar ve kişisel yazıtlarda kullanılan bu işaretler Kur'ân için neden kullanılmadı? 7 harfe uygun olmasına imkân vermek için sahabenin bilerek bu işaretleri çıkardığı veya en azından Kur'ân'a uygulanmasını durdurduğu ileri sürülmüştür. Fakat hicretin ilk yüzyılına ait olduğu söylenen birçok Kur'ân metni vardır ve hemen hemen hepsi de bazı harflerin üstünde noktalara sahiptir.^[67] Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminde gerçekten vurgu işaretleri kullanılmıyor muydu?

[63] Ghabban, The inscription of Zuhayr, 232-234.

[64] Ghabban, The inscription of Zuhayr, 232-234.

[65] Ghabban, The inscription of Zuhayr, 232-234.

[66] C. Robin, (2006), La re' forme de l'e'criture arabe a' l'e'poque du califat me'dinois. Me'langes de l'Universite' de Saint Joseph 59: 319-364.

[67] <http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/Mss/>

2.3. Hz. Muhammed (s.a.v.) Zamanında Vurgu İşaretlerinin Konumu

Konuyla ilgili bazı rivayetler vardır.^[68] Bunlardan biri, Hz. Peygamber'in "eğer *yâ* ve *tâ* arasında kararsızsanız, o zaman *yâ* yazın"^[69] sözüdür. Bir diğeri Zeyd b. Sabit'in bir taşın üzerine yazılan *nûnsiruha* ve *lem yetesenne* kelimelerinden *şin* ve *za* (ز) harflerinin üstüne 4 adet nokta eklediği,^[70] İbn Abbas'ın "Her şeyin ışığı vardır ve yazının ışığı vurgu işaretleridir"^[71] dediği nakledilmiştir. Muaviye de vahiy kâtibi iken Hz. Peygamber'in ona; "Yâ Muaviye! Yazını güzelleştir" dediği ve yazının güzelliğinden de kastın "her harfe uygun bir işaret vermek" olduğu rivayet edilmiştir.^[72]

Bu rivayetlerden anlaşılmaktadır ki; Hz. Peygamber zamanında da bu vurgular biliniyordu fakat Kur'an, genelde vurgu ve noktalama işaretleri olmaksızın yazılmıştır. Bunın sebebi ne olabilir? İbn Arabî (ö. 543/1148) Kur'an'ın orijinalinin insanlar tarafından bu şekilde korunmasını istemelerinden kaynaklanmış olabileceğini^[73] ifade ederken, İbn Cezeri de Hz Peygamber'den alındığı şekliyle muhafaza edilsin diye sahabe Kur'an'ı yazdıklarında noktaların ve seslendirmelerin çıkarıldığını söylemiştir. Onlar, Peygamber'in (s.a.v.) yapmadığı hiçbir şeyi onaylamamışlardır.^[74]

Bu açıklamalar bizi şu sonuca götürmektedir: Kur'an'ın ilk nüshalarında vurgu işaretlerinin yer almaması, bu işaretlerin Arapça'da İslam öncesinde, Peygamber (s.a.v.) ve sahabe döneminde bilindiğini ancak Kur'an'ın iskeleti Peygamber'den (s.a.v.) aktarılan okumayı sürdürsün ve Araplar Kur'an'ı kendi lehçelerine göre okuyabilsinler diye ilk nüshaların bilinçli olarak işaretsiz oluşturulduğunu göstermektedir. Bu sebepten Hz. Peygamber ve daha sonraki dönemde yazılan Mushaf'ların genellikle noktasız yazıldığını söyleyebiliriz. Ancak bu yazılan Mushaf ve varakların tamamen vurgu işaretlerinden hali olduğunu da iddia edemeyiz. Zira sahabe bu kurala çok bağlı kalmamış, okumada kendilerine kolaylık sağlasın diye Mushaf'larında daha serbest bir yazı tarzını benimsemişlerdir. Bugün dünya müze

[68] Nâsirüddin el-Esed, *Masâdiru's-şî'ri'l-câhili ve gîmetühâ'l-tarihiyye*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1982), 34-41.

[69] Ebu'l-Hasan Ali İbn. Muhammed İbn el-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-Sahâbe*, (y.y.: Mektebetü'l-İslamiyye, tsz.), 1/193.

[70] Ebû Zekerîyya Yahya İbn Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Meşriyye, 1955), 1/172-173.

[71] Ebu'l-'Abbas Ahmed İbn 'Ali el-Kalkaşandî, *Subhu'l-'Aşa fî sinâ'ati'l-inşâ* (Kahire: el-Müessesetü'l-Meşriyyetü'l-'Amme li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.), 3/153.

[72] Süheyla Yâsîn el-Cubûrî, *Aslu'l-hatti'l-'Arabî ve tatavvuruhu hattâ nihâyet'i asri'l-Umevî* (Bağdat: 1977), 156; Muhammed Hamidullah, "Sanâtü'l-kitâbe fî ahdi'r-Resûl sallallâhu aleyhi ve sellem ve's-Sahabe", *Mecelletü'l-Fikri ve'l-Fenn* 2/3 (1964), 26.

[73] Ebû Bekr İbnu'l-'Arabî, *el-'Avâsim mine'l-kavâsim* (İstanbul-Cezayir: 1927), 2/196-197.

[74] Şemsüddin Muhammed İbn Muhammed el-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kirâ'ati'l-'aşr*, thk: Muhammed ed-Dabbâ (Kahire: Dâru'l-Fikr, tsz.), 33.

ve kütüphanelerinde bulunan Kur'ân el yazmaları ve varaklarındaki bazı harflerin üzerinde yer alan vurgu işaretlerine bakarak da bunu söylemek mümkündür. Netice itibarıyla İslam'dan önce bilinen bu noktalamaların İslami dönemde de kısmen kullanılmış olabileceği ihtimalini göz ardı etmemek gerekmektedir. Ebu'l-Esved ed-Düeli'den önce de sahabe sesli harfleri kullanmakta idi ancak onu Kur'ân'ın tamamında yer alan bir sistem haline getirmemişlerdi. Ebu'l-Esved ed-Düeli'nin sesli harfleri sistematik bir şekilde kurallara ve ilkelere bağlayana kadar bu kolaylaştırıcı bir uygulamaydı.^[75]

2.4. Paris Mushaf'ındaki Harflerin Şekilleri ve Arapça Yazıtlarla Mukayesesi

Aşağıda Paris, Bibliothèque Nationale, Arabe 328 (a/b) metninde yer alan her bir harfin şeklinin özeti sunulmaktadır. Bu harfler erken dönem taş yazıtlardaki (şekil 1-4) ve erken dönem papirüslerdekilerle (resim 1-2) karşılaştırılmıştır;

Elif (ا) Harfi

Elif harfinin şekli, Paris Mushaf'ında (resim 1-2) sağa meyillidir ve kuyruğu sağa doğrudur. Bunu erken dönem taş yazıtlarla karşılaştırdığımızda (şekil 1-4), Ahnes (Hicri 22), Züheyr (Hicri 24) ve Asvan yazıtlarında (Hicri 31) *elif* harfinin düz, nadiren hafif sağa yatık fakat kuyruksuz olduğunu görüyoruz. Hicri 58 yılına tarihlenen Taif'teki Muaviye Su Bendi yazıtında ise *elif*, bazen dik bazen de sola meyilli ve fakat her iki durumda da alttan sağa çengellidir. (Tablo: 1 ve şekil: 1-4). Mushaf'taki bu kullanımı taş yazıtlar ve erken dönem papirüslerle karşılaştırdığımızda, düz bir yapıda olması; üst tarafının hafif sağa yatık olması ve aşağıdan bir çıkıntısının olması açısından açık bir benzerlik olduğunu fark edebiliyoruz (Tablo 1)^[76].

Be (ب), Te ve Se (ت – ث) Harfleri

Be, *te*, *se* harfleri Paris kopyasında kısa, dikey, düz bir çizgi şeklinde ve bazen taban çizgisinin üstünde uzamış vaziyette ve bazen kendisinden sonrakine bağlı bir biçimde sağa veya sola yatık bir haldedir; aynı kullanıma erken dönem taş yazıtlarda ve papirüslerde rastlıyoruz (Şekil: 1-4; resim: 1-2; Tablo 1).

Cim (ج), Ha ve Kha (ح – خ) Harfleri

Bağımsız ve birleşik *cim*, *ha* ve *kha* harfleri Paris kopyasında soldan sağa doğru eğimlidir ve tabanda keskin bir açığa sahiptir (Resim: 1-2). Aynı kullanıma taş yazıtlarda ve erken dönem papirüslerde rastlıyoruz (Şekil: 1-4).

[75] Bu konuyla ilgili daha fazla bilgi için bakınız; Yâsîn el-Cubûrî, *Aslu'l-Hattî'l-'Arabî*, 147–150.

[76] Bk. Déroche et Nosedà, *Le Manuscrit Arabe 328 (a) de la Bibliothèque Nationale de France*, Q. 2:275 (328 a, 1.1).

Dal (د) ve Zal (ذ) Harfleri

Paris 328 (a/b) Mushaf’ında bağımsız ve birleşik *dal* ve *zal* harfi uzamış *kef* harfi şeklindedir fakat daha küçük boyutludur ve taban çizgisinin altına taşmaz ki aynı kullanıma taş yazıtlarda ve erken dönem papirüslerde de rastlıyoruz (Şekil: 1-4; Resim: 1-2; Tablo: 1).

Ra (ر) ve Za (ز) Harfleri

Bağımsız ve birleşik *ra* ve *za* harfi Paris Mushaf’ında tabanda bir kavisli olan sağ köşeye doğru eğimli bir çizgi şeklindedir. Bu kullanıma bazı taş yazıtlarda ve erken dönem papirüslerde rastlıyoruz (Şekil: 1-4; Resim: 1-2; Tablo: 1).

Sin (س) ve Şin (ش) Harfleri

Kelimenin sonunda yer alan *sin* ve *şin* harfi Paris Mushaf’ında aynı boyuttaki üç dişi olan bir baş şeklindedir ve kökü alt tabanın altına taşar. Bu tür kullanıma taş yazıtlarda ve erken dönem papirüslerde rastlıyoruz (Şekil: 1-4; Resim: 1-2; Tablo: 1).

Sad (ص) ve Dad (ض) Harfleri

Bağımsız *sad* ve *dad* harfi Paris Mushaf’ında 2 paralel yatay çizgi şeklinde karşımıza çıkmaktadır; ilki tabanda diğerinin altında ve ikincisi üst tarafta ve *sin* harfininkine benzer bir köke sahiptir. Bu tür kullanıma taş yazıtlarda ve erken dönem papirüslerde rastlıyoruz (Şekil: 1-4; Resim: 1-2; Tablo: 1).

Ta (ط) ve Za (ظ) Harfleri

Kelimenin başında, ortasında ve sonunda yer alan birleşik *ta* ve *za* (ظ) harfleri sağa doğru eğimlidir. Bu tarz *ta* ve *za* (ظ) harfine aynı şekilde taş yazıtlarda ve erken dönem papirüslerde rastlıyoruz (Şekil: 1-4; Resim: 1-2; Tablo: 1).

Ayn (ع) ve Ğayn (غ) Harfleri

Ayn ve *ğayn* harfleri Paris Mushaf’ında kavisli, çizgiye kadar uzanan düz bir çizgi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu tür kullanıma taş yazıtlarda ve İslam öncesi döneme tarihlenen papirüslerde rastlıyoruz. (Şekil: 1-4; Resim: 1-2; Tablo: 1).

Fa (ف) ve Kaf (ك) Harfleri

Fa ve *Kaf* harfleri Paris Mushaf'ında ve ayrıca birçok ta  yazıt ve erken dönem papirüslerde yuvarlak ba  ve *vav* harfininkine benzer bir kök ile kelimenin son nda ise *fa* harfinin ba ı ve *ya* harfinin kökü şeklinde kullanılmıştır ( ekil: 1-4; Resim: 1-2; Tablo: 1).

Kaf (ك) Harfi

Birçok ta  yazıt ve erken dönem papirüslerde kelimenin başında, ortasında ve son nda yer alan *kef* harfi, *dal* harfine benzemektedir. ( ekil 1-4; Tablo 1).

Lam (ل) Harfi

Lam harfi Paris Mushaf'ında sa a doğru eğimli, ta  yazıtlarda ise her üç durumda da kullanılmıştır. (dik, hafif sa a ve sola e ik) ( ekil: 1-4; Resim: 1-2; Tablo: 1).

Mim (م) Harfi

Mim harfi hem düz çizgilere sahip bir halka şeklinde hem de düz çizgiler olmadan kullanılmıştır. Benzer bir kullanıma ta  yazıtlarda ve erken dönem papirüslerde rastlıyoruz ( ekil: 1-4; Resim: 1-2; Tablo: 1).

N n (ن) Harfi

Kelimenin son nda yer alan bağımsız ve birleşik *n n* harfi, birçok ta  yazıt ve erken dönem papirüslerde eğimli bir kavise sahip *ra* harfine benzer şekilde kullanılmıştır. Bu harf, soldan sağa ve sağdan sola, a a ıya doğru uzayan bir çizgi ve sola doğru kısa bir çıkıntı şeklinde karşımıza çıkar ( ekil: 1-4; Resim: 1-2; Tablo: 1).

He (ه) Harfi

He harfi Paris Mushaf'ında, birçok ta  yazıt ve erken dönem papirüslerde uzun düz çizgi ve kalemin ucuyla ikiye ayrılmış bir kemer şeklinde karşımıza çıkmaktadır. ( ekil: 1-4; Resim: 1-2; Tablo: 1).

Vav (و) Harfi

Vav harfi Paris Mushaf'ında, birçok ta  yazıt ve erken dönem papirüslerde görünüş bozulmuş yuvarlak bir ba  ve a a ıya doğru sarkan *ra* harfininkine benzer kısa bir kök şeklinde karşımıza çıkmaktadır ( ekil: 1-4; Resim: 1-2; Tablo: 1).

Lâm Elif (ا ل) Harfi

Birleşik *lâm elif* harfi Paris Mushaf'ında, birçok taş yazıt ve erken dönem papirüslerde çizgileri yukarı doğru uzayan küçük eş kenarlı bir üçgen şeklinde kullanılmıştır (Şekil: 1-4; Resim: 1-2; Tablo: 1).

Yâ (ي) Harfi

Yâ harfi Paris Mushaf'ındaki bazı kelimelerde geriye doğru düz bir çizgi şeklinde yer alırken, diğer kelimelerde eğimli bir çizgi ve *kaf* harfininkine benzer bir köke sahip kavis şeklinde kullanılmıştır. Her iki kullanıma da erken dönem taş yazıtlarda rastlayabiliyoruz. (Şekil: 1-4; Resim: 1-2; Tablo: 1).

Sonuç olarak Paris Mushaf'ı ile erken dönem taş yazıtlar ve papirüsler arasında yazım şekilleri ve modelleri açısından yaptığımız bu karşılaştırma bize bunlar arasında çok açık bir benzerlik olduğunu göstermektedir.

3. PARİS MUSHAF'ININ YAZICILARI

Déroche'ya göre 98 folyodan oluşan Paris nüshası, 5 yazıcı tarafından yazılmış ve 73'ünü tek bir kâtip yazmıştır. En güzel yazı da bu kişiye aittir. Hicâzî yazıyla yazılmış, boyutu 24x33 ve her sayfa 21-28 satırdan ibarettir. Metnin çoğunu yazan bu yazıcının yazısı düzenli ve okunaklıdır. Vurgu işaretlerinin çoğu *nûn* ve *ba* harfi üzerindedir. Ayetler arasında 3 yatay sıra ayrıç görevi görmektedir.^[77]

İkinci yazıcının metne olan katkısı 16 folyodur. Satırların sayısı 21-25 arasındır fakat çoğunlukla 22-23'tür. Yazısı düzenlidir ve bu alanda deneyimli olduğunu göstermektedir.

Üçüncü yazıcı metne katkısı açısından en önemlisidir. 3 bölüm halinde 7 folyo yazmıştır.^[78] Yazısı daha seyrek, her sayfada daha az satır kullanmıştır ve harfleri yatıktır.^[79]

Dördüncü yazıcı yaptığı işe çok dikkat etmemiş gibi görünse de yine de profesyonel olduğu anlaşılmaktadır. *Nûn* üzerinde tek, *ta* üzerinde üst üste iki ve *se* üzerinde üst üste üç adet vurgu işareti kullanmıştır. Ayırıcı işaretler çok nadirdir ve ayet sonları kare şekilli veya daha az sıklıkla bir sütun içinde birbiri üzerine yerleştirilmiş 4 uzun noktadan oluşan şekille gösterilmiştir.^[80]

[77] Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 19.

[78] Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam*, 34-36.

[79] Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 19-20.

[80] Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 19.

Beşinci yazıcı açıkça gayrı nizami bir biçimde yazmıştır.^[81] Diğerlerine göre yazısı en karışık olanıdır.

Dördüncü ve beşinci yazıcı metne en az katkıyı sağlayan kişilerdir fakat metnin yarısı kayıp olduğu için orijinal metinde bu durum farklı olabilir. Her ikisi de 1 folyoya eşit olan 2'şer sayfa yazmışlardır.

Yazıcılar arasında vurgu işaretlerinin kullanımında da bazı tutarsızlıklar vardır. Beşinci yazıcı yazdığı 2 sayfada hiç vurgu imi kullanmamıştır. İkinci yazıcı ise yazdığı 16 folyo içinde sadece 5 yerde vurgu işareti kullanmıştır. Birinci yazıcı ile üçüncü yazıcı diğerlerine göre daha sık bir şekilde harflerde vurgu işaretlerini kullanmıştır.^[82]

Yukardaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere bu Mushaf, farklı kâtipler tarafından kaleme alınmıştır.

4. PARİS MUSHAF'ININ AİDİYETİ VE AYET NUMARALANDIRMA SİSTEMİ

Bakara Sûresi (Q.2:275-286) (f. 1), 285 ayet olarak Suriye ve Hicaz sistemine; Âl-i İmrân Sûresi (Q.3:1-43, 84-200) (ff. 2-3, 4-9), 200 ayet olarak tartışmalı ayet sonları numaralandırma sistemine rağmen Suriye sistemine; Nisâ Sûresi (Q.4:1-176; ff. 9b-20b), tartışmalı ayet numaralandırmasına rağmen 177 ayetli Suriye sistemine; Mâide Sûresi (Q.5:1-33; ff. 20b-22), Hicaz ve Suriye (122 ayet) ya da Basra (123) ayet numaralandırma sistemine; En'âm Sûresi (Q.6:20-165; ff. 23-30a), Kûfe (165 ayet), Suriye ve Basra (166 ayet) sistemlerinden her ikisine; Araf Sûresi (Q.7:1-206; ff. 30a-39b), 205 ayetli Suriye ve Basra sistemine; Enfal Sûresi (Q.8:1-25; ff. 39b-40b) eksik olduğundan bu konuda yeterli bilgi vermemekte; Tevbe Sûresi (Q.9:66-129; ff. 41a-44b), 130 ayet olarak Suriye ve Basra sistemine; Yunus Sûresi (Q. 10:1-77; ff. 44b-48a): Şam hariç diğer sistemlere ya da muhtemelen Humus sistemine; Yusuf Sûresi (Q 12:84-111 ff. 49a-49b) Şam sistemine; Ra'd Sûresi (Q.13:1-43; ff. 49b-51b) hiçbir sisteme; İbrahim Sûresi (Q.14:1-56; ff. 51b-53b) hem 55 ayetli Suriye sistemine hem de 54 ayet sayısı ile Hicaz ve Humus sistemine yani ister 54 ayet ister 55 ayet olarak kabul edilsin ya da edilmesin, her iki rakam da Suriye sistemine; Hicr Sûresi (Q.15:1-87; ff. 53b-54b) Suriye sistemine; Fâtır Sûresi (Q.35:13-41; f. 55a-55b) hem 44 ayetli Humus sistemine hem de 46 ayetli Suriye sistemine; Sad Sûresi (Q.38:66-88; f. 56a) 85 ayetli Basralıların

[81] Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 20; Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam*, 41-43.

[82] Déroche, *Qur'ans of the Umayyads*, 21.

numaralandırma sistemine ve Zümer Sûresi (Q.39:1-15; f. 56a-56b) tartışmalı ayet sonlarından dolayı muhtemelen Şam sistemine uygun görünmektedir.^[83]

Ayet numaralandırma sistemi bu Mushaf'ta farklılık göstermektedir. Bu ayet sonlarından sadece 38 tanesi Küfe ekolüyle, 75 tanesi de Humus ekolüyle uyushmaktadır.^[84] Bazı tartışmalı ayet sonlarının durumunu ve yazım farklılıklarını da göz önünde bulundurduğumuzda bu Mushaf'ın Şam Mushaf'ının sistemine daha uygun olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

SONUÇ

Bu çalışmada, Paris Mushaf'ının genel özellikleri, yazıcıları, vurgu işaretleri, karşılaştırmalı heceleme sistemi, taş yazıtlarla mukayesesi ve yazım farklılıklarının bir değerlendirilmesi yapılarak Paris Bibliotheque Nationale, Arabe 328 (a/b) Mushaf'ını tanımlamanın ve tarihlemenin yolları bulunmaya çalışılmıştır.

Elde ettiğimiz bulgu ve önerilerimizi şu şekilde sıralayabiliriz:

(1) Mütevatir kıraattteki farklılıklar, çeşitlilikler ve manada çelişki oluşturmaz. Bu Mushaf'ta yazımı farklı kelimeler 16 tanedir. Bu farklılık bir veya iki harfi geçmez, fakat kelimenin manasına ve i'câzına bir zenginlik katar.

(2) Bu çalışma şarkiyatçıların iddialarına rağmen Kur'an'ın sahihliğini, sûre ve ayetlerin içeriğinin günümüz Kur'an'ları ile uyumlu olduğunu, ufak heceleme ve yazım farklılıklarına rağmen anlamın değişmediğini göstermektedir.

(3) Bu çalışma Kur'an'ın tarihlenmesi için karbon testi gibi bilimsel metodların diğer yardımcı teknik standartlarla uyumlu olacak bir şekilde ele alınmasını önermektedir.

(4) Bu Mushaf'ın taş yazıtlarla mukayesesinde görülmüştür ki, sahabe dönemindeki bazı Mushaflarda vurgu işaretleri kullanılmıştır. Bunu günümüzde müze ve kütüphanelerde bulunan el yazma nüshalarla da te'yid etmek mümkündür.

(5) Söz konusu Mushaf'ın tarihlenmesine gelince; Arapça yazının en erken dönemlerine ait tarzlardan biri olarak kabul edilen Hicâzî yazı ile yazılmış olan bu Mushaf, Déroche tarafından Hicri 1. yüzyılın üçüncü çeyreğine; Miladi 671-695 arasına tarihlendirilmektedir.^[85] Bu ihtimal metnin 19. yüzyılın başına kadar muhafaza edildiği yer olan Fustat'daki Amr Camisinde yazıldığı varsayımına göredir. Zira Hz. Osman, Mısır'a Mushaf göndermemiştir. Fakat başka bir yerden buraya getirilme ihtimali ile Yasin Dutton'un da bu Mushaf'ı Suriye'ye ve İbn Âmir'e

[83] Bk. Dutton, "An Early *Mushaf* According to the Reading of Ibn 'Âmir", 75-82.

[84] Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam*, 92-93.

[85] Déroche, *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam*, 112-114.

atfetmesini^[86] beraberce değerlendirdiğimizde, bu durumda onu daha erken bir tarihe tarihleme durumu karşımıza çıkar. Dutton Mushaf'ın, Hicri 30-85 yılları arasında üretildiğini söylemiştir.^[87] Rabb ise her ne kadar farklı ayet ayrımları bulunsa da bu kopyanın “hem çatısal metin hem de ayet sonları açısından kesinlikle Humus” kökenli olduğunu vurgulamaktadır.^[88] Şey, İbrahim, kâle vb. kelimelerde *elif*’in yazılmamasının İbn Mesud veya Übey’in Mushaf’ındaki *resm* yazı tarzı ile uyumlu^[89] olduğunu varsayarsak bu nüshayı çok daha erken bir tarihe tarihlemek de mümkündür. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, bu Kur’ân kopyası İslam’ın en erken dönemlerine aittir.

Paris Mushaf’ının C14 karbon testi yapılmamıştır. Hemen hemen benzer özelliklere sahip C14 testi sonucu 29-56 / 649-675 yıllarına tarihlenen Tübingen Kur’ân’ının tarihini ve aralarındaki ortak noktaları dikkate aldığımızda, üzerinde çalıştığımız Paris Kur’ân’ının da C14 testleri yapılınca kadar aynı tarihlere tarihlenebileceği ileri sürülebilir.^[90] İbn Rüşd el-Cadd’a göre bu el yazması Osman Mushaf’ının yazıldığı zamana kadar gidebilir.^[91] Muhtemelen Osman dönemi orijinal kopyalardan biri veya o döneme yakın bir tarihte yazılmış Suriye kopyası olabilir.^[92]

Ele aldığımız Paris Mushaf’ının farklı yazıcılar tarafından yazılmış olması bu Kur’ân kopyasının kişisel bir kopya olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Bu da bize bu Mushaf’ın Hz. Osman’ın Şam’a gönderdiği Mushaf’tan üretilen bir kopya olduğunu, Hz. Osman döneminden sonra ve Muaviye’nin iktidarından önce yazıldığını göstermektedir denebilir.

[86] Yasin Dutton, “An Early Muṣḥaf According to the Reading of Ibn ‘Āmir”. *Journal of Qur’anic Studies*. Edinburg University press 3/1 (2001), 65.

[87] Dutton, An early muṣḥaf according to the reading of Ibn ‘Āmir, 66.

[88] I. Rabb, “Non-Canonical Readings of the Qur’ân: Recognition and Authenticity (The Himsî Reading)”. *Journal of Qur’anic Studies* 8/2 (2006), 108.

[89] Bakınız. Ebu Ömer Osman b. Said ed-Dâni, *el-Mukni’ fi ma’ rifeti mersûmi mesâhifi ehli’l-emsâr*, thk. Muhammed Ahmed Dahmân (Dimaşk: ts.), 42.

[90] <https://uni-tuebingen.de/universitaet/aktuelles-und-publikationen/pressemitteilungen/newsfullview-pressemitteilungen/article/raritaet-entdeckt-koranhandschrift-stammt-aus-der-fruehzeit-des-islam.htm>. Erişim 11 Şubat 2023.

[91] İbn Rüşd el-Cadd, *el-Beyan ve’l-tahsil ve’ş-şerh ve’l-tevcih ve’l-te’lil li mâ fi mesâili’l-müstehrece*, thk. Muhammed Hacı, (Beyrut: Daru’l-Ğarbi’l-İslami, 1408/1988), 18/275 (ayrıca 17/33).

[92] Bakınız İbn Rüşd, *el-Beyan ve’l-tahsil*, 18/275; 17/33; ed-Dani, *el-Mukni’*, 116.

KAYNAKÇA

- Al-Shareef, Adnan Mohammed-Abdul Salam, Yasser Ismail. "Early Manuscripts of Quran Through Data of Hijazi Calligraphy and Archaeological Evidence", *Journal of the General Union of Arab Archaeologists*: 5/1 (2020), 1-28.
- Altıkulaç, Tayyar. *Mesâhif-i kadîme*. Ankara: Diyanet Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Altıkulaç, Tayyar. *Mushaf-ı Şerif (Bibliothèque Nationale, Paris)*. İstanbul: 1436/2015.
- Cubûrî, Süheyla Yâsîn. *Aslu 'l-hattî 'l-'Arabî ve tatavvuruḥ hattâ nihâyet 'i Asrî 'l-Emevî*. Bağdat: 1977.
- Dânî, Ebû Ömer Osman b. Said. *el-Muknî 'fi ma 'rifeti mersûmi mesâhifi ehli 'l-emsâr*. Thk. Muhammed Ahmed Dehman. Dimaşk: Daru'l-Fikr, 2. Basım, 1983.
- Dânî, Ebû Ömer Osman b. Said. *et-Teysîr fi kırâati's-seba'*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1930.
- Déroche, F - Nosede, S. Noja. *Le manuscrit Arabe 328 (a) de la Bibliothèque nationale de France [Sources de la transmission manuscrite du texte coranique I, Les manuscrits de style hijâzi, 1]*. Paris: 1998.
- Déroche, François. "La transmission écrite du Coran dans les débuts del' islam. Le codex Parisino-petropolitanus". [Texts and studies on the Qur'ân 5]. *Journal of Qur'anic Studies*. Leiden-Boston: 2009.
- Déroche, François. *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*. [Texts and studies on the Qur'ân 5]. Leiden-Boston: 2009.
- Déroche, François. *Les manuscrits du Coran: Aux origines de la calligraphie coranique [Bibliothèque Nationale, Catalogue des manuscrits arabes, 2e partie, Manuscrits Musulmans, I/1]*. Paris: 1983.
- Déroche, François. *Qur'ans of the Umayyads A First Overview*, *Leiden Studies in Islam and Society*. Leiden-Brill: 2014.
- Dutton, Yasin. "An Early Mushaf According to the Reading of Ibn 'Amir". *Journal of Qur'anic Studies*. Edinburg University Press, 3/1 (2001).
- Ebu Ali el-Farîsî, Hasan b. Abdulgaffar. *Hucce li 'l-kurrâi's-Seba'*. Thk. Bedreddin Kahveci vd. Beyrut: Daru'l-Me'mun li't-Türâs, 1. Baskı, 1978.
- Ebû Zithâr, Ahmed Muhammed. *Letâ'ifu 'l-beyân fi resmi 'l-Kur'ân (Şerhu Mevridi'z-zam'an)*. el-Hey'etü'l-âimme li-şüûni'l-metabi'i'l-emîriyye. Kahire: 1985.
- Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Said. *el-Muknî 'fi resmi mesâhifi 'l-emsâr maa kitâbi'n-nakt*. Thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyât el-Ezheriyye, 1978.
- Esed, Nâsiruddîn. *Masâdiru 'ş-şî'ri 'l-câhili ve gîmetihâ 't-tarihiyye*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1982.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahya İbn Ziyâd. *Meâni 'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Meşriyye, 1955.
- Ghabban, Ali İbn İbrahim.. *The inscription of Zuhayr, the oldest Islamic inscription (24 AH/AD 644-645), the rise of the Arabic script and the nature of the early Islamic state*. Translation and concluding remarks by Robert Hoyland, *Arabian Archaeology and Epigraphy* 19 (2008).
- Hamidullah, Muhammed. "Sanâtü'l-kitâbe fi ahdi'r-Resûl sallallâhü aleyhi ve sellem ve's-Sahabe". *Mecelletü'l-Fikri ve'l-Fenn*. 2/3 (1964)
- Hamidullah, Muhammed. (1939), *Some Arabic Inscriptions of Medina of the Early Years of Hijrah*. *Islamic Culture* 13: 427-439
- https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b2/PERF_558%2C_recto.jpg
- <https://uni-tuebingen.de/universitaet/aktuelles-und-publikationen/pressemitteilungen/newsfull-view-pressemitteilungen/article/raritaet-entdeckt-koranhandschrift-stammt-aus-der-fruehzeit-des-islam.htm>. Erişim 11 Şubat 2023.
- <http://www.islamic-awareness.org/Quran/Text/Mss/>
- <https://www.islamic-awareness.org/history/islam/inscriptions/hajri.html>
- <https://english.alarabiya.net/features/2017/10/06/The-story-of-Muawiya-Dam-and-the-six-sentences-engraved-on-its-walls>
- <https://www.islamic-awareness.org/history/islam/inscriptions/muwinsc1.html>
- İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed Tahir et-Tunisi. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984.
- İbn el-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali İbn. Muhammed. *Üsdü'l-ğâbe fi ma 'rifeti's-sahâbe*. Mektebetü'l-İslamiyye, 30. Basım, ts.
- İbn Mucâhid, Ebu Bekir Ahmed b. Musa. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kirâ'ât*. Thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Baskı, 1400/1980.
- İbn Rüşd el-Cadd. *el-Beyan ve't-tahsil ve 'ş-şerh ve't-tevcih ve't-te'lîl li mâ fi mesâilî'l-müstehrece*. Thk. Muhammed Hacı. (20 cilt). Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami. 2. Baskı, 1408/1988.

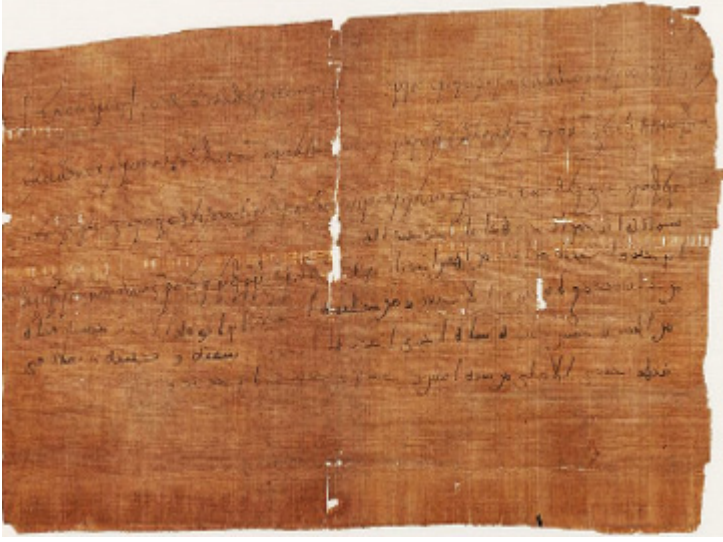
- İbni Atiyye, Ebu Muhammed Abdülhak el-Endulusî. *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'aziz*. thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî vd. 1. Baskı. Katar: Vezâretü'l-Evkâf, 1988.
- İbni Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî'l-kırâ'âtî'l-'aşr*. Thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ. Şam: 1927.
- İbni Zencele, Ebû Zûr'a Abdurrahmân b. Muhammed. *Hüccetü'l-kırâ'ât*. Thk. Sa'id el-Efgânî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, 1979.
- İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr. *el-'Avâsim mine'l-kavâsim*. İstanbul-Cezayir: Neşr Abdu'l-Hamîd ibn. Badis, 1927.
- İbnu'l-Cezerî, Şemsüddin Muhammed ibn Muhammed. *en-Neşr fî'l-kırâ'âtî'l-'aşr*. Thk. Muhammed ed-Dabbâ. Kahire: Dâru'l-Fîkr, trsz.
- İsbahânî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn b. Mihrân en-Nisâbüri. *el-Mebsûṭ fî'l-kırâ'âtî'l-'aşr*. Thk. Sübey' Hamza Hâkimî. Şam: Mecmau'l-Lüğa el-Arabiyye, 1981.
- Kalkaşandî, Ebu'l-'Abbas Ahmed İbn. 'Ali. *Subhu'l-'Aşa fî sinâ'ati'l-inşâ*. Kahire: el-Müessesetü'l-Meşriyyetü'l-'Amme li't-Te'lîf ve't-Terceme, trsz.
- Mecâlî, Muhammed Hâzîr. "Mahtulife resmühû mine'l-kelimâti'l-Kur'âniyyeti fî'l-mesâhifi'l-Osmâniyye". *Mecelletü's-Şerîati ve Dirâsâti'l-İslâmiyyeti*. 19/56 Kuveyt: Meclisü'n-Neşri'l-'İlmî, (2004).
- Ohling, Karl-Heinz vd. "Kur'ân Araştırmalarının Yeni Yolları". çev. Günay Özer. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (2004). 121-141.
- Rabb, I. "Non-Canonical Readings of the Qur'ân: Recognition and Authenticity (The Himsî Reading)". *Journal of Qur'anic Studies*. 8/2 (2006).
- Robin, C. (2006), La re'forme de l'e'criture arabe a' l'e'poque du califat me'dinois. Me'langes de l'Universite' de Saint Joseph 59: 319–364
- Roper, G. *World Survey Of Islamic Manuscripts*, Al-Furqan Islamic Heritage Foundation. London: 1992.
- er-Râşid, Sa'd. *Dirâset fî'l-Eseri'l-İslâmiyye el-Mübekkire bi'l-Medineti'l-Münevvere*. Riyad: Kırâl Fahd Kütüphanesi, 2000, 68-71
- Sâfi, Mahmud. *el-Cedvelü fî 'irâbi'l-Kur'âni ve sarfihî ve beyânihi*. Dimeşk-Beyrüt: Mektebetü Reşîdiyye, 3. Baskı, 1995.
- Zerkeşî, Muhammed b. Bedruddin. *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Kahire: Mektebetu Dâru't-Turâs, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Ekler

Tablo 1: Yazıtlardaki harflerin karşılaştırmalı tablosu

	Muaviye Yazıtı 58 AH/678 AD		Asvan Yazıtı 31 AH/652 AD		Züheyr Yazıtı 24 AH/645 AD		Ahnas Yazıtı 22 AH/643 AD		Paris Mushaftı	
Harfler	Muttasil	Müfred	Muttasil	Müfred	Muttasil	Müfred	Muttasil	Müfred	Muttasil	Müfred
ii										
ع										
ف										
ص										
ط										

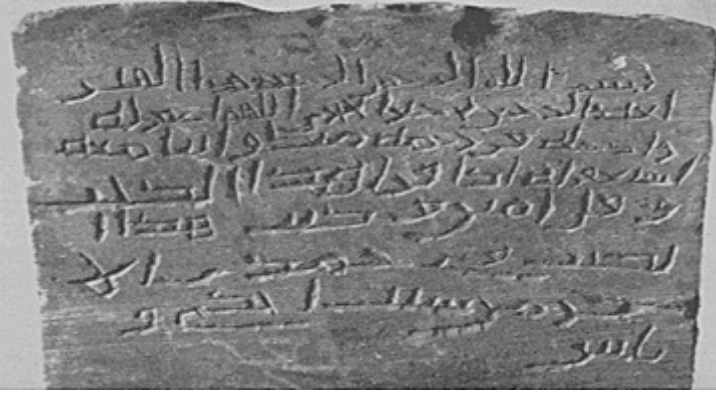
ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق
ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق
ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق
ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق
ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق
ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق
ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق
ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق
ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق
ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق



Şekil 1. Ahnas papirüsü. PERF 558. Avusturya Ulusal Kütüphanesi
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b2/PERF_558%2C_recto.jpg



Şekil 2: Züheyr yazıtı
<https://www.islamic-wareness.org/history/islam/inscriptions/kuficsaud.html>



Şekil 3: Mısır'daki Aswan Yazıtı fotoğrafı

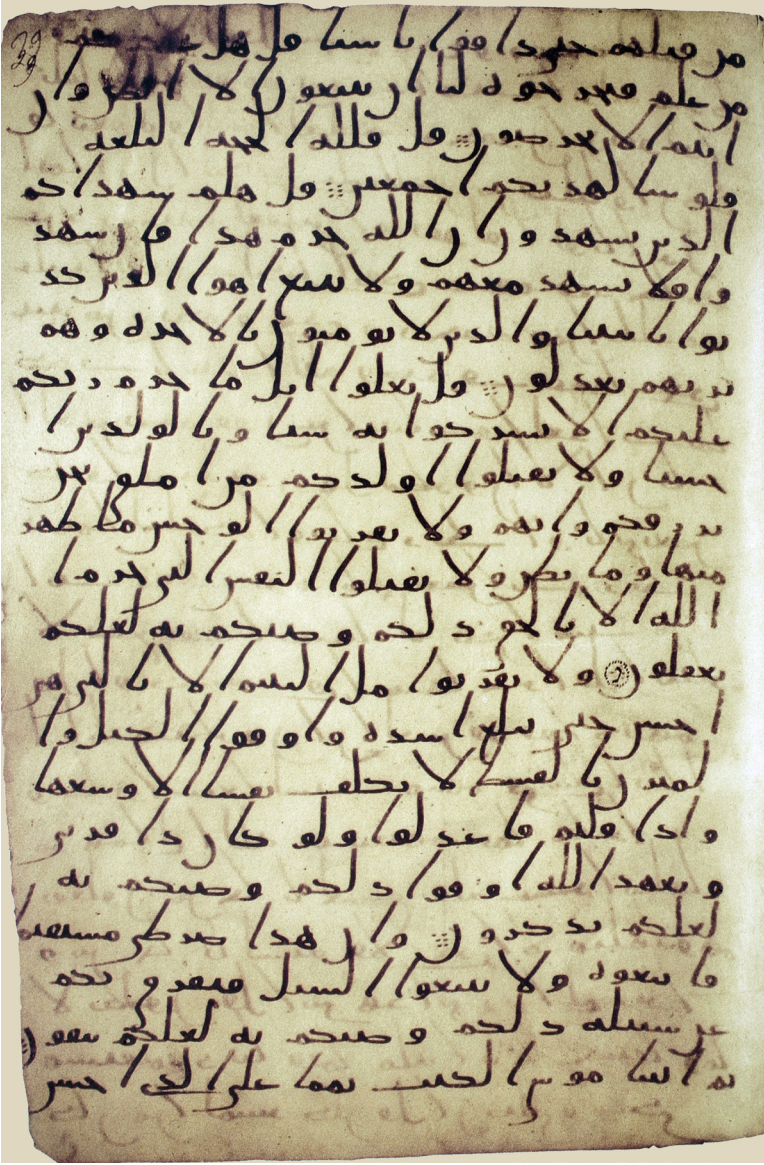
<https://www.islamic-awareness.org/history/islam/inscriptions/hajri.html>



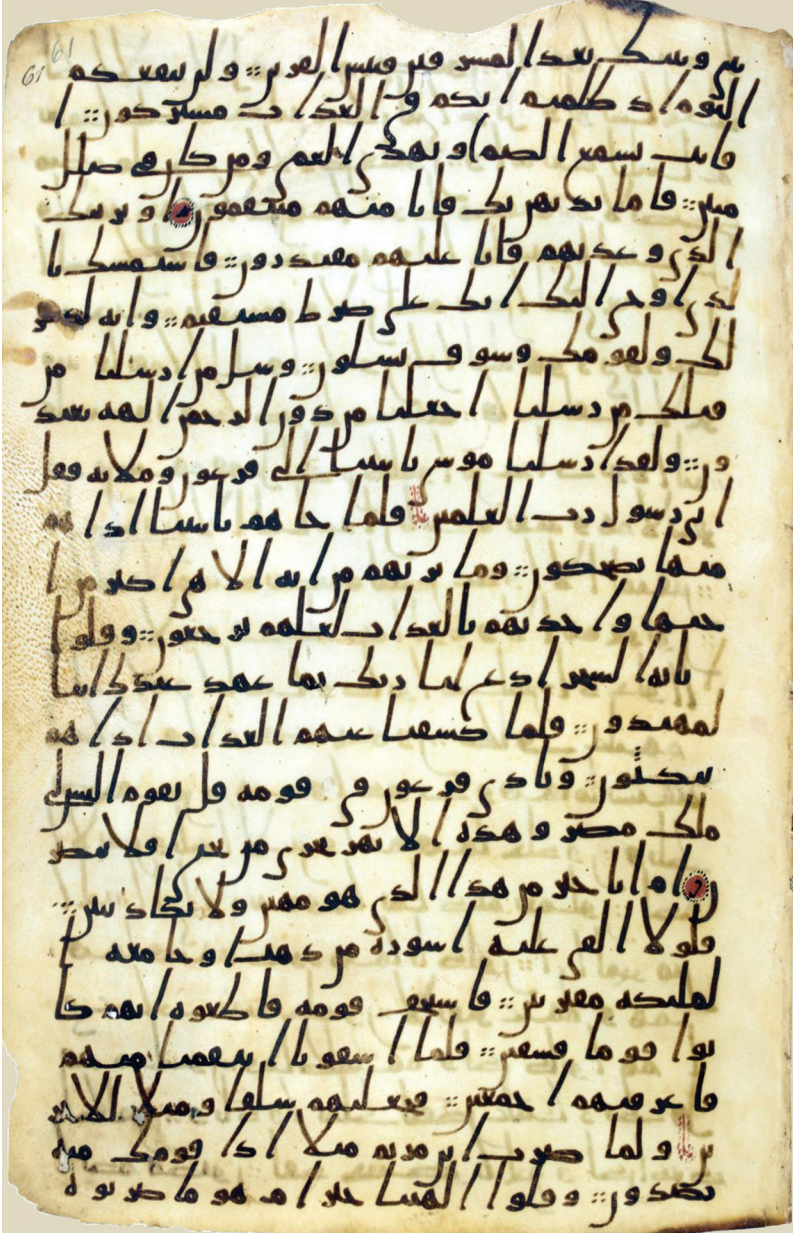
Şekil 4: Taif'deki Muaviye Su Bendi Yazıtının fotoğrafı

<https://english.alarabiya.net/features/2017/10/06/The-story-of-Muawiya-Dam-and-the-six-sentences-engraved-on-its-walls>

<https://www.islamic-awareness.org/history/islam/inscriptions/muwinsc1.html>



Resim 1: Paris, BNF, Ar. 328a, f. 29a. El-Mushafu's-Şerîf, thk. Tayyar Altıkulaç (dijital orijinalinden alınmıştır)



Resim 2: Paris, BNF, Ar. 328a, f. 61a. El-Mushafu'sh-Şerîf, thk. Tayyar Altıku-
laç (dijital orijinalinden alınmıştır)



Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2025, 58: 49-76



Zeccâcî'nin El-Cumel İsimli Eserine Yapılan Eleştiriler: İslâhu'l-Halel Örneği

Criticisms Of Al-Zajjaj's Al-Jumal: The Example Of
İslâh Al-Halal

Öğr. Görevlisi Muhammed Ali BÜYÜKKELEŞ¹

¹Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun
• buyukkeles2742@gmail.com • ORCID > 0000-0002-0154-5817

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 15 Mart/March 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 28 Nisan/April 2025

Yıl/Year: 2025 | **Sayı – Issue:** 58 | **Sayfa/Pages:** 49-76

Atıf/Cite as: Büyükkeleş, M. A. "Zeccâcî'nin El-Cumel İsimli Eserine Yapılan Eleştiriler: İslâhu'l-Halel Örneği"
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 58, Haziran 2025: 49-76.

ZECCÂCÎ'NİN EL-CUMEL İSİMLİ ESERİNE YAPILAN ELEŞTİRİLER: İŞLÂHU'L-ĤALEL ÖRNEĞİ

ÖZ

Endülüslü dil alimi olan Baṭalyevisî, Zeccâcî'nin el-Cumel isimli eserine İşlâhu'l-ḥaleli'l-vâkı' fi'l-cumeli'z-Zeccâcî isimli bir şerh çalışması yapmıştır. Müellif bu şerh çalışmasını daha ziyade el-Cumel isimli eserde gördüğü hataları eleştirmek üzere yazmıştır. Çalışmamızda ilk olarak Zeccâcî ve el-Cumel isimli eseri hakkında kısa bilgiler verildikten sonra Baṭalyevisî'nin hayatı ve İşlâhu'l-ḥaleli'l-vâkı' fi'l-cumeli'z-Zeccâcî adlı eseri incelenmiştir. Ardından Baṭalyevisî'nin Zeccâcî'ye yönelttiği isim, fiil ve harf kavramlarının tanımlarına yönelik eleştirileri tartışılmıştır. Bu tanımlar ele alınırken öncelikle Baṭalyevisî'nin eleştirileri ve eleştiriye neden olan sebepleri zikredilmiş ve Baṭalyevisî'nin eleştirilerinin doğruluğu değerlendirilmeye çalışılmıştır. Daha sonra Baṭalyevisî'nin benimsediği ve alternatif olarak sunduğu tanımlar irdelenerek bu tanımlardan isabetli olanlar tarafımızca tespit edilmeye çalışılmıştır. Böylece Baṭalyevisî ve eseri hakkında kapsamlı bir değerlendirme ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İsim, Fiil, Harf, Tanım, Baṭalyevisî.



CRITICISMS OF AL-ZAJJĀJĪ'S AL-JUMAL: THE EXAMPLE OF İŞLÂH AL-ĤALAL

ABSTRACT

Baṭalyawsî, an Andalusian linguistic scholar, wrote a commentary on al-Zajjājī's al-Jumal entitled İşlâḥ al-ḥalali al-wâkı' fi al-Jumal al-Zajjājī. The author wrote this commentary mainly to criticize the mistakes he saw in al-Jumal. In our study, firstly, brief information about al-Zajjājī and his work al-Jumal is given, then Baṭalyawsî's life and his work İşlâḥ al-ḥalali al-wâkı' fi al-Jumal al-Zajjājī are analyzed. Thereafter, Baṭalyawsî's criticisms of al-Zajjājī's definitions of nouns, verbs, and letters are discussed. While discussing these definitions, firstly, Baṭalyawsî's criticisms and the reasons for criticism were mentioned, and the accuracy of Baṭalyawsî's criticisms was tried to be evaluated. Then, the definitions that Baṭalyawsî adopted and offered as alternatives were analyzed, and we tried to identify the correct ones among these definitions. Thus, a comprehensive evaluation of Baṭalyawsî and his work has been attempted.

Keywords: Name, Verb, Letter, Definition, Baṭalyawsî.

GİRİŞ

Temelleri hicri birinci asırda Ebu'l-Esved ed-Duelî^[1] (öl. 69/688) tarafından atıldığı kabul edilen nahiv ilmi^[2] zaman içerisinde hızlı bir şekilde gelişmeye devam etmiştir. Birbiri ardına gelen Arap dili ve edebiyatı âlimleri bu dilin sarf, nahiv ve belagat gibi farklı alanlarında eserler vermiştir. Bu eserlerden bir kısmı belli bölgelerde okunup medrese müfredatına eklenirken bir kısmının ünü bulunduğu bölgeyi aşmış, pek çok coğrafyada rağbet edilen bir eser haline gelmiştir. Dil alanındaki bu eserlere gördüğü rağbet nispetinde diğer dil bilginleri tarafından şerh, hâşiye, tenkit vb. çalışmalar yapılmıştır. Yapılan her çalışma eserlerin değerine değer katmış ve günümüze kadar ulaşmış daha fazla okuyucu kitlesiyle karşılaşmasında büyük rol oynamıştır. Zeccâcî'nin *el-Cumeli'l-Kubrâ* isimli eseri de Arap dili grameri alanında yazılmış, şöhreti kıtalara yayılarak on binlerce okuyucuya ulaşmış önemli eserlerden biridir.

Şerh ve hâşiyelerin, müellifin ana metindeki anlaşılması güç ibarelerini açıklama, müellifin kitabını özet hale getirerek ezberlenmesini kolaylaştırma gibi amaçlarla hazf ettiği kelimeleri takdir etme, kuralları okuyucunun zihnine daha belirgin bir şekilde yerleşmesi ve öğrenimi kolaylaştırmak için örneklendirme, başka dil bilginlerinin görüşleriyle kıyaslama, yanlış anlaşılmaya muhtemel yerlerde izahlar yapma, eksik bırakıldığı düşünülen ibareleri tamamlama, şârihin müellifle aynı görüşte olmadığı yerlerde eleştiride bulunma gibi genel hususiyetleri bulunmaktadır. Bunun yanı sıra eleştiri özelinde yazılmış şerhler de vardır. Batalyevsi'nin (öl. 521/1127) Zeccâcî'nin mezkur eserine yazmış olduğu *Işlahu'l-haleli'l-vâkı' fi'l-cümel li'z-Zeccâcî* isimli eseri de eleştiri özelinde yazılmış bir şerh kitabıdır.

Arap dili ve edebiyatı ile ilgili yazılmış eserlerin birçoğunda, eseri kaleme alan müellif tarafından kendi çağında yaşayan yahut kendisinden önce yaşamış bilginlere yapılan eleştirilerin olduğu görülmektedir. Esasında eleştirinin bir bilim dalının gelişiminde pek çok katkısı bulunmaktadır. Bir konuya yapılan isabetli eleştiriler o konudaki hataların düzeltilerek zamanla gelişip tekâmüle ulaşmasını sağlamaktadır. Bununla beraber eleştiri, eleştirilen kimseye yahut esere verilen değeri de göstermektedir. Çünkü kıymet ifade etmeyen eserler genellikle eleştiriye layık görülmemekte ve tarihin tozlu sayfaları arasında kaybolup gitmektedir.

[1] Ebu'l-Esved ed-Duelî'nin bu ilmi Ali b. Ebî Tâlib'den öğrendiği kaynaklarda rivayet edilmektedir. Bkz. Cemâluddin Ebu'l-Hasen Ali İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'an enbâhi'n-nuḥāt*, thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrahim (Kâhire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1982), 1/40.

[2] Abdu'l-Hay b. Ahmed b. Muḥammed ibnu'l-'İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*, thk. Maḥmûd Arnâût (Beyrût: Dâru İbn Keşir, 1986), 1/297; Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî, *Aḥbâru'n-naḥviyyine'l-başıyyîn*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî - Muhammed 'Abdulmun'im Ḥafâcî (Kâhire: Muṣtafâ el-bâbî el-halebî, 1966), 11;

Çalışmada incelenecek olan *İşlâhu'l-Halel* isimli eser -kaynaklarda da isimlendirildiği üzere- genel anlamıyla bir şerh olarak değerlendirilse de yoğun eleştiri barındırması bakımından *el-Cumel'e* yazılmış müstakil bir eleştiri kitabı olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bataleyevsî'nin bütün eleştirilerini değerlendirmek çalışmanın kapsamını aşacağı için yalnızca isim, fiil ve harf kavramlarının tanımlarına yaptığı eleştiriler ele alınacaktır.

Yapılan bu çalışmada Bataleyevsî'nin *el-Cumel* üzerine yazmış olduğu şerh çalışması değerlendirilecektir. Kitap hakkında bilgilerin görüşleri, kitabın diğer *Cumel* şerhleri arasındaki yeri, içeriği, üslubu, dili, vb. bilgilere yer verilecektir. Ardından Bataleyevsî'nin tenkit ettiği meseleler içerisinde isim, fiil ve harf tanımları ele alınacaktır. Meseleler ele alınırken Bataleyevsî'nin yaptığı itirazlara yer verilecek ve bu itirazlar incelenecektir. Bu inceleme esnasında konu hakkında başka dil bilgilerinin görüşlerinden istifade edilecek ve böylece yapılan eleştirilerin isabet değeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bataleyevsî'nin bu eseri, telif edildiği dönemden itibaren zaman zaman bazı müellifler tarafından atıf konusu yapılmıştır. Günümüzdeki akademik çalışmalarda da esere çeşitli vesilelerle değinildiği görülmektedir. Ancak buna rağmen, söz konusu eserin ve muhtevasının müstakil bir şekilde ele alındığı, kapsamlı bir incelemeye tabi tutulduğu bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu yönüyle, mevcut araştırma Bataleyevsî'nin eserinin tanıtılması ve ilmî değerinin ortaya konulması bakımından önemli bir katkı niteliği taşımaktadır.

Kitap ve içeriğinde ele alınan meselelere geçmeden önce, eserin temel aldığı kaynaklardan biri olan Zeccâcî'nin *el-Cumel* adlı eseri ile müellif Bataleyevsî hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Bu ön bilgiler, eserin ilmî arka planını ve yazarın yaklaşımını daha sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek adına önem arz etmektedir.

Zeccâcî ve el-Cumel İsimli Eseri

Doğum tarihi ve ailesi hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan Ebu'l-Kâşım Abdurrahmân b. İşhâk ez-Zeccâcî,^[3] hocası olan Zeccâc'a (öl. 311/923) yakınlığı ve sürekli yanında durması sebebiyle kendisine nispet edilerek tanınmıştır. İlmî kültürü oldukça zengin, yöneticilerin ilme ve ilim adamlarına önem verip maddi ve manevî desteklediği bir ortamda yetişen Zeccâcî kendisinden önceki dil bilgillerinden de fevkalâde yararlanmış, eserlerini okumuş, okutmuş ve kendisi de birçok eser telif etmiştir. Kendisinin Kûfe ve Basra ekollerini mezceden birisi olduğu

[3] Künyesine ek olarak “es-Saymerî, en-Nahvî, en-Nehâvendî, el-Bâgdâdî” gibi farklı ilaveler de yapılmıştır. Bkz. Omer Ferruh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabi* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1979), 3/124; İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 160.

söylense de^[4] bazı kaynaklar onun Basra ekolunu benimsediğini zikretmektedir.^[5] Kendi eserlerinde kullandığı bazı ifadeler de bunu desteklemektedir.^[6] İbnu's-Serrâc (öl. 316/929), Ahfeş el-Aşgar (öl. 316/928), İbn Dureyd (öl. 321/933) gibi dil bilginlerinden de ders alan Zeccâcî'ye Arapçaya olan vukûfiyeti sebebiyle^[7] “Şeyhu'l-‘Arabiyye” lakabı verilmiştir.^[8] Arap dili ve edebiyatı alanında büyük bir şöhret elde eden Zeccâcî hicri 337 senesinde^[9] Taberiyye’de vefat etmiştir. Arap dili ve edebiyatı başta olmak üzere pek çok alanda -bir çoğu günümüze ulaşmasa da- yirmiyi aşkın eser bırakan Zeccâcî ilme büyük bir katkı sağlamıştır. *El-Cumelu'l-Kubrâ* isimli eseri de bu eserlerden biridir.^[10]

Arap dili ve edebiyatı alanında “el-Cumel” ismiyle yazılan beş kitap bulunmaktadır. Bu kitapların ilki Halîl b. Aḥmed’e (öl. 175/791) aittir. Halil, Arapça’nın gramerine dair başlıca konuları ihtiva etmesi sebebiyle kitabına bu ismi verdiğini belirtmiştir^[11] Ondan sonra gelen bazı dilciler de onun bu isimlendirmesini bir gelenek edinmiş ve kitaplarına el-Cumel ismini vermişlerdir. Bu geleneği takip eden Zeccâcî’nin *el-Cumel* isimli eseri büyük bir şöhrete ulaşmış, Mısır, Hicaz, Fas, Yemen ve Şam ehli tarafından İbn Cinnî’nin (öl. 392/1002) *el-Lum’a* ve Ebû Ali

[4] Musa Yıldız, “Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/175.

[5] Muhammed et Tañtâvî, *Neş’etu'n-naḥvi ve târiḥu eşheri'n-nuḥât*, thk. Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İsmâil (Mektebtu ihyâi't-turâşi'l-‘Arabi, 2005), 142.

[6] Bekir Tuna, *ez-Zeccâcî ve İştikâku Esmâillâh Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 36.

[7] Zeccâcî bazı nahiv istilahlarının oluşmasına katkı sağlamıştır. Örneğin “niyabe” kavramını ilk kendisinin kullandığı söylenir. Bkz. Mustafa Kartal, “Arap Dilinde Niyâbe, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2021), 151.

[8] Ebû ‘Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Aḥmed b. ‘Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* (Kâhire: Dâru'l-İhâdis, 1427/2006), 12/68.

[9] Vefat tarihi hakkında farklı rivayetler olmakla beraber İslâm Ansiklopedisi hicri 337 tarihini esas almıştır. Bkz. Yıldız, “Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım”, 44/175.

[10] Burada verilen bilgiler ve daha fazlası için bkz. Şemsuddîn ez-Zehebî, *el-İber*, thk. Ebû Hâcîr Muhammed es-Sa’îd Besyûnî (Beyrût: Dâru'l-kutubu'l-‘ilmiyye, ts.), 2/60; Ebû Sa’d Abdülkerîm b. Muhammed b. Manşûr el-Mervezî es-Sem’ânî, *el-Ensâb*, thk. ‘Abdurrahman b. Yahyâ (Haydarabad: Dâiratu'l-Me’ârifî'l-‘Osmâniyye, 1382/1962), 6/272; Yusuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs, *Mu’cemu maṭbû’atu'l-‘Arabiyye ve'l-mu’arrabe* (Mısır: Maṭba’atu serkîs, 1928), 964; Muhammed b. el-Ḥasen b. ‘Ubeydullah ez-Zubeydî, *Ṭabekātu'n-naḥviyyin ve'l-luḡaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrahim (Daru'l-me’ârif, ts.), 119; Ebû'l-Ḥasen ‘Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fî't-târiḥ*, thk. Omer ‘Abdusselâm Tedmurî (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-‘Arabi, 1417/1997), 5/194; Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya’kûb İshâk b. Muhammed İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrût: Dâru'l-ma’rif, 1978), 118; Brockelmann Carl, *Târiḥu'l-edebi'l-‘Arabi*, çev. Dr. Abdu'l-Halîm en-Neccâr (Kâhire: Dâru'l-meârif, 1977), 2/173; Ebû Tâhîr Muhammed b. Ya’kûb el-Firûzâbâdî, *el-Bulḡa fî terâcimi eimmeti'n-naḥvi ve'l-luḡa* (Dâru sa’dî'd-dîn, 2000), 180; İsmâil b. Muhammed el-Baḡdâdî, *Hediyyetu'l-‘arifîn esmâu'l-mu-ellifîn ve âşâru'l-muşannefîn* (İstanbul: Vekâletu'l-me’ârif, 1951), 1/513; Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Ḥasen İbn ‘Asâkir, *Târiḥu Dimeşk*, thk. ‘Amr b. Ğurâme el-‘Amravî (Dâru'l-fıkr, 1995), 34/34/204.

[11] M. Sadî Çöğenli, “el-Cümelü'l-Kübrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/114,115.

el-Fârisî'nin (öl. 377/987) *el-İdâh* isimli eserleri çıkana kadar okunup mütâlaa edilmiştir.^[12] Okuyan herkesin mutlaka bir fayda edindiğini söyleyen kaynaklar, kitabın bu şöhretini ve faydasını müellifin kitabı Mekke'de tasnif edip her bâbı yazdıktan sonra tavaf ederek okuyanları faydalandırması için Allah'a dua etmesine bağlarlar.^[13] *El-Cumel*, yukarıda ismi geçen iki eser çıktıktan sonra da şöhretini devam ettirmiş, tarih kitaplarında "*el-Cumel ile bilinen*"^[14], "*el-Cumel'in musannifi*"^[15] gibi kitabına nispet edilerek tanıtılmıştır. Bu meşhur eser üzerine birçok şerh yazılmıştır. Bazı kaynakların, yazılan şerh sayısının yüz yirmiyeye ulaştığını söylemesi^[16] birtakım araştırmacılar tarafından abartılı bulunsa da^[17] bu sayı çokluktan kinaye kabul edildiğinde eser üzerine yazılan şerhlerin çokluğunu belirtmektedir.^[18]

Batalyevsî ve İşlâhu'l-ḥalelî'l-vâkı' fi'l-cumel İsimli Eseri

Hicri 444 senesinde Batalyevs'te^[19] dünyaya gelen İbnu's-Sîd el-Baṭalyevsî,^[20] ailesinin kökü aslen Şilb'e^[21] dayansa da doğup büyüdüğü Batalyevs'e nispet edilmiştir. İlk öğrenimini babası ve ağabeyinden alan Baṭalyevsî, daha sonra çeşitli hocalardan kıraat, lügat ve hadis gibi ilimlerde dersler alarak tahsilini derinleştirmiştir. Yaşadığı dönemde siyasî olarak küçük emirliklere bölünmüş olan Endülüs coğrafyasında, bu emirliklerin bir kısmını dolaşmış; bazı emirlerle ilmî ve şahsî düzeyde temas kurmuş, onlardan itibar ve takdir görmüştür. Fakat daha sonra devlet ricali ile beraber olmanın kendisine yarar sağlamayacağı hatta belki zararına sebep olacağı düşüncesiyle bu ilişkilerden uzaklaşmış ve kendisini ilme, okuma, okutmaya ve eser yazmaya adanmıştır.^[22]

[12] İbnu'l-Kıfî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/161.

[13] 'Alî b. Suleymân el-Yâfi'î, *Mirâtu'l-Cenân* (Beyrut: y.y., 1417/1997), 2/249; Ebu'l-'Abbâs Şemsu'd-Din Ebû Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrût: Dâru's-şadr, 1900), 3/136.

[14] İbnu'l-Kıfî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/99.

[15] İbnu'l-Kıfî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/80.

[16] Yâfi'î, *Mirâtu'l-cenân*, 2/249.

[17] Ali Tevfik Hamed bu sayının son derece mübalağalı olduğunu belirtir ve eserin kırk bir şerhi olduğunu belirterek şerhleri şarihleriyle beraber isimlerini zikreder. Bkz. Çöğenli, "el-Cümelü'l-Kübrâ", 8/115.

[18] El-Cumel'in ünü halen devam etmektedir. Nitekim Bekir Tuna kitabın Irak'ta Musul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde 1. sınıflara ders kitabı olarak okutulduğunu belirtmiştir. Tuna, *ez-Zeccâf ve İştikâku Esmâillâh Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri*, 18.

[19] Portekiz ile İspanya arasında önemli bir mevkiye bulunan bugün ki adıyla Badajoz olarak bilinen bir şehir.Bkz. Rıza Kurtuluş, "Batalyevs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/137.

[20] İsmi'nin Baṭalyūs şeklinde okunduğu da söylenmiştir. Bkz. Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrût: Dâru's-şadr, 1995), 3/33.

[21] Bugün ki adıyla "Silves".Bkz. Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/213-218.

[22] Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sîd el-Baṭalyevsî, *el-İnşâf*, thk. Muhammed Rıdvân

Çok sayıda âlimin yetiştiği ünlü bir ilim merkezi^[23] olan Bataleyevs'ten gelen İbnu's-Sîd, ilminin derinliği, aklının üstünlüğü, müstesna zekâsı ve çeşitli konulardaki derin kavrayışı sayesinde bu unvanla öne çıkmıştır. “Bataleyevs” unvanını taşıyan pek çok âlimin varlığına rağmen, o kendini göstermiş ve akranlarını gölgede bırakmıştır.^[24] Aynı zamanda bir şair^[25] olan Bataleyevsî, lügat, hadis, fıkıh, felsefe, mantık gibi birden çok alanda ilim tedrisatında bulunmuştur.^[26] Hicri 521 senesinde vefat etmiş, arkasında ise on beş tanesi Arap dili ve edebiyatı alanında olmak üzere çok sayıda eser bırakmıştır.^[27] Arap dili ve edebiyatı alanında bıraktığı eserleri şöyle sıralayabiliriz:

1. *el-Muşelles*: Aynı harflere, aynı vezne ve aynı tertibe sahip olmasına rağmen birinci yahut ikinci harfinde meydana gelen hareke değişikliği sebebiyle üç farklı okunuşa sahip olan kelimeler literatürde müselles olarak isimlendirilmektedir.^[28] Bataleyevsî'nin eseri de bu kelimeleri derleyen eserlerden biridir. Eser iki ciltten müteşekkildir.^[29]
2. *el-İktidâb fî şerhi edebi'l-kuttâb*: İbn Kuteybe'ye (öl. 276/889) ait *Edebu'l-kâtib* isimli eserin şerhidir.
3. *Zikru'l-fark beyne'l-ahrufi'l-hamse ve hiye 'z-zâ' ve 'd-dâd ve 'z-zâl ve 'ş-şâd ve 's-sîn*^[30].

ed-Dâye (Dimesk: Dâru'l-fikr, 1987), 10-13; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/97,98; Ahmed b. Yahyâ b. 'Umeyra Ebû Ca'fer ed-Dabî, *Buğyetu'l-multemis* (Kâhire: Dâru'l-kuttâbi'l-'Arabî, 1967), 337; Ebû'l-Kâşım Halef b. Abdulmelik İbn Beşkuvâl, *eş-Şilatu fî târihi eimmeti Endulus*, thk. es-Seyyit Attâr el-Huseynî (Mektebetu'l-hâncî, 1955), 282; Mehmet Reşit Özbalkıç, “Bataleyevsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/138; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrût: Daru's-şâdr, ts.), 1/185.

[23] Bu künyeye sahip başka bilgiler için bkz. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfu'd-darb min lisâni'l-'Arab*, thk. Receb 'Osmân Muhammed (Kahire: y.y., 1418/1998), 2/745; İbn Beşkuvâl, *eş-Şıla*, 147.

[24] Ebû'l-Fađl 'İyâd b. Mûsâ b. 'İyâd el-Yahsubî, *el-Gunyetu fî suyûhi Kâdi 'İyâd*, thk. Mahir Zuhayr Cerrâr (Beyrût: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1982), 158,159; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sîd el-Bataleyevsî, *el-İktidâb fî şerhi edebi'l-kuttâb*, thk. Mustafa es-Sekkâ - Hâmid Abdulmecid (Kâhire: Dâru'l-kutubi'l-Mısiyye, 1996), 5,6; Ebû'l-'Abbâs Şihâbuddin 'Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkarî, *Ezhâru'r-riyâd fî ahbâri'l-Kâdi 'İyâd*, thk. Muştafâ es-Sekâ vd. (Kahire: Maţba'atu lucneti't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1358/1939), 3/105.

[25] İbn Beşkuvâl ona ait beyitler de zikreder. Bkz. İbn Beşkuvâl, *eş-Şilatu*, 282.

[26] Muhammed Abdullah 'İnân, *Devletu'l-İslâm fî'l-Endulus* (Kâhire: Mektebetu'l-hâncî, 1990), 3/455; Bataleyevsî, *el-İktidâb*, 5,6.

[27] Özbalkıç, “Bataleyevsî”, 5/138,139.

[28] Örneğin *Ze* kelimesi ilk harfi dammeli, fethalı ve kesralı olmak üzere üç farklı okunuşa sahip olması sebebiyle müselles olarak isimlendirilir.

[29] Bataleyevsî'nin bu eseri diğer müselleslerden kelimelerin alamlarını detaylıca zikretmesi, Kur'an'dan, şiirlerden, Arap kelimelerinden örnekler vermesi açısından farklıdır. Eserinde 831 adet müselles kelimeye yer vermiştir.

[30] Eserin ismi İslam Ansiklopedisinden alınmıştır. Fakat *Vefeyâtu'l-a'yân* yazarı bu harflerden “ez-za” yerine “et-tâ” zikreder. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/96.

4. *Şerhu Saḳṭi 'z-zend*: el-Ma'arrî'nin (öl. 449/1057) divanının şerhidir.
5. *Şerhu'l-muhtâr min Luzûmiyyâti Ebi'l-'Alâ'*: el-Ma'arrî'nin *Luzumiyyât* isimli divanından seçmeler yaparak yaptığı bir şerh çalışmasıdır.
6. *Kitâbu'l-mesâ'il ve'l-ecvibe*: Kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları topladığı bir eserdir. Sorular dil, edebiyat ve tefsir ağırlıklıdır.
7. *Mesâilu menşûratun fi'n-naḥv*.
8. *el-İntişâr mimmen 'adele 'ani'l-istibşâr*.
9. *el-Kurṭ 'ale'l-Kâmil*: Muberrred'in (öl. 286/900)
10. *el-Kâmil* isimli eserine yaptığı şerhtir.
11. *el-İsm ve'l-müsemma*.
12. *Şerhu faṣṣihi şa'leb*.
13. *Şerhu'l-Cumel fi'n-naḥvi li'l-Curcânî*.
14. *Şerhu dîvânî'l-Mutenebbî*.
15. *el-Hulel fi şerhi ebyâti'l-Cumel*.
16. *İşlâhu'l-ḥaleli'l-vâkı' fi'l-Cumel*.^[31]

Kaynaklarda ismi *el-Hulel*^[32] *fi eḡâlîti'l-Cumel* şeklinde de geçmekte olan bu kitap Batalyevsî'nin *el-Cumel* için yazmış olduğu tenkit ağırlıklı bir şerhtir. Şerh, *el-Cumel* üzerine yazılan şerhlerin en iyisi olarak nitelendirilmiştir.^[33] Batalyevsî, kitabı yazış amacını mukaddimesinde “Benim amacım kitaptaki hatalara, içindeki

[31] Kaynaklardan tespit edebildiğimiz eserler bunlardır. Bkz. Maḳḳarî, *Ezhâru'r-riyâd*, 3/102; Suyûtî, *Buḡyetu'l-vu'ât*, 2/56; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*, 19/533; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/96; İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/142; Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-Aḥlâm* (Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2002), 4/123; 'Înân, *Devletu'l-İslâm fi'l-Endulus*, 3/469; Abdullaṭîf b. Muhammed b. Muṣṭafâ Riyâd Zâde, *Esmâi'l-kutub*, thk. Muhammed et-Tuncî (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1983), 49; Özbalkıç, “Batalyevsî”, 5/139; Muṣṭafâ b. Abdillâh Kâtib Celebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn* (Baḡdât: Mektebetu'l-muşennâ, 1941), 2/1/602; Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sid el-Batalyevsî, *İşlâhu'l-ḥaleli'l-vâkı' fi'l-cumel li'z-Zeccâci*, thk. Ḥamza Abdullah Neşratî (Beyrût: Dâru'l-kutubu'l-'ilmiyye, 2003), 10-14.

[32] Bazı kaynaklarda “el-Ḥalel” şeklinde geçmektedir. Bkz. Şalâhuddîn Ḥalîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyat*, thk. Aḥmed Arnaûṭ (Beyrût: Dâru iḥyâi't-turâs, 2000), 1/17/308; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 3/96; İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 6/106.

[33] Kâtib Celebî, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1/604.

problemlili sözlerle dikkat çekmektir. Zeccâcî doğru olmayan birtakım esaslar koymuş ve tercih edilmeyen şeyleri ön plana çıkarmıştır. Bazen de farkında olmadan tenakuza düşmüştür."^[34] şeklinde ifade etmektedir.

Batalyevsî'nin yaptığı bu şerh/tenkit çalışması ilk bakışta –yukarıdaki alıntılar sebebiyle de- sanki Zeccâcî'de bulunan bir eksikliği meydana çıkarmak amacıyla yapılmış zannedilebilir. Fakat eserin mukaddimesi incelendiğinde Batalyevsî'nin böyle bir amacı olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Batalyevsî -muhtemel yanlış anlaşılmayı önlemek maksadıyla- mukaddimede Zeccâcî'ye olan hayranlığını dile getirir, onun Arap dili ve edebiyatı alanında "imam" olduğunu vurgular. Kendi nazarınca tespit etmiş olduğu hataları ise onun insan olmasına bağlar.^[35]

Batalyevsî kitabın mukaddimesinde kendisinden önce bazı kimselerin *el-Cumel*'e eleştirilerde bulunduğunu söyler.^[36] Fakat yaptığımız araştırma sonucunda müstakil bir tenkit kitabına rastlamış değiliz. Muhtemelen bazı bilgilerin telif ettikleri muhtelif kitapların içerisinde yer alan eleştirilerden bahsetmektedir.

Müellif kitabı her ne kadar gördüğü hataları ve sıkıntılı ibareleri düzeltmek için yazdığını belirtse de aslında hatalı görmediği fakat itiraz yapılabileceğini düşündüğü yerlerde de muhtemel itirazlara cevap verip açıklamalarda bulunmuştur.^[37] Yine bazı yerlerde Zeccâcî'nin sözünü aktardıktan sonra örnekler zikretmiş, konuyla ilgili çeşitli rivayetlere yer vermiş fakat herhangi bir eleştiride bulunmamıştır.^[38] Bundan dolayı kitabı tamamen bir tenkit kitabı olarak değerlendirmek de doğru olmayacaktır.

Batalyevsî'ye göre Zeccâcî, bazı meseleleri ele alırken ifadesinde eksiklik ya da kapalılığa yer vermiştir. Bu tür ifadeler, yer yer Zeccâcî'nin aslında benimsemediği bir görüşü savunuyormuş izlenimi uyandırmakta ve metnin doğru anlaşılmasını güçleştirmektedir. Batalyevsî bu gibi meselelerde -Zeccâcî'nin asıl görüşü tespit edilemediği için doğrudan görüşüne değil - fazla icaz yapması sebebiyle- ifade tarzına itirazda bulunur. Nitekim doğru kullanılmayan icaz, anlamın bozulmasına sebebiyet verecektir. Batalyevsî böyle yerlerde, ibarelerde eksik gördüğü kelimeleri metne ekleme gibi birtakım tasarruflarda bulunarak kendince doğru olan görüşü ortaya koyup, lafzın zâhirinden anlaşılan yanlış görüşü tenkit eder.^[39]

[34] Batalyevsî, *İslâhu'l-halel*, 19.

[35] Bununla beraber sanki Zeccâcî'ye sitem etmektedir. Nitekim onu icaz yaparken aşırıya kaçmakla, gelişi güzel söz söylemekle, sözün iyisini kötüsünü ayırmamakla, gelecek itirazları hesaba katmakla itham eder. Bkz. Batalyevsî, *İslâhu'l-halel*, 19.

[36] Batalyevsî, *İslâhu'l-halel*, 19.

[37] Bu durumun bir örneği olarak 3. Meseleye bakılabilir. Bkz. Batalyevsî, *İslâhu'l-halel*, 37.

[38] Batalyevsî, *İslâhu'l-halel*, 287.

[39] Bunun bir örneği olarak bkz. Batalyevsî, *İslâhu'l-halel*, 45,61,215.

Müellifin şerh çalışmasında izlediği yöntem şöyle özetlenebilir: İlk olarak Zeccâcî'nin açıklık getirmek istediği sözünü “قال أبو القاسم” diyerek zikreder. Kendi açıklamasını ise “قال المفسر” ifadesiyle başlayarak aktarır. Özellikle ıstilahî kavramların tanımıyla ilgili meselelerde konuyu daha kapsamlı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Bu meselelerde Zeccâcî'nin sözünü eleştirdikten sonra başka dil bilginlerinin konu hakkındaki görüşlerini aktarır ve bu görüşleri de değerlendirmeye tabi tutar. Bazen onların sözlerinden birini doğru kabul ederken bazen kendisi farklı bir görüş ileri sürer. Bazı meselelerde ise konuyu gayet yüzeysel ele alır ve sözü uzatmadan doğrudan itirazını dile getirir.

Müellif kitabını akıcı, kolay ve anlaşılır bir dille yazmıştır. Meseleleri ele alırken konuyu muhatabına net bir şekilde ifade eder, eleştiri nedenini açıkça belirtir ve gerekli yerlerde örneklemelerde bulunur. Kendi görüşünü desteklemek için akli ve naklî deliller kullanmasının yanı sıra mütekaddim dil bilginlerinin görüşlerine de sık sık yer verir.

Müellif çalışmasını bâb ve meselelere ayırarak yapmıştır. Eğer ele aldığı bâbda birkaç meseleye değinecekse bâbın içinde “mes'ele” şeklinde alt başlık verir ve konuyu bu alt başlık altında ele alır. Fakat o bâb içerisinde tek bir konu hakkında izahat yapacaksa “mes'ele” alt başlığını vermemiş, doğrudan bâbın altında konuyu işlemiştir. Bâblarda ilk ele alacağı mesele için “mes'ele” alt başlığını vermemiştir. Örneğin bir bâbda üç meseleye değinecekse ilk mesele için alt başlık vermez geri kalan iki mesele için alt başlık verir. Muhakkik mukaddimesinde eserin atmış sekiz bâb ve atmış bir meseleden oluştuğunu söylemiştir.^[40] Fakat kitabın içindekiler bölümünden de görüleceği üzere kitapta atmış altı bâb ve atmış altı mesele bulunmaktadır. Bu durumda ya muhakkikin sayım hatası yaptığı yahut tahkik esnasında gerekli gördüğü yerlerde kendisi tasarrufta bulunmak suretiyle bâb sayılarında eksiltme meselelerde ise eklemede bulunduğu düşünülebilir. Bununla beraber kitabın içindekiler bölümü ile kitabın içi arasında bazı uyumsuzluklar vardır. Örneğin “Fiiller Bâbı” için içindekiler bölümünde üç adet mes'ele alt başlığı görünürken metinde dört adet mes'ele alt başlığı vardır.

Kitaptaki bütün meseleleri ele almak bu çalışmanın kapsamını aşacaktır. Dolayısıyla bu çalışmada, müellifin isim, fiil ve harf kavramlarına yaptığı eleştiriler ele alınacak, itirazları zikredilerek değerlendirilmeye çalışılacaktır.

[40] Batâlyevsî, *İşlâhu'l-halel*, 4.

1. İSMİN TANIMI

Batalyevsi'nin itiraz^[41] ettiği ilk konu ismin tanımıdır. Zeccâcî ismi şöyle tanımlar:

ما جاز أن يكون فاعلا أو مفعولا، أو دخل عليه حرف من حروف الخفض، نحو “رجل وفرس وعمرو”

“İsim, fail yahut meful olabilen veya başına harfî cer gelebilen kelimedir. Adam, at, ‘Amr’ örneklerinde olduğu gibi.”^[42]

Müellif, Zeccâcî'nin yaptığı bu tarifi tam anlamıyla bir tanım olamayacağını, en fazla bir resm^[43] yahut isim kavramını akılda canlandıran bir izah olabileceğini ifade eder. Çünkü Arap dilinde fail veya meful olamadığı yahut başına harfî cer alamadığı halde isim olarak kabul edilen bazı kelimeler vardır. Örneğin yalnızca nidâ üslubunda kullanılan^[44] “هنا”^[45] kelimesi isim olmasına rağmen ne fail yahut meful olur ne de başına harf-i cer alır.^[46] Benzer şekilde, soru isimleri ve şart-cevap terkinin başında kullanılan şart isimleri de fail olamamaktadır. Öte yandan “جیر”^[47], “عُوض”^[48] gibi isimler ve “أَمِنَ الله”^[49], “لَعَمْرُكَ” gibi yemin ifadeleri için de benzeri durumlar geçerlidir.^[49] Zikredilen bu isim türlerinin hepsi Zeccâcî'nin ta-

[41] Ebû Abdullah İbnu'l-Fahhâr, isimlerin hakikî ve mecazî olmak üzere iki kısımdan oluştuğunu, hakikî kısmın tanımla bilinebileceğini fakat tek bir tanımla hem hakikî hem de mecazî kısımların kapsanabilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Bu sebepten dolayı dil bilginlerinin yaptıkları tanımların, tanım (had) olmadığı üzerinden eleştirilmeleri doğru değildir. Ona göre dil bilginlerinden mantıkçıların tanımı gibi bir tanım beklemek gereksizdir. Fakat yine kendisi dil bilginlerinin amacının “kasıtlarını, ibarenin izin verdiği ölçüde anlatmak” olduğunu belirtir. Dolayısıyla burada bazı bilginlerin tanımlarına yapılan eleştiri ve itirazlar -İbnu'l-Fahhâr'ın bu görüşünü benimseyenler için- “ibarenin izin verdiği ölçüde bir tanımın yapılamaması” olarak değerlendirilebilir. İbnu'l-Fahhâr'ın bu görüşü için Bkz. Hammâd b. Muhammed Hâmid eş Şumâli, *Ebû 'Abdullah ibnu'l-Fahhâr ve cuhûdihî fi'd-dirâsâti'n-naḥviyyeti me'a tahkiki kitâbihi şerhi'l-Cumel* (Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1410), 21.

[42] Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-Cumel*, thk. İbn Ebî Şeneb (Cezâir, 1926), 17.

[43] Tanım, tanımlanan şeyin mahiyeti ile alakalı ayırt edici temel yönünü değil de ayrıntı sayılabilecek niteliklerini belirtiyorsa buna resm denir. Örneğin “insan gülen canlıdır.” Bkz. Ömer Türker, “Tarif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/28.

[44] Zeccâcî, *el-Cumel*, 175.

[45] Bu ifade “يارجل” anlamına gelmektedir. Bkz. Cemâluddîn Ebu'l-Faḍl İbnu'l-Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru's-şâdir, 1993), 13/324; Ebû Bişr 'Amr b. 'Osman b. Kanber el-Hârişî Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988), 142; Zeccâcî, *el-Cumel*, 175.

[46] Ebu Abdullah İbnu'l-Fahhâr (öl. 590/1194) münâdaların mefulün bih kabilinden olduğunu söyleyerek tanımın bu kelime sebebiyle yanlış olduğunu söyleyenlere cevap vermiştir. Şumâli, *Ebû 'Abdullah ibnu'l-Fahhâr ve cuhûdihî fi'd-dirâsâti'n-naḥviyyeti me'a tahkiki kitâbihi şerhi'l-Cumel*, 23.

[47] “Evet” anlamında bir ifadedir. Yemin anlamında da kullanılmıştır. Bkz. İbnu'l-Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/156.

[48] Gelecek zaman zarfı olarak kullanılan, sadece nefiy ve benzeri cümlelerden sonra gelen “asla” anlamında bir kelimedir. Bkz. İbnu'l-Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 7/192.

[49] İbnu'l-Fahhâr, bu ifadelerin mübteda olduğunu, Zeccâcî'nin mübtedayı faile benzettiğini, dolayı-

nımının kapsamı dışında kaldığı için Zeccâcî'nin yaptığı tanım eksik görünmektedir. Çünkü tanım, kavramın içine dâhil olan fertleri kapsamlı ve dâhil olmayan şeyleri kapsam dışı bırakmalıdır. Bir başka ifadeyle “eḫrâdını cami‘ aḡyârını mâni‘” olmalıdır.^[50]

Batalyevsî yaptığı eleştirinin ardından mütekaddim dil bilginlerinin “isim” için yaptıkları tanımları zikreder ve bu tanımların hepsini eksik olduğu gerekçe- siyle eleştirir.^[51] Diğer dil bilginlerinin tanımları içerisinde doğruya en yakın olanın İbnu’s-Serrâc (öl. 316/929) ve Sîrâfî’nin (öl. 368/979) tanımları olduğunu belirtir.

İbnu’s-Serrâc ismi şu şekilde tanımlar:

“الإسم ما دلّ على معنى مفردٍ، وذلك المعنى يكون شخصاً و غير شخصٍ”

“İsim, müfret manaya delâlet eden kelimedir. Bu mana şahıs^[52] da olabilir başka^[53] bir şey de olabilir.”^[54]

Batalyevsî’ye göre İbnu’s-Serrâc tanımında, ismin “kendi başına bir manaya delalet etme” özelliğinden bahsetmemiştir.^[55] Hâlbuki isimleri harflerden ayıran en önemli özellik müstakil bir manaya delalet etmeleridir. Dolayısıyla bu ifade olmadan tanım doğru olmayacaktır.

siyla tanımında “fail olabilen” derken “fail” ifadesi ile mübtedayı da kastettiğini söylemektedir. Çünkü ona göre bir şeye benzeyen o şeyin ismi ile isimlendirilebilir. Bu duruma örnek olması bakımından “ثَسَا دِيْز” denilebilmektedir. Görüldüğü üzere Zeyd’e aslan ismi verilmiştir” demektedir. Fakat bu örnek üzerinden Zeccâcî’nin “fail” derken mübtedayı da kastettiğini söylemek zorlama bir tevil olarak görünmektedir. Çünkü her ne kadar Zeyd aslana benzese de ondan farklı bir şeydir. Aynı şekilde mübteda faile benzese bile sonuç olarak ondan farklıdır. Zeccâcî’nin aynı kitapta mübtedayı faile benzetmesi, burada “fail” ifadesini kullanırken mübtedayı da kastettiğine karine olarak alınamaz. Çünkü mübteda faile bazı yönlerden benzese de ondan farklı hükümleri vardır. Dolayısıyla el-Cumel isimli eserde farklı bir başlık altında ele alınmıştır. Eğer aralarında – ikisinin de müsnedün ileyhi olması bakımından- bir benzerlik olması sebebiyle “fail” derken mübtedayı kastetmiş olsa bile, bu okuyucunun zihninde canlanması zor olan bir anlamdır. Dolayısıyla tanım en azından kapalı olmaktadır. İbnu’l-Fahhâr’ın bu ifadeleri için bkz. Şumâli, *Ebû ‘Abdullah ibnu’l-Fahhâr ve cuhûdihî fi’l-dirâsâti’n-naḫviyyeti me’a taḫkîki kitâbihi şerḫi’l-Cumel*, 23.

[50] Batalyevsî, *İşlâhu’l-halel*, 20-22.

[51] Çalışmanın kapsamını aşacağı için diğer dil bilginlerine yapılan eleştirilere değinilmemiştir.

[52] Burada “şahıstan” kasıt, cismi olan şeylerdir. Örneğin Ali, aslan, taş vs.

[53] Şahsın haricinde kalan isimlerin ise İbnu’s-Serrâc “vurmak, bilmek, gece, saat” gibi isimler olduğunu belirtmiştir. İbnu’s-Serrâc Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî, b. Sehl el-Bağdâdî *el-Uşûl fi’n-naḫv*, thk. ‘Abdülhuseyn el-Fetlî (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, ts.), 1/36.

[54] İbnu’s-Serrâc, *el-Uşûl fi’n-naḫv*, 1/36.

[55] Batalyevsî, *İşlâhu’l-halel*, 26.

Sîrâfî ise ismi şu şekilde tanımlar:

”كل شيء دلّ لفظه على معنى غير مقترن بزمان محصل“^[56]

“İsim: Lafzı, belirli bir zamanla bağlantılı olmayan bir manaya delalet eden her şeydir”^[57]

Bu tanım da aynı şekilde ismin “kendi içinde bir manaya delalet etme” özelliğini ifade etmemektedir.^[58] Ancak İbn Yaîş (öl. 643/1245), Sîrâfî'nin ismi “*Belirli bir zamanla bağlantısı olmaksızın kendi içinde (başka bir şeye ihtiyaç duymadan) bir manaya delalet eden her kelimedir.*”^[59] şeklinde tarif ettiğini aktarmaktadır. İbn Yaîş'in aktardığı tanımda -her ne kadar Sîrâfî'nin kendi kitabındaki tanımına uyuşmasa da- Bataleyvsi'ye göre eksik olan kısmın tamamlandığı görülmektedir. Nitekim tanımda yer alan “kelime” ifadesiyle, kavramın yakın cinsi^[60] belirtilmiş; “belirli bir zamanla ilişkisi bulunmaksızın” şeklindeki fasıla^[61] fiiller tanımın kapsamı dışında tutulmuştur. Zira fiil türü lafzen belirli bir zamana delalet eder. Öte yandan, “kendi nefsinde bir manaya delalet etmesi” şartı ile de harfler tanım dışı bırakılmıştır. Çünkü harfler, tek başlarına bir anlam taşımaz; ancak başka kelimelerle birleşerek bir anlam kazanırlar.

Bataleyvsi'nin yaptığı bu eleştiriye başka kaynaklarda dolaylı yoldan cevap üretilmeye çalışılmıştır. Örneğin Ebu Abdullah İbnu'l-Fahhâr (öl. 590/1194), Zeccâcî'nin *el-Cumel*'ine yaptığı şerh çalışmasında, tanımdaki “ما جاز” ifadesinin, “aklen caiz olan” şeklinde anlaşıldığı takdirde tanımda bir problem kalmayacağını belirtmiştir. Mesela, “أمين الله” ifadesinin manası “بركة الله”dir. Akıl ise “بركة” kelimesinin fail ve meful olarak kullanılmasını, başına harfi cer almasını onaylamaktadır.^[62] Bu gibi yorumlar müellifin ifadelerindeki eksiklik ve hataları giderme kaygısıyla yapılmış tevیل faaliyetleri olarak değerlendirilebilir.

[56] Bataleyvsi tanımı “ ما دلّ على معنى غير مقترن بزمان محصل ” şeklinde aktarır. Bkz. Baṭāleyvsi, *İslāhu'l-ḥalel*, 34.

[57] Ebū Sa'īd es-Sîrâfî, *Şerhu Kitābi Sibeveyh*, thk. Aḥmed Ḥasen Mehdelî - 'Alî Seyyid 'Alî (Beyrut: y.y., 2008), 1/15.

[58] Bataleyvsi, *İslāhu'l-ḥalel*, 36.

[59] Ebū'l-Bekâ' Ya'îş b. 'Alî el-Ḥalebî İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufaşşal li'z-Zemaşşerî*, thk. İmîl Bedî' Ya'kûb (Beyrut: y.y., 1422/2001), 1/82.

[60] Cins, tür bakımından birbirinden farklı olan birden çok varlığa sorulan “bu nedir?” sorusunun cevabı olabilen küllidir. Burada kelime, isim, fiil ve harfin ortak cinsidir. Bu üç varlık tür bakımından birbirinden farklıdır. Fakat her birine sorulan “bu nedir?” sorusunun ortak cevabı “kelimedir.” Cins hakkında detaylı bilgi için bkz. Hasan Katipoğlu, “Cins (Mantık)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/18.

[61] Fasil, bir şeyi aynı cinsin altında bulunan ortak türlerinden ayırt eden özelliktir. Örneğin insan, ve hayvan aynı cins altındaki iki türdür. İnsanı hayvandan ayırt eden fasıl ise “düşünebilir.” Bkz. Hasan Katipoğlu, “Fasil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/207.

[62] Şumâlî, Ebū 'Abdullah ibnu'l-Fahhâr ve cuhûdihî fi'd-dirâsâti'n-naḥviyyeti me'a taḥkîki kitâbihi

Kanaatimizce, bu meselede Batalyevsî'nin yönelttiği eleştiri isabetlidir. Zira Zeccâcî, ismin mahiyetine dair bilgi sahibi olduğu varsayılsa dahi, tanımında bu mahiyeti yeterince açık ve kapsayıcı biçimde ortaya koyamamıştır. Nitekim tanım, pek çok ismi kapsam dışında bırakmakta ve bu isimleri tanım dâhiline almak için çeşitli te'villere başvurulmaktadır. Ancak söz konusu te'villerin büyük bir kısmı zorlama yorumlar niteliğindedir. Bu sebeple, okuyucunun zihninde ismin mahiyetine dair açık ve kapsamlı bir çerçeve oluşturacak bir tanıma ihtiyaç duyulmaktadır.

Batalyevsî, Zeccâcî'ye ve diğer dil bilginlerine eleştirilerini yaptıktan sonra isim kavramının tanımının şu şekilde olması gerektiğini belirtir:

الإسم كلمة تدلّ على معنى في نفسها مفرد غير مقترن بزمان محصل

“İsim, belirli bir zamanla ilişkisi olmaksızın kendi içinde bir manaya delalet eden kelimedir.”^[63]

Batalyevsî, kendisinin yaptığı bu tanımdan sonra mantıkçıların isim hakkındaki tanımlarını da zikreder ve bu konuda en tutarlı ve isabetli tanımı Fârâbî tarafından yapıldığını belirtir. Fârâbî ismi şöyle tanımlar:

الإسم لفظ دالّ على معنى مفرد يمكن أن يفهم بنفسه وحده من غير أن يدلّ بينيته لا بالعرض على الزمان المحصل الذي فيه ذلك المعنى

“İsim, tek başına anlaşılabilen müfret bir manaya delalet eden lafızdır. Bu lafız, mananın içinde bulunduğu belirli bir vakte ne arz yoluyla (zamanın zorunlu olarak zihne gelmesi) ne de yapıyla delalet etmemektedir.”^[64]

Fârâbî, “tek başına anlaşılması mümkün” kaydı ile harfi tanımın kapsamının dışında bırakmış, “arz yoluyla yahut yapıyla belirli bir zamana delaleti olmaması”^[65] kaydı ile de fiilleri tanımın kapsamından çıkarmıştır. Batalyevsî'nin ismin tanımı konusunda benimsediği iki tanım olduğu görülmektedir. Bunlar, kendi alternatif olarak yaptığı tanım ve Fârâbî'nin tanımıdır.

Batalyevsî'nin Zeccâcî'nin tanıma yaptığı eleştiri isabetli olduğu görülmektedir. Fakat alternatif olarak getirdiği tanımlar da veciz olmaması bakımından eleştirilebilir. Şöyle ki; Sîrâfî'nin, Batalyevsî'nin ve Fârâbî'nin tanımlarına bakıldığında-

şerhi 'l-Cumel, 23.

[63] Batalyevsî, *İşlâhu 'l-halel*, 28.

[64] Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzlûğ el-Fârâbî, *el-Manûk 'inde 'l-Fârâbî*, thk. Rafîk el-'Acem (Beyrût: Daru'l-meşrik, 1985), 133.

[65] İsimlerin arz yolu ile zamana delaleti olsa bile bu zaman “belirli” değil mutlaklıdır. Tanımda ise zaman belirli olmakla vasıflandırılmıştır.

da “محصل” ifadesini kullandıkları görülmektedir. Bu ifade tanımlardaki “zaman” ifadesini “belirli” olmakla sınırlandırmak için getirilmiştir. Bu sınırlandırmayı bir itirazdan kaçınmak için yaptıkları anlaşılmaktadır. Bu itiraz şöyle özetlenebilir: Masterlar, her ne kadar isim türünden olsa da, bir zamana delalet ederler. Ancak bu delalet, fiillerde olduğu gibi belirli bir zamana (geçmiş, şimdiki veya gelecek) değil,^[66] belirsiz ve kapsamlı bir zamana yöneliktir. Bu yönüyle masterlar, lafzen belirli bir zamana delalet eden fiillerden ayrılır.

Tanımda “zamana delalet etmemesi” kaydının asıl amacı, fiil türünü kapsam dışı bırakmaktır. Ne var ki, zaman unsurunun “belirli” olmakla sınırlandırılmaması hâlinde masterlar da ismin tanımı dışına çıkacak ve bu durum tanımı problemli hâle getirecektir. Bu sebeple birçok nahiv âlimi, masterların ismin kapsamına dâhil edilebilmesi için zaman kaydını “belirli zaman” şeklinde sınırlandırmıştır. Böylece fiiller tanımın dışında kalırken masterlar tanımın kapsamına alınmakta ve amaçlanan ayırım gerçekleştirilmektedir.

Ancak bize göre, tanımda zaman unsurunun “belirli” olmakla sınırlandırılmasına gerek yoktur. Zira masterlar, her ne kadar bir zamana delalet etseler de bu delalet iltizâmîdir^[67] ve delalet edilen zaman belirsizdir. Dolayısıyla bu tür dolaylı ve belirsiz delaletler, tanım bağlamında dikkate alınması gereken hususlar arasında yer almaz. Bu açıdan, zaman kaydı “belirli bir zaman” şeklinde ifade edilmeksizin sadece “bir zamanla bağlantısı olmaksızın” şeklinde zikredilirse, masterlar ismin kapsamı dışında kalmaz; fiiller ise yine tanımın dışında tutulmuş olur.

Nitekim nahiv âlimlerinin diğer bazı tanımlarda da bu tür iltizâmî delaletleri dikkate almadıkları görülmektedir. Örneğin her fiil, zorunlu olarak bir mekânda gerçekleşir; dolayısıyla her fiil dolaylı olarak bir mekâna delalet eder. Ancak bu delalet açık (lafzî) değil, yine iltizâmîdir. Bu sebeple, fiil tanımlarında zamana olan lafzî delaletin açıkça belirtilmesine rağmen mekâna olan iltizâmî delalet yer verilmemiştir.^[68] Bu örnek, tanımda yalnızca lafzî ve belirgin delaletlerin esas alındığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Dolayısıyla, “محصل” (belirli) ifadesi tanımın vecizliğine zarar vermekte, tanımı gereksiz yere uzatmaktadır. Yukarıda zikredilen gerekçeler doğrultusunda, tanımın sadece “bir zamanla bağlantısı olmaksızın” şeklinde yapılması, hem kapsamlılığı hem de vecizliği açısından daha uygun görünmektedir:

[66] İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufaşşal*, 1/82.

[67] Lafzın, bizzat ibaresiyle yahut söylenme gayesiyle delalet ettiği anlamın dışında kalan fakat dolaylı yoldan mantık ve dil kurallarına göre çıkarılabilen bir anlama delalet etmesidir. Bkz. Ali Bardakoğlu, “Delâlet (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/119,120.

[68] Fiillerin tarifinde mekana olan delaletin dikkate alınmamasının örnekleri için Bkz. Ebû'l-Hüseyn İbnü'l-Fâris el-Kazvînî İbn Fâris, *eş-Şâhibî* (b.y.: y.y., 1418/1997), 17; Cemaluddîn İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-nahv*, thk. Dr. Salih Abdulazim (Kâhire: Mektebetü'l-âdâb, 2010), 44; Zeccâcî, *el-Cumel*, 17; Baţalyevsî, *İşlâhu'l-halel*, 24-25.

الإسم كلمة تدلّ على معنى في نفسها مفرد غير مقترن بزمان

İsim, zamanla ilişkisi olmaksızın kendi içinde bir manaya delalet eden kelimedir.^[69]

İsim kavramı hakkında Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) yaptığı şu tanım da “isim” denilen kelimeleri kapsamı, ismin haricinde kalan kelimeleri kapsam dışında bırakması ve aynı zamanda veciz olması bakımından kabul edilebilir bir tanımdır:

الإسم ما دلّ على معنى في نفسه دلالة مجرّدة عن الاقتران

“İsim, (zamanla) ilişkisi olmaksızın kendi içinde bir manaya delalet eden kelimedir.”^[70]

Son olarak verilen her iki tanımın da “أئمن الله”, “عوض”, “جير” gibi ifadeleri, bununla beraber “يا هناه” gibi sadece nidâ üslubunda kullanılan isimleri, aynı şekilde istifham ve mücazat isimlerini de kapsamı bakımından daha isabetli olduğu görülmektedir. Bu sebeple kanaatimizce, ismin mahiyeti hakkında bilgi veren veya “ibarenin imkân verdiği ölçüde maksadı en güzel anlatan”^[71] tanımların, son iki tanım olduğu söylenebilir.

2. FİİLİN TANIMI

Bu mesele kitaptaki ikinci meseledir. Bu meselede Batalyevsî, Zeccâcî'nin fiil tanımını tenkit etmektedir. Mesele, yakından ilişkili olması sebebiyle kitaptaki altıncı konuya tekabül eden “fiiller bâbı” ile beraber ele alınacaktır.

Batalyevsî ikinci meselede iki farklı mevzuyu ele almıştır. İlk olarak Zeccâcî'nin bir konuda tenakuza düştüğü iddiasını ispat etmeye çalışmış daha sonra Zeccâcî'nin tanımına gelebilecek bir eleştiriye değinmiştir. Biz de bunlara sırasıyla değineceğiz.

[69] Tanımda, 54. dipnotta Batalyevsî'nin Sîrâfî'nin tanımı olarak zikrettiği cümledeki gibi “ما” lafzını değil de “كلمة” lafzını kullanmamız bir tercih sebebiyledir. İbn Yaîş'in de belirttiği üzere her ne kadar “ما” lafzı uygun olsa da “كلمة” lafzı daha sariftir. “ما” lafzı ister lafzî olsun ister lafzî olmasın bütün delalet eden şeyleri kapsamaktadır. “كلمة” ise sadece lafızları kapsamaktadır. Dolayısıyla “ما” uzak cins, “كلمة” ise yakın cinstir. Bununla beraber “ام” lafzını kullananlar âm lafzı hâs lafız konumuna getirmişlerdir ki bu caiz olsa da bir şeyin hakikatini ortaya koyma konumunda mecaza gidilmiş olur. Bu da hoş değildir. Bkz. İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufaşşal*, 1/82-4/205.

[70] Ebû'l-Kâsım Maḥmūd b. 'Amr ez-Zemahşerî, *el-Mufaşşal*, thk. 'Alî bû-Mulaḥḥam (Beyrut: y.y., 1993), 23.

[71] 40. dipnotta bununla ilgili bir açıklama yapılmıştı.

Zeccâcî *el-Cumel* isimli eserinde fiil tanımını şu şekilde yapmaktadır:

الفعل ما دلّ على حدثٍ وزمان ماضٍ أو مستقبل

“Fiil, bir eyleme ve geçmiş yahut gelecek bir zamana delalet eden kelimedir.”^[72]

Zeccâcî, bu ifadesinde fillerin zamana delaletini geçmiş ve gelecek zaman olmak üzere ikiye ayırmıştır. Fakat “filler bâbı” olarak isimlendirdiği bölümde ise fiilleri üç kısma ayırır:

الأفعال ثلاثة: فعل ماضٍ وفعل مستقبل وفعل في الحال يُسمى الدائم

“Fiiller üç kısımdır: Geçmiş zaman fiili, gelecek zaman fiili ve “dâim” (devam eden) olarak da isimlendirilen şimdiki zaman fiili.”^[73]

Batalyevsî, Zeccâcî'nin fiilleri zamana delaleti açısından sınıflandırmada çelişkiye düştüğünü ifade eder. Ona göre “fiiller bâbındaki” taksim doğru, ancak birinci tanım içerisinde şimdiki zamanı barındırmaması sebebiyle eksiktir. Zeccâcî'nin aynı kitabın içerisinde fiilleri zamana delaleti açısından farklı iki sınıflandırmaya tabi tutması onu tenakuza düşürmüştür.^[74] Aslında Zeccâcî'nin ilk ibarede “şimdiki zamanı” ifade etmeyi unutmış olabileceği yahut şimdiki zaman fiilinin yapısının müstakbel fiille aynı olması sebebiyle müstakbel fiili zikrederek şimdiki zamanı söylemeye gerek duymadığı gibi varsayımlarda bulunmak mümkündür. Fakat bazı bilginlerin şimdiki zaman fiilini reddetmesi Batalyevsî'nin eleştirisine zemin hazırlamaktadır. Çünkü Zeccâcî'nin tanımlardan birinde şimdiki zamanı kullanmaması şimdiki zamanı reddeden kimselerin görüşünü desteklediği izlenimi vermektedir.

Batalyevsî, Zeccâcî'nin eserinde yer alan ifadeleri dikkatle analiz ederek, onun fiil konusundaki yaklaşımında bir tutarsızlık bulunduğunu ileri sürmektedir. Nitekim Zeccâcî, kitabının ilk bölümünde fiilleri iki kısımda ele alırken, ilerleyen bir başka bölümde fiilleri üç kısım hâlinde sıralamıştır. Bu durum, Batalyevsî'ye göre Zeccâcî'nin şimdiki zaman fiilini de kabul ettiğini göstermektedir. Ancak Zeccâcî'nin ilk ifadede bu fiil türüne yer vermemiş olması, onun kendi içinde tenakuza (çelişkiye) düştüğünü ortaya koymaktadır.^[75] Fakat bize göre her ne kadar ikinci ifadesinde şimdiki zaman fiilini zikretse de bu ifadesi, şimdiki zaman fiilini inkâr etme ihtimalini ortadan kaldırmaz.

[72] Zeccâcî, *el-Cumel*, 17.

[73] Zeccâcî, *el-Cumel*, 21.

[74] Batalyevsî, *İşlâhu'l-ḥalel*, 31.

[75] Batalyevsî, *İşlâhu'l-ḥalel*, 31.

Zeccâcî'nin bu konudaki görüşünü tespit etmeden önce şimdiki zaman fiilini reddedenlerin ret sebeplerini incelemekte fayda vardır. Zamanı iki şekilde ele almak mümkündür. İlk olarak varlık açısından ele alınabilir. Bu yönüyle bakıldığında şimdiki zamanın varlığı rahatlıkla ifade edilebilir. Bunun ispatı olarak Batalyevsî birkaç delil ileri sürer. Bunlardan iki tanesini zikredeceğiz:

Birincisi:

“Şimdiki zamanın olmadığını ifade eden kimseye sorulur: Sen şuan mevcut musun, değil misin? Eğer mevcut olduğunu söylerse –ki başka bir şey demesi mümkün değildir- ona şöyle denilir: Sen şu anda geçmiş zamanda mısın yoksa gelecek zamanda mı? Eğer ikisinden birinde olduğunu söylerse ona: O zaman sen tek bir vakitte hem mevcutsun hem de yoksun^[76] denilir.”^[77]

İkincisi:

“Geçmiş ve gelecek zaman ancak kendisine geçmiş ve gelecek denilmeyen bir şeye izafe edilmek suretiyle tanımlanmaktadır. Geçmiş zaman ma'dumdur. Gelecek zaman ise olması yahut olmaması mümkün olan şeydir. Eğer geçmiş ve gelecek zaman arasında bir zaman olmasaydı hiçbir şey mevcut olmazdı.”^[78]

İkinci olarak zaman, fiilin kendisinde gerçekleşmesi açısından ele alınır. Bu bakımdan -Batalyevsî'nin bizzat kendisinin de ifade ettiği üzere- bir fiilin iki zaman arasında bir sınır sayılan şimdiki halde gerçekleşmesi mümkün değildir.^[79] Çünkü şimdiki zaman çok küçük bir zaman dilimidir.^[80] Örneğin “Muhammed” kelimesini söyleyen bir kimse “m” harfini telaffuz eder etmez “u” harfini telaffuz ettiği vakit gelecek ve “m” harfini telaffuz ettiği zaman geçmiş zaman olacaktır. Dolayısıyla fiiller aslen vaktin parçalara ayrılmasıyla parçalara ayrılmaktadır.

[76] Çünkü eğer muhatap geçmiş zamanda mevcut olduğunu söylerse yok olduğu bilinir. Gelecek zamanda olduğunu söylerse henüz mevcut olmadığı bilinir. Dolayısıyla hangi zamanı söylerse söylesin şuan yok olduğu anlaşılır. Fakat aynı zamanda da mevcuttur çünkü karşımızda konuştuğumuz bir muhatap vardır.

[77] Batalyevsî, *İslâhu'l-halel*, 32.

[78] Batalyevsî, *İslâhu'l-halel*, 33.

[79] Batalyevsî bu tanımın felsefi bir tanım olduğunu, nahiv bilginlerinin şimdiki zaman derken bunu kastetmediğini, dolayısıyla iki alanı birbirine karıştırmamak gerektiğini ifade eder. Çünkü her bilim dalı kendi alanındaki kavram ve terimlerle konuşması gerekir. Bkz. Batalyevsî, *İslâhu'l-halel*, 33.

[80] Şimdiki zamanın anlaşılması için şöyle bir örneklendirilmeye gidilmiştir. Zaman senelerden oluşur: Geçmiş seneler ve gelecek seneler. Şuan olan ise bizim içinde olduğumuz senedir. Sene aylardan oluşur: Geçmiş aylar ve gelecek aylar. Şuan mevcut olan bizim içinde bulunduğumuz aydır. Ay günlere ayrılır: Geçmiş günler ve gelecek günler. Şuan mevcut olan içinde bulunduğumuz gündür. Aynı yol izlenerek saniyeye kadar ulaşılır. Saniye saliselere ayrılmıştır: Geçmiş ve gelecek. Şuan mevcut olan bizim içinde bulunduğumuz salisedir. Bu akıl yürütmenin sonunda şimdiki zamanın aslında güneş ile gölgeyi birbirinden ayıran bir çizgiden farkı olmadığı, dolayısıyla gerçek anlamda kendisinde bir fiilin gerçekleşmesinin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Bkz. Batalyevsî, *İslâhu'l-halel*, 53,54.

Şimdiki zaman fiilini reddedenlerin kastettikleri şeyde budur. Çünkü bu anlamıyla, bir fiilin şimdiki zamanın içerisinde gerçekleşme imkânı yoktur.

Dil bilginlerinin “şimdiki zaman fiili” ile kastettikleri ise yukarıda izahı yapıldan daha farklı bir durumdur. Onlar şimdiki zamandan, aslında -örfen de kullanıldığı üzere- şimdiki zamanla beraber yakın geçmiş zaman ve yakın gelecek zamanı kastetmektedirler. Bu ise Sîbeveyh'in (öl. 180/796) “*var olup henüz bitmemiş olan*”^[81] şeklinde ifade ettiği durumdur.^[82] Dolayısıyla şimdiki zaman fiili, gerçekte mümkün olmasa da örfen ve dil bilginlerince kullanılan ıstılâhî anlamıyla mümkündür. Bu bakımdan dil bilginleri “şimdiki zaman” ifadesiyle mecâzî bir anlam kastetmişlerdir.

El-İdâh isimli eserinden anlaşıldığı üzere Zeccâcî şimdiki zaman fiilinin gerçek anlamda mümkün olmadığını kabul etmektedir. Bu konuda hocası Zeccâcî'dan etkilenmiş olması da mümkündür. Zira hocası şimdiki hal fiilinin varlığını kabul etmeyen bilginlerdendir.^[83] Ona göre şimdiki zaman fiili, geçmiş zamanda ve gelecek zamanın ilk kısmında oluşan fiildir. Bu fiil, kendisinden haber veren kişinin konuşması ile eş zamanlı olarak gerçekleşen fiildir.^[84] Koşan bir kimsenin koşma eyleminden, bu eylemi sürdürdüğü esnada haber vermesi buna örnek olarak verilebilir.

Batalyevsî'nin kitaptaki tenakuz iddiasına başka dil bilginleri dolaylı yoldan farklı cevaplar vermişlerdir. Bunlardan birisi de İbnu'l-Fahhâr'dır. İbnu'l-Fahhâr, Zeccâcî'nin burada fiilleri toplu bir şekilde tanıtmak istediğini, amacının fiillerin kısımlarını belirtmek olmadığını ifade etmiştir. Hal fiili ile müstakbel fiil yapı bakımından ortak olduğu için burada müstakbeli zikrederek hal fiili de kastettiğini, fiillerin kısımlarını detaylı bir şekilde açıklarken de hal fiiline ayrıca değindiğini belirtmiştir.^[85] İbnu'l-Fahhâr'ın bu yorumuyla Zeccâcî'ye yapılan eleştirilere cevap vermek istediği anlaşılmaktadır. Fakat bu yorum, yapılan eleştirilere yeterli bir cevap teşkil etmez. Çünkü Zeccâcî burada bir tasnif yapmak istemeseydi, fiillerin “belirli bir zamana” delalet ettiğini belirtmesi yeterli olurdu. Fakat o, geçmiş ve gelecek zaman ifadelerini açıkça belirterek bir tasnif yapmıştır.

Kanaatimizce, yukarıda aktarılanlar dikkatle incelendiğinde aslında Zeccâcî'nin bu konuda tenakuza düşmediği söylenebilir. Muhtemelen Zeccâcî ilk ifadesinde fiillerin hakikatte sadece geçmiş ve gelecek zamanlarda gerçekleştiği olgu-

[81] Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2.

[82] Benzer ifadeler için bkz. İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufaşşal*, 4/207.

[83] Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, hem 'u'l-hevâmi', thk. Abdulhamîd Hendâvî, (el-Mektebetu't-tevfîkiyye), 1/36.

[84] Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-İdâh fi 'ileli'n-naḥvi*, thk. Mâzin el-Mubarek (Beyrût: Dâru'n-nefâis, 1986), 86,87.

[85] Şumâlî, *Ebû 'Abdullah ibnu'l-Fahhâr ve cuḥûdihî fi 'd-dirâsâti'n-naḥviyyeti me'a taḥkîki kitâbihi şerhi'l-Cumel*, 27.

sunu dikkate almıştır. İkinci ifadesinde ise örfî olarak bilinen ve dil bilginlerinin esas aldığı zaman ayrımını dikkate alarak fiilleri geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zaman olmak üzere üçe ayırmıştır. Dolayısıyla Zeccâcî'nin aslında bir tenakuza düşmediği hatta okuyucuya fiilin gerçek anlamıyla şimdiki zamanda gerçekleşmediğini, mecazî bir anlamda şimdiki zaman fiilinden bahsedilebileceğini de dolaylı yoldan bildirmiştir denilebilir.

Batalyevsî ayrıca Zeccâcî'nin fiil tanımının bir had (tanım) değil de resm olduğu iddiasını ele alır. Ona göre, Zeccâcî fiillerin bir eyleme delalet ettiğini söylemektedir ancak örneğin “انْتَفَى الضَّدَانُ” (iki zıt birbirinden uzaklaştı) ifadesinde bir eylem yoktur. Çünkü zaten iki zıt şeyin bir arada bulunması mümkün olmadığı için uzaklaşma eylemi gerçekleşmemiştir. Bu ifade aslında “انْتَفَى اجْتِمَاعُ الضَّدَيْنِ” (iki zıttın bir araya gelmesi imkansız oldu) gibi bir anlam ifade etmektedir. Bu ifade ise bir eylemin yokluğundan haber vermektedir. Aynı şekilde nakıs fiil olan “كَانَ” herhangi bir eylem bildirmez fakat dil bilginleri onun fiil olduğunu ittifakla kabul etmektedir. Aslında bu durum Zeccâcî'nin tanımı yaparken fiillerin ekseriyetini dikkate aldığını göstermektedir. Herhangi bir sebepten dolayı çoğunluğun dışında kalan fiilleri ise tanımda dikkate almamıştır. Sonuç olarak tanımın dışında kalan bu gibi fiiller nadirdir. Çeşitli teviller yapılarak bu gibi nadir fiiller tanımın kapsamına dâhil edilebilir.^[86]

Batalyevsî son olarak doğru ve itiraz edilemez bir tanım olarak Fârâbî'nin (öl. 339/950) şu ifadesini benimsediğini belirtmektedir:

الكلمة لفظ دالٌّ على معنى مفرد يمكن أن يفهم بنفسه وحده ويدلُّ ببنيته لا بالعرض على الزمان المحصل الذي فيه ذلك المعنى

“*Kelime,*^[87] *tek başına anlaşılması mümkün müfret bir manaya delalet eden, aynı zamanda bu mananın içinde bulunduğu belirli bir vakte arz*^[88] *yoluyla (zamanın zorunlu olarak zihne gelmesi) değil de yapısıyla delalet eden lafızdır.*”^[89]

[86] Batalyevsî, *İslâhu'l-halel*, 36.

[87] Mantıkçılar fiili “kelime” diye isimlendirirler. Bkz. Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Maâşîdu'l-felâsife*, thk. Maḥmûd Beycû (Di-meşk: Maḥba'atu's-sabâh, 2000), 16.

[88] Fârâbî “arz” ile delaleti şöyle izah eder: “Birçok kişi aslında her ismin bir zamana delalet ettiğini zannediyor. Çünkü ‘insan’, ‘hayvan’ gibi her şey bir zaman içerisinde. İşte bu sebeple arz yoluyla bir zamanda bulunan şeyler tanımın dışında kalması için kelimenin tanımında ‘arz yoluyla değil’ kaydı koyulmuştur. Bu isimler anlaşıldığında zaruri olarak akla zaman gelmeyen isimlerdir. Çünkü bu isimler her ne kadar bir zamanda bulunsalar da bizzat zamana delalet etmezler. Bunların delâti en fazla arz yoluyla olabilir.” Bkz. Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed b. Târḥan b. Uzluğ el-Fârâbî, *el-Manṭıḳ*, thk. Rafîk el-'Acem (Beyrût: Daru'l-meşrik, 1985), 134.

[89] Fârâbî, *el-Manṭıḳ*, 133.

Yukarıda verilen tanımda Fârâbî'nin, “أَنْ يَفْهَمُ وَحْدَهُ” (kendi başına anlaşılabilen) kaydı ile harfleri tanımın kapsamından çıkardığı görülmektedir. Çünkü harfler kendi başlarına bir manaya delalet edemezler. “بِنْيَتُهُ” (yapısıyla) kaydı ile de mastarlar tanımın kapsamının dışında kalmaktadır. Çünkü mastarlar daha önce de baha sedildiği üzere kelime yapılarıyla değil iltizâmî olarak bir zamana delalet ederler. Kelime yapısıyla zamana delalet etmek sadece fiillere özel bir durumdur. Ancak Fârâbî ek olarak “لَا بِالْعَرَضِ” kaydını getirmiş ve bu kayıtlı mastarları tanımın kapsamının dışında bıraktığını söylemiştir.^[90] Ne var ki tanım incelendiğinde bu kaydın fazlalık gibi durduğu görülmektedir. Çünkü zaten “بِنْيَتُهُ” (yapısıyla) ifadesi mastarları kapsam dışı bırakmaktadır. Devamında gelen “لَا بِالْعَرَضِ” kaydı ise aynı maksadı yerine getiren ikinci bir kayıt olmaktadır. Maksadın hâsıl olmasından sonra aynı maksada yönelmek ise tahsilü'l-hâsıl^[91] olmaktadır. Bu ise -tanım her ne kadar efrâdını câmi' ağıyârını mâni' olsa da- tanımı “veciz” olmaktan çıkarmaktadır. Batalyevsî'nin, hem tanımın veciz olması gerektiğini söyleyip^[92] hem de veciz olmayan bir tanımı doğru ve tartışılmaz kabul etmesi onu çelişkiye düşürmektedir.

Zeccâcî'nin tanımının Batalyevsî'nin belirttiği sebeplerden dolayı eksik olduğu kabul edilirse alternatif olarak şöyle bir tanım getirilebilir:

الفعل كلمة تدلّ على معنى مفرد في نفسها مقترن وضعًا بالزمان

“Fiil, ilk konulduğu anlamıyla^[93] zamanla bağlantılı olduğu halde kendi içinde müfret bir manaya delalet eden kelimedir.”

Yukarıda yapılan tanımda “kelime” ifadesiyle yakın cinsi belirtilmiş, “kendi içinde bir manaya delalet etmesi” kaydı ile harfler tanımın kapsamının dışında bırakılmış, “zamanla bağlantılı olması”^[94] kaydı ile de isimler kapsam dışı bırakılmıştır. “وضعًا” ifadesi ise zaman anlamını kaybetmiş “عسى”, “كاد” gibi fiilleri kapsama dâhil etmektedir. Çünkü bu fiiller, ilk olarak bir manaya karşılık olarak koyulduklarında zamanla bağlantılıdırlar.^[95]

Esterâbâdî'nin (öl. 688/1289) yaptığı fiil tanımı da efrâdını câmi' ağıyârını mâni' ve aynı zamanda veciz olması bakımından kabul edilebilir alternatif bir tanım olarak değerlendirilebilir:

[90] Fârâbî, *el-Manṭıq*, 134.

[91] Bir şeyi farklı lafızlarla tekrar etmek.

[92] Batalyevsî, *İşlâhu'l-halel*, 22.

[93] Kelimenin manaya delaleti için koyulduğu ilk anlam.

[94] Mastarların zamanla olan ilişkisinin lafzi değil de iltizâmî olması sebebiyle tanımda dikkate alınmamıştır. Bununla ilgili izahat daha önce geçmişti. Yine bu konu hakkında bkz. İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 4/204.

[95] “وضعًا” kaydının lüzumu için bkz. Nûruddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *el-Fevâidu'd-diyâ'iyye* (İstanbul: İsmailâğa Yayınevi, 2020), 595,596.

“الفعل ما دل على معنى في نفسه مقترن بزمان من حيث الوزن”^[96]

“Fiil, yapısı yönünden bir zamanla bağlantılı olarak kendi içinde bir manaya delalet eden kelimedir”^[97]

3. HARFİN TANIMI

Bu başlık altında ele alacağımız konu kitabın dördüncü mes'elesidir. Batalyevsî bu meselede Zeccâcî'nin harf tanımına eleştiride bulunmaktadır. Batalyevsî tarafından eleştirilen tanım şu şekildedir:

والحرف ما دل على معنى في غيره، نحو: مِنْ، إِلَى، ثُمَّ

“Harf, kendisinin dışında bir manaya delalet eden kelimedir. “مِنْ”، “إِلَى” ve “ثُمَّ” örneğinde olduğu gibi.”^[98]

Batalyevsî yukarıda verilen tanıma bazı isimlerin de kendileri dışında bir manaya delalet ettiği gerekçesiyle eleştiride bulunmuştur. Bu bağlamda istifham isimleri, mücâzât isimleri ve ism-i mevsulleri kendileri dışında bir manaya delalet eden isimlere örnek vermiştir. Ona göre istifham isimleri ve mücâzât isimleri, istifham ve ceza ifade eden harflerin konumunda kullanılmıştır. Dolayısıyla bu isimler, harflerin hükmünü almış ve onlar gibi kendileri dışında bir manaya delalet etmeye başlamıştır. Aynı şekilde ism-i mevsullerden kastedilen mana aslında sıra cümlesi olduğu için bu isimler de kendileri içinde bir manaya delalet etmezler. Başka bir ifadeyle ism-i mevsuller, sıra cümlesiyle kendisinden önceki cümle arasında sadece bir bağlaç görevi görmektedir. Dolayısıyla Batalyevsî'ye göre bu tanım, “isim yahut fiil olmayandır” ifadesi eklenmeden tam olamaz.^[99]

Batalyevsî'nin yukarıdaki eleştirisini değerlendirmeden önce şunu belirtmekte fayda vardır: Batalyevsî, bu eleştirisi ile aslında kendisi ile çelişkiye düşmektedir. Çünkü kendisi aynı kitapta, Zeccâcî'nin isim tanımını eleştirirken alternatif bir tanım^[100] getirmiş ve getirdiği bu alternatif tanımı izah ederken “kendi içinde bir manaya delalet eder” kaydının, harfleri ismin tanımının kapsamından çıkardığını belirtmiştir.^[101] Burada ise “kendisinin dışında bir manaya delalet eden isimlerin” varlığından bahsetmektedir. Eğer burada iddia ettiği üzere isimlerden bir kısmı kendi dışında bir manaya delalet ediyorsa daha önce yaptığı isim tanımı bütün

[96] Tanımda “م” harfinin kullanımı ile ilgili 67. dipnotta açıklamalar yapılmıştır.

[97] Necmu'l-eimme Rağıyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu 'Rađi 'ale 'l-Kâfiye*, ed. 'Omer Yusuf Hasen (Libya: Câmi'atu Karyûnus, 1978), 1/40.

[98] Zeccâcî, *el-Cumel*, 17.

[99] Batalyevsî, *İslâhu 'l-halel*, 39.

[100] Bu tanım daha önce verildiği için buraya tekrar yazmaya lüzum görülmemiştir.

[101] Batalyevsî, *İslâhu 'l-halel*, 28.

isimleri kapsamadığı için yetersizdir. Ama oradaki tanımı doğru ise o zaman Zec-câcî'yi yaptığı tanımdan dolayı eleştirecek bir durum yoktur.

Batalyevsî'nin bu konuda yaptığı eleştiride isabet ettiğini söylemek zordur. Çünkü Batalyevsî'nin “kendi dışında manaya delalet eden isimler” olarak ifade ettiği isimlerden istifham ve mücâzât isimleri aslında kendi içlerinde bir manaya delalet etmektedirler. Örneğin istifham isimlerinden “أَيْنَ” mekâna, “كَيْفَ” hâle, “مَتَى” zamana vb. delalet etmektedirler. Aynı şekilde mücâzât isimlerinden “مَنْ” akıl-lılara, “مَا” ise akılsızlara delalet etmektedir. Bu isimlerin ifade ettikleri istifham ve ceza anlamları ise aslında yerine geçtikleri harflerin anlamlarıdır. Normalde “مَنْ عِنْدَكَ” demek “أَمَنْ عِنْدَكَ” demektir. Fakat belirtilen isimlerin istifham harfleriy-le devamlı surette beraber kullanılmaları sebebiyle harfler kaldırılmış ve isimler harflerin yerine de kullanılır olmuştur. Zaten bu isimlerin mebnî olmasının da temel sebebi, ilgili harflerin yerini almalarıdır. Bu itibarla, söz konusu isimler iki türlü delaletle sahiptir: Birincisi, asli delaletleridir ki bu doğrudan kendi lafızlarından anlaşılır; ikincisi ise, istifham ya da ceza harflerinin anlamlarını üstlenmeleri dolayısıyla ortaya çıkan haricî delaletleridir. Dolayısıyla, bu kelimelerin taşıdığı asli anlamlar dikkate alındığında, tanımın kapsamı dışında kalmaları için bir gerekçe bulunmamaktadır. Bu tür ihtimalleri bertaraf etmek amacıyla bazı dilciler tanımın sonuna “فَقَطْ” (sadece) ifadesini eklemeyi tercih etmişlerdir. Böylece hem kendi içinde hem de kendi dışında bir manaya delalet eden kelimeler, doğrudan tanımın kapsamı dışında bırakılmış olur.^[102]

İsm-i mevsuller, belirsiz (mübhem) isimlerdir. Kendi içlerinde bir anlama delalet etmekle birlikte, bu anlamlarındaki kapalılığın yoğunluğu sebebiyle sıra cümlesine ihtiyaç duyarlar. Bu yönleriyle, bir başka kelimeye ihtiyaç duyan harflere benzerlik arz ederler ve bu benzerlik dolayısıyla mebnî kılınmışlardır.^[103] Zira harfler, kendi başlarına bir anlam ifade edemezler; anlam kazanabilmeleri için mutlaka başka bir kelimeye ihtiyaç duyarlar. Aynı şekilde, ism-i mevsuller de sahip oldukları anlamın belirginleşmesi ve tam olarak anlaşılması için bir sıra cümlesine muhtaçtır. Ancak, bu benzerlik, ism-i mevsullerin kendi başlarına herhangi bir anlama delalet etmediklerini göstermez. Zira her iki unsurun başka bir kelimeye olan ihtiyaçları mahiyet itibarıyla birbirinden farklıdır. Harfler, yapıları gereği asla bağımsız anlam taşımazken; ism-i mevsuller asli bir anlama sahip olup, bu anlamdaki kapalılığı gidermek amacıyla sıra cümlesine ihtiyaç duyarlar.

Ne var ki, Batalyevsî bu noktadaki değerlendirmesinde, ism-i mevsullerin sıra cümlesine duydukları ihtiyacı, onların manasızlığına bir delil olarak görmüş olmalıdır. Ona göre, bu isimler kendi içlerinde bir manaya delalet etmemektedir. Ancak, eğer ism-i mevsullerin kendi başlarına bir anlam taşımadıkları kabul edile-

[102] Bununla ilgili açıklamalar için bkz. İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufaşşal*, 1/81-4/447.

[103] Esterâbâdî, *Şerhu'Radî 'ale'l-Kâfiye*, 3/7.

cek olursa, bu durumda yalnızca Batalyevsi'nin isme dair önerdiği alternatif tanım değil; aynı zamanda Fârâbî'nin benimseyip onayladığı isim tanımı ve diğer birçok dil âliminin ortaya koyduğu tarifler de problemlî hâle gelecektir. Kaldı ki, Batalyevsi'nin aynı eserinde yer alan “isim tarifi” başlığı altındaki alternatif tanımı, dolaylı yoldan da olsa ism-i mevsullerin kendi içlerinde bir manaya delalet ettiklerini kabul ettiğini göstermektedir.

Batalyevsi, Zeccâcî'nin tanımına getirdiği eleştiriden sonra doğru olarak kabul ettiği birkaç tanım belirtir. Bu tanımlardan birisi Sîbeveyh'e ait olan şu tanımdır:

إِنَّهٗ جَاءَ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهِ لَيْسَ بِاسْمٍ وَلَا فِعْلٍ

“İsim ve fiil olmayıp kendi dışında bir mana için gelen kelimedir”^[104]

Sîbeveyh'in yaptığı bu tanım Batalyevsi'ye göre Zeccâcî'nin tanımındaki ek siliği tamamladığı için doğru bir tanımdır. Fakat Sîbeveyh'in el-Kitâb isimli eserine bakıldığında tanımın içerisindeki “فِي غَيْرِهِ” ibaresi eksik olduğu görülmektedir.^[105] Bu kaydın eksikliği dikkate alınması halinde tanımın müellif nezdinde geçerliliğini koruyup korumadığını bilemiyoruz. Ancak bu konuda dolaylı yoldan bir çıkarım yapabiliriz. Şöyle ki müellif, Zeccâcî'nin tanımına eleştiri yaptıktan sonra diğer dil bilginlerinin yaptığı bazı tanımları sıralar ve bu tanımların birçoğunun hatalı olduğunu söyler. Sonra bu tanımları sırasıyla son ikisi hariç eleştirir. Eleştirmede tanımlardan birisi –aşağıda da görüleceği üzere- Sîbeveyh'in tanımıyla aynı sayılır. Fakat müellif bu tanımları doğru bulduğu için mi eleştirmede yoksa tanımların bir kısmını eleştirmeyi yeterli bulup sözü uzatmamak için son iki tanım hakkında görüş bildirmekten mi kaçındı bilemiyoruz. Eğer bu iki tanımı doğru saydığı varsayılırsa Sîbeveyh'in tanımını el-Kitâb isimli eserde geçtiği şekilde de doğru kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Batalyevsi'nin, Sîbeveyh'in tanımını kabul etmesi de eleştiriye açıktır. Çünkü Sîbeveyh -Batalyevsi'nin de belirttiği gibi-^[106] el-Kitâb isimli eserinde fiilin ve harfin tanımını yapmış fakat isim için bir tanımda bulunmamıştır. Eğer Sîbeveyh isim ve fiilin tanımını yaptıktan sonra harfi “İsim ve fiil olmayıp kendi dışında bir mana için gelen kelimedir” şeklinde tanımlasaydı, bu anlaşılabilirdi. Okuyucu ismi ve fiili anladıktan sonra bu ikisinin kapsamı dışında kalanların harf olduğunu bilirdi. Çünkü üç kısımdan oluşan kelimenin iki kısmı bilinecek, böylece geriye kalanın harf olduğu anlaşılacaktı. Fakat isim tanımı yapılmadan harf için Sîbeveyh'in böyle bir tanım yapması yetersiz görünmektedir. Çünkü okuyucu isim hakkında bilgi sahibi değildir. Bu sebeple ismin dışında kalan şeylerin de bilgisinden

[104] Batalyevsi, *İşlâhu'l-halel*, 42.

[105] Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 12.

[106] Batalyevsi, *İşlâhu'l-halel*, 29.

mahrum kalacaktır. Bundan dolayı Sîbeveyh'in tanımı genel anlamıyla doğru olsa da kendi kitabı içinde değerlendirildiğinde eksik görünmektedir.

Batalyevsî'nin doğru olarak kabul ettiği bir diğer tanım Fârâbî'ye aittir:

الأداة لفظ يدلّ على معنى مفرد لا يمكن أن يفهم بنفسه وحده دون أن يقرن باسم أو كلمة

“Edat, bir isme yahut kelimeye (fiile) bitişmeksizin kendi başına anlaşılması mümkün olmayan müfret manaya delalet eden lafızdır.”^[107]

Batalyevsî bu tanımların haricinde kendisi de bir tanım yapmaktadır:

إنّه ما يكون أحد جزأي الجملة المفيدة

“Harf, anlamlı cümlelerin iki bölümünden biri olmayan kelimedir.”^[108]

Bu tanımların haricinde -yukarıda da belirtildiği üzere- eleştirmeden yahut doğrulamadan aktardığı iki tanım bulunmaktadır. Bunlardan biri Ebû Abdullah eṭ-Ṭuvâl'e^[109] (öl. 243/858) aittir:

الأداة ما جاءت لمعنى ليست باسم ولا فعل

“Edat, bir mana için gelen, isim ve fiil olmayan kelimedir.”^[110]

Bir diğer tanım ise İbn Keysân'a (öl. 320/932) ait şu tanımdır:

الحرف ما حدث به معنى غير معنى الاسم والفعل

“Harf, kendisiyle isim ve fiilin dışında bir mana ortaya çıkan kelimedir.”^[111]

Yukarıda Fârâbî, Sîbeveyh ve Batalyevsî'nin tanımları dikkate alındığında, Batalyevsî'nin -her ne kadar doğrudan belirtmese de- son iki tanımı da doğruladığı düşünülebilir. Çünkü bu son iki tanım özellikle kendi ifade ettiği ve Sîbeveyh'ten

[107] Fârâbî, *el-Manṭıq*, 133.

[108] Batalyevsî, *İslâhu'l-halel*, 42.

[109] Kûfe ekolüne mensup bir nahiv bilginidir. Tam adı Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Abdullah eṭ-Ṭuvâl'dir. Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 1/50.

[110] Batalyevsî, *İslâhu'l-halel*, 40.

[111] Batalyevsî, *İslâhu'l-halel*, 40. [Batalyevsî İbn Keysân'ın harf tanımını bu şekilde aktarmıştır. Fakat İbn Keysân'a ait 'Abdulhuseyn el-Fetlî ve Hâşim Ṭâhâ Şilâş tarafından el-Mevrid derisinde neşredilen *el-Muvaffakî* isimli eserde tanım daha farklı şekilde geçmektedir. Tanım şu şekildedir: “Huruṭ-u me'ânî isim yahut fiil olmayan fakat bunlara bağlı olan kelimelerdir.” Abdulhuseyn el-Fetlî - Hâşim Ṭâhâ Şilâş, “el-Muvaffakî fi'n-naḥv li Ebi'l-Hâsen Muhammed b. Ahmed b. Keysân”, *el-Mevrid* 4/2 (1975), 106.

aktardığı tanımlara çok benzemektedir. Bu sebeple bu tanımları doğru kabul ettiği için tenkit etmediği çıkarımı yapılabilir.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında konu ele alındığında Batalyevsi'nin benimsemediği tanımların geçerliliği olsa da Zeccâcî'nin tanımına yapılan eleştirinin yerinde olmadığını söyleyebiliriz. Bu sebeple bu tanımların her biri için “farklı ifadelerle yapılmış doğru ve geçerli tanımlardır” denilmesi mümkündür.

SONUÇ

Islâhu'ḥaleli'l-vâkı' fi'l-cumeli'z-Zeccâcî isimli eser Zeccâcînin *el-Cumel* isimli gramer kitabına yazılmış meşhur şerhlerden biridir. Batalyevsi, bu çalışmada incelediğimiz üç meselede *el-Cumel* isimli eserdeki isim, fiil ve harf tanımlarını eleştirmiş, bunların tam bir tanım olmaktan uzak olduğunu, tanım olarak ifade edilen cümlelerin en fazla bu kavramların anlamını zihne yaklaştıran bir resm olabileceğini iddia etmiştir. Bu eleştirilerini yaparken akli ve nakli delillerden yararlandığı görülmektedir. Eleştirilerinin ardından hem kendisi alternatif tanımlarda bulunmuş hem de gerek mantıkçılardan gerekse dil bilginlerinden doğru görüp kabul ettiği kimselerin tanımlarını aktarmıştır. Bilginlerin tanımlarından birini ön plana çıkarmadan önce başka dil bilginlerinin tanımlarını aktarmış ve onları kabul etmeyiş nedenlerini de belirtmiştir. Çalışmada ele alınan üç meselede de aslen bir mantıkçı ve filozof olan Fârâbî'nin tanımlarını en doğru görüş olarak kabul etmiş ve benimsemiştir.

Batalyevsi'nin isim, fiil ve harf tanımlarında yaptığı eleştirilerin hepsinin isabetli olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira çalışma içerisinde de belirtildiği üzere Zeccâcî'nin bazı tanımlarına birtakım açıklamalar getirilebilmektedir. Bununla beraber Batalyevsi'nin yaptığı eleştirilerin bir kısmına başka kaynaklarda dolaylı yoldan cevap verilmiş, bazı yerlerde de çalışma içerisinde cevap bulunmaya çalışılmıştır. Fakat –isim tanımında da görüleceği üzere– bazı hususlarda Zeccâcî'nin tanımını sahih kılıp eleştirileri bertaraf edecek cevaplar bulunamamıştır. Zeccâcî'nin bazı tanımlarının eksik olduğunu söylemek onun tanımını yaptığı kavramın mahiyetini bilmediği anlamına gelmemektedir. Zeccâcî'ye yapılan eleştiriler, tanımını yaptığı kavramların mahiyetini yeterince açıklamadığı iddiasına dayanır. Zeccâcî'nin bu kavramların mahiyetini bilmediğini iddia etmek bu çalışmadan çıkartılabilecek bir sonuç değildir.

Islâhu'l-ḥalel' in tanımları ele alıp değerlendirmesi, inceliklerine değinmesi, bir tanımın nasıl olması gerektiği hakkında bilgi vermesi, tanımların kapsayıcılığını incelemesi bakımından değeri göz ardı edilemeyecek bir eser olduğu aşîkârdır. Aynı zamanda eser diğer meseleleriyle birlikte değerlendirildiğinde Batalyevsi'nin dil bilgisi konusundaki uzmanlığını gösteren bir delil sayılabilir. Ayrıca eserdeki tenkitlerin sadece hata isnat etmek üzerine yapılmadığı göz önüne alındığında,

el-Cumel gibi kapsamlı bir esere alanında uzman bir dil bilgini tarafından çok az sayıda hata isnat edilmesi –ki bunların bir kısmı cevaplandırılmıştır– *el-Cumel*'in birçok coğrafyada yayılıp binlerce okuyucuyla buluşmasının ve günümüze kadar şöhretini korumasının hikmetini açıklayan durumlardan biridir. Zeccâcî'nin el-Cumel isimli eserinin Batalyevsi'nin bu eseriyle beraber eleştirel bir bakış açısıyla okunması dil alanında çalışan kimselere büyük katkı sunacaktır.

KAYNAKÇA

- Bağdâdî, İsmâil b. Muhammed. *Hedîyyetu'l-‘arîfin esmâu'l-muelliîfin ve âsârü'l-muşannefin*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâletü'l-me‘ârif, 1951.
- Bardakoğlu, Ali. “Delâlet (Fıkıh)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119-122. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Batalyevsi, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sîd. *el-İktidâb fî şerhi edebi'l-kuttâb*. thk. Mustafa es-Sekkâ - Hâmid Abdulmecîd. Kâhire: Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye, 1996.
- Batalyevsi, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sîd. *el-İnsâf*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâ-ye. 1 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-fıkr, 3. Basım, 1987.
- Batalyevsi, Ebu Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sîd. *İslâhu'l-haleli'l-vâkı' fî'l-cumel li'z-Zeccâcî*. thk. Hamza Abdullah Neşratî. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubu'l-‘ilmiyye, 1. Basım, 2003.
- Câmî, Nûruddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Fevâidu'd-dîyâiyye*. 1 Cilt. İstanbul: İsmailağa Yayınevi, 2020.
- Carl, Brockelmann. *Târîhu'l-edebi'l-‘Arabî*. çev. Dr. Abdu'l-Halîm en-Neccâr. 6 Cilt. Kâhire: Dâru'l-meârif, 1977.
- Çöğenli, M. Sadi. “el-Cümelü'l-Kübrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/114-115. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ebû Ca'fer ed-Dabî, Aḥmed b. Yahyâ b. 'Umeyra. *Buḡyetu'l-multemis fî târîhi ricâli ehli Endulus*. Kâhire: Dâru'l-kuttâbi'l-‘Arabî, 1967.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî. *İrtisâfu'd-ḡarib min Lisâni'l-‘arab*. thk. Receb 'Osmân Muhammed. 5 Cilt. Kahire: y.y., 1418/1998.
- Esterâbâdî, Necmu'l-eimme Raḡıyyuddîn Muhammed b. el-Ḥasen. *Şerḡu'Raḡî 'ale'l-Kâfiye*. ed. 'Omer Yusuf Ḥasen. 4 Cilt. Libya: Câmî'atu Karyûnus, 1978.
- Fârâbî, Ebû Naṣr Muhammed b. Muhammed b. Tarḡan b. Uzlûḡ. *el-Manṭıḡ 'inde'l-Fârâbî*. thk. Rafîḡ el-'Acem. Beyrût: Daru'l-meşriḡ, 1985.
- Ferruḡ, Omer. *Târîhu'l-edebi'l-‘Arabî*. Beyrût: Dârû'l-ilm li'l-melâyîn, 5. Basım, 1979.
- Fetlî, 'Abdulḡuseyn - Şilâs, Ḥâşim Tâhâ. “el-Muvaffâkı fî'n-naḡv li Ebi'l-Ḥasen Muhammed b. Ahmed b. Keysân”. *el-Mevrid* 4/2 (1975), 103-124.
- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'ḡûb. *el-Bulḡa fî terâcimi eimmeti'n-naḡvi ve'l-luḡa*. 1 Cilt. Dâru sa'di'd-dîn, 1. Basım, 2000.
- Gazzâlî, Ḥuccetu'l-İslâm Ebû Ḥâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Maḡâşıdu'l-felâsife*. thk. Maḡmûd Beycû. Dimeşk: Maṭba'atu's-şabâh, 1. Basım, 2000.
- Ḥamevî, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Yâḡûṭ b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-buldân*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru's-şadr, 2. Basım, 1995.
- İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kâşım Ḥalef b. Abdulmelik. *eş-Şılatu fî târîhi eimmeti Endulus*. thk. es-Seyyit Atṭâr el-Ḥuseynî. 1 Cilt. Mektebetu'l-hâncî, 2. Basım, 1955.
- İbn Fâris, Ebû'l-Ḥuseyn İbnu'l-Fâris el-Kazvînî. *eş-Sâhibi fî fıkhi'l-luḡati'l-‘arabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-‘Arabî fî kelâmihâ*. b.y.: y.y., 1418/1997.
- İbn Ḥallikân, Ebu'l-‘Abbâs Şemsu'd-Din Ebû Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*. thk. İḡsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru's-şadr, 1900.
- İbn Ya'îş, Ebû'l-Bekâ' Ya'îş b. 'Alî el-Halebî. *Şerḡu'l-Mufaşşal li'z-Zemaḡşerî*. thk. İmîl Bedî' Ya'ḡûb. 6 Cilt. Beyrût: y.y., 1422/2001.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâşım Ali b. el-Ḥasen. *Târîhu Dimeşk*. thk. 'Amr b. Ğurâme el-'Amravî. 80 Cilt. Dâru'l-fıkr, 1995.
- İbnu'l-Eṣṣîr, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fî'l-târîḡ*. thk. Omar 'Abdusselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1417/1997.

- İbnu'l-Hâcib, Cemaluddîn. *el-Kâfiye fi 'ilmi'n-naḥv*. thk. Dr. Salih Abdulazim. 1 Cilt. Kâhire: Mektebetu'l-âdâb, 2010.
- İbnu'l-İmâd, A'bdü'l-Hay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. thk. Maḥmûd Arnâût. 11 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Keşir, 1986.
- İbnu'l-Kıfî, Cemâluddîn Ebu'l-Hasen Ali. *İnbâhu'r-ruvât 'an enbâhi'n-nuḥât*. thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrahim. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1. Basım, 1982.
- İbnu'l-Manzûr, Cemâluddîn Ebu'l-Faḍl. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru's-şâdir, 3. Basım, 1993.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed. *el-Fihrist*. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1978.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Uşûl fi'n-naḥv*. thk. 'Abdülhuseyn el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, ts.
- İnân, Muhammed Abdullah. *Devletu'l-İslâmi fi'l-Endulus*. 5 Cilt. Kâhire: Mektebetu'l-hâncî, 2. Basım, 1990.
- Kartal, Mustafa. "Arap Dilinde Niyâbe = Niyabah in Arabic Language". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (2021), 149-173.
- Kâtib Celebî, Muştafa b. Abdillâh. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*. 2 Cilt. Bağdât: Mektebetu'l-muennâ, 1941.
- Katipoğlu, Hasan. "Cins (Mantık)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Katipoğlu, Hasan. "Fasıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/207. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kurtuluş, Rıza. "Batalyevs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/137. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Maḳḳarî, Ebû'l-'Abbâs Şihâbuddîn Aḥmed b. Muhammed. *Neḥḥu't-tîb*. thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Daru's-şadr, ts.
- Maḳḳarî Ebû'l-'Abbâs Şihâbuddîn Aḥmed b. Muhammed. *Ezhâru'r-riyâd fi aḥbâri'l-Kâdî 'İyâd*. thk. Muştafa es-Sekâ vd. 5 Cilt. Kahire: Maṭba'atu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1358/1939.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. "Batalyevs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/138-139. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/211-225. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Riyâd Zâde, Abdullaṭîf b. Muhammed b. Muştafa. *Esmâi'l-kutub*. thk. Muhammed et-Tuncî. 1 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 3. Basım, 1983.
- Safedî, Şalâhuddîn Halîl b. İzziddin Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyat*. thk. Aḥmed Arnâût. 29 Cilt. Beyrût: Dâru iḥyâi't-turâğ, 2000.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd 'Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî. *el-Ensâb*. thk. 'Abdurrahman b. Yaḥyâ. 13 Cilt. Haydarabad: Dâiratu'l-me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1382/1962.
- Serkîs, Yusuf b. İlyân b. Mûsâ. *Mu'cemu maṭbû'atu'l-'Arabiyye ve'l-mu'arrabe*. 2 Cilt. Mısır: Maṭba'atu serkîs, 1928.
- Sibeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber el-Hârişî. *el-Kitâb*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-hâncî, 1408/1988.
- Sirâfî, Ebû Sa'id el-Hasen b. Abdillâh b. Merzubân. *Aḥbâru'n-naḥviyyine'l-baṣriyyin*. thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî - Muhammed 'Abdulmun'im Hafâcî. 1 Cilt. Kâhire: Muştafa el-bâbî el-ḥalebî, 1966.
- Sirâfî, Ebû Sa'id el-Hasen b. Abdillâh b. el-Merzubân. *Şerḥu Kitâbi Sibeveyh*. thk. Aḥmed Hasen Mehdelî - 'Alî Seyyid 'Alî. 5 Cilt. Beyrut: y.y., 2008.
- Şumâlî, Ḥammâd b. Muhammed Ḥâmid. *Ebû 'Abdullah ibnu'l-Faḥḥâr ve cuḥûdihî fi'd-dirâsâti'n-naḥviyyeti me'a taḥkîki kitâbihi şerhi'l-Cumel*. Ummu'l-Ḳurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1410.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâluddîn. *Buḡyetu'l-vu'ât*. thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrahim. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetu'l-'aşriyye, ts.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâluddîn. *Hem'u'l-hevâmi'*. thk. Abdulhamid Hendâvî. el-Mektebetu't-tevfîkiyye. ts.
- Ṭantâvî, Muhammed. *Neş'etu'n-naḥvi ve târiḥu eşheri'n-nuḥât*. thk. Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İsmâil. Mektebtu iḥyâi't-turâğî'l-'Arabî, 1. Basım, 2005.

- Tuna, Bekir. *ez-Zeccâcî ve İştikâku Esmâillâh Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Türker, Ömer. “Tarîf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/28. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yâfi'î, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Es'ad b. 'Alî b. Suleymân. *Mirâtu'l-Cenân ve 'İbretu'l-Yakzân fî M'arifeti mâ Ya 'tebir min Havâdişi'z-Zamân*. Beyrut: y.y., 1417/1997.
- Yahsubî, Ebu'l-Faḍl 'İyâḍ b. Mûsâ b. 'İyâḍ. *el-Gunyetu fî şuyûhi Kâḍi 'İyâḍ*. thk. Mahir Zuheyr Cerrâr. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1982.
- Yıldız, Musa. “Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *el-Cumel*. thk. İbn Ebî Şeneb. 1 Cilt. Cezâir, 1926.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım. *el-İḍâḥ fî 'ileli'n-naḥvi*. thk. Mâzin el-Mubarek. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'n-nefâis, 5. Basım, 1986.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Aḥmed b. 'Oṣmân. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḥadîṣ, 1427/2006.
- Zehebî, Şemsuddin. *el-İber*. thk. Ebû Hâcîr Muhammed es-Sa'îd Besyûnî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubu'l-İlmiyye, ts.
- Zemaḥşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr. *el-Mufaṣṣal fî Şina'ati'l-İ'râb*. thk. 'Alî bû-Mulaḥḥam. Beyrut: y.y., 1993.
- Ziriklî, Ḥayruddîn b. Maḥmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-Aḫlâm*. 8 Cilt. Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Zubeydî, Muhammed b. el-Ḥasen b. 'Ubeydullah. *Ṭabeḳātu'n-naḥviyyîn ve 'l-luḡaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhim. Daru'l-me'ârif, 2. Basım, ts.



Üniversite Öğrencilerinin İlahiyatçı Kavramına Yönelik Metaforik Algılarının İncelenmesi

Examination of University Students' Metaphorical Perceptions of the Concept of Theologian

Doç. Dr. Recep UÇAR¹, Doktora Öğrencisi Dilek GÜRBÜZ YİĞİT²

¹İnönü Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, Malatya
· recep.ucar@inonu.edu.tr · ORCID > 0000-0003-0520-577X

²MEB
· dilekgrbz4@gmail.com · ORCID > 0000-0002-5093-945X

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 07 Eylül/September 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 28 Nisan/April 2025

Yıl/Year: 2025 | **Sayı – Issue:** 58 | **Sayfa/Pages:** 77-108

Atıf/Cite as: Uçar, R., Gürbüz Yiğit, D. "Üniversite Öğrencilerinin İlahiyatçı Kavramına Yönelik Metaforik Algılarının İncelenmesi" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 58, Haziran 2025: 77-108.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Recep UÇAR

Yazar Notu/ Author Note: "Araştırmanın etik kurul onayı İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 28-12-2023 tarihli, 17 sayılı oturumun 17 sayılı kararı ile alınmıştır."

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN İLAHİYATÇI KAVRAMINA YÖNELİK METAFORİK ALGILARININ İNCELENMESİ

ÖZ

Toplumda ‘ilahiyatçı’ kavramının nasıl algılandığını belirlemek, onların sosyal konumlarının anlaşılması açısından önemlidir. Bu çalışmada üniversite öğrencilerinin, ilahiyatçı kavramına ilişkin algılarının metaforlar aracılığıyla incelenmesi amaçlanmaktadır. Betimsel nitel yaklaşıma uygun olarak tasarlanan araştırmanın çalışma grubunu, 2018-2020 yılları arasında Malatya ili İnönü Üniversitesi’nde öğrenim gören 287 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırma kapsamında üniversite öğrencilerinin ilahiyatçı kavramına ilişkin metaforik algılarının ortaya konulması için; “İlahiyatçı ... gibidir, çünkü.....” şeklinde oluşturulan form kullanılarak ilahiyatçılara yönelik hangi metaforlar üretildiği, bu metaforların hangi kategoriler altında değerlendirilebileceği araştırılmıştır. Buna göre katılımcılar 238 farklı metafor geliştirmiştir. Bu metaforlar Toplumsal Roller, Kişilik Özellikleri, Olumsuz İfadeler, Dini Özellik ve Roller, Eğitim ve Bilim, Herhangi Bir Farklılığı Olmayan, Anlaşılamayan ve Beklentiler olarak 8 kategori altında incelenmiştir. Araştırma sonucunda katılımcıların genel olarak ilahiyatçılara yönelik olumlu bir algıya sahip olduğu; çoğunlukla ilahiyatçılara toplumsal, dini ve eğitimsel roller yüklediği; bazı katılımcılar tarafından ilahiyatçıların olumlu kişilik özelliklerinin öne çıkarıldığı görülmüştür. Bazı katılımcılar ilahiyatçıların diğer insanlardan farklı olmadığını ve onların anlaşılamayan kişiler olduğunu düşünmektedir. Katılımcıların küçük bir kısmı ise metaforlar yoluyla ilahiyatçılara yönelik birtakım beklentilerini dile getirmiştir. Bu bulgular literatürde yer alan çalışmaların sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir. Bu sonuç ilahiyatçılara yönelik çok yönlü bakış açılarının varlığına işaret etmektedir. Ortaya konulan algıların nedenlerinin, özellikle de olumsuz algıların oluşma nedenlerinin araştırılması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İlahiyatçı Algısı, Metafor, Metaforik Algı.



EXAMINATION OF UNIVERSITY STUDENTS’ METAPHORICAL PERCEPTIONS OF THE CONCEPT OF THEOLOGIAN

ABSTRACT

Determining how the concept of theologians is perceived in society is important for understanding their social position. This study aims to examine university students’ perceptions of the concept of ‘Theologian’ through metaphors. The study group of the research, which was designed in accordance with the descriptive qu-

alitative approach, consists of 287 students studying at Inonu University in Malatya between 2018-2020. Within the scope of the research, in order to reveal the metaphorical perceptions of university students about the concept of theologian, it was investigated which metaphors were produced for theologians and under which categories these metaphors could be evaluated by using the form created as Theologian is like ..., because..... Accordingly, the participants developed 238 different metaphors. These metaphors were analyzed under 8 categories: Social Roles, Personality Traits, Negative Expressions, Religious Characteristics and Roles, Education and Science, No Difference, Incomprehensible and Expectations. As a result of the research, it was observed that the participants generally had a positive perception of theologians; mostly attributed social, religious and educational roles to theologians; and some participants emphasized the positive personality traits of theologians. Some participants think that theologians are not different from other people or that they are incomprehensible. A small number of the participants expressed some expectations towards theologians through metaphors. These findings are similar to the results of studies in the literature. This result points to the existence of multifaceted perspectives towards theologians. The reasons for the perceptions, especially the reasons for the formation of negative perceptions, need to be investigated.

Keywords: Religious Education, Theologian Perception, Metaphor, Metaphorical Perception.



GİRİŞ

İlahiyat fakülteleri kuruluş amacı, fonksiyonları, program yapısı gibi birçok faktörle birlikte yetiştirdiği insan modeli açısından tartışmalara konu olan bir kurumdur.^[1] “*Din meselelerinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşüncesinde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için lüzumlu şartları sağlamak maksadıyla*” kurulan ilahiyat fakülteleri^[2] dini bilginin üretilmesi ve din alanında ihtiyaç duyulan görevlilerin yetiştirilmesi

[1] Bahset Karslı, “İlahiyatçı Kimliğinin İmkânı Üzerine Bir Deneme: Sosyal Benlik Sürecinde Nesneleşen İlahiyatçılığın Analizi”. *Journal of Turkish Studies*, 11/12 (2016), 105-126; Cemil Osmanoğlu – Mehmet Korkmaz, “Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunun İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi”, 16/36 (2018), 119-178.; M. Şevki Aydın, “İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu Bildiriler – Müzakereler*, 19-25, (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Baskı Merkezi, 2004).

[2] Halis Ayhan, “İlahiyat Fakültesi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 6 (1999), 261.; M. Şevki Aydın, “İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu Bildiriler – Müzakereler*, 19-25, (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Baskı Merkezi, 2004).

sorumluluğunu üstlenmiştir. İlahiyat fakültelerinden resmi olarak beklenen, seküler bir üniversite yapısı içinde akademik bir yaklaşımla dini bilgiler üretmesi ve toplumun ve devletin ihtiyaç duyduğu hizmet yeterliliklerini öğrencilerine kazandırmasıdır. Bu anlamda bu eğitim kurumlarının ilme ve istihdama dönük iki temel işlevi, dini ilimlerin üretilmesi ve din eğitimi ve dini hizmetleri yürütecek din görevlilerinin yetiştirilmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu işlevin zamanla Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) ve Milli Eğitim Bakanlığı'na (MEB) eleman yetiştirmek sorumluluğu ile sınırlandırılarak kuruluşundaki dini bilgi üretme misyonunun giderek geri planda kalması söz konusudur.

İlahiyat kökenli bireyler ilahiyat fakültesi veya diğer yüksek din eğitimi kurumlarından mezun olarak Türkiye'deki din hizmetleri ile örgün ve yaygın din eğitimi faaliyetlerini icra etmektedir. İlahiyatçı kimliğine sahip bu bireyler ülkenin dini ve toplumsal hayatında önemli bir konumdadır. Modern ilimlerle mücehhez münevver din adamları yetiştirmek^[3] öngörüsüyle yola çıkan ilahiyat fakülteleri, kuruluşundan itibaren çeşitli amaçlar üstlenmiş, bu amaçlar doğrultusunda mezunlarına da çeşitli misyonlar yüklenmiştir. Mezunlarına yönelik bu misyonlar, din eğitimi ve din hizmetlerini yürütme, alanda uzmanlaşma, bilimsel çalışmalar yapma, dini bilgi üretme, İslami birikimi yorumlama ve aktarma gibi resmi amacına yönelik; toplumu aydınlatma, topluma rol model olma, dini sorunlara çözüm üretme, dini sorulara yanıt verme, ibadetlere öncülük etme gibi toplumsal beklentiye yönelik hususlarda geniş bir yelpazede değerlendirilmiştir.^[4] Bu açıdan ilahiyat fakültelerinin yetiştirdiği insan modeline ilişkin resmi hedeflerin yanı sıra toplumda da farklı beklenti ve algıların söz konusu olduğu görülmektedir.

Toplumda ilahiyatçı kimliği ile tanınan ilahiyat fakültesi mezunları, DİB ve MEB bünyesinde öğretmen, imam, Kur'an kursu öğreticisi, vaiz gibi çeşitli meslek alanlarında görev yapmakta veya üniversitede akademisyen olarak bilimsel çalışmalar yürütmektedir. Sosyolojik açıdan zihinlerde oluşmuş bir ilahiyatçı algısı bulunmakla birlikte resmi veya bilimsel açıdan net bir kavramsal tanımlama yapılmamıştır. Bu açıdan ilahiyat fakültesi öğrencileri, hocaları ve mezunlarını ifade eden ilahiyatçı kavramı ile ilgili bir netlik olmadığı görülmektedir.^[5] Oysa zihinlerindeki İlahiyatçı profili ve bu kavramın ihtiva ettiği anlam ilahiyatçı kimliğine sahip bireylerin toplum içindeki yerini anlamada önemli bir konumdadır.

[3] CHP 7. Büyük Kurultayı, 1948, 449.

[4] Z. Şeyma Altın, "Türkiye'de Yüksek Din Öğretiminin Bugünü ve Yarını Üzerine", *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi*, Dünü, Bugünü, Yarını, içinde ed. Z. Şeyma Altın (İstanbul: DEM Yayınları, 2021), 284; Ayşe Zişan Fırat, *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi (Değişen Dönüşen Kurumlar)*, (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2021), 96-130.

[5] Ayşe Çalal, *Öğrencileri ve Mezunlarına Göre İlahiyat, İlahiyatçı ve İlahiyat Eğitimi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

Kavramlar duyu organları ve hislerle algılanıp yorumlanmakta, sahip olunan bilgi ve yaşanan tecrübelerle şekillenmektedir. Belli bir kavram veya olguya ilişkin algılar ise insanların çevresinde yer alan uyaranlara anlam verme sürecidir. İnsan zihninde hem duyu organları tarafından ortaya konulan hem de hislerle şekillenen bir algı mekanizması söz konusudur.^[6] Çevredeki dünyayı anlama ve yorumlama süreci olan algı^[7] birçok faktörden etkilenebilmektedir. Bir algının oluşmasında algılayan bireyin özellikleri, algılanan nesne veya kişinin özellikleri ve algılanan ortamdaki kaynaklanan çeşitli faktörler etkili olabilmektedir.^[8] Algılayan bireylerin kişilik özellikleri, beklentileri, değer yargıları, ihtiyaçları, kültürel çevresi, duyguları, önyargıları, motivasyonel durumlar veya deneyimleri gibi algıyı etkileyen bireysel ve çevresel birçok faktör bulunmaktadır.^[9] Toplumda oluşan algıların bilimsel yollarla belirlenmesi, bu algıyı oluşturan ve etkileyen faktörlerin ortaya konulması açısından önem arz etmektedir. Toplumda ilahiyatçı kimliğine sahip bireylere yönelik oluşan algının bilimsel çalışmalarla ortaya konulması bu anlamda önem arz etmektedir.

Algıları ortaya koymanın en etkili yollarından biri kavrama ilişkin geliştirilen metaforları tespit etmektir. Metaforlar, insanların hayatı, içinde yaşadıkları çevreyi, olguları, olayları ve nesneleri nasıl gördüklerini farklı benzetmelerle açıklığa kavuşturmaya çalışan araçlar olarak tanımlanmaktadır.^[10] Benzetmelerden yola çıkarak olguyu bilinir hale getirme işlevine sahip olan metaforlar,^[11] çoğu zaman bir alandan yeni ve genellikle bilinmeyen bir başka alana bilgi aktarımını kapsayan algı araçlarıdır.^[12] Bir metafor geliştirme süreci, duyu ve düşüncelerin bilinen terimlerle ifade edilmesi sürecini içermektedir. Metafor geliştirme sürecinde çok karmaşık bir olayın, olgunun ya da durumun özelliklerini açıklığa kavuşturmak amacıyla benzer bir olayı veya terimi kullanmak söz konusudur.^[13] Bu bağlamda metaforik bir algı bireyin bir nesneye ilişkin yönelimini ve düşünce yapısını ifade

[6] İsmail Bakan, İlker Efe, “Kurumsal Açından Algı ve Algı Yönetimi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2012), 23.

[7] Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 8.Baskı, 2013), 62.

[8] Erol Eren, *Örgütsel Davranış ve Yönetim Psikolojisi*, (İstanbul, Beta Yayınları, 12. Baskı, 2010), 70.

[9] Emrah Arğın, *Algı, Sosyal Algı ve Algı Yönetiminin Sosyal Medyada Kullanımı* (Ankara: İksad Yayınevi, 2021), 21-33; Mehmet Silah, *Sosyal Psikoloji: Davranış Bilimi*, (Ankara, Seçkin Yayıncılık 2. Baskı, 2005), 52; Sibel Ayşen Arkonaç, *Psikoloji: Zihin Süreçleri Bilimi*, (İstanbul, Alfa Yayınları, 2. Baskı, 1998), 65.

[10] Durmuş Ekiz – Zehra Koçyiğit, Sınıf Öğretmenlerinin “Öğretmen” Kavramına İlişkin Metaforlarının Tespit Edilmesi, *Kastamonu Üniversitesi Kastamonu Eğitim Dergisi*, 21/2 (2013), 439-458.

[11] Ali Balcı, *Eğitim Örgütlerinde Yeni Bakış Açıları: Kuram-Araştırma İlişkisi II*, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 33 (2003), 30.

[12] Durmuş Ekiz, İlköğretimde Fen Bilimi Öğretimi ve Öğrenimi, (Trabzon: Derya Kitabevi, 2001).

[13] Rebecca Oxford vd. “Clashing Metaphors About Classroom Teachers: Toward A Systematic Typology For The Language Teaching Field”. *System*, 26/1 (1998), 34.

etmektedir. Bu durumda kavram ya da olgunun zihinde anlamlandırılması ve bunun benzetmeler kullanılarak ifade edilmesi söz konusudur.^[14]

Toplumda ilahiyatçı kavramının nasıl algılandığını belirlemek, onların sosyal konumlarının anlaşılması açısından önemlidir. İlahiyatçıların neye benzetildiğini öğrenmek, başka bir deyişle ilahiyatçı kavramına yönelik metaforik algıları incelemek bunu anlamının yollarından biridir. Toplumun önemli bir kesimini oluşturan farklı alanlardaki üniversite öğrencilerinin bu konudaki görüşlerinin toplumun algısını önemli derecede yansıtacağı düşünülmektedir.

Literatürde belli bir kavrama yönelik metaforik algıları inceleyen çalışmalar yer almaktadır. Örneğin konuyla ilgili olarak “din dersi” ve “din kültürü öğretmeni”,^[15] “cami”,^[16] “Kur’an-ı Kerim”,^[17] “Hz. Muhammed”,^[18] “imam hatip lisesi”, “imam hatip liseli olmak”,^[19] ve “din”,^[20] kavramlarına ve din görevlilerine^[21] yönelik metaforik algıları inceleyen çalışmalar bulunmaktadır. İlahiyat fakültesi öğrenci ve mezunlarını ifade eden ilahiyatçı kavramı kapsamında değerlendirilebilecek kavramlara yönelik çalışmalar da literatürde yer almaktadır. Medyada ve Türk sinemasında din adamı imajı^[22] ve toplumdaki imam imajını inceleyen,^[23] ideal ila-

[14] George Lakoff-Mark Johnson, *Metaforlar Hayat, Anlam ve Dil*, Çev:Gökhan Yavuz Demir (İstanbul:Paradigma Yayınları, 2005), 25.

[15] Hüseyin Kasım Koca-Mustafa Mücahit, “Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Metaforik Algıları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (2022), 321-339.

[16] Abdullah Dağcı – Tahir Dağcı, “Camiye İlişkin İmgeler: Metaforik Bir Araştırma”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2018), 97-117.

[17] Abdullah Dağcı- Saffet Kartopu, “Üniversite Öğrencilerinin Kur’an-ı Kerim’e Yönelik Algıları: Müslüman-Türk Örneklem Üzerine Metaforik Bir Araştırma”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12 (2017), 235-253.

[18] Abdullah Dağcı-Saffet Kartopu, “Üniversite Öğrencilerinin Hz. Muhammed’e Yönelik Algıları: Metaforik Bir Araştırma”, *The Journal of Academic Social Studies*, 34 (2015), 217-235.

[19] Mücahit Arpacı – Cemil Yıldırım, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin, “İmam Hatip Lisesi” ve “İmam Hatip Liseli Olmak” Kavramlarına Yönelik Görüşlerinin Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi (Diyarbakır örneği)”. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 8/15 (2014), 135-152.

[20] Ramazan Yıldırım – Ahmet Ali Gazel, “Ortaokul Öğrencilerinin Din Kavramına İlişkin Algılarının Metaforlar Aracılığıyla Belirlenmesi”, *Journal of Theoretical Educational Science*, 11/1 (2018), 30-57.

[21] Mücahit Arpacı, *Din Görevlilerinin Din Görevlisi, Diyanet İşleri Başkanlığı Ve Müftü Kavramlarına Yönelik Görüşlerinin Metafor Analiz Yöntemi İle İncelenmesi*. EKEV Akademi Dergisi, 59 (2014), 31-44.

[22] İbrahim Turan, “Medyadaki Din Adamı İmajı Üzerine Bazı Düşünceler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/24-25 (2007), 293 – 304.; Ömer Menekşe, “Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı”, *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005).

[23] Ahmet Hamdi Karahan, *Türk Toplumunda İmam İmajı: İstanbul Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Hamdi Uygun, *Halktaki Din Adamı İmajı ve Din Görevlilerinden Beklentileri*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992).

hiyat fakültesi öğrencisinin nitelikleri ve bunun ilahiyat eğitimiyle ilişkisini araştırma konusu yapan^[24] ilahiyatçıda olması gereken nitelikleri ele alan^[25] ve ilahiyat fakültesi öğrencilerinin profili, akademik eğilimleri ve aldıkları eğitime ilişkin memnuniyet algılarını ortaya koymayı amaçlayan^[26] çalışmalar bulunmaktadır. Bununla birlikte ilahiyatçı kimliğinin imkânını tartışan^[27] ve ilahiyatçılık ve din görevliliği meslek ahlakını ortaya koyan^[28] çalışmalara da rastlanmaktadır.

Literatürde toplumun farklı kesimlerinin ilahiyatçı algısını farklı yöntemlerle belirlemeyi amaçlayan birkaç çalışmanın olduğu görülmektedir. Bunlardan biri ilahiyat fakültesi öğrencilerinin İlahiyatçı kavramına ilişkin metaforik algılarını inceleyen çalışmadır.^[29] 118 öğrenci ile yürütülen bu çalışma, ilahiyatçı kavramına ilahiyatçıların bakışını, yani içeriden bir bakışı içermektedir. Diğer çalışma Horozcu'nun^[30] İlahiyatçılara Yönelik Algı Ölçeği'nin 20 yaşın üzerinde 488 katılımcıya uygulanması yoluyla yürütülen nicel bir çalışmadır. İlahiyatçılara ilişkin algıları ortaya koyan bu çalışmada ilahiyatçı kimliğine dışarıdan bir bakış söz konudur.^[31] Toplumdaki bireylerin ilahiyatçılara yönelik algılarını ortaya koymayı amaçlayan başka bir çalışma ise bu algıyı, zikredilen ölçeği toplumun çeşitli kesimlerinden yetişkin bireylere uygulayarak nicel yaklaşımla incelemiştir.^[32] Çalal öğretim üyesi, öğrencileri ve mezunlarına göre ilahiyat, ilahiyatçı ve ilahiyat

[24] Osmanoğlu – Korkmaz, “Öğrencilerine Göre”, 119-178.

[25] Osman Zümrüt, “İlahiyat Fakültesi Mezunu (İlahiyatçı) Sorumluluğu”, *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/23 (2007), 9-22.

[26] Recep Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2017) 97-170.

[27] Karsli, “İlahiyatçı Kimliğinin İmkânı”105-126.

[28] Cafer Sadık Yaran, İlahiyatçılık ve Din Görevliliği Meslek Ahlakı, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014)

[29] Ahmet Çakmak vd., “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin “İlahiyatçı” Kavramına İlişkin Metaforik Algıları” *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle) Bildiriler Kitabı* (Ankara: TDV Yayınevi, 2019) 2/436-458 *İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 5/1, (2019) 27-39.

[30] Rabia Tek, İlahiyatçılara Yönelik Algılar Üzerine Bir Araştırma (Bursa Örneği), (Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2023).

Handan Yalvaç Arıcı – Meryem Karataş. “İlahiyat Fakültelerinin 100. Yılında Toplumun İlahiyatçılara Bakışı”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (2024), 737-762.

Çalal, “Öğrencileri ve Mezunlarına Göre”.

Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2016), 48-62.

Kirsti Malterud, “Qualitative Research: Standards, Challenges, and Guidelines”, *The Lancet*, 358/9280 (2001), 483-488.

Ümit Horozcu, “İlahiyatçılara Yönelik Algı Ölçeği: Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 5/1, (2019) 27-39.

[31] Rabia Tek, İlahiyatçılara Yönelik Algılar Üzerine Bir Araştırma (Bursa Örneği), (Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2023).

[32] Handan Yalvaç Arıcı – Meryem Karataş. “İlahiyat Fakültelerinin 100. Yılında Toplumun İlahiyatçılara Bakışı”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (2024), 737-762.

eğitimi nitel bir yaklaşımla araştırdığı çalışmasında, bu eğitim kurumları için kavramsal bir netlik oluşturmayı amaçlamaktadır.^[33]

Görüldüğü gibi literatürde ilahiyatçılara dışarıdan bir bakışı üniversite öğrencileri örnekleminde nitel bir yaklaşımla ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Bu açıdan bu çalışma ilahiyatçı kavramının üniversite öğrencilerinin zihin dünyalarındaki izdüşümünü metaforik olarak incelemektedir. ‘ilahiyatçı’ kavramı ile ilgili üretilen metaforlar, üniversite öğrencilerinin ilahiyatçılara yönelik algıları hakkında önemli fikir verme potansiyeli taşımaktadır. Bu noktadan hareketle ilahiyat fakültesi öğrenci, hoca ve mezunlarının ilahiyatçı kavramı ile tanımlandığı bu çalışmada; üniversite öğrencilerinin ‘ilahiyatçı’ kavramına ilişkin duygu ve düşünce dünyalarında oluşturdukları anlamların sorgulanarak zihinlerde oluşan ilahiyatçı profilini ortaya koymanın literatürdeki söz konusu boşluğu doldurması, ilgili araştırmacı ve yetkililere önemli bilgiler ve bakış açıları sunması ümit edilmektedir.

1. ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu araştırmanın amacı “Üniversite öğrencilerinin ilahiyatçı kavramına ilişkin algıları nasıldır?” sorusundan yola çıkılarak belirlenmiştir. Bu anlamda üniversite öğrencilerinin ilahiyatçı kavramına ilişkin algılarının geliştirilen metaforlar aracılığıyla incelenmesi amaçlanmaktadır.

Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

- Üniversite öğrencilerinin ilahiyatçı kavramına yönelik geliştirdikleri metaforlar nelerdir?
- Üniversite öğrencilerinin ilahiyatçı kavramına yönelik geliştirdiği metaforlar ortak özellikler bakımından hangi kategoriler altında toplanabilir?

2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

2.1. Araştırmanın Deseni

Üniversite öğrencilerinin, ilahiyatçı kavramına ilişkin algılarının metaforlar aracılığıyla incelendiği bu çalışmada nitel bir yaklaşım benimsenmiştir. Araştırılan konu ile ilgili okuyucuya betimsel ve gerçekçi bir resim sunmayı amaçlayan nitel araştırma, elde edilen betimsel bilgiyi tüm zenginliği ve derinliği içinde sunmayı ilke edinir.^[34] Nitel yaklaşımda, ele alınan problem kendi bağlamında yorumlayıcı bir bakış açısıyla incelenir. Olay ve olguların yorumlanmasında bireylerin

^[33] Çalal, “Öğrencileri ve Mezunlarına Göre”.

^[34] Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2016), 48-62.

bu olay ve olgulara atfettiği anlamlara odaklanılır.^[35] Bu çalışma bireylerin zihin dünyalarındaki anlama odaklandığından ve bu anlamların yorumlanması ayrıntılı ve derinlemesine bir betimleme gerektirdiğinden araştırma betimsel nitel araştırmaya uygun olarak tasarlanmıştır.

2.2.Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, 2018-2020 yılları arasında Malatya ili İnönü Üniversitesi'nde öğrenim gören 287 öğrenci oluşturmaktadır. Katılımcıların belirlenmesinde kolay ulaşılabilirlik ve elverişlilik ilkesi gözetilmiştir. Araştırmaya katılan öğrencilerle ilgili bilgiler aşağıda yer almaktadır:

Tablo 1. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Cinsiyete Göre Dağılımı

	Katılımcılar	f	%
Cinsiyet	Kız	146	50,87
	Erkek	141	49,12
Toplam		287	100

Tablo 1’de yer alan verilere göre araştırmaya katılan öğrencilerin %50,87 kız, %49,12 ise erkeklerden oluşmaktadır. Çalışmaya katılan kız öğrenciler için “K”, erkek öğrenciler için de “E” harfiyle başlayan bir kod numarası verilmiştir.

Tablo 2. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Öğrenim Gördükleri Fakültelere Göre Dağılımı

	Fakülteler	f
Öğrenim Görülen Fakülte	Spor Bilimleri Fakültesi	16
	Fen Edebiyat Fakültesi/Eğitim Fakültesi	55
	Hukuk Fakültesi	14
	İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	11
	İlahiyat Fakültesi	59
	Mühendislik Fakültesi	22
	Sağlık Bilimleri Fakültesi	62
	Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi	10
	Ziraat Fakültesi	9
	İletişim Fakültesi	19
	Güzel Sanatlar Fakültesi	10
Toplam		287

[35] Kirsti Malterud, “Qualitative Research: Standards, Challenges, and Guidelines”, *The Lancet*, 358/9280 (2001), 483-488.

Tablo 2’de araştırmaya katılan öğrencilerden en yüksek 62 kişiyle Sağlık Bilimleri Fakültesi’nden, ikinci sırada ise 59 kişi ile İlahiyat Fakültesi’nden katılım sağlandığı görülmektedir. En az katılımın 9 kişi ile Ziraat Fakültesi’nden olduğu görülmektedir. Kolay ulaşılabilirlik örnekleme ile ulaşılan öğrencilerin araştırmaya katılma konusunda gönülsüz olması katılımcıların öğrenim gördükleri fakülteye ilişkin dağılımlarının birbirinden farklı oranlarda olmasına neden olmuştur. Bazı öğrencilerin bölümlerini eksik ifade etmeleri nedeniyle Eğitim Fakültesi ve Fen Edebiyat Fakültesi aynı kategoride ele alınmıştır.

2.3. Verilerin Toplanması

Araştırma verilerinin toplanmasında metafor yöntemi kullanılmıştır. Metaforların metodolojik yöntem olarak bilgi ve yaşam tecrübelerini birbirleriyle ilişkili hale getirme özelliği, araştırmalarda veri toplama aracı olarak tercih edilme nedenlerinden biridir.^[36] Üniversite öğrencilerinin İlahiyatçı kavramı ile benzettikleri kavram arasında kurulan ilişkiye odaklanarak algılarının ortaya konulması amaçlandığından metafor yöntemi tercih edilmiştir.

Veriler, üniversite öğrencilerinin ilahiyatçı kavramına ilişkin metaforik algılarını belirlemek amacıyla “İlahiyatçı gibidir, çünkü” şeklinde oluşturulan yarı yapılandırılmış bir metafor formu ve Kişisel Bilgi Formu aracılığıyla toplanmıştır. Yaklaşık 15 dakika süren yüz yüze görüşmelerde öğrencilerden formda yer alan boşluğu düşüncelerini en iyi ifade edecek şekilde doldurmaları, yalnızca bir metafora odaklanmaları ve bunun nedenini açıklamaları istenmiştir. İlahiyatçı kavramına ilişkin metaforları “gibi” ifadesi kullanılarak bu kavramı benzettiği kavram, olgu veya nesnelerle ilişkilendirmeleri, böylece metafor konusu ile metafor kaynağı arasındaki benzerliğin ortaya konulması amaçlanmıştır. “Çünkü” ifadesi ise bu metaforu kullanmalarının nedenini yazmalarını sağlamak amacıyla kullanılmıştır. Bu ifadelerle bireyin zihninde oluşan kavramı mantıksal bir çerçeve içerisinde, bir nedene bağlı olarak açıklaması, böylece sağlıklı ve gerekçeli bir kavram üretmesi mümkün olabilmektedir.^[37] Gerekçelerin açıklanmasının benzetmelerin rastgele yapıp yapılmadığının ortaya konulması açısından önemli olduğu düşünülmektedir.

[36] Warren Midgley – Karen Trimmer, “Walking the Labyrinth: A Metaphorical Understanding of Appro-Aches to Metaphors for, in and of Education Research”, *Metaphors for, in and of Education Research*, Ed. Warren Midgley, Karen Trimmer, Andy Davies (UK: Cambridge Scholars Publishing, 2013).

[37] Ahmet Şaban, vd., “Öğretmen Adaylarının Öğretmen Kavramına İlişkin Algılarının Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 2 (2006),463.

2.4. Verilerin Analizi

Bu çalışmada elde edilen veriler, içerik analizi tekniği kullanılarak analiz edilmiştir. İçerik analizinin temel amacı, verilerin daha detaylı bir işleme tabi tutulmasını sağlamak ve betimsel yaklaşımla ortaya çıkmayan kavram ve temaları ortaya çıkarmaktır.^[38] Verilerin kodlanarak belli kategoriler altında toplanması aşamasında NVİVO Nitel Veri Analiz Programı kullanılmıştır. Elde edilen veriler öncelikle Word programı ile dosyalanarak iki araştırmacı tarafından bağımsız bir şekilde okunmuştur. Oluşturulan taslak formlar NVİVO programına aktarılmıştır. Geliştirilen her metafor birer kod olarak değerlendirilip tasnif edilerek kategorilere ayrılmıştır. Oluşan kategoriler araştırmacılar tarafından tekrar incelenmiş, kategorilerde yer alan metaforların, ilgili kategorileri yansıtıp yansıtmadığı gözden geçirildikten sonra görüş birliğine varılmıştır. Aşağıdaki tabloda kodlama işlemine bir örnek verilmiştir.

Tablo 3. Çalışmaya Katılan Öğrencilerin Görüşlerinin Kodlanması

Katılımcı Kodu	Metafor	Gerekçe	Kategori
E54	Toplumun Önderi	Toplumu dini konuda doyuracak ve insanları, toplulukları peşinden sürükleyecek insan yetiştirir ilahiyat.	Toplumsal Roller

2.5. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma,

1. 2018-2020 eğitim-öğretim yılı ile sınırlıdır.
2. Malatya ilinde bulunan İnönü Üniversitesi'nde okuyan öğrenciler ile sınırlıdır.
3. Katılımcıların veri toplama aracına vermiş oldukları cevaplarla sınırlıdır.
4. Yapılan analizler ve araştırmacı yorumlarıyla sınırlıdır.

2.6. Etik İzinler

Bu çalışmada, İnönü Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'nun 17 sayılı oturumunda alınan 17 sayılı kararlar araştırmanın etik açıdan uygunluğuna dair onay alınmıştır.

^[38] Yıldırım-Şimşek, “Sosyal Bilimlerde”

3. BULGULAR

Araştırma kapsamında 287 katılımcı ile görüşme yapılmıştır. Verilerin analizi sırasında 2 form araştırma amacına uygun olmadığı gerekçesiyle değerlendirme dışı bırakılmış, 285 formdan elde edilen veriler analiz edilmiştir.

3.1. Geliştirilen Metaforlara İlişkin Bulgular

Katılımcıların ilahiyatçı kavramına ilişkin geliştirmiş oldukları metaforlar aşağıdaki tabloda yer almaktadır:

Tablo 4. Katılımcılar Tarafından Geliştirilen Metaforlar

Açılmamış Çiçek,	Dış Görünüş Olarak	Kendini Halkın Üstünde	Psikolog,
Adam (3),	Kendilerini Yansıtmıyorlar	Gören,	Pusula,
Adam gibi Adam,	Dış Görünüş Olarak	Kendini Her Şeyden	Radikal Olmayan,
Adamın Dibi,	Kendilerini Yansıtmazlar,	Soyutlayan,	Rehber (6),
Adem'den Olma	Doğan Görünümlü Şahin,	Kendi Halinde Kişiler,	Ruh Bilimci,
Havva'dan Doğma	Doktor(5),	Kendine Değer Veren	Ruh Hastası,
Adil,	Dolandırıcı,	Birey,	Ruhları besleyen
Ağaç,	Dönme Dolaplar,	Kılavuz,	Sabun (2),
Aile Zoru ile Kapanan	Duvar,	Kitap (4),	Saat,
Bireyler,	Duyarlı,	Kitap Yüklü Merkep,	Sahabe Varisi,
Ahirete Göre Yaşayan,	Dünyanın Yüklerini	Köklü Bir Ağaç,	Sahtekar,
Ahlak Bekçisi,	Yüklenmiş Eşek,	Kötü Kalpli,	Sanatçı,
Ahlaklı Biri,	Dürüst,	Kral,	Sargı Bezi
Ahlak ve Medeniyet	Eğitimci(2),	Kur'an Meali,	Saygın,
Temeli,	Elmas,	Kurtarıcı,	Sevgi Gören,
Ahtapot,	Engin Bir Deniz,	Kutup Yıldızı,	Sevilen Bir Öğretmen,
Alarm,	Etiket,	Küp,	Silah(2),
Alim,	Gemi,	Lamba,	Siyah,
Anahtar,	Gerçek Dost,	Levha,	Siyasi İdeolojiden Uzak
Annem,	Gereksiz Bir Bölüm,	Lökosit,	Olmalıdır,
Antibiyotik,	Gıda,	Mağara İnsanı,	Sığınak
Araştıran/Yorumlayan,	Google,	Maskeli,	Sıradan Vatandaş
Araştırmacı,	Gökkuşağı,	Matematik	Sokak Lambası,
Atardamar,	Gökteki Yıldızlar (2),	Melek (2)	Son Dönemin Şanslıları,
At Gözlüklü,	Göründükleri Gibi	Merhem	Sonbaharda Düşen
Ay(2),	Olmayan,	Mevlana,	Yaprak,
Ayna,	Gül,	Meyve,	Sorumlu,
Aydın,	Güneş (9),	Meyve Kasası,	Sosyolog
Baba,	Güzel Bir His,	Mimar,	Su(3),
Başhekim,	Halkın Dini Bakış Açısına	Model Olmalı,	Suriyeliler,
Başkalarını	Çözüm Arayan,	Modern İnsan,	Takım Kaptanı,
Küçümseyen,	Hades,	Mum,	Tavşan,
Bembeyaz,	Hayal,	Mücahit,	Tebliğci(2),
Beyaz Gömlek(2),	Herhangi Bir Şey,	Müslümanları Derinden	Tebliğ Elçisi,
Bildiklerini	Her İnsan Gibi Biri,	İnceleyen Bir Bilim,	Tek Tıp İnsan,
Uygulamayan,	Herkes,	Napolyon,	Temel Yapı Taşı,
Bilmiş,	Her Şeyi Bildiğini Sanan	Narkoz Etkisindeki	Temizlik Görevlisi,
Biraz Seviyeli,	Her Şeyi Dine Bağlayan,	Hasta,	Temsilci,
Boş Kitap,	Her Şeyi Dine Bağlayan	Normal Biri,	Teselli,

Bukalemun,	Biri,	Normal İnsan,	Tiyatrocu,
Bulaşıcı Hastalık,	Hoca,	Not Defteri,	Trafik Işığı
Bülbül,	Hurma Ağacı,	Olması Gerek	Toplum Düzenini
Cambaz,	Huzur,	Özellikleri Yansıtmayan	Oluşturan,
Cerrah,	Işık(3),	Biri,	Topluma Yön Veren,
Çağın insanı	İbadetini Seven,	Osmanlı,	Toplumda Yer Edinen.
Çay,	İlaç,	Öğütçü,	Toplumun Bel Kemiği,
Çiçek (2),	İmam,	Öğrenci,	Toplumun Kalbi,
Çok Bilmiş	İmanı Güçlü İnsan,	Öğrencisi Su Mezunu	Toplumun Lideri
Damar Yolu,	İmanlı Bir Neslin	Meyvedir,	Toplumun Önderi,
Din Adamı(2),	Yetişmesindeki	Öğretici,	Toplumun Sosyoloğu,
Din Tüccarı,	Basamaklar,	Öğretmen (4),	Toplumun Temeli,
Dini Bilimle İlgilenen,	İnsan,	Öncü İnsanlar,	Toplumun Temel Taşı,
Dini Bütün,	İslam'ın Güneşi,	Örnek (4)	Toprak,
Dini En Net Bilen,	İslam'ın Işığı,	Örnek İnsan (2)	Tuhaf Bir Varlık,
Dini Yaşayan,	İslamiyet'i Anlatan,	Özerk,	Tükenmez Kalem,
Dini Sadece Kendileri	İslamiyet'in Kalbi,	Özgürleştirici,	TV'deki Hocalar
Yaşıyor,	İsviçre Çakısı,	Özgüvenli,	Üçkağıtçı,
Dini Yeni Nesillere	İyi Ama Soğuk,	Pamuk,	Yaprak Dökmeyen
Aktaran,	İyi biri	Pandora Kutusu,	Ağaç,
Dini Temsilci,	İyi İnsanlar(2),	Papağan,	Vaiz
Dinin Aynası,	Kabullenici,	Paygamberler,	Vicdan,
Dinin Ayrıntılarını	Kalem (2),	Peygamber Varisi,	Vicdan Azabı,
Öğrenen Bir İnsan,	Kalp,	Peygamberin İzinden	Yönetici,
Dinin Kurtarıcısı,	Kandil,	Giden,	Yumurtasından
Dinin Savunucusu,	Kapağı Güzel Kitap (2),	Politikacı,	Çıkmamak İçin İnâat
Dinin Sembolü,	Kapalı Kutu,		Eden Yavru Kuş
Dinin Sözcüsü,	Kendi Toplumu,		Zincir
Dini Tebliğcisi,			
Dinin Yol Arkadaşı,			

Tabloda katılımcılar tarafından 238 metafor geliştirildiği, bunlar arasından 23 metaforun ise tekrarlandığı görülmektedir. Tekrarlanan metaforların yanında parantez içinde tekrar sayısı yer almaktadır. Geliştirilen metaforlar çeşitlilik göstermektedir. *Din*, *İslam*, *Toplum*, *Kitap* gibi bazı kelimelerin çeşitli kelime öbekleri içerisinde farklı şekillerde kullanıldığı görülmektedir. Katılımcılar tarafından en sık tekrar edilen metafor güneş (9) kelimesidir. Bu benzetme ile güneşin aydınlatma yönüne dikkat çekilmiştir. Güneş nasıl yeryüzünü aydınlatıyorsa ilahiyatçıların da toplumu aynı şekilde aydınlattığı ifade edilmiştir. İkinci olarak sık tekrarlanan metafor ise *rehber* (6) kelimesidir. Rehber ile eş anlamlı olarak kılavuz kelimesi de geliştirilen metaforlar arasındadır. Bu metaforlar ile katılımcılar ilahiyatçıların toplumdaki yol gösterici olma misyonlarına atıfta bulunmuştur. *Toplumun* önderi, toplumun lideri, topluma yön veren gibi metaforlar da yine ilahiyatçıların toplumdaki rehberlik rolüyle ilişkin metaforlar arasındadır. Kullanıcılar tarafından tekrarlanan diğer metaforlar şu şekildedir: Öğretmen (4), *kitap* (4), *kalem* (2) *doktor* (4), *örnek* (4), *adam* (3), *ışık* (3) *su* (2), *sabun* (2), *melek* (2), *tebliğci* (2), eğitimci (2), iyi insanlar (2), *çiçek* (2), *din adamı* (2), *ay* (3), *beyaz gömlek* (2) *gökteki yıldızlar* (2), *gemi* (2).

3.2. Metaforların İlgili Kategorilere Dağılımına İlişkin Bulgular

Katılımcılar tarafından geliştirilen 238 metafor, belli kategoriler altında gruplanmıştır. Bu kategorilerin ve dağılımın belirlenmesinde metaforun kendisi değil, “çünkü” kelimesiyle başlayan açıklama, dolayısıyla bu metaforun kullanılma nedeni etkili olmuştur. Bazı metaforların birden fazla kategori içinde değerlendirilebileceği görülmüştür. Bu durumda metaforun ve açıklamasının en çok ilgili olduğu düşünülen kategori altında incelenmesi uygun görülmüştür. Örneğin öğretmen metaforu hem “Toplumsal Roller” hem de “Eğitim ve Bilim” kategorisinde yer alabilecek bir metafordur. Ancak “Eğitim ve Bilim” kategorisi ile daha çok ilişkili görüldüğü için bu kategori altında incelenmiştir. Aşağıdaki tabloda metaforların kategorilere dağılımına ilişkin bilgiler yer almaktadır.

Tablo 5. *Metaforların Kategorilere Dağılımı*

Kategoriler	Toplumsal Roller	Kişilik Özellikleri	Olumsuz İfadeler	Dini Özellik ve Roller	Eğitim ve Bilim	Herhangi Bir Farklılığı Olmayan	Beklentiler	Anlaşılamayan	Toplam
Metafor Sayısı	52	60	57	32	16	9	7	5	238
Tekrar Edenlerle Birlikte Toplam	77	71	59	34	23	9	7	5	285

Tabloda katılımcılar tarafından geliştirilen metaforların “Toplumsal Roller”, “Kişilik Özellikleri”, “Olumsuz İfadeler”, “Dini Özellik ve Roller”, “Eğitim ve Bilim”, “Herhangi Bir Farklılığı Olmayan”, “Beklentiler” ve “Anlaşılamayan” olarak 8 kategori altında incelendiği görülmektedir. Bunlar arasında en çok metafor geliştirilen kategori 60 farklı metafor ile “Kişilik Özellikleri” kategorisi iken, tekrar eden metaforlarla birlikte sayıca en çok metafor içeren kategori 77 metafor ile “Toplumsal Roller” kategorisidir. “Herhangi Bir Farklılığı Olmayan”, “Beklenti” ve “Anlaşılmayan” kategorilerinde ise görece daha az sayıda metafor geliştirilmiştir.

3.2.1. Kategorilerin Katılımcıların Cinsiyetine Göre Dağılımına İlişkin Bulgular

Belirlenen kategorilerin, katılımcıların cinsiyetlerine göre dağılımı aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 6. Kategorilerin Katılımcıların Cinsiyetine Göre Dağılımı

	Toplumsal Roller	Kişilik Özellikleri	Olumsuz İfadeler	Dini Özellik ve Roller	Eğitim ve Bilim	Herhangi Bir Farklılığı Olmayan	Beklenti	Anlaşılamayan	Toplam
Kız	26	30	43	15	18	8	3	2	145
Erkek	51	41	16	19	6	1	3	3	140
Toplam	77	71	59	34	23	9	7	5	285

Tablo incelendiğinde kız öğrencilerin “Olumsuz İfadeler”, “Eğitim ve Bilim” ve “Herhangi Bir Farklılığı Olmayan” kategorilerinde erkeklere göre sayıca daha fazla metafor ürettiği görülmektedir. Bu dağılım kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre ilahiyatçılara yönelik daha olumsuz bir algıya sahip olduğu; ilahiyatçıları daha çok eğitim ve bilimsel rolleri ile değerlendirdiği ve diğer insanlardan farklı olmadığına yönelik bir yaklaşım sergilediği söylenebilir.

Erkek öğrencilerin “Toplumsal Roller” ve “Kişilik Özellikleri” kategorilerinde kızlara göre sayıca daha fazla metafor ürettiği görülmektedir. Bu dağılım erkek öğrencilerin kız öğrencilere göre ilahiyatçıları daha çok toplumsal rollerine ve kişilik özelliklerine göre değerlendirdiği söylenebilir.

“Dini Özellik ve Roller”, “Beklentiler” ve “Anlaşılamayan” kategorilerinde ise kız ve erkek öğrenciler tarafından geliştirilen metafor sayılarının birbirine yakın olduğu görülmektedir.

3.2.2. Kategorilerin Katılımcıların Öğrenim Gördüğü Bölümlere Göre Dağılımına İlişkin Bulgular

Belirlenen kategorilerin, katılımcıların öğrenim gördüğü fakültelere göre dağılımı aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 7. *Kategorilerin Katılımcıların Öğrenim Gördüğü Bölümlere Göre Dağılımı*

Öğrenim Görülen Fakülte	Toplumsal Roller	Kişilik Özellikleri	Olumsuz İfadeler	Dini Özellik ve Roller	Eğitim ve Bilim	Herhangi Bir Farklılığı Olmayan	Beklentiler	Anlaşılamayan	Toplam
Spor Bilimleri F.	2	1	1	3	4	2	1	1	16
Fen Edebiyat / Eğitim Fakültesi	6	28	19	0	2	0	0	0	55
Hukuk Fakültesi	4	1	4	2	0	0	2	1	14
İktisadi ve İdari Bilimler F.	3	0	2	5	1	0	0	0	11
İlahiyat Fakültesi	25	8	3	17	2	2	0	1	58
Mühendislik F.	1	8	6	0	5	1	0	0	22
Sağlık Bilimleri F.	30	15	8	4	4	0	0	0	61
Sosyal ve Beşeri Bilimler F.	2	2	2	0	2	2	0	0	10
Ziraat Fakültesi	2	3	3	0	1	0	0	0	9
İletişim Fakültesi	2	2	6	3	2	1	3	3	19
Güzel Sanatlar F.	0	3	5	0	0	1	1	0	10
Toplam	77	71	59	34	23	9	7	5	285

Tabloya göre Fen Edebiyat/Eğitim Fakültesi öğrencilerinin “Kişilik Özellikleri” ve “Olumsuz İfadeler” kategorisi üzerinde yoğunlaştığı; “İlahiyat Fakültesi” öğrencilerinin “Toplumsal Roller” ve “Dini Özellik ve Roller” kategorisinde yoğunlaştığı; Sağlık Bilimleri Fakültesi öğrencilerinin “Toplumsal Roller” ve “Kişilik Özellikleri” kategorisinde yoğunlaştığı görülmektedir. Tüm fakülte öğrencileri tarafından “Kişilik Özellikleri” ve “Olumsuz İfadeler” kategorisine ait metafor geliştirildiği görülmektedir.

3.3. Kategorilerde Yer Alan Metaforların Açıklamalarına İlişkin Bulgular

Katılımcıların geliştirdikleri metaforları kullanmalarının nedenini öğrenmek amacıyla “çünkü” bağlacı kullanılarak bu nedeni açıklamaları istenmiştir. Metaforların kategorilere dağılımı bu açıklamalara dayanarak yapılmıştır. Her kategoride ilgili kategoriye en iyi temsil ettiği düşünülen metaforlardan bazıları seçilip bu metaforların nedenleri örnek olarak sunulmuştur.

3.3.1. Toplumsal Roller Kategorisine İlişkin Bulgular

Katılımcıların metafor ve açıklamalarından hareketle ilahiyatçıların toplumdaki rollerini öne çıkaran metaforlar tespit edilerek “Toplumsal Roller” kategorisi oluşturulmuştur. Bu kategorideki metaforlar aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 8. Toplumsal Roller Kategorisine Ait Metaforlar

Metaforlar			
Ahlak ve Medeniyetin Temeli,	Işık(3), Kalp,	Örnek İnsan (2)	Toplum Düzenini Oluşturan,
Alam,	Kandil,	Psikolog,	Topluma Yön Veren,
Atardamar,	Kılavuz,	Pusula,	Toplumda Yer Edinen,
Ayna,	Kral,	Rehber (6),	Toplumun Bel Kemiği,
Baba,	Kurtarıcı,	Ruh Bilimci,	Toplumun Kalbi,
Başhekim,	Kutup Yıldızı,	Sabun (2),	Toplumun Lideri,
Cerrah,	Lamba,	Sanatçı,	Toplumun Önderi,
Doktor(5),	Levha,	Sığınak,	Toplumun Sosyoloğu,
Gökteki Yıldızlar (2),	Merhem	Sokak Lambası,	Toplumun Temeli,
Güneş (9),	Mimar,	Sosyolog,	Toplumun Temel Taşı
Halkın Dini Bakış Açısına	Mum,	Takım Kaptanı,	Trafik Işığı
Çözüm Arayan,	Öncü İnsanlar,	Temel Yapı Taşı,	Yönetici,
	Örnek(4)	Temizlik Görevlisi,	Zincir

Katılımcılar tarafından ilahiyatçıların toplumsal rollerine ilişkin üretilen metaforlara bakıldığında, ilahiyatçıların toplumda önemli bir konumda olduğunu düşündükleri söylenebilir. *Toplumun lideri, toplumun önderi, öncü insanlar, baba, yönetici, kral* gibi metaforlar ile ilahiyatçıların toplumdaki liderlik rolü; *trafik ışığı, kılavuz, rehber, kutup yıldızı, levha, pusula, topluma yön veren* gibi metaforlar ile yol gösterme ve kılavuzluk rolü; *mum, güneş, yıldız, lamba, ışık, kandil* metaforları ile toplumu aydınlatma rolü vurgulanmıştır. Bu metaforların kullanılması nedenleri incelendiğinde çevreyi aydınlatma, toplumu doğruya yönlendirme, uyarma, sorunları çözme gibi önemli misyonlarla ilişkili ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Bu metaforlar ve nedenlerinden bazıları şu şekildedir:

“Toplumun Önderi: Toplumu dini konuda doyuracak ve insanları, toplulukları peşinden sürükleyecek insan yetiştirir ilahiyat.” (K35)

“Yönetici: İnsanlara eksik olduğu noktaları dini açıdan yorumlayarak doğru olana yönlendirir. Bu yüzden toplumda yönetici konumundadır.” (K18)

“Psikolog: İnsanların ölüm korkusu ve bu korkunun verdiği psikolojik rahatlıkla başvurdukları kişilerdir.” (K42)

“Güneş: Toplumu ışıklarıyla aydınlatır.” (E49)

“Sosyolog: Önce toplumun kendisini ve içinde bulunduğu şartları okur. Sonra yöntem bulup sorunları çözmeye çalışır.

“Doktor: Toplumdaki tüm manevi hastalıkların şifası ondadır.” (K120)

Katılımcıların ilahiyatçıları toplum içinde önemli bir konumda gördüğü ve onlara önemli toplumsal misyonlar attettiği, dolayısıyla ilahiyatçıları toplumsal yönüyle algıladığı görülmektedir.

3.3.2. Kişilik Özellikleri Kategorisine İlişkin Bulgular

Katılımcıların metafor ve açıklamalarından hareketle ilahiyatçıların kişilik özelliklerini öne çıkaran metaforlar tespit edilerek “Kişilik Özellikleri” kategorisi oluşturulmuştur. Bu kategorideki metaforlar aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 8. Kişilik Özellikleri Kategorisine Ait Metaforlar

Metaforlar			
Açılmamış Çiçek,	Duvar,	İyi biri,	Pamuk,
Adam (3),	Duyarlı,	İyi İnsanlar(2),	Radikal Olmayan
Adam Gibi Adam,	Dürüst,	Kabullenici,	Ruhları Besleyen
Adamın Dibi,	Elmas,	Kalem (2),	Saat,
Adil,	Gemi,	Kendine Değer Veren Birey,	Sargı Bezi
Ahlaklı Biri,	Gerçek Dost,	Köklü Bir Ağaç,	Saygın,
Anahtar,	Gıda,	Melek (2)	Sevgi Gören,
Annem,	Gökkuşağı,	Mevlana,	Sevilen Bir Öğretmen,
Antibiyotik,	Gül,	Meyve (2),	Sorumlu,
Av(2),	Güzel Bir His,	Meyve Kasası,	Su(3),
Bembeyaz,	Hayal,	Not Defteri,	Teselli,
Beyaz Gömlek(2),	Hurma Ağacı,	Özerk,	Toprak,
Çay,	Huzur,	Özgürleştirici,	Ağaç,
Çiçek (2),	İlaç,	Özgüvenli,	Vicdan,
Damar Yolu,	İyi Ama Soğuk,		Vicdan Azabı

Katılımcıların ilahiyatçıların kişilik özelliklerine yönelik kullandıkları metaforlar incelendiğinde kişiliğin farklı yönlerine değinildiği görülmektedir. Örneğin *adil*, *ahlaklı*, *dürüst*, *duyarlı*, *iyi biri*, *özerk*, *özgüvenli*, *sorumlu* metaforları ile sahip olduğu değerler; *adam gibi adam*, *anahtar*, *annem*, *çay*, *duvar*, *huzur*, *Mevlana*, *ilaç*, *sargı bezi* gibi metaforlar ile çevresindekilere karşı olumlu yaklaşım ve davranışlarına yönelik ifadelerin yer aldığı görülmektedir. *Vicdan* ve *vicdan azabı* gibi olumsuz anlama sahip gibi görünen metaforlar uyarma, hatırlatma gibi özellikler ile gerekçelendirilmiştir.

Metaforların kullanılma nedenlerine bakıldığında konuşma, dinleme, sevdirmeye, insana anlayışla yaklaşma gibi iletişim becerisi veya öğrenme, çalışma gibi kişilik özelliklerine dair atıflar yer almakta, aynı zamanda kafalardaki soru işaretlerini giderme, gönülleri arındırma, insanlar arasında ayırım yapmama gibi özelliklere de yer verildiği görülmektedir. Bu metafor ve nedenlerine dair örnekler aşağıda sunulmuştur:

“Elmas: İlahiyatçıları olmasa bu toplumun sonu iyiye gitmez Onlar geleceğimizi aydınlatacak insanlardır. Kalpleri elmas gibi saf ve temizdir. (E59)

“Adamın Dibi: Onunla rahatça konuşabilirsin.” (E105)

“Gül: Gül’ün kokusunu ve ilmini etrafına yayar. (E88)

“Dürüst: O aldıkları eğitim terbiyeden dolayı bizim yani halkın anlayacağı şekilde anlatan kafanızdaki soru işaretlerini gidermeye yönelik çalışmalar

yapan, bizlere İslam'ın Müslümanların güzelliklerini anlatan sevdiren bireylerdir.”(K36)

“**Pamuk:** Hep alttan alandır; insana insan gibi yaklaşıdır.”(E21)

“**Mevlana:** İnsanları anlamadan dinlemeden yargılamaz, dinler, konuşur. Mevlana gibi “gel ne olursan yine gel” anlayışına sahiptir.”(E10)

“**Antibiyotik:** Bizi zararlı etkilerden korur” (K92)

“**Çay:** İçimizi ısıtır, zihnimizi açar; manevi yönden rahatlatır.” (K138)

“**Meyve kasası:** Gönlümüzü doldurur.” (E29)

“**Su:** Dokunduğu gönülleri yıkar, paklar.”(K118)

Katılımcıların ilahiyatçıları olumlu kişilik özellikleri ile tanımlamaları, onların toplum içinde olumlu bir izlenim bıraktıkları şeklinde yorumlanabilir. Burada ilahiyatçının yalnızca bir insan olarak görülüp bu şekliyle tanımlanması, dini kimliğinin yanında insani özellikleri ile de tanınıp değerlendirildiğini göstermektedir.

3.3.3. Olumsuz İfadeler Kategorisine İlişkin Bulgular

Katılımcıların metafor ve açıklamalarından hareketle ilahiyatçılara yönelik olumsuz izlenimleri öne çıkaran metaforlar tespit edilerek “Olumsuz İfadeler” kategorisi oluşturulmuştur. Bu kategorideki metaforlar aşağıdaki tabloda yer almaktadır:

Tablo 9. Olumsuz İfadeler Kategorisine ait metaforlar

Metaforlar			
Aile Zoru ile Kapanan	Dış Görünüş Olarak	Her şeyi Dine Bağlayan	Öğütçü,
Bireyler,	Kendilerini	Biri,	Papağan,
Ahlak Bekçisi,	Yansıtmazlar,	Kapağı Güzel Kitap (2),	Politikacı,
At Gözlüklü	Doğan Görünümlü	Kapalı Kutu	Ruh Hastası,
Başkalarını Küçümseyen,	Şahin,	Kendi Toplumu	Sahtekar,
Bildiklerini	Dolandırıcı,	Kendini Halkın Üstünde	Silah(2),
Uygulamayan,	Dönme Dolaplar,	Gören,	Siyah,
Bilmiş,	Dünyanın Yüklerini	Kendini Her Şeyden	Sonbaharda Düşen Yaprak,
Boş Kitap,	Yüklenmiş Eşek,	Soyutlayan,	Suriyeliler,
Bukalemun,	Etiket,	Kitap Yüklü Merkep,	Tavşan,
Bulaşıcı Hastalık,	Geçmişte Yaşayan	Kötü Kalpli,	Tek Tip İnsan,
Bülbül,	Gereksiz Bir Bölüm	Küp,	Tiyatrocu
Cambaz,	Okuyan Biri,	Mağara İnsanı,	TV'deki Hocalar
Çok Bilmiş	Gördükleri Gibi	Maskeli,	Üçkağıtçı,
Din Tüccarı,	Olmayan,	Napolyon,	Vaiz
Dini Sadece Kendileri	Hades,	Narkoz Etkisindeki Hasta,	Yumurtasından Çıkamamak
Yaşıyor,	Her Şeyi Bildiğini	Olması Gereken Özellikleri	İçin İnat Eden Yavru Kuş
	Sanan	Yansıtmayan Biri,	
	Her Şeyi Dine		
	Bağlayan,		

Katılımcılardan bazıları ilahiyatçılara yönelik olumsuz anlama sahip metaforlar geliştirmiştir. Bunlardan *başkalarını küçümseyen, bilmiş, dini sadece kendileri yaşıyor, her şeyi bildiğini sanan, kendini halkın üstünde gören* gibi metaforlara bakıldığında, katılımcılarda ilahiyatçıların bilgi ve yaşantısıyla kendisini çevresindekilerden daha üstün bir konumda gördüğüne yönelik bir anlayış söz konusu olduğu söylenebilir. *Dış görünüş olarak kendilerini yansıtmazlar, doğan görünümlü şahin, göründükleri gibi olmayan, tiyatrocu* gibi metaforlar ile ilahiyatçıların kendilerini olduklarından farklı gösterdiklerine yönelik bir algının bulunduğu görülmektedir. *Cambaz, din tüccarı, dönme dolap, dolandırıcı, politikacı, maskeli, üçkâğıtçı, sahtekar* gibi metaforlarla katılımcıların ilahiyatçıların insana güven vermediklerine yönelik bir anlayışa sahip oldukları söylenebilir.

Olumsuz anlama sahip metaforların kullanılma nedenleri incelendiğinde dinin menfaatlere alet edilmesi, böbürlenme, davranışlarla gösterilen ve yapılan arasındaki uyumsuzluk gibi olumsuz yönler değinildiği görülmektedir. Bazı metaforların kullanılma nedenlerine bakıldığında ilahiyatçıların sayıca çok olması, dini kendi çıkarları için kullanmaları veya insanları yargıladıklarına ilişkin ifadelerin yer aldığı görülmektedir. Bu kategorideki metafor ve kullanılma nedenlerinden bazıları şu şekildedir:

“Sahtekâr: Dini menfaatlerine alet edenler var, Fetö gibi.” (K25)

“Göründükleri Gibi Olmayan: Toplumda iyi görünürler fakat yaptıkları bizi şaşırtıyor.” (K52)

“Üçkâğıtçı: Söylediklerinin çok azına inanılır.” (E5),

“Dolandırıcı: Dini sömürdüler ve kullandılar.” (K132)

“Vaiz: Sürekli vaaz verip dururlar ama kendileri yapmazlar.” (E62)

“Narkoz etkisindeki hasta: Ne anlattığını kendisi de bilmiyor” (K53)

“Ahlak Bekçisi: İnsanları takip ederek kimin ahlaklı kimin ahlaksız olduğunu hemen tespit edebilirler. Kendilerine bakmadan yargı dağıtırlar.” (K75)

“Tavşan: Çok fazlalar ve her yerdeler.” (K93)

Katılımcıların önemli bir kısmının ilahiyatçılara yönelik olumsuz bir algıya sahip olduğu söylenebilir. Bu algının önyargı, deneyimlenen bir yaşantı, kişinin dünya görüşü gibi içsel süreçler veya sosyal medya, TV gibi kitle iletişim araçlarının veya yaşanan çevrenin söylemleri gibi çeşitli dış faktörlerin etkisiyle oluşmuş olması mümkündür.

3.3.4. Dini Özellik ve Roller Kategorisine İlişkin Bulgular

Katılımcıların metafor ve açıklamalarından hareketle ilahiyatçıların dini özellik ve rollerini öne çıkaran metaforlar tespit edilerek “Dini Özellik ve Roller” kategorisi oluşturulmuştur. Bu kategorideki metaforlar aşağıdaki tabloda yer almaktadır:

Tablo 10. *Dini Özellik ve Roller Kategorisine Ait Metaforlar*

Ahirete Göre Yaşayan	Dinin Sembolü,	Kur'an Meali,
Din Adamı(2),	Dinin Savunucusu,	Mücahit,
Dini Bilimle İlgilenen,	Dini Tebliğcisi,	Peygamberler,
Dini Bütün,	Dinin Yol Arkadaşı,	Peygamber Varisi,
Dini En Net Bilen,	İbadetini Seven,	Peygamberin İzinden Giden,
Dini Yaşayan,	İmam,	Sahabe Varisi,
Dini Yeni Nesillere Aktaran,	İmanı Güçlü İnsan,	Son Dönemin Şanslıları,
Dini Temsilci,	İslam'ın Güneşi,	Tebliğci(2),
Dinin Aynası,	İslam'ın Işığı,	Tebliğ Elçisi,
Dinin Ayrıntılarını Öğrenen Bir İnsan,	İslamiyet'i Anlatan,	Temsilci,
Dinin Kurtarıcısı,	İslamiyet'in Kalbi,	

Katılımcılardan bazıları ilahiyatçıların dini özellik ve rollerini öne çıkaran metaforlar geliştirmiştir. Bu metaforlarda bir şeye benzetmekten çok tanımlama içeren ifadeler yer almaktadır. Katılımcıların *dini bilimle ilgilenen*, *dini en net bilen*, *dini yeni nesillere aktaran*, *dinin ayrıntılarını öğrenen bir insan*, *İslamiyet'i anlatan* gibi metaforlar ile ilahiyatçıların dini öğrenme, öğretme gibi özelliklerine atıfta bulunduğu; *dini temsilci*, *dinin kurtarıcısı*, *dinin savunucusu*, *peygamber varisi*, *tebliğ elçisi* gibi metaforlar ile İlahiyatçılara önemli dini misyonlar yüklediği; *dini bütün*, *ibadetini seven*, *dini yaşayan*, *imani güçlü insan*, *peygamberin izinden giden*, *mücahit* gibi metaforlar ile İslam'ın hayata yansıtılmasının öne çıkarıldığı görülmektedir.

Katılımcıların metaforları kullanılma nedenlerine bakıldığında, ilahiyatçıların dini açıdan topluma örnek olma, dini liderlik yapma, dini sorunları çözme, Allah'ın hükümlerini öğrenip uygulama, dini hayatına uygulama gibi dini rollerle ilişkili olarak değerlendirildiği görülmektedir. Katılımcı ifadelerinden bazıları şu şekildedir:

“Dinin Kurtarıcısı: Halkın edinmiş olduğu bilgiler, belirli seviyededir. Bu durumda da ister istemez kafalarında bazı sorunlarla karşılaşmaktadırlar. İlahiyatçı ise karşılaşmış oldukları sorunları çözmede daha aktif olmalarından dolayı onlara kurtarıcı olarak gözükmektedirler.” (E24)

“İslam'ın Güneşi: İnsanları bilenler ile bilmeyenleri birbirinden ayırır. İslam hakkında bilmeyen kişilere görüşünü bildirerek onların bilgi sahibi olmasını ister. İlahiyatçı herkese örnek olmalıdır.” (E77)

“İslam’ın Işığı: Tekdüze bir İlahiyatçı tipi toplumda her zaman işlev görmez ve İlahiyatçılık fonksiyonunu yerine getirmeye yaramaz. O yüzden İslam dininin emrettiği çizgide Resulullah’ın örnekliğinde gittiği ortamda şeklini koyan bir yapıda olmak zorundadır.”(K88)

“Mücahit: İlahiyatçının amacı sadece öğrendiği ilmi yaymak değildir, aynı zamanda Allah’ın hükümlerini uygulamaktır. Sorumlu olan bir liderdir. Onun içindir ki ilahiyatçı şeriatı öğrenip uygulamalıdır.”(K10)

“Sahabe Varisi: İslam’ı dünyaya hakim kılmak için, toplumu düzelterek, geleceği yetiştirecek neslin ıslahını sağlayacak ve asrın mimarı olacaktır. (E131)

“Dini Bütün: Dini öğrenir, araştırır, uygular ve çevresini uyarır.” (K51)

Katılımcılar dini öğrenme, yaşama, yaşatma, temsil etme gibi özellikleri ilahiyatçı kimliğine ait nitelikler olarak zikretmektedir. Buna göre ilahiyat fakültesi veya benzeri öğretim kurumlarında eğitim almış olmak, din eğitimi ve din hizmetlerinde görevli olmak, dini araştırmak ilahiyatçı kimliği ile bağdaştırılan özelliklerdir. Bu ifadelerden bazılarının beklenti içerdiği görülmektedir. Örneğin peygamberin izinden gitmesi, sahabe varisi olması, dinin kurtarıcısı olması gibi özellikleri içeren bu algının beklentilerle şekillendiğini söylemek mümkündür.

3.3.5. Eğitim ve Bilim Kategorisine İlişkin Bulgular

Katılımcıların metafor ve açıklamalarından hareketle ilahiyatçıların eğitimsel rolleri ve bilimsel özellikleri öne çıkaran metaforları tespit edilerek “Eğitim ve Bilim” kategorisi oluşturulmuştur. Bu kategorideki metaforlar aşağıdaki tabloda yer almaktadır:

Tablo 11. Eğitim ve Bilim Kategorisine Ait Metaforlar

Metaforlar	
Alim,	İsviçre Çakısı
Araştıran/Yorumlayan,	Kitap (4),
Araştırmacı,	Müslümanları Derinden İnceleyen Bir Bilim,
Aydın,	Öğrenci,
Eğitimci(2),	Öğretici,
Engin Bir Deniz,	Öğretmen (4),
Google,	Tükenmez Kalem,
Hoca,	Yaprak Dökmeyen Ağaç
İmanlı Bir Neslin Yetişmesindeki Basamaklar,	

Geliştirilen metaforlardan bazıları ilahiyatçıların eğitim ve bilimle ilgilenen yönünü ortaya çıkarmaktadır. Bunlar arasında *imanlı bir neslin yetişmesindeki basamaklar*, *eğitimci*, *öğrenci*, *öğretici*, *öğretmen* gibi metaforlar eğitim öğretim

yönüne dair çıkarımlar içerirken; *alim, araştıran/yorumlayan, araştırmacı, aydın, kitap, tükenmez kalem, yaprak dökmeyen ağaç* gibi metaforlar ilahiyatçıların sahip oldukları ilim ve bilgiye dair oluşan algıyı göstermektedir.

Metaforlarının kullanılma nedenlerine bakıldığında dinin öğretilmesi, yol göstericilik, insanları bilgilendirme, sınırsız ilim sahibi olma gibi eğitim-öğretime yönelik özelliklerin öne çıkarıldığı görülmektedir. Bu metafor ve açıklamalardan bazıları aşağıda sunulmuştur:

“Öğretmen: *Dinimizi araştırmak, insanlara öğretilip onları Allah’ın Yoluna iletmek ve bir yol gösterici olur.”* (K18)

“Eğitimci: *İnsanın varoluşunda da, yok oluşunda da ilmiyle insanı bilgilendirir.”* (K46)

“Tükenmez Kalem: *İlmi sınırsızdır, hiç tükenmeyecek gibidir.”* (E105)

“İsviçre Çakısı: *Gördüğü eğitimle sosyolojiden psikolojiye felsefeden dini ilimlere her tarzda düşünce ve bilgi birikimine sahip bir şekilde olaylara farklı bakış açılarıyla uygun tepkiler verebilir.”* (K135)

“Google: *Dinle ilgili bilgi sahibi, sorduğun her soruya yanıt alabilirsin.”* (E131)

Katılımcılar ilahiyatçıların dini bilgileri öğrenen, öğreten, nesilleri yetiştiren, dini ilimlere sahip olan gibi niteliklere sahip olduğunu düşünmektedir. İlminden yararlanmak, dini sorulara cevap almak için ilahiyatçılar önemli bir konumda görülmektedir.

3.3.6. Herhangi Bir Farklılığı Olmayan Kategorisine İlişkin Bulgular

Katılımcıların metafor ve açıklamalarından hareketle ilahiyatçılara herhangi bir nitelik atfedilmeyen metaforlar tespit edilerek “Herhangi Bir Farklılığı Olmayan” kategorisi oluşturulmuştur. Bu kategorideki metaforlar aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 12. *Herhangi Bir Farklılığı Olmayan Kategorisine Ait Metaforlar*

Metaforlar	
Herhangi Bir Şey, Her İnsan Gibi Biri, Herkes, İnsan, Normal Biri.	Normal İnsan, Kendi Halinde Kişiler, Adem'den Olma Havva'dan Doğma Sıradan Vatandaş

Katılımcılardan 9 kişi ilahiyatçıların diğer insanlardan farklı bir özellik taşımadığını, onların da herkes gibi olduğunu ifade eden metaforlar geliştirmiştir. Bu metaforlara ve metaforların kullanılma nedenlerine bakıldığında genel olarak ilahiyatçıların da diğer insanlar gibi olduğu herhangi farklı bir özelliği olmadığı düşünülmektedir. Bunlara dair örnekler aşağıda yer almaktadır:

“Birey: *Herkes gibi bir bireydir.” (K42)*

“Kendi Halinde Kişiler: *Kimseye zararı olmayan, kendi halinde yaşayan insanlardır.” (E67)*

“Normal İnsan: *(E14)*

“Sıradan Vatandaş: *Onlara özel bir farklılık aramak zorunda değiliz.” (K129)*

“Herkes: *Diğer insanlardan farklı değildir.” (E95)*

Katılımcılar ilahiyatçılara herhangi bir özellik atfetmemekte, onları özel bir konumda görmek veya önemli bir rol yüklemek yerine herkes nasılsa onların da öyle olduğunu düşünmektedir. Metafor ve açıklamalara bakıldığında onları insanüstü bir konumda görmedikleri şeklinde yorumlamak da mümkün görünmektedir. Bu anlamda herhangi bir önyargı, beklenti veya olumlu ya da olumsuz bir deneyim sonucu oluşan bir algıdan bahsedilememekte, ilahiyatçı kimliği geri planda tutularak yalnızca insan olarak görülmektedir.

3.3.7. Beklentiler Kategorisine İlişkin Bulgular

Katılımcıların metafor ve açıklamalarından hareketle ilahiyatçılardan beklenen özellikleri öne çıkaran metaforlar tespit edilerek “Beklentiler” kategorisi oluşturulmuştur. Bu kategorideki metaforlar aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 13. Beklentiler Kategorisine Ait Metaforlar

Metaforlar	
Ahtapot, Çağın insanı, Dış Görünüş Olarak Kendilerini Yansıtmalıdır, Siyasi İdeolojiden Uzak Olmalıdır,	Model Olmalı, Modern İnsan, Osmanlı Gibi Olmalı

Katılımcılardan 7 kişi metaforlarda ilahiyatçılara yönelik beklentilerini dile getirmiştir. Bu metaforlar birer benzetmeden çok olması gerekeni ortaya koyma ve umulanı ifade etme şeklinde ifade edilmiştir. Bu metaforlar ve kullanılma nedenlerine bakıldığında katılımcıların ilahiyatçılardan dini yaşayarak örnek olmaları, çağın gerisinde kalmamaları, her konuda bilgi sahibi olmaları gibi ilahiyatçılardan beklenen özellikleri yansıttığı görülmektedir. Bazı örnekler şu şekildedir:

“Ahtapot: Her konuda bilgisi olması gerekiyor.” (K139)

“Çağın İnsanı: Eski dönemlere takılıp kalmamalıdır. Güncel kalabilmeli, kendini güncellemelidir.” (E112)

“Osmanlı Gibi Olmalı: Hem dini yaşayıp yaşatırken hem de çevresine hâkim olmalıdır.” (E49)

“Model Olmalı: Dini öğretirken aynı zamanda onu yaşayarak herkese örnek olmalıdır.” (K12)

Katılımcılar ilahiyatçıların her konuda bilgi sahibi olması, güncel kalabilmesi, çevreden bağımsız olmaması, dini yaşayarak örnek olması gibi niteliklere sahip olmalarını beklemektedir.

3.3.8. Anlaşılamayan Kategorisine İlişkin Bulgular

Katılımcıların metafor ve açıklamalarından hareketle ilahiyatçıların anlaşılma-dıklarına yönelik geliştirilen metaforlardan “Anlaşılamayan” kategorisi oluşturulmuştur. Bu kategorideki metaforlar aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 14. Anlaşılamayan Kategorisine Ait Metaforlar

Metaforlar	
Biraz Seviyeli, Lökosit, Matematik	Pandora Kutusu, Tuhaf Bir Varlık

Katılımcılardan 5 kişi ilahiyatçıların anlaşılamayan, çözilemeyen insanlar olduğunu belirten metaforlar geliştirmiştir. Bu metaforlar ve kullanımla nedenlerine bakıldığında katılımcılar nasıl biri olduklarının anlaşılmadığı ve bilinemeyeceği, ne yapacaklarının ve ne için mücadele ettiklerinin belli olmadığını düşünmektedir.

“Pandora Kutusu: İçinden ne çıkacağı belli olmaz. Sağları solları belli olmaz, aralarında çok güvenilir dürüstleri var; dini işlerine alet eden böbürlenlen yobaz tipler de var.” (E99)

“Lökosit: Ne olduğunu bildiğim ama bir türlü çözemediğim kişiler. Savaşıyor ama ne için, kim için?” (K27)

“Biraz Seviyeli: Allah bilir. Biz bilemeyiz nasıl birileri olduğunu.” (K63)

“Matematik: Asla anlayamayacağım.” (E19)

“Tuhaf Bir Varlık: Neden tuhaf diyorum çünkü bazıları çok dinin etkisiyle iyiye bazıları yine din anlayışının etkisiyle çok kötü ve kaba olabiliyorlar. Bu davranışlar neye göre oluşuyor, onları çözemiyorum.” (K19)

Katılımcılar ilahiyatçıları çözemediklerini, davranış ve yaklaşımlarının belirsizlik barındırdığını düşünmektedir. Bu bir belirsizlik aynı zamanda olumsuz anlamlar da içermektedir.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Üniversite öğrencilerinin ilahiyatçı kavramına yönelik metaforik algılarını belirlemek amacıyla yapılan bu araştırmada katılımcılar 238 metafor geliştirmiş, geliştirilen 23 metafor ise tekrarlanmıştır. Geliştirilen metaforların “Toplumsal Roller”, “Kişilik Özellikleri”, “Olumsuz İfadeler”, “Dini Özellik ve Roller”, “Eğitim ve Bilim”, “Herhangi Bir Farklılığı Olmayan”, “Anlaşılamayan” ve “Beklentiler” olarak 8 kategori altında incelendiği görülmektedir. Bunlar arasında en çok metafor geliştirilen kategori Kişilik Özellikleri kategorisi iken, tekrar eden metaforlarla birlikte sayıca en çok metafor içeren kategori ise Toplumsal Roller kategorisi olmuştur. Bu açıdan katılımcıların çoğunlukla ilahiyatçıları kişilik özellikleri ve toplumdaki konumları açısından algıladıkları söylenebilir.

Geliştirilen metaforlar çeşitlilik göstermektedir. Metaforlar oluşturulurken *din*, *İslam*, *toplum*, *kitap* gibi bazı kelimeler çeşitli kelime öbekleri içerisinde farklı şekillerde kullanılmıştır. Katılımcılar genellikle ilahiyatçıları İslam dini ile veya toplumdaki konumları ile ilişkili olarak algılamaktadır.

Güneş metaforu katılımcılar tarafından en sık tekrar edilen metafor olmuştur. Bu benzetme ile güneşin aydınlatma yönüne dikkat çekilirken ilahiyatçıların toplumu aydınlatma misyonu öne çıkarılmıştır. Tekrar eden metaforlar arasında yer alan ışık, *gökteki yıldızlar, kandil, mum, kutup yıldızı* gibi metaforlar da bu sonucu destekler niteliktedir.

İkinci olarak sık tekrarlanan metafor ise *rehber* metaforudur. Bu metafor ve ilişkili *kılavuz, pusula, takım kaptanı, baba, toplumun önderi, toplumun lideri, topluma yön veren* gibi metaforlardan hareketle ilahiyatçıların topluma rehberlik yapması ve yol gösterici olmasına ilişkin bir algının bulunduğu söylenebilir.

Toplumsal Roller kategorisinde geliştirilen metaforlardan hareketle katılımcılar tarafından ilahiyatçıların toplumdaki liderlik, yol gösterme ve kılavuzluk rolü; toplumu aydınlatma, toplumu doğruya yönlendirme, uyarma ve toplumdaki sorunları çözmeye rolünün vurgulandığı görülmüştür. İlahiyatçıları toplumsal yönüyle algılayan katılımcılar, onları toplum içinde önemli bir konumda görmekte ve onlara önemli toplumsal misyonlar atfetmektedir. Bu sonuç İlahiyatçıların toplumdaki algılanan yerini belirlemede önemlidir.

İlahiyatçıların toplumdaki yeri konusunda literatürde çeşitli bulgular mevcuttur. Karahan^[39] Türk toplumundaki imam imajını ortaya koymayı amaçlayan çalışmasında cami görevlilerinin genellikle halk ile yakın ilişki içerisinde olduğunu ve sosyal etkileşimlerinin olumlu yönde olduğunu ortaya koymuştur. Bu çalışmasında katılımcıların din adamı için halkı aydınlatan, bütünleştirici bir önder, sosyal ilişkileri kuvvetli, toplumda aktif gibi ifadeler kullandığını belirtmiştir. Buyrukçu^[40] ise bunun aksine din görevlilerinin yeterliliklerine yönelik anket tekniğine dayalı olarak yaptığı çalışmasında ilahiyatçıların toplumla diyaloglarının zayıf olduğuna ve kendilerini cami ile sınırlayarak toplumdan soyutladıklarına yönelik bir algının bulunduğunu ortaya koymuştur. Altaş'a göre toplum ile iç içe olan bir kimliğin taşıyıcıları olarak ilahiyatçıların toplumdaki uzak bir yere konumlandırılması düşünülemez. Ona göre bu kimliğe sahip bireylerin toplumsal hayatta aktif rol üstlenmesi ve toplumun problemlerine eğilmesi önemlidir. Toplumdan izole yaşayan, kendini insanlardan üstün gören bir ilahiyatçının kendisinden beklenen görevi yerine getirebilmesi mümkün görünmemektedir.^[41] Araştırmanın bulguları ilahiyatçıların toplumda önemli bir konumda görüldüğünü göstermektedir.

Kişilik Özellikleri kategorisinde geliştirilen metaforlardan hareketle, katılımcılarda İlahiyatçıların dürüst, duyarlı, iyi biri olma gibi değerlere ve öğrenme, çalışma gibi kişilik özelliklerine sahip olduklarına yönelik bir algının olduğu

[39] Karahan, "Türk Toplumunda İmam İmajı".

[40] Ramazan Buyrukçu, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 271.

[41] Nurullah Altaş, *Din Eğitimi*, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 1. Basım, 2022), 395.

görülmüştür. Bununla birlikte katılımcılar ilahiyatçıların çevresindekilere karşı olumlu yaklaşım ve davranışlara sahip olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda katılımcılar ilahiyatçıların konuşma, dinleme, sevilme, kendini sevdirmeye, insana anlayışla yaklaşma gibi olumlu iletişim becerilerine sahip olduğunu ve kafalardaki soru işaretlerini giderme, gönülleri arındırma, insanlar arasında ayırım yapmama gibi olumlu özelliklere sahip olduğunu düşünmektedir. Bu bulgular ilahiyatçıların çevresindeki insanlar üzerinde olumlu bir izlenim bıraktıklarını düşündürmektedir. Bu durum ilahiyatçılığın yalnızca bir meslek grubu olarak görülmeyip oluşan izlenimlerin dini kimlikle örtüşen olumlu insani özellikler üzerinden edinilmiş olduğunu göstermektedir.

Osmanoğlu ve Korkmaz'ın^[42] lise öğrencileri ile yürütmüş olduğu, ideal İlahiyat fakültesi öğrencisinin niteliklerini ortaya koymayı amaçlayan çalışmanın bulguları, bu çalışmanın bulguları ile benzerlik taşımaktadır. Araştırma sonucuna göre, ideal bir İlahiyat fakültesi öğrencisinin bazı kişilik özelliklerine sahip olması gerektiğine yönelik bir beklenti söz konusudur. Bu özellikler arasında saygı, hoşgörü, cesaret, kendine güven, sosyallik, iletişime açık olma, bencil olmama gibi nitelikler sıralanmıştır. Karahan^[43] ise çalışmasında din adamının kişilik özelliklerine yönelik ağır başlı, ahlaklı, hoşgörülü, dini ve güncel konularda bilgili, hitabet ve ikna konusunda yetenekli, halkı aydınlatan, kültürlü, saygın, kendi halinde, işini iyi yapan, sevimli, ilgili gibi ifadelerin kullanıldığını ortaya koymuştur. Bu anlamda ilahiyatçıların yalnızca dini eğitim alma, dini yaşama veya anlatma gibi dini rollerinin dışında olumlu kişilik özellikler açısından da tanımlanmaktadır. Bu durum ilahiyatçılığın yalnızca ilahiyat alanı ile sınırlanmadığını, yaşamın birçok alanında olumlu özelliklerle anıldığını veya anılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Katılımcılardan bazıları ilahiyatçılara yönelik olumsuz anlama sahip metaforlar geliştirmiştir. Bu açıdan katılımcılar ilahiyatçıların bilgi ve yaşantısıyla kendisini çevresindekilere daha üstün bir konumda gördüğünü, kendilerini olduklarından farklı gösterdiğini veya insana güven vermediklerini düşünmektedir. Bu yaklaşımın gerekçesi ise ilahiyatçıların tarafından dinin menfaatlere alet edilmesi, ilahiyatçıların kibirli davranışlarda bulunması ve davranışlarla gösterilen ve yapılan arasındaki uyumsuzluk bulunması şeklinde açıklanmıştır. Ayrıca katılımcılar ilahiyatçıların sayıca çok olduğunu düşünmektedir. Karahan^[44] çalışmasında, din adamlarına yönelik genellikle olumlu bir imaj bulunmakla birlikte düşük düzeyde de olsa olumsuz bir imajın oluştuğu sonucuna ulaşmıştır. Bu olumsuz imaj katılımcılar tarafından kendini ezik hisseden, sosyal hayattan uzak, asık yüzlü, söylediğini uygulamayan, sürekli vaaz eden, sahtekar, maaş almak için imam olmuş bir kişi, din dışında hiçbir şeyden haberi olmayan, hoşgörüsüz, sert bir insan gibi

[42] Osmanoğlu-Korkmaz, “Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri”.

[43] Karahan, “Türk Toplumunda İmam İmajı”.

[44] Karahan, “Türk Toplumunda İmam İmajı”.

ifadeler kullanılarak ortaya konmuştur. Karahan'ın araştırmasında din adamlarının toplumdaki itibarının azalması onların bilgi ve görgü eksikliğinden, dini tutum ve davranışlarındaki tutarsızlıktan kaynaklandığı aktarılmaktadır. Bu çalışmada ilahiyatçılara yönelik olumsuz algının oluşma sebebinin İlahiyatçıların kendilerinden kaynaklandığını söylemek araştırmanın kapsamı dahilinde değildir. Algıyı etkileyen birçok faktör bulunmaktadır. İlahiyatçılara yönelik bu olumsuz algı algılayan kişiler olarak katılımcıların kendi bakış açılarından, algılanan kişi olarak ilahiyatçılardan veya algılanan ortamdan kaynaklı olabilmektedir.

Turan'a^[45] göre halk arasında din adamına ilişkin olumsuz algının oluşmasında kitle iletişim araçlarına büyük pay düşmektedir. Özellikle televizyon dizi ve filmlerinde din adamlarına karşı genellikle olumsuz bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu alanda din ve din adamı kötü ve çirkin gösterilerek alay konusu edilmiştir. Örneğin milli mücadele yıllarını konu alan filmlerde din adamları vatan haini veya mücadelenin önünde engel teşkil eden bir profilde sergilenmiştir. Günümüzde de devam eden bu anlayış sonucu dini değerler ve din adamları bireyleri eğlendirmek için bir güldürü unsuru olarak kullanılmaktadır. Bu durum ise din görevlilerine karşı olumsuz bir kanaatin oluşmasına neden olmaktadır.

Katılımcılardan bazıları ilahiyatçıların dini özelliklerini ve dini rollerini öne çıkaran metaforlar geliştirmiştir. Bunlar ilahiyatçıların dini öğrenme, öğretme, yaşama, temsil etme, dini açıdan topluma örnek olma, dini liderlik yapma, dini sorunları çözme, Allah'ın hükümlerini öğrenip uygulama, dini hayatına uygulama gibi özelliklerdir. İlahiyatçıların mesleki kimlikleriyle bağdaşan bu özellikleri katılımcıların ilahiyatçılara dini açıdan önemli misyonlar yüklediğini göstermektedir. Osmanoğlu ve Korkmaz^[46] çalışmasında ideal bir ilahiyat fakültesi öğrencisine yönelik İslami bir kimliğe ve dava bilincine sahip olma, dini bilgisini hayatıyla bütünleştirme, ibadetlerini önemseme gibi özelliklerin öne çıkarıldığını ortaya koymuştur. Dini özellik ve rollere ilişkin oluşan bu algı, ilahiyat fakültesinin kuruluş amaçları arasında yer alan din eğitimi ve din hizmetlerine eleman yetiştirme amacına yönelik bir ilahiyatçı kimliğiyle bağdaşmaktadır. Ancak bu dini özellik ve roller mesleki bir beklentiden daha fazlasını içermektedir. Bu durum toplumun ilahiyat fakültelerini ve ilahiyatçıları resmi amaçlarının ötesinde daha geniş bir roller kümesine yerleştirdiklerini göstermektedir.

Geliştirilen metaforlardan bazıları ilahiyatçıların eğitim ve bilimle ilgilenen yönünü ortaya çıkarmaktadır. Katılımcılara göre ilahiyatçıları sınırsız ilim sahibi, eğitim-öğretim faaliyetleri yapan, dini öğreten, nesilleri yetiştiren, insanları bilgilendiren, araştıran, ilminden yararlanan ve dini meselelerde başvuru kişileri-

[45] Turan, "Medyadaki Din Adamı İmajı".

[46] Osmanoğlu – Korkmaz, "Öğrencilerine Göre".

dir. Osmanoğlu ve Korkmaz'ın^[47] çalışmasına göre ilahiyatçılardan çok boyutlu bir bilgi alt yapısına sahip olma, farklı görüşlere açık olma, eleştirel bakabilme, bilgi ve eylem bütünlüğü, bilgiyi ahlak ile birleştirme, kaliteli öğrenci olma, kendini yetiştirme gibi özellikler beklenmektedir. Buyrukçu'nun^[48] çalışmasında ise katılımcılar din görevlilerinin eğitim-öğretim faaliyetlerinde yetersiz kaldığını düşünmektedir. Bu düşünce eğitimsel bir beklentiyi içermektedir. İlahiyat fakültesinde eğitim görmüş olmak veya dini öğrenen ve öğreten kimliğine sahip olmak, aynı zamanda ilahiyatçıların eğitimsel bir rolünün olduğunu ortaya koymaktadır. İlahiyat fakültesinin kuruluş amaçları arasında yer alan dini ilimleri öğrenme ve dini bilgi üretme amacı ilahiyatçılara yönelik oluşan bu eğitimsel algıyı açıklamaktadır.

Bazı katılımcıların ilahiyatçıların diğer insanlardan farklı bir özellik taşımadığını, onların da herkes gibi olduğunu düşündükleri görülmüştür. Bu açıdan katılımcılar ilahiyatçılara herhangi bir özellik atfetmemekte, onları özel bir konumda görmek veya önemli roller yüklemek yerine herkes nasılsa onların da öyle olduğunu düşünmektedir. Bu gerçekçi bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Bu durum katılımcıların ilahiyatçıları hakkında bir fikre sahip olmadıkları şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca metafor ve açıklamalara bakıldığında onları insanüstü bir konumda görmedikleri şeklinde yorumlanması da mümkün görünmektedir. Bu anlamda herhangi bir önyargı, beklenti veya olumlu ya da olumsuz bir deneyim sonucu oluşmayan, ilahiyatçı kimliğini geri planda tutarak yalnızca insan olarak görme durumu söz konusudur.

Katılımcıların ilahiyatçılara yönelik birtakım beklentileri bulunmaktadır. Bu kategori altında incelenen metaforlar birer benzetmeden çok, olması gerekeni yansıtan ve idealde olanı ifade eden metaforlardır. Bu anlamda katılımcılar ilahiyatçılardan dini yaşayarak örnek olmalarını, çağın gerisinde kalmamalarını, her konuda bilgi sahibi olmalarını beklemektedir. Ancak ilahiyatçılardan beklenen özelliklerin yalnızca bu kategori altında ifade edilenlerle sınırlı olmadığı, diğer kategoriler altında değerlendirilen metaforlardan bazılarının da beklentileri yansıttığı görülmüştür. Örneğin Dini Özellik ve Roller kategorisi altında incelenen *sahabe varisi* veya *peygamberin izinden giden* metaforlarının aynı zamanda birer beklentiyi ifade ettiği söylenebilir. Bu beklentiler üniversite öğrencileri örnekleminde toplumun ilahiyatçılardan beklentilerini yansıtmaktadır.

Katılımcılardan bazıları ilahiyatçıları anlayamadıklarını, onları çözemediklerini, davranış ve yaklaşımlarının belirsizlik barındırdığını düşünmektedir. İlahiyatçıların nasıl biri olduklarının anlaşılmadığı ve bilinemeyeceği, ne için mücadele ettiklerinin ve ne yapacaklarının belli olmadığını belirtmişlerdir. Bu belirsizlik aynı zamanda olumsuz anlamlar da içermektedir. Bu bulgular, ilahiyatçıların top-

[47] Osmanoğlu-Korkmaz, "Öğrencilerine Göre".

[48] Buyrukçu, "Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü".

lumdaki algısına dair belirsizlik ve öngörülemezlik hissinin bulunduğunu göstermektedir. Katılımcıların ilahiyatçıların davranış ve yaklaşımlarını anlamakta zorlandıkları, ilahiyatçı kimliğini net bir şekilde anlayamadıkları ve bu kişilerin amaç ve hedeflerinin toplum nezdinde yeterince açık olmadığı algısı dikkat çekmektedir. Bu durum, ilahiyatçıların toplumsal rollerinin ve mesleki kimliklerinin daha açık ve anlaşılır bir şekilde ortaya konulması gerektiğine işaret etmektedir.

Araştırma sonucunda katılımcıların genel olarak ilahiyatçılara yönelik olumlu bir algıya sahip olduğu; çoğunlukla İlahiyatçılara toplumsal, dini ve eğitimsel roller yüklediği; bazı katılımcılar tarafından ilahiyatçıların olumlu kişilik özelliklerinin öne çıkarıldığı görülmüştür. Çalal çalışmasında “ilahiyatçı kimdir” temasını incelemiş ve bu tema altında İlahiyatçılığın pek çok yönüne vurgu yapıldığını görmüştür. Buna göre ilahiyatçı olmak bir meslek olarak görülürken, aynı zamanda ilahiyatçılar birer bilim insanı olarak görülmektedir. Bunun yanı sıra ilahiyatçıların toplumsal hayattaki konumları gündeme getirilmekte, mevcut öğrenci profili ortaya konulmakta ve zihinlerdeki ideal ilahiyatçı betimlenmektedir.^[49] Bu durum ilahiyatçılara yönelik çok yönlü bakış açılarının varlığını göstermektedir. Bu algıların nedenlerinin, özellikle de olumsuz algıların oluşma nedenlerinin araştırılması önemli görülmektedir. Araştırmanın sınırlılıklarından ve ulaşılan sonuçlarından hareketle şu önerilerde bulunulabilir:

- Toplumda var olan ilahiyatçı algısının nedenleri, özellikle de olumsuz algıların nedenleri çeşitli nitel ve nicel araştırma yöntemleri kullanılarak araştırılabilir.
- Bu çalışmada toplumun yalnızca bir kesimini yansıtan üniversite öğrencilerinin algısı araştırılmıştır. Toplumun tüm kesimleri üzerinde araştırma yapılabilir.
- Bu araştırma Malatya ilinde öğrenim gören üniversite öğrencileri ile sınırlıdır. Faklı illerdeki öğrencilerle daha genel bir çalışma yapılabilir.
- Toplumun çeşitli kesimlerinin ilahiyatçılardan ve ilahiyat fakültelerinden beklentilerini araştırarak daha spesifik çalışmalar yapılabilir.

[49] Çalal, “Öğrencileri ve Mezunlarına Göre”.

Yazar Katkı Oranları

Çalışmanın Tasarlanması (Design of Study): RU(%50), DGY(%50)

Veri Toplanması (Data Acquisition): RU(%50), DGY(%50)

Veri Analizi (Data Analysis): RU(%50), DGY(%50)

Makalenin Yazımı (Writing Up): RU(%50), DGY(%50)

Makalenin Gönderimi ve Revizyonu (Submission and Revision): RU(%50), DGY(%50)

KAYNAKÇA

- Altaş, Nurullah. *Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 1. Basım, 2022.
- Altın, Z. Şeyma “Türkiye’de Yüksek Din Öğretiminin Bugünü ve Yarını Üzerine”, *Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi, Dünü, Bugünü, Yarını*, içinde ed. Z. Şeyma Altın (İstanbul: DEM Yayınları, 2021), 271-297.
- Arğın, Emrah. *Algı, Sosyal Algı ve Algı Yönetiminin Sosyal Medyada Kullanımı*. Ankara: İksad Yayınevi, 2021.
- Arkonacı, Sibel Aysen. *Psikoloji: Zihin Süreçleri Bilimi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Baskı, 1998).
- Arpacı, Mücahit. “Din Görevlilerinin Din Görevlisi, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftü Kavramlarına Yönelik Görüşlerinin Metafor Analiz Yöntemi ile İncelenmesi”. *EKEV Akademi Dergisi*, 59 (2014), 31-44.
- Arpacı, Mücahit – Yıldırım, Cemil. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin, “İmam Hatip Lisesi” ve “İmam Hatip Liseli Olmak” Kavramlarına Yönelik Görüşlerinin Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi (Diyarbakır örneği)”. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 8/15 (2014), 135-152.
- Aydın, M. Şevki “İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu Bildiriler – Müzakereler*, 19-25, (İsparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Baskı Merkezi, 2004).
- Ayhan, Halis. “İlahiyat Fakültesi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 6 (1999), 255-268.
- Bakan, İsmail-Efe, İlker. “Kurumsal Açından Algı ve Algı Yönetimi”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2/1 (2012), 23.
- Balcı, Ali. “Eğitim Örgütlerinde Yeni Bakış Açıları: Kuram-Araştırma İlişkisi II”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 33 (2003), 30.
- Buyrukçu, Ramazan. *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 8.Baskı, 2013.
- CHP 7. Büyük Kurultayı, 1948.
- Çakmak, Ahmet vd., “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin “İlahiyatçı” Kavramına İlişkin Metaforik Algıları” *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle) Bildiriler Kitabı*. Ankara: TDV Yayınevi, 2/436-458, 2019.
- Çalal, Ayşe. *Öğrencileri ve Mezunlarına Göre İlahiyat, İlahiyatçı ve İlahiyat Eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Ekiz, Durmuş. İlköğretimde Fen Bilimi Öğretimi ve Öğrenimi, Trabzon: Derya Kitabevi, 2001.
- Eren, Erol. *Örgütsel Davranış ve Yönetim Psikolojisi*, İstanbul, Beta Yayınları, 12. Baskı, 2010.
- Dağcı, Abdullah – Dağcı, Tahir. “Camiye İlişkin İmgeler: Metaforik Bir Araştırma”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2018), 97-117.
- Dağcı, Abdullah-Kartopu, Saffet. “Üniversite Öğrencilerinin Hz. Muhammed’e Yönelik Algıları: Metaforik Bir Araştırma”. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 34 (2015), 217-235.
- Dağcı, Abdullah-Kartopu, Saffet. “Üniversite Öğrencilerinin Kur’an-ı Kerim’e Yönelik Algıları: Müslüman-Türk Örnekleme Üzerine Metaforik Bir Araştırma” *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12 (2017), 235-253.

- Ekiz, Durmuş – Koçyiğit, Zehra. Sınıf Öğretmenlerinin “Öğretmen” Kavramına İlişkin Metaforlarının Tespit Edilmesi”. *Kastamonu Üniversitesi Kastamonu Eğitim Dergisi*, 21/2 (2013), 439-458.
- Furat, Ayşe Zişan. Türkiye’de Yüksek Din Öğretimi (Değişen Dönüşen Kurumlar). İstanbul: Kayihan Yayınları, 2021.
- Horozcu, Ümit. “İlahiyatçılara Yönelik Algı Ölçeği: Güvenirlilik ve Geçerlilik Çalışması”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 5/1, (2019), 27-39.
- Koca, Hüseyin Kasım-Mücahit, Mustafa. “Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Metaforik Algıları”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (2022), 321-339.
- Lakoff, George - Johnson, Mark. *Metaforlar Hayat, Anlam ve Dil*, Çev: Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Karahan, Ahmet Hamdi. *Türk Toplumunda İmam İmajı: İstanbul Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Karlı, Bahset. “İlahiyatçı Kimliğinin İmkânı Üzerine Bir Deneme: Sosyal Benlik Sürecinde Nesneleşen İlahiyatçılığın Analizi”. *Journal of Turkish Studies*, 11/12 (2016), 105-126.
- Malterud, Kirsti. “Qualitative Research: Standards, Challenges, and Guidelines”. *The Lancet*, 358/9280, (2001), 483-488.
- Menekşe, Ömer. “Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı”. *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Midgley, Warren – Trimmer, Karen. “Walking the Labyrinth: A Metaphorical Understanding of Approaches to Metaphors for, in and of Education Research”. *Metaphors for, in and of Education Research*, Ed. Warren Midgley, Karen Trimmer, Andy Davies, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- Osmanoğlu, Cemil – Korkmaz, Mehmet. “Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunun İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 16/36 (2018), 119-178.
- Oxford, Rebecca vd. “Clashing Metaphors About Classroom Teachers: Toward A Systematic Typology For The Language Teaching Field”. *System*, 26/1 (1998), 34.
- Silah, Mehmet. *Sosyal Psikoloji: Davranış Bilimi*, Ankara, Seçkin Yayıncılık 2. Baskı, 2005.
- Şaban, Ahmet vd., “Öğretmen Adaylarının Öğretmen Kavramına İlişkin Algılarının Metafor Analizi Yoluyla İncelenmesi”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 2 (2006), 461-522.
- Tek, Rabia. İlahiyatçılara Yönelik Algılar Üzerine Bir Araştırma (Bursa Örneği). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Turan, İbrahim “Medyadaki Din Adamı İmajı Üzerine Bazı Düşünceler”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/24-25 (2007), 293 – 304.
- Uçar, Recep. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (2017) 97-170.
- Uygun, Hamdi. *Halktaki Din Adamı İmajı ve Din Görevlilerinden Beklentileri*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Yalvaç Arıcı, Handan – Karataş, Meryem. “İlahiyat Fakültelerinin 100. Yılında Toplumun İlahiyatçılara Bakışı”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/2 (2024), 737-762.
- Yaran, Cafer Sadık, İlahiyatçılık ve Din Görevliliği Meslek Ahlakı, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2016.
- Yıldırım, Ramazan – Gazel, Ahmet Ali. “Ortaokul Öğrencilerinin Din Kavramına İlişkin Algılarının Metaforlar Aracılığıyla Belirlenmesi”. *Journal of Theoretical Educational Science*, 11/1 (2018), 30-57.
- Zümrüt, Osman. “İlahiyat Fakültesi Mezunu (İlahiyatçı) Sorumluluğu”, *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/23 (2007), 9-22.



Riyazu's-Salih'in'deki Bir Müslim Hadisi Özelinde Türkçe Hadis Tercüme ve Şerhlerindeki Çeviri Sorunlarının Değerlendirilmesi

Evaluation of Translation Problems in Turkish Hadith
Translations and Commentaries Based on a Muslim
Hadith in Riyaḍ Al-Şaliḥīn

Doç. Dr. Mehmet Ali ÇALGAN¹

¹Adıyaman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adıyaman
• mehmetcalgan@gmail.com • ORCID > 0000-0002-5780-5067

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 11 Eylül/September 2024

Kabul Tarihi/Accepted: 24 Ocak/January 2025

Yıl/Year: 2025 | **Sayı – Issue:** 58 | **Sayfa/Pages:** 109-136

Atıf/Cite as: Uçar, R., Gürbüz Yiğit, D. "Riyazu's-Salih'in'deki Bir Müslim Hadisi Özelinde Türkçe Hadis Tercüme ve Şerhlerindeki Çeviri Sorunlarının Değerlendirilmesi" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 58, Haziran 2025: 109-136.

RİYAZU'S-SALİHİN'DEKİ BİR MÜSLİM HADİSİ ÖZELİNDE TÜRKÇE HADİS TERCÜME VE ŞERHLERİNDEKİ ÇEVİRİ SORUNLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

ÖZ

Bir hadisin tercümesinin anlamı değiştirecek önemli bir maddi hata içermesi hadis araştırmalarında önemli bir sorunsal teşkil etmektedir. Bu makalede sabah namazını kılan bir kişinin ilâhî himaye altına girmesinden bahseden meşhur bir hadisin toplam otuz iki Türkçe hadis tercüme ve şerhindeki çevirileri mercek altına alınmıştır. Çalışmada ilgili hadisin manası şerhlerdeki izahlar, hadisin farklı rivayetlerindeki bilgiler, hadisin yer aldığı bâbların başlıkları ve hadisle ilgili diğer hadisler ışığında belirlenmiştir. Buna göre hadiste sabah namazını kılan bir kimseye zarar vermeme aslî, sabah namazını terk etmeme ise muhtemel ikinci bir mana olarak tespit edilmiştir. Ancak hadisin bazı çevirilerinde yüce Allah'ın bu himayeye mukabil bir karşılık istememesi gibi mezkûr anlamlardan tamamen uzak bir anlamın verildiği görülmüştür. Hadisin muhteva tenkidine müsait olduğu intibâhı uyandıran diğer bazı çeviri hatalarının yanında metne aslında olmayan ziyade yapma, tutarsız çeviriler ve en yaygın olarak müphem çeviriler saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tercüme, Şerh, Çeviri Hataları, *Riyâzu's-sâlihîn*.



EVALUATION OF TRANSLATION PROBLEMS IN TURKISH HADİTH TRANSLATIONS AND COMMENTARIES BASED ON A MUSLİM HADİTH IN RİYÂḌ AL-ŞĀLİḤİN

ABSTRACT

Situations such as a translation having a significant material error that will change the meaning constitute an important problem in hadith research. In this article, the Turkish translations of a famous hadith which mentions the divine protection of a person who performs the morning prayer has been put under scrutiny in a total of thirty-two Turkish hadith translation and commentary works. The meaning of the hadith was determined in the light of the explanations in the commentaries, the information in the different narrations of the hadith, the titles of the chapters in which the hadith is included and other hadiths related to the hadith in question. Accordingly, in the hadith, not harming a person performing the morning prayer has been identified as the primary meaning, and not abandoning the morning prayer has been identified as a possible secondary meaning. However, it has been seen that in some translations of the hadith, a meaning is given that is comp-

letely far from the aforementioned meaning, such as Allah Almighty not wanting a price in return for this protection.

Keywords: Hadith, Translation, Commentary, Translation Mistakes, Riyâd al-Şâlihîn.



GİRİŞ

Herhangi bir hadisi anlamamanın ve tenkit etmenin yolu ana dili Arapça olmayanlar için ilk olarak o hadisin çevirisinden geçmektedir. Ancak hadis çevirilerinde anlamın tamamen değişmesine sebep olan ve bazı durumlarda hadisin metninin muhteva tenkidine müsait bir hâl almasına yol açan bir takım maddi tercüme hataları hadis araştırmalarında önemli bir sorunsal olarak gözükmemektedir. Biz bu araştırmamızda *Sahih-i Müslim* ve *Sünen-i Tirmizî* gibi birincil kaynaklarda ve *Riyâzu's-sâlihîn* ve *Mişkâtü'l-Mesâbih* gibi derleme eserlerde bulunan ve bu sebeple oldukça yaygın olarak bilinen, sabah namazını kılan bir kimsenin durumuyla ilgili bir hadisin çevirisinde rastlanan önemli bazı çeviri sorunlarını otuz iki Türkçe hadis tercüme ve şerhi üzerinden inceleyecek ve yapılan tercümelerin sıhhatini, rastlanan çeviri hatalarının mahiyetini ve çözüm yollarını tespiti çalışacağız.

Ülkemizde hadis kitaplarının tercüme ve şerhi faaliyeti uzun zamandır sürmekte ve pek çok farklı hadis eseri Türkçe'ye çevrildiği gibi aynı eserin birden fazla çevirisi de yapılabilmektedir. Örneğin *Riyâzu's-sâlihîn* isimli eserin dilimizde yirmiyeye kadar çevirisinin olduğu görülmektedir.^[1] Ancak taşıdığı büyük öneme rağmen bu çevirilerin ilmi yönden ne derece başarılı olduğu konusunda maalesef yeterli seviyede araştırmaların yapıldığı söylenemez. Halbuki bu yoğun tercüme faaliyetinin ilmi bakımdan tetkiki gerektiği açıktır. Nitekim Türkçe Kur'an meallerindeki çeviri sorunları üzerinde çok ciddi bir yazın olduğu hâlde hadis çevirileri üzerine yapılmış olan çalışmalar yok denecek kadar azdır.

[1] Çalışmamızda bunlardan Öztürk, Tuna, Özkes, Burslan ve Erdem, Erul ve Özafşar, Uçar, Gülle, Şenaslan ve Kasadar, İnce, Kandemir gibi mütercimlerin çevirileri tetkik edilmiştir.

Hadislerde tercüme hataları konusunda bir takım araştırmalar^[2] yapıldığı gibi tek bir hadisin çevirisini konu alan çalışmalar^[3] da mevcuttur. Bozkurt, Coşkun, Erul, Çalgan, Kara gibi araştırmacılar belli sayıda hadisin çeviri hatalarını kısaca incelemişlerdir. Bu tür çalışmalar faydalı olmakla beraber bunlarda tek bir hadisin manasının tespiti için gelişmiş bir yöntem ortaya koyacak şekilde kapsamlı bir tahlil ortaya konmamıştır.

Uysal bir hadiste geçen “Akrâ-Halkâ” ifadesinin doğru manasını derinlikli bir şekilde incelemiştir. Bu amaçla bu deyimın dil kaynaklarında, garibu’l-hadis eserlerinde ve hadis şerhlerindeki karşılığını araştırmıştır. Bizim çalışmamız da yaygın ve bilinen bir hadisin çevirisini konu almakta ve otuzun üzerinde tercümeyi mercek altına alarak Türkçe hadis çevirileri hakkında bir fikir sunmayı hedeflemektedir. Yine, bu amaçla Türkçe şerhlerdeki izahlar da kısaca değerlendirilecektir. Araştırmamızda hadisin doğru manasının tespiti için daha kapsamlı bir tahlil yapılmaya çalışılmıştır. Çalışmamızın hadis çeviri sorunları hakkında bahsi geçen sorunsalın tespit ve çözümüne bu açılardan katkı sunması umulmaktadır. İncelediğimiz hadisin Diyanet İşleri Başkanlığı gibi önemli bir kurumun yayını olan Riyazü’s-sâlihîn kitabındaki çevirisinin hadisin anlamını yansıtmaktan uzak oluşu çalışmamızın önemini artırmakta ve Türkçe çevirilerde rastlanabilen sorunların büyüklüğü ve ciddiyeti hakkında bir fikir vermektedir.

Çalışmada öncelikle sabah namazını kılan bir kişinin yüce Allah’ın himayesine gireceğinden bahseden hadisimizin^[4] tahriri yapılarak hadisin bağlamı hakkında farklı tariklerde bulunması muhtemel bilgileri araştıracağız. Ardından hadis şerhlerinde verilen izahları tetkik edeceğiz. Bu amaçla Kâdî İyâz (ö. 544/1149), İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), Kurtubî (ö. 656/1258), Nevevî (ö. 676/1277), Beyzâvî (ö. 685/1286), Tîbî (ö. 743/1343), İbn Melek (ö. 821/1418’den sonra), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Münâvî (ö. 1031/1622), Takî Osmânî’nin şerhleri gibi erken dö-

[2] Örneğin bk. Nebi Bozkurt, “Hadislerin Tercüme ve Yorumlarında Uyulması Gereken Kurallar”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994), 211-281; Selçuk Coşkun, “Anlam Değişmelerinin Sebep Olduğu Anakronik Bakış ve Hadis Yorumlarındaki Yanıltıcılığı”, *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler* -12/35 (2008), 33-48; Erdinç Ahatlı, “Cumhuriyet Dönemi Türkçe Hadis Şerhlerine Dair Bazı Mülâhazalar -Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Dârimî Şerhleri Üzerine Bir Analiz-”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (2008), 24; Bünyamin Erul, “Temel Hadis Kaynaklarının Çevirileri Üzerine Bir Kritik”, *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü -Sempozyum* (Konya, 11-12 Mayıs 2007), ed. Zekeriya Güler (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2008), 212-237; Mehmet Ali Çalgan, “Hadislerin Tercüme ve Yorumunda Dikkat Edilmesi Gereken Esaslar ve Sık Rastlanan Hatalar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (Aralık 2019), 517-551; Emin Kara, *Türkçeye aktarılan hadislerin çeviri kuram ve stratejileri bağlamında değerlendirilmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024).

[3] Örneğin bk. Şule Yüksel Uysal, “‘Akrâ-Halkâ’ Deyişi Özelinde Hz. Peygamberin Safiyye’ye Uğursuzluk Nisbetinin İmkânı Üzerine”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 321-344.

[4] Hadis Kütüb-i Sitte’de şu yerlerde geçmektedir: Müslim, “Mesâcid”, 262; Tirmizî, “Salât”, 51, “Fiten”, 6; İbn Mâce, “Fiten”, 6. Hadisin geniş tahriri birinci bölümde yapılacaktır.

nem ve muasır şerhlerden toplam otuz tane hadis şerhinden istifade edeceğiz. Yine, hadisin geçtiği kaynaklarda hangi bölüm ve bâblarda yer aldığını, hadisimizin anlamını belirleme amacıyla araştıracağız. Ayrıca, ilgili diğer bazı hadislerle de işaret ederek hadisimizi anlamlandırmaya çalışacağız. Bu adımların neticesinde hadisin manasıyla ilgili bir sonuca ulaşacak ve bu sonucu Türkçe hadis tercüme ve şerhlerindeki bilgilerle karşılaştıracız. Makalemiz dört bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

1. HADİSİN TAHRİCİ YOLUYLA MANASININ BELİRLENMESİ

Bir hadisin farklı tarikleri içerdikleri ziyade bilgilerle hadisin manasının doğru anlaşılmasına ve muhtemel manalardan hangisinin kastedildiğinin vuzuha kavuşturulmasına önemli katkı sağlayabilmektedir. Mesela bir hadisin bir sahabi tarafından nasıl bir bağlamda anlatıldığı ilgili hadiste kastedilen anlamın tespitini oldukça kolaylaştırabilmektedir. İşte bu sebeple makalede öncelikle incelediğimiz hadisin tahriri yapılarak farklı tariklerin lafızları mukayese edilecek ve bazı rivayetlerde geçen ilave bilgiler tespit edilecektir. Farklı tariklere işaret edilirken bu tariklerin Arapça lafızları kullanılacaktır.

İncelememize konu olan hadis Cündüb b. Abdullah, Abdullah b. Ömer, Ebu Hüreyre, Semure b. Cündeb, Enes b. Malik, Târik b. Eşyem, Ebû Bekir ve Ebû Bekre (ra) isimli sahabiler yoluyla nakledilmiştir. Aşağıda bu sahabilerden gelen rivayetler lafızları açısından incelenecek ve karşılaştırılacaktır. Çalışmamızın odaklandığı konu hadisin manasının tespiti olduğu için ilgili hadisin sened tenkidi yapılmayacaktır.

Cündüb b. Abdullah: Mezkur hadisin en fazla tariki Cündüb b. Abdullah isimli sahabiden gelmektedir. Anılan sahabiden gelen rivayetler Abdurrezzak,^[5] Ebû Dâvûd Tayâlisî,^[6] Ahmed b. Hanbel,^[7] Müslim,^[8] Tirmizî,^[9] İbn Hibbân,^[10] Ebû

[5] Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman Azami (Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1983), 10/26 (No. 18250).

[6] Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 2/248 (No. 980).

[7] Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 31/103 (No. 18803).

[8] Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdûlbâkî (Beyrût: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), "Mesâcid", 262.

[9] Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Salât", 51 (No. 222).

[10] İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân bi tertibi İbn Balabân*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrût: Müessesetü Risâle, 1414/1993), 5/36 (No. 1743).

Nuaym,^[11] Ebû Avâne,^[12] Ebû Ya‘lâ^[13] ve Taberânî^[14] gibi birçok muhaddisin eserlerinde yer almaktadır. Sahih-i Müslim’de ve Sünen-i Tirmizî’de geçen tariklerdeki metinler sırasıyla şunlardır:

مَنْ صَلَّى الصُّبْحَ فَهُوَ فِي ذِمَّةِ اللَّهِ، فَلَا يَطْلُبُكُمُ اللَّهُ مِنْ ذِمَّتِهِ بِشَيْءٍ قُبِذَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ
مَنْ صَلَّى الصُّبْحَ فَهُوَ فِي ذِمَّةِ اللَّهِ فَلَا تُخْفَرُوا اللَّهَ فِي ذِمَّتِهِ

Diğer rivayetlerde bir takım basit lafız farkları görülmekte olup bu bilgiler hadisin manasının netleşmesi için yeterli değildir. Ancak, bu rivayetlerden Abdurrez-zak’ın Musannefi’nde, Taberânî’nin el-Mu‘cemü’l-kebîr’inde ve Ebû Nuaym’ın Hilyetu’l-evliyâsı’nda geçenler daha geniş bir bağlamda nakledilmiş olup hadisin anlamının doğru belirlenebilmesi için bilhassa önem arz etmektedir. Abdurrez-zak’ın tahrir ettiği rivayet şudur:

لَا يَحُولُ بَيْنَ أَحَدِكُمْ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ ، وَهُوَ يَرَى بَابَهَا مِنْ كَفِّ دَمِ امْرِئٍ مُسْلِمٍ ، أَهْرَاقَهُ بَعِيرٌ جَلَبَ ، أَلَا مَنْ صَلَّى صَلَاةَ الصُّبْحِ ، فَهُوَ فِي ذِمَّةِ اللَّهِ ، فَلَا يَطْلُبُكُمُ اللَّهُ مِنْ ذِمَّتِهِ بِشَيْءٍ

Burada geçen ilave cümlede kıyamette cennetin kapısını görebilecek kadar cennete girmeye iyice yaklaşmışken haksız yere dökülen bir avuç kanın cennete girilmesine engel olmaması hususunda güçlü bir uyarı yapılmaktadır. Bu uyarının ardından, sabah namazını kılan bir kişinin yüce Allah’ın himayesine gireceği hususuna dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla bu iki cümlenin alakalı olduğu ve sabah namazını kılan bir insana yapılacak bir haksızlığın kıyamette, hadiste bahsedilen bir şekilde, bir cezaya sebep olacağı anlaşılmaktadır.

Abdullah b. Ömer’den gelen tarikler Ahmed b. Hanbel, Bezzâr ve Taberânî tarafından eserlerine alınmıştır.^[15] Bunlardan Taberânî’nin tariki hadisin sahabi ravisi tarafından söylenme sebebini içermesi yönüyle anlaşılmasına doğrudan katkı sağlamaktadır.

Bahsi geçen tarikte zalim olarak bilinen Emevî valisi Haccâc b. Yûsuf b. el-Hakem es-Sekafî’nin (ö. 95/714) Abdullah b. Ömer’in oğlu olan Sâlim’e bir

[11] Ahmed b. Abdillâh Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetu’l-evliyâ’* (Mısır: Matbaatu’s-Saade, 1974), 5/250.

[12] Ya‘kûb b. İshâk Ebû Avâne el-İsfârâinî, *el-Müsnedü’l-Muhrec alâ kitâbi Müslim b. Haccâc*, thk. Eymen b. Arif ed-Dımeşkî (Beyrût: Dâru’l-Ma‘rife, 1998), 1/356 (No. 1276, 1279).

[13] Ebû Ya‘lâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya‘lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımeşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-turâs, 1406/1986), 3/95 (No. 1526).

[14] Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, thk. Hamdî b. ‘Abdûlmecid es-selefi (Kahire: Mektebü İbn Teymiyye, 1994), 6/158-160 (No. 1654, 1658, 1661); et-Taberânî, *el-Mu‘cemu’l-evsat*, thk. Tarık b. İvaddullah -Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî (Kahire: Dâru’l-Harameyn, 1415/1995), 3/48 (No. 2433).

[15] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10/137 (No. 5898); Nureddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Keşfu’l-estâr an zevâidi’l-Bezzâr*, thk. Habiburrahman Azami (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1979), 4/160 (No. 3342); Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, 12/311-312 (No. 13210-13211).

kişiyi öldürmek için emir verdiği, ancak Sâlim'in o kişinin sabah namazını kılması sebebiyle onu öldürmeyip serbest bıraktığı hikaye edilmektedir. Sâlim, Haccâc'ın sorusu üzerine gerekçe olarak babası Abdullah b. Ömer'den "Kim sabah namazını kılsa o gün yüce Allah'ın himayesindedir." şeklinde bir hadis duyduğunu belirtmiş, Abdullah b. Ömer de oğlunun bu sözünü teyit etmiştir. Bu bilgiler hadisin doğru manasının sabah namazını kılan bir kişiye zarar vermekten kaçınmak olduğunu gayet açık bir şekilde göstermektedir.

Ebu Hüreyre'den gelen tarikler Tirmizî,^[16] Dârimî^[17] ve Ebû Ya'la^[18] tarafından tahrir edilmiştir. Ebû Ya'la'nın naklettiği rivayet şöyledir:

مَنْ صَلَّى الْغَدَاةَ فُهِوَ فِي ذِمَّةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَلَا يُتَبِعُكُمْ اللَّهُ مِنْ ذِمَّتِهِ، أَلَا وَمَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَهُ ذِمَّةُ اللَّهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ، فَقَدْ خَفَرَ ذِمَّةَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَرِيحُ رِيحَ الْجَنَّةِ، وَإِنْ رِيحَهَا لَتُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ سَبْعِينَ خَرِيفًا

Bu rivayetin ikinci yarısında Allah ve Rasulü'nün himayesine girmiş olan bir kişinin öldürülmesinin, yüce Allah'ın zimmetinin ihlal edilmesi anlamına geldiği ve böyle bir fiilin cezasının cennetin kokusunu alamamak olduğu ifade edilmiştir. Görüldüğü üzere bu kısım, Cenab-ı Hakk'ın zimmetinin ihlalinin, cana zarar vermek gibi bir eylemle ortaya çıkacağını açıkça belirtmekte ve bu yönüyle incelediğimiz hadiste kastedilen zimmetin ihlali eyleminin himaye altına girmiş bir kişiye zarar vermekle olacağını göstermektedir.

Semure b. Cündeb yoluyla gelen rivayetler ise İbn Mâce,^[19] Ahmed b. Hanbel^[20] ve Taberânî'nin^[21] kitaplarında bulunmaktadır.

Enes b. Malik aracılığıyla ulaşan rivayetler Bezzâr^[22] ve Ebû Ya'la^[23] tarafından tahrir edilmiş olup bazı lafız farkları içeren Ebû Ya'la'nın rivayeti şu şekildedir:

مَنْ صَلَّى الْغَدَاةَ فَأَصِيبَتْ ذِمَّتُهُ فَقَدْ اسْتَبِيحَ حِمَى اللَّهِ وَأَخْفَرَتْ ذِمَّتُهُ، وَأَنَا طَالِبٌ بِذِمَّتِهِ

Bu rivayette sabah namazını kılan bir kişiye zarar verilmesi halinde yüce Allah'ın korumasının çiğnenmiş ve ihlal edilmiş olacağı ve bu durumda Allah Rasulü'nün (sav) bu konunun takipçisi olacağı bildirilmektedir. Görüldüğü üzere

[16] Tirmizî, "Fiten", 6 (No. 2164).

[17] Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman ed-Dârimî, *Müsnedü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esat ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000), 2/893 (No. 1466).

[18] Ebû Ya'la, *Müsned*, 11/335 (No. 6452).

[19] İbn Mâce, "Fiten", 6 (No. 3946).

[20] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 33/303 (No. 20113).

[21] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 7/220 (No. 6917).

[22] Heysemî, *Keşfu'l-estâr an zevâidi'l-Bezzâr*, 4/120 (No. 3343).

[23] Ebû Ya'la, *Müsned*, 7/151 (No. 4120).

burada sabah namazının terk edilmesinden ziyade bu namazı kılan bir kişiye zarar verilmesinin kastedildiği oldukça açıktır.

Tarık b. Eşyem isimli sahabi yoluyla gelen bir rivayet ise Taberânî tarafından aktarılmıştır.^[24]

Hız. Ebu Bekir'den gelen bir rivayet İbn Mâce'nin Süneni'nde^[25] yer almaktadır. Bu rivayette yüce Allah'ın himayesinde olan bir kişinin öldürülmesi suretiyle bu himayenin ihlal edilmesi konu edilmekte, böylece incelememize konu olan hadisin manasının doğru tespitine imkan sağlamaktadır.

مَنْ صَلَّى الصُّبْحَ فَهُوَ فِي ذِمَّةِ اللَّهِ، فَلَا تُخْفَرُوا اللَّهَ فِي عَهْدِهِ، فَمَنْ قَتَلَهُ طَائِفَةُ اللَّهِ حَتَّى يَكُونُ فِي النَّارِ عَلَى وَجْهِهِ

Ebu Bekre isimli sahabiden gelen bir rivayet ise Mecma'u'z-zevâ'id isimli eserde bulunmaktadır.^[26] Heysemî bu rivayetin Taberânî tarafından nakledildiği belirtse de işaret ettiği kaynakta söz konusu rivayeti tespit etmek mümkün olmamıştır. Bu rivayette sabah namazının cemaatle kılınması bahis mevzuudur.

Netice olarak, buraya kadar yer verilen rivayetlerde bulunan bir takım basit lafız farklılıkları önem arz etmemekle beraber hadisin bazı rivayetlerinde bulunan ilave cümleler ve diğer bazı rivayetlerde anlatılan kıssalar söz konusu hadiste kastedilen mananın sabah namazı kılan bir kişiye zarar verilmesi olduğunu açıkça göstermektedir.

2. HADİS ŞERHLERİNDE YAPILAN İZAHLAR

Bu bölümde konumuz olan hadisin manası hakkında şerhlerdeki malumata müracaat edilecektir. Hadisimiz Sahih-i Müslim, Riyâzu's-Sâlihîn, Mişkâtü'l-mesâbil gibi önemli kaynaklarda yer aldığı için adı geçen eserlerin şerhlerinde hadisimizin manası hakkında açıklamaları bulmak mümkündür. Bu amaçla toplam otuz tane hadis şerhinden istifade edilmiştir. Aşağıda bu şerhlerdeki izahlara ana hatlarıyla işaret edilecek, ardından daha iyi fikir verebilmesi için şerhlerde yer verilen manalar bir tabloda özetlenecektir. Şerhler kendi içinde, hadise verdikleri manaya göre tasnif edilecektir.

2.1. Sadece “Sabah Namazı Kılana Zarar Vermeme” Anlamına Değinen Şerhler

Hadisin tek manası olarak sabah namazını kılarak Cenab-ı Hakk'ın himayesine girmiş olan bir kişiye rahatsızlık vermemeye yönelik bir uyarı mahiyetinde olduğu

[24] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 8/318 (No. 8188).

[25] İbn Mâce, “Fiten”, 6 (No. 3945).

[26] Ebü'l-Hasen Nürüddin el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*, thk. Hüsameddin Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 1/296 (No. 1646).

görüşünü dile getiren toplam on altı şârihin verdiği bilgilere aşağıda kısaca işaret edilecektir.

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) hadisimizin ardından yaptığı izahda kimsenin sabah namazı kılan birine zulüm yaparak eziyet etmemesi gerektiğini, zulmeden kişiyi yüce Allah'ın cezalandıracağını bildirmiştir.^[27]

Kurtubî (ö. 656/1258) sabah namazı kılan bir kişi ilahi himayeye girdiği için böyle bir kişiye kimsenin rahatsızlık vermemesi ve eziyet etmemesi gerektiğini, eziyet eden kişiye Cenab-ı Hakk'ın hesap soracağını ve böyle bir kişinin bu durumda kaçacak bir yer bulamayacağını ifade etmiştir. Kurtubi ayrıca hadisin, namaz kılanlara ilişkinlere yönelik şiddetli bir tehdit içerdiğini kaydetmiştir.^[28]

Nevevî (ö. 676/1277), söz konusu hadisi zikrettikten sonra “yani, sabah namazı kılan bir kimseye zulmedilmez.” diyerek hadisi şerh etmiştir.^[29]

Müzhirüddin ez-Zeydanî (ö. 727) sabah namazını kılan birine hoşlanmadığı bir muamele yapmanın yüce Allah tarafından cezalandırılacağını ifade etmiştir. Ayrıca hadiste sabah namazının bilhassa belirtilmesinin sebebini uykudan namaz için uyanmanın ancak sağlam bir iman ve ihlas sebebiyle olacağı şeklinde açıklamış, dolayısıyla Cenab-ı Hakk'ın böyle bir insanı diğer insanların eziyetinden korumasıyla şereflendirilmeyi hak ettiğini belirtmiştir.^[30]

Münâvî (ö. 1031/1622) hadisin tek manası olarak sabah namazını kılan bir kişiye eziyet vermekten sakındırmaya işaret etmiştir. Münâvî ayrıca İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Tîbî'nin (ö. 743/1343) görüşlerini de isimlerini zikrederek alıntılanmıştır. Buna göre İbnü'l-Arabî sabah namazını kılan rahatsızlık vermenin hadise göre imkansız değil, bilakis mümkün olduğunu ancak yüce Allah'ın bunu cezalandıracağını kaydetmiştir. Beyzâvî ve Tîbî'nin görüşleri bir sonraki alt başlıkta müstakil olarak yer almaktadır. Münâvî, hadiste ikinci bir muhtemel mana olduğunu değerlendiren Beyzâvî'nin görüşünü iktibas etmekle beraber, belirttiğimiz üzere, kendi görüşü olarak tek bir manaya dikkat çekmiştir.^[31]

[27] Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Keşfu'l-müşkil min hadîsi Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 2/49.

[28] Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer Kurtubî, *el-Müfhim limâ üşkile min telhîsi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstû vd. (Beyrût: Dâru İbn Kesîr -Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1996/1417), 2/282.

[29] Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Hulâsatü'l-ahkâm fî mühimmâtî's-sünen ve kavâ'idü'l-İslâm*, thk. Hüseyin İsmâil el-Cemel (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1418/1997), 1/249.

[30] Hüseyin b. Mahmud Müzhirüddin ez-Zeydanî el-Müzhirî, *el-Mefâtîh fî şerhi'l-Mesâbih*, thk. Nureddin Talib (Dimaşk: Daru'n-Nevadir, 2012), 2/35.

[31] Zeynüddin Muhammed Abdür-raûf Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sagîr* (Mısır: Dâru'l-Akide, 1432/2011), 2/785-787.

Abdülhak b. Seyfiddîn ed-Dihlevî (ö. 1052/1642) hadisin manasının sabah namazını kılan bir kimseye ufak da olsa herhangi bir şekilde rahatsızlık vermenin yasaklanması olduğunu kaydetmiştir.^[32]

Sindî (ö. 1138/1726) sabah namazını kılan kişinin imanı sebebiyle can, mal ve onur bakımından güvence altında olduğunu, dolayısıyla bu güvenceye halel getirilmemesi gerektiğini belirtmiştir.^[33] Diğer bir yerde de böyle bir kişiye can ve malı hususunda zarar verilmemesinin vacib kılındığını ifade etmiştir.^[34]

Mubârekfûrî (ö. 1353) hadisin tek manası olarak sabah namazını kılan bir kişiye eziyet etmemeye işaret etmiştir. Ayrıca Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) söz konusu hadise dair, bir sonraki alt başlıkta paylaşacağımız, izahını alıntılanmıştır.^[35]

Fazlullah Şebbîr Ahmed el-Osmânî (ö. 1369), Ali el-Kârî'nin ve Tîbî'nin açıklamalarına da yer vermekle beraber kendi görüşü olarak hadiste tek bir manaya işaret etmiş ve bu manayı sabah namazı kılan bir kimseye az da olsa herhangi bir şekilde kötülük yapılmaması gerektiği olarak belirtmiştir.^[36]

Faysal b. Abdulaziz en-Necdî (ö. 1376), hadisten çıkarılan ders olarak namaz kılanlara kötülük edenlere ağır bir tehditin yapıldığını belirtmiş^[37] ve “Hak etmedikleri halde mümin erkek ve mümin kadınları incitenler apaçık bir bühân ve günah yüklenmiş olmaktadırlar.”^[38] ayet-i kerimesine yer vermiştir.^[39]

Muhammed b. Sâlih el-Useymîn (ö. 1421) sabah namazını kılan bir insanın sanki yüce Allah ile hiçbir kimse kendisine kötülük yapmayacağı konusunda sözleşmiş durumda olduğunu belirtmiş ve bu hadisin İslâm'ını sabah namazını kılarak ispatlamış olan müslümanlara saygı göstermenin gerekliliğini ve böyle kimselerin haklarına kimsenin tecavüz edemeyeceğini gösterdiğini kaydetmiştir.^[40]

[32] Ebû'l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh ed-Dihlevî, *Lema'âtü'l-tenkih fî şerhi Mişkâtî'l-Mesâbih*, thk. Takiyyuddin Nedvi (Dimaşk: Daru'n-Nevadir, 2014), 2/384.

[33] Muhammed b. 'Abdilhâdî Sindî, *Hâşiyetu's-Sindî ala Süneni Tirmizi* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2021), 3/176.

[34] Sindî, *Hâşiyetu's-Sindî ala Suneni Tirmizi*, 1/236.

[35] Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahman Mubârekfûrî, *Tuḥfetu'l-Ahvezi bi şerhi Câmi'it-Tirmizi*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 6/383.

[36] Fazlullah Şebbîr Ahmed ed-Diyûbendî el-Osmânî, *Fethu'l-mülhim fî şerhi Sahîhi Müslim* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2006), 3/537-8.

[37] Faysal b. Abdulaziz Necdî, *Tatrîzu Riyâzi's-sâlihîn* (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 2002), 176, 264 ve 612.

[38] el-Ahzâb 33/58.

[39] Necdî, *Tatrîzu Riyâzi's-sâlihîn*, 612.

[40] Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Şerhu Riyâzi's-sâlihîn* (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1426), 2/565.

Abdulaziz b. Abdullah er-Râcihi, hadiste geçen “yüce Allah’ın zimmetindedir” ifadesini “yani, Allah’ın güvencesindedir, dolayısıyla ancak haklı bir sebep yüzünden eziyet edilebilir.” şeklinde açıklamıştır.^[41]

Selîm b. İd el-Hilâlî, bahis mevzu hadisimizin izahı sadedinde sabah namazı kılmanın diğer namazları kılmayı da gerektireceğini ve hadiste böyle bir kişiye kötülük yapmaya karşı kuvvetli bir sakındırmanın söz konusu olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu şekilde bir kötülüğün büyük bir ceza gerektireceğini ve bir dostuna düşmanlık yapana yüce Allah’ın harb ilan edeceğini kaydetmiştir.^[42]

Son olarak Muhammed Ali Sâbûnî (ö. 2021) incelediğimiz hadisten çıkarılan dersler arasında “evinde veya mescidde sabah namazını kılan bir kimseye eziyet vermenin haram kılınması” ve “bir müslümana düşmanlık yapmanın ağır bir iş olduğu, zira bu durumda yüce Allah’ın mümin kulunu eziyetlerden koruyacağına dair sözünün ihlalinin söz konusu olduğu” hususlarına dikkat çekmiştir.^[43]

Görüldüğü üzere gerek erken dönemde gerekse günümüzde pek çok şarih söz konusu hadisin izahında tek mana olarak sabah namazını kılan bir kişiye zarar vermekten sakındırmaya işaret etmişlerdir. Bu durum hadisimizin anlamlandırılmasında önemli bir veri olarak dikkate alınmalıdır.

2.2. Diğer Bir Muhtemel Manaya İşaretle Beraber “Sabah Namazı Kılana Zarar Vermeme” Anlamının Vurgulandığı Şerhler

İncelediğimiz şerhlerin sekiz tanesinde hadisimizin asıl manası olarak sabah namazı kılan bir kişiyi incitmekten sakındırma ifade edilmekle beraber muhtemel ikinci bir anlam olarak sabah namazını terk etmekten sakındırmaya da değinilmiştir. Bu şerhlerdeki izahlara bakıldığında mezkûr ilk mananın kuvvetli ve tercih edilen mana olduğu, ikinci mananın ise daha zayıf görüldüğü anlaşılmaktadır.^[44] Aşağıda bu şerhlerdeki açıklamalardan kısaca bahsedilecektir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla muhtemel ikinci bir anlama işaret eden ilk şarih Beyzâvî olmuştur. O, sabah namazının meşakkati sebebiyle ihlasın alameti olduğunu ve hadisin manasının sabah namazını kılarak yüce Allah’ın himayesine gir-

[41] Abdulaziz b. Abdullah er-Râcihi, *Tevfikü'r-Rabbi'l-Mun'im bi şerhi Sahîhi'l-İmam Müslim* (Riyad: Merkez Abdulaziz b. Abdullah er-Râcihi, 1439), 2/346.

[42] Ebû Usâme Selîm b. İd el-Hilâlî, *Behcetü'n-nâzirîn şerhu Riyâzi's-sâlihîn* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1415/1994), 1/323.

[43] Muhammed Ali Sâbûnî, *Fethu'l-İlâhi'l-Mun'im fî şerhi Sahîhi'l-Müslim* (Ankara: Kalkan Matbaası, ts.), 1/516.

[44] Bu husus çevirilerin değerlendirilmesinde dikkate alınmaktadır. Hadisin her iki manasının dışına çıkmak bir sorun iken kuvvetli ve tercih edilen mana varken buna işaret etmeyip sadece zayıf görülen ikincil anlamı vermek de bir başka sorundur.

miş olan birine kötülük yapmanın yasaklanması olduğunu belirtmiştir. Daha sonra hadiste geçen zimmet ile güvenceyi gerektiren sabah namazının murad edilmiş olmasının da muhtemel olduğunu, bu durumda ise mananın sabah namazının terk edilmemesi ve bu sebeple yüce Allah ile kul arasındaki sözleşmenin bozulmaması olacağına değinmiştir.^[45]

Tibî hadisten muradın sabah namazını kılan bir kişiye az da olsa rahatsızlık verilmemesi olduğunu kaydetmiştir. Ayrıca hadiste mübalağalı bir anlatım olduğunu hadisin söz diziminden ve kullanılan ifadelerden hareketle belirtmiştir. Daha sonra (وقيل يحتمل أن يكون المراد) diyerek diğer bir muhtemel mananın da dile getirildiğini ifade etmiş ve sabah namazının terk edilmemesi gerektiğine işaret etmiştir. Burada Tibî “ve kile” kelimesinden sonra yukarıda Beyzâvî’den alıntıladığımız ifadeyi aynen tekrar etmiştir.^[46]

İbn Melek (ö. 821/1418’den sonra) sabah namazını kılanın ihlasın bir belirtisi olduğunu ve dünya ve ahirette yüce Allah’ın güvencesini temin ettiğini belirtmiştir. İbn Melek hadisin ilk cümlesinde yer alan مِنْ ذِمَّتِهِ şeklinde anlaşılması gerektiğini bildirmiştir. Bu nokta önemlidir zira bazı çevirilerde yüce Allah’ın, himayesine mukabil bir bedel talep etmediği gibi bir anlam verildiği görülmektedir. Ayrıca hadiste “yüce Allah sizi hesaba çekmesin” denilirken “yüce Allah’ın sizi hesaba çekeceği bir şey yapmayın” anlamının kastedildiğini vurgulamış ve bunun sabah namazını kılan bir insana rahatsızlık vermek olduğunu kaydetmiştir. İbn Melek izahının sonunda hadisin ikinci bir anlamının sabah namazını zayi etmemek olduğunu da ilave etmiştir.^[47]

Hasan b. Ali Feyyûmî (ö. 870), hadisin asıl manası olarak sabah namazını kılanı eziyet veya zarar verilmemesi gerektiğine dikkat çekmiş, bununla birlikte izahının sonunda وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ diyerek Beyzâvî’nin sabah namazını terk etmemeye dair hadisin muhtemel ikinci anlamı hakkındaki sözünü tekrarlamıştır.^[48] Feyyûmî diğer bir yerde de “hadisin manası şudur” demiş ve İslam’ın şiarını gösteren bir kimsenin yüce Allah’ın himayesine gireceğini ve bir müslümanın dokunulmaz haklarına sahip olacağını, bu kişinin bu haklarının çiğnenemeyeceğini kaydetmiştir.^[49]

[45] Nâsirüddin Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr Şerhu Mesâbihi's-sünne*, thk. Nureddin Talib (Kuveyt: Vezâretu'l-Evkâf, 2012), 1/243.

[46] Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh et-Tibî, *el-Kâşif 'an hakâ'iki's-sünen*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Riyâd: Mektebetu Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 3/896.

[47] Muhammed b. İzzeddin İbn Melek, *Şerhu Mesâbihi's-sünne*, thk. Nureddin Talib (Kuveyt: Vezâretu'l-Evkâf, 2012), 1/386.

[48] Hasan b. Ali Feyyûmî, *Fethu'l-karîbi'l-mucîb ale't-Tergîbi ve't-Terhîb*, thk. Muhammed İshak Muhammed (Riyâd: Mektebetu Dâri's-Selâm, 2018), 3/453, 455.

[49] Feyyûmî, *Fethu'l-karîbi'l-mucîb ale't-Tergîbi ve't-Terhîb*, 3/459.

Ali el-Kârî hadisin izahını önceki şerhlerden tekrarlarla yapmış, hadisin lafzının kelimelerine yaptığı açıklamalarda her iki manaya da değinmiş, ardından “hadisin manası şudur” diyerek sabah namazı kılan bir kimseye çok az dahi olsa zarar verilmemesi gerektiğini, aksi halde Cenab-ı Hakk’ın zarar veren kişiyi cezalandıracağını ifade etmiştir.^[50]

İbn Allân (ö. 1057/1647) sabah namazı vaktinin insanların işlerine gitme ve bu sebeple birbirlerinden güvende olmaya ihtiyaç duydukları bir vakit olduğuna dikkat çekmiştir. Daha sonra *وقيل يحتمل أن المراد* diyerek Beyzâvî’nin ileri sürmüş olduğu, hadisin ikinci bir muhtemel anlamına dair sözünü tekrarlamıştır. İbn Allân, Tîbî ve İbn Hacer el-Heytemî’nin (ö. 974/1567) hadise dair açıklamalarını da aktarmıştır. Buna göre İbn Hacer el-Heytemî, sabah namazını kılanların diğer vakit namazlarını da kılacağını ve hadiste böyle kimselere kötülük yapanlara karşı son derece etkili bir sakındırmanın söz konusu edildiğini belirtmiştir.^[51]

Muasır muhaddislerden Muhammed Emin el-Hererî, Kurtubî’den alıntılar yapmış, ayrıca hadisin iki manasına da değinmiştir.^[52] Yine muasır muhaddislerden olan Muhammed b. Ali İtyûbî, “Tîbî’den, yukarıda bahsi geçen, uzun bir nakilde bulunmuştur. İtyûbî hadisten çıkan dersleri maddeler halinde yazmış olup bu maddelerde sadece sabah namazını kılan kişilere zarar vermemeye yönelik ifadeler kullanmış, sabah namazının terki hakkında herhangi bir açıklama paylaşmamıştır. Bu kısımda Sahih-i Buharî’de geçen ve Cenab-ı Hakk’ın sevdiği kuluna düşmanlık edenlere savaş ilan ettiğine dair bir hadise^[53] de yer vermiştir.^[54] Dolayısıyla, şarihin söz konusu hadisimizle alakalı olarak sabah namazını kılanlara rahatsızlık vermeme fikrini benimsediği anlaşılmaktadır.

2.3. Herhangi Bir İzah Sunmayan Veya Müphem Bir Açıklama Yapan Şerhler

Sahîh-i Müslim’in ilk şerhi sayılan Ma‘zerî’nin (ö. 536/1141) *el-Mu‘lim bi fevâidi Müslim* isimli eserinde^[55] incelememize konu olan hadis hakkında herhangi bir bilgiye rastlamak mümkün olmamıştır. Nevevi de Müslim şerhinde sadece zimmet kelimesinin güvence ve eman anlamlarına geldiğini belirtmiş, hadisin ifa-

[50] Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 2/541-542.

[51] İbn Allân, *Delîlû'l-fâlihîn li-turukî Riyâzi's-sâlihîn* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004), 3/17-18.

[52] Muhammed Emin b. Abdillâh el-Hererî, *el-Kevkebû'l-vehhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrût: Dâru Tavkî'n-Necât, 2009), 9/107.

[53] Buhârî, “Rikak”, 38.

[54] Muhammed b. Ali İtyûbî, *el-Bahrû'l-muhîtu's-seccâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1426-1433), 14/268.

[55] Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali Ma‘zerî, *el-Mu‘lim bi fevâidi Müslim*, thk. Muhammed Şâzelî Neyfer (Cezaire: el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitab, 1988).

de ettiği mana hususunda başka bir açıklama sunmamıştır.^[56] İlk alt başlıkta geçtiği üzere, o başka bir eserinde hadisin tek manası olarak sabah namazını kılanlara rahatsızlık verilmemesi gerektiğine işaret etmiştir.

Kâdî İyâz (ö. 544/1150) ve Suyûtî (ö. 911/1505), Nevevî'nin zimmet kelimesinin anlamına dair yukarıda paylaşılan kısa açıklamasının aynısını sunmuşlardır.^[57] Ahmed b. Hanbel'in Müsned'ini şerh eden muasır muhaddislerden Sâatî de bazı kelimeleri açıklasa da hadisin genel manası hakkında herhangi bir izah sunmamıştır.^[58]

Safiyyurrahmân Mübârekfûrî (ö. 1427/2006), sadece zimmet kelimesini açıklamış ve yüce Allah'ın zimmetinin ihlal edilmemesi gerektiğini ifade etmiş olmakla beraber bu ihlalin ne şekilde gerçekleşeceği hususunu izah etmemiştir.^[59] Dolayısıyla hadisten somut olarak nasıl bir anlamın çıkarılması gerektiği hususunu kapalı bırakmıştır.

2.4. Sadece “Sabah Namazını Terk Etmeme” Anlamına Yer Veren Şerhler

Muasır hadisçilerden Musa Şahin Laşin (ö. 1430/2008), tek mana olarak sabah namazının muhafaza edilmesi gerektiğini, aksi takdirde yüce Allah'ın bu konuda hesap soracağını ifade etmiştir.^[60]

Buraya kadar paylaşılan bilgileri aşağıdaki gibi bir tabloda özetlemek konumuz hakkında bir fikir sahibi olmak için faydalı olacaktır. Buna göre, görüldüğü üzere, otuz şârihten yirmi dört tanesi sabah namazını kılan bir kişiye zarar verilmemesi gerektiği anlamını incelediğimiz hadisin ya tek (on altı tanesi) ya da tercih edilen, öncelikli manası (sekiz tanesi) olarak değerlendirmişlerdir. Geriye kalan şârihlerden beş tanesi hadisin manası hakkında herhangi bir izah yapmamışlardır. Sadece Laşin hadisin tek manası olarak sabah namazını terk etmemeye işaret etmiştir. Dolayısıyla, hadisin anlamı hakkında bir görüş ileri sürmeyen beş şârihi bir kenarda tutarsak geri kalan yirmi beş şârihten yirmi dördü hadisin asıl manası olarak sabah namazını kılan bir insana zarar vermemeyi belirtmişlerdir.

[56] Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-'Arabî, 1392), 5/172.

[57] Ebu'l-Fadl Kâdî İyâz el-Yahsûbî, *İkmâlu'l-Mu'lim bi-fevâidi Sahîhi Muslim*, thk. Yahya İsmail (Mısır: Dâru'l-Vefa, 1419), 2/630; Celalüddin Abdurrahman b. Ebu Bekr Suyûtî, *ed-Dibâc alâ Sahîhi Muslim b. Haccâc*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî (Suudî Arabistan: Dâru İbn Affân, 1996), 297.

[58] Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed Sâatî, *el-Fethur-rabbânî mea şerhihi Bulûğu'l-emâni* (Beyrut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 2/281-282.

[59] Safiyyurrahmân Mübârekfûrî, *Minnetü'l-mun'im fî şerhi Sahîhi Muslim* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1420/1999), 1/413.

[60] Musa Şahin Laşin, *Fethu'l-mun'im şerhu Sahîhi Muslim* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1422/2002), 3/374.

Görüldüğü üzere, hadisin birincil anlamı üzerinde şârihlerin neredeyse tamamına yakınının ittifakı söz konusudur.

Tablo 1. Şerhlerdeki Bilgilerin Sunumu

Manalar	Şârihlerin İsimleri	Sayı
Sadece “sabah namazı kılana zarar vermeme” anlamına değinen şârihler	Nevevî, Kurtubî, Sindî, İbnu'l-Cevzî, Münâvî, Dihlevî, Muzhirî, Mubârekfûrî, Osmânî, Sâbûnî, Râcihi, Useymî, Necdî, Hilâlî, İbn Hacer el-Heytemî, İbnü'l-Arabî	16
Diğer bir muhtemel manaya işaretle beraber “sabah namazı kılana zarar vermeme” anlamının vurgulandığı şârihler	Beyzâvî, Tîbî, İbn Melek, Feyyûmî, Ali el-Kârî, İbn Allân, Hererî, İtyûbî	8
Herhangi bir izah sunmayan veya müphem bir açıklama yapan şârihler	Ma'zerî, Kâdî İyâz, Suyûtî, Sâatî, Safiyyurrahmân Mubârekfûrî	5
Sadece “sabah namazını terk etmeme” anlamına yer veren şârihler	Musa Şahin Laşin	1

3. BÂB BAŞLIKLARI VE İLGİLİ HADİSLER İŞİĞİNDA HADİSİN MANASININ DEĞERLENDİRİLMESİ

3.1. Bâb Başlıklarının İncelenmesi

Muhaddisler kitaplarını tasnif ederken benzer anlamlı hadisleri tek bir bâb altında toplamış ve bu bâbları uygun bir isimle başlıklandırmışlardır.^[61] Bir hadisin anlamını belirlemede bu bâb isimleri ve aynı bâbda olan diğer hadisler oldukça faydalı olabilmektedir. Zira bu bâb başlıkları, o kitabın musannifinin söz konusu hadise yüklediği mananın bir yansımasıdır. Aynı şekilde, bir hadisin bir hadis kitabının hangi bölümünde yer aldığı da önemlidir. İşte bu gayeyle, incelediğimiz hadisi kitabına alan muhaddislerin bu hadise hangi bâb başlığı altında ve hangi bölümde yer verdiğini bu bölümde inceleyeceğiz. Aşağıdaki tabloda bu veriler özlü bir şekilde sunulmuştur. Tablonun ardından bu verilerin bir değerlendirmesi yapılacaktır.

[61] Tabloda Müslim'in Sahih'inde yer alan bâb başlıklarını Nevevî'nin verdiği düşünülmektedir. Doğayısıyla bu bâb başlıkları onun hadisi nasıl anlamlandırdığını yansıtmaktadır.

Tablo 2. Bâb Başlıkları

	Cilt/ sayfa/ bab no	Kitab (bölüm) ismi	Bab ismi
Müslim		Mesâcid	فَضْلُ صَلَاةِ الْعِشَاءِ وَالصُّبْحِ فِي جَمَاعَةٍ
Tirmizî		Salât	مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْعِشَاءِ وَالْفَجْرِ فِي جَمَاعَةٍ
Tirmizî		Fiten	مَا جَاءَ مَنْ صَلَّى الصُّبْحَ فَهُوَ فِي ذِمَّةِ اللَّهِ
Riyâzu's-sâlihîn	27		تعظيم حرمت المسلمين وبيان حقوقهم والشفقة عليهم ورحمتهم
Riyâzu's-sâlihîn	48		التحذير من إيذاء الصالحين والضعفة والمساكين
Riyâzu's-sâlihîn	188	Fedâil	فضل صلاة الصبح والعصر
İbn Mâce		Fiten	الْمُسْلِمُونَ فِي ذِمَّةِ اللَّهِ
Darimî	2/893	Salât	فَضْلُ صَلَاةِ الْغَدَاةِ وَصَلَاةِ الْعَصْرِ
Câmiu'l-Usûl	9/397	Fedâil	في فضل صلواتٍ مخصوصة
Bezzâr Zevâid	4/160	Fiten	بَابُ النَّهْيِ عَنْ قَتْلِ الْمُصَلِّينَ ve بَابُ مَا يُحَرِّمُ دَمَ الْعَبْدِ arasında başlıksız bir bab
Metâlibu'l-Âliye	9/25		تَحْرِيمُ دَمِ الْمُسْلِمِ وَلَا سَيِّمًا إِذَا صَلَّى
Mecmau'z-Zevâid	1/296	Salât	فَضْلُ الصَّلَاةِ وَحَقْنُهَا لِلدَّمِ
Nuaym b. Hammâd Fiten	1/139		الْعَصْفَةُ مِنَ الْفَتَنِ، وَمَا يُسْتَحَبُّ فِيهَا مِنَ الْكَفِّ وَالْإِمْسَاكِ عَنِ الْقِتَالِ، وَالْعَزْلَةُ فِيهَا، وَمَا يُكْرَهُ مِنَ الْإِسْتِشْرَافِ لَهَا

Hadisimiz Riyâzu's-sâlihîn'de 232, 389 ve 1049 numaralı hadis olarak üç farklı bâbda yer almaktadır. Yukarıdaki tabloda Arapçaları verilen bu üç bâbın başlığı hadisimizin anlamını belirlemede oldukça önemli ve faydalıdır: “Müslümanların Dokunulmaz Haklarına Saygı Göstermek, Onların Bu Haklarının Açıklanması ve Onlara Karşı Şefkatli ve Merhametli Olmak”, “Salih Kimselere, Zayıflara ve Yok-

sullara Eziyetten Sakındırma”, “*Sabah ve İkinci Namazlarının Fazileti*”. Görüldüğü üzere, ikinci bâb başlığı (“*Salih Kimselere, Zayıflara ve Yoksullara Eziyetten Sakındırma*”) incelediğimiz hadisin manasını doğrudan yansıtmaktadır. Birinci bâb başlığı da yine açık bir şekilde hadisimizin anlamıyla yakından alakalı gözükmektedir. Zira hadiste sabah namazını kılan müminlerin dokunulmaz haklarına saygı gösterilmesi ve bu hakların ihlal edilmemesi istenmektedir.

“*Sabah ve İkinci Namazlarının Fazileti*” şeklindeki üçüncü bâb başlığı da dolaylı olarak hadisimizin aslî manasıyla ilgilidir. Şöyle ki sabah namazı, faziletinden ötürü, bu namazı kılan kişiye ilâhî güvenceyi temin etmektedir. Eğer incelediğimiz hadisin ikinci manası (sabah namazını terk etmeme) hadiste murad edilmiş olsaydı, bâb başlığının “*Sabah ve İkinci Namazlarının Fazileti*” yerine “*Sabah ve İkinci Namazlarının Vücûbu (Gerekliliği)*” olması kanaatimizce daha münasip olurdu. Zira ikinci anlamı doğru kabul edersek hadiste sabah namazını kılmayı terk edenlere ağır bir yaptırım söz konusu edilmektedir. Bu ağır yaptırımın zikredilmesi, bâb başlığının sabah namazının fazileti yerine gerekliliği şeklinde olmasını daha uygun hâle getirir.

Riyâzu's-sâlihîn'de bu bâblarda zikredilen bazı âyet-i kerimelere ve diğer hadislerle bakmak da yine hadisimizin manasının belirlenmesinde faydalı olacaktır. Mesela, “*Müslümanların Dokunulmaz Haklarına Saygı Göstermek*” başlıklı bâbda yer alan bazı âyet ve hadisler şunlardır:^[62]

“*Kim bir cana kıymamış, ya da yeryüzünde bozgunculuk yapmamış olan bir canı öldürürse, sanki bütün insanları öldürmüş gibidir.*”^[63]

“*Müslüman, müslümanın kardeşidir. Ona zulmetmez, haksızlık yapmaz, onu düşmana teslim etmez.*”^[64]

Görüldüğü üzere, bu âyet ve hadis müslümanların birbirlerinin haklarına saygı göstermelerine, herhangi bir hak ihlalden kaçınmalarına ve böyle bir hak ihlalinin ağır sorumluluğuna işaret etmekte olup bu ortak mana hadisimizin aslî manasıyla doğrudan alakalıdır. Aynı şekilde, “*Salih Kimselere, Zayıflara ve Yoksullara Eziyetten Sakındırma*” başlıklı bâbdaki şu âyet ve hadisler de bu manayı güçlü bir şekilde teyit etmektedir:^[65]

[62] Bu âyet ve hadislerin tercümesi Muhyiddin b. Şeref Nevevî, *Riyâzu's-Sâlihîn*, çev. Yaşar Kandemir vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2017), 2/176-194'den alınmıştır.

[63] el-Mâide sûresi 5/32.

[64] Buhârî, “Mezâlim”, 3; Müslim, “Birr”, 58.

[65] Bu âyet ve hadislerin tercümesi Nevevî, *Riyâzu's-Sâlihîn*, çev. Yaşar Kandemir vd., 3/8-15'den alınmıştır.

“Mümin erkeklere ve mümin kadınlara, yapmadıkları bir işten dolayı haksız yere eziyet edenler, şüphesiz büyük bir iftirâ etmiş ve açık bir günah yüklenmiş olurlar.”^[66]

“Her kim bir dostuma düşmanlık ederse, ben ona karşı harb ilân ederim.”^[67]

Yukarıdaki tabloda hadisimizin bazı hadis kitaplarının fiten bölümlerinde veya “Müslümanın Bilhassa Namaz Kılırsa Kanının Haram Oluşu”, “Namazın Fazileti ve Namaz Kılanın Kanını Dokunulmaz Yapması” ve “Fitnelerden Korunma, Böyle Zamanlarda Savaşmaktan Geri Durmanın Uygun Olması” gibi bâb başlıkları altında yer aldığı görülmektedir. Bu durum da yine hadisimizin sabah namazını kılan kimselere zarar vermemek gerektiği şeklindeki anlamını açıkça desteklemekte olup muhaddislerin söz konusu hadisi bu şekilde anlamlandırdıklarını göstermektedir.

3.2. Aynı Lafızlara Sahip Başka Bir Hadisin Manasıyla İstişhad

Sahih-i Buhârî’de geçen aşağıdaki hadisin altı çizili kısmı, görüldüğü üzere, incelediğimiz hadisin Sünen-i Tirmizî’de yer alan tarikiyle^[68] aynı lafızlara sahiptir. Dolayısıyla aşağıdaki hadisin manası incelediğimiz hadisin manasının doğru belirlenmesinde son derece önemlidir.

مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا، وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، وَأَكَلَ ذَيْحَنَتَنَا، فَذَلِكَ الْمُسْلِمُ الَّذِي لَهُ دِمَّةُ اللَّهِ وَدِمَّةُ رَسُولِهِ، فَلَا تُخْفَرُوا اللَّهَ فِي ذِمَّتِهِ

“Her kim bizim kıldığımız namazı kılar, kiblemize karşı durur ve kestiğimizi yerse Allah’ın ve Allah elçisinin ahd ve emanını hak eden Müslüman işte odur. Artık öyle olan bir kimsenin ahd ve emanı hususunda Allah’a (ve Resulüne) hıyanet etmeyin.”^[70]

Yukarıdaki hadiste namaz kılan ve kibleye dönen insanların yüce Allah’ın hi-mayesine girdikleri ve böyle kimselere zarar verilemeyeceği anlamı gayet açıktır. Nitekim İbn Hacer de insanları zâhirlerine göre yargılamak ve dinin şîârlarını sergileyen kişilere Müslümanların hükümlerini uygulamak gerektiğini ifade etmiştir.^[71] Buhârî aynı bâbda mezkûr hadisin hemen akabinde şu hadisi sevk etmiştir:

[66] el-Ahzâb 33/58

[67] Buhârî, “Rikâk”, 38. Bu hadis bir önceki bâbda da geçmiş olmakla beraber Nevevî hadisin bu bâbı da ilgilendirdiğini belirtmiştir.

[68] Tirmizî, “Salât”, 51 (No. 222).

[69] Buhârî, “Salât”, 28 (No. 391).

[70] Mehmet Sofuoğlu, *Sahih-i Buhârî ve Tercemesi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013), 1/482.

[71] Ahmed b. Ali İbn Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-bârî bi şerhi Sahihî’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-Mâ’-rife, 1379), 1/497.

أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِنَ النَّاسَ، عَقَى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوهَا، وَصَلُّوا صَلَاتِنَا، وَاسْتَقْبَلُوا قِيَامَتَنَا، وَذَكَّعُوا ذِيحَنَّتَنَا، فَقَدْ حَزَنْتُ عَلَيْنَا وَمَاؤُهُمْ وَأَمَّاؤُهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَجَسَائِعُهُمْ عَلَى اللَّهِ⁷²

Görüldüğü üzere bu hadis, bir önceki hadisi anlamca tamamlayan ve makale-mize konu olan hadise de açıklık kazandıran bir mahiyettedir. Buna göre, namaz kılan ve kurban kesen bir kişinin canı ve malı dokunulmazdır. Dikkat edilirse, bu dokunulmazlık bir önceki hadiste Allah'ın ve Rasulü'nün (sav) zimmeti olarak ifade edilmiş ve bu zimmetin ihlal edilmemesi gerektiği dile getirilmiştir.

4. TÜRKÇE HADİS TERCÜME VE ŞERHLERİNİN TAHLİLİ

Bu bölümde hadisimizin otuz iki Türkçe hadis çeviri ve şerh çalışmasında nasıl çevrildiği alt başlıklar hâlinde incelenecektir. Öncelikle yukarıdaki tahliller ışığında hadisin kanaatimizce doğru çevirisini paylaşmak faydalı olacaktır:

“Sabah namazını kılan kimse yüce Allah'ın himayesi altındadır. Sakın Allah himayesindeki bir kişi konusunda (o kişiye eziyet etmeniz sebebiyle) sizi hesaba çekmesin. Zira Allah kimi böyle bir konuda hesaba çekerse onu yakalar ve sonra yüzüüstü cehennem ateşine atar.”

4.1. Hatalı Tercümeler

Bazı çevirilerde hadisimize yüce Allah'ın sabah namazını kılan kuluna sağ-ladığı himayeye mukabil ondan herhangi bir şey talep etmediği gibi bir anlam verildiği görülmektedir. Halbuki hadiste böyle bir mana bulunmamaktadır. Zira hadisin aslî manasına göre yüce Allah sabah namazını kılan bir kişiye zarar ve-reni talep eder (hesaba çeker). Hadisin ikinci manasına göre ise yüce Allah sabah namazını terk eden kişiye talep eder. Ancak hadisten sabah namazı kılan birinden Cenab-ı Hakk'ın bir şey “talep etmemesi” gibi bir mana çıkarmak mümkün gö-zükmemektedir. Zaten böyle bir anlam çalışmamızın ilk bölümlerinde görüldüğü üzere hadisin diğer tariklerindeki bilgiler, şerhlerdeki izahlar, hadisin yer aldığı bâb başlıkları ve lafız ve mana yönünden hadisle yakından irtibatlı diğer hadis-ler tarafından desteklenmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bu hatalı çeviri, hadisin dikkat edilmeden, yüzeysel bir okumasıyla yapılmış olup sonraki mütercimler de öncekilerden etkilenmiştir. Aşağıda zamansal sıraya riayet edilerek bu çeviriler alıntılanacak, bazılarının altına kısa değerlendirmeler yapılacaktır.

Mollamehmetoğlu: *“Her kim sabah namazını kılar o kimse Allah'ın zimmeti (himayesi) ndedir. Allah himayesine karşılık sizden hiçbir şey talep etmiyor.”*^[72]

[72] Buhâri, “Salat”, 28 (No. 392).

[73] Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, çev. Osman Zeki Mollamehmetoğlu (İstanbul: Yunus Emre Yayınevi, ts.), 4/41.

Sofuoğlu: “Her kim sabah namazını kılarırsa işte o Allah’ın zimmetindedir (emânındadır). Allah zimmetinin terk olunmasına karşılık sizlerden hiçbir şey talep etmez. Allah zimmetini terk edene yetişir ve onu Cehennem ateşinde yüzün koyu yatırır.”^[74] Sofuoğlu’nun çevirisinde diğerlerinden farklı olarak zimmetin terk olunmasına karşılık hiçbir şeyin talep edilmemesinden bahsedilmiştir. Bu anlam da şerhlerde zikredilen iki manayla örtüşmemektedir.

Özağar-Erul: “Sabah namazını kılan kimse Allah’ın himayesi altındadır. Allah himayesine karşılık sizden bir şey de istemez. Zira bunun karşılığında kimden bir şey isteyecek olsa (bu ağır bedele güç yetiremez ve) Allah onu yakalar ve sonra yüzüstü cehennem ateşine atar.”^[75]

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yayınında geçen bu çeviriden anlaşılan mana, yüce Allah’ın himayesinin çok kıymetli olduğu ve kulun bu himayenin hakkını ne yapsa ödeyemeyeceğidir. Ancak Cenab-ı Hak lütf u keremiyle bu himayesinin karşılığını kuldan talep etmez. Ancak bu mana, görüldüğü gibi, hadisin her iki anlamından da oldukça uzaktır. Ayrıca, yüce Allah’ın lütfunu öne çıkaran bu anlamın Riyâzu’s-sâlihîn’deki üç bâb başlığından herhangi birisiyle çok az da olsa ilgisini kurmak da mümkün değildir.

Mütercimler 392 rakamlı hadisin çevirisinin dipnotuna şu bilgiyi koymuşlardır: “Hadisin 2. cümlesini şöyle çevirmek de mümkündür: Sakın ola ki Allah bu güvencesine hâlel getirecek bir şey /fîl sebebiyle sizi talep etmesin! Zira Allah güvencesine hâlel getiren bir şey sebebiyle her kimi talep ederse (muhtakkak) yakalar ve sonra o kimseyi yüzüstü Cehennem ateşine sürer.”^[76] Bu çeviri, ilâhî güvenceye hâlel getirecek şey (namazı terk/ namaz kılanı zarar) hakkında belirsizlik içerse de yukarıda bahsedilen hatadan uzaktır. Ancak bu çevirinin dipnotta verilip hatalı çevirinin asıl metinde verilmesi her hâl u kârda sorunludur.

Uçar: “Kim sabah namazını kılarırsa Allah’ın himayesi altındadır. Sakın Allah himayesi altında bulunanlarla ilgili sizden bir şey istemesin. Çünkü himayesi ile ilgili olarak kimden bir şey isterse (ve istediği karşılanmaz)sa o da yüzüstü cehennem ateşine atar.”^[77]

Yıldız: “Her kim sabah namazını kılarırsa Yüce Allah’ın gözetimi altına girmiştir. Yüce Allah bu gözetimine karşılık sizden bir şey de talep etmemektedir.”^[78]

[74] Mehmet Sofuoğlu, Sahih-i Müslim ve Tercemesi (İstanbul: İrfan Yayınları, 1988), 2/287-288.

[75] Yahya b. Şeref Nevevî, Riyâzu’s-sâlihîn, çev. Mehmet Emin Özağar -Bünyamin Erul (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2018), 1/249.

[76] Nevevî, Riyâzu’s-sâlihîn. çev. Özağar-Erul, 1/373.

[77] Nevevî, Riyâzu’s-sâlihîn. çev. Salih Uçar (İstanbul: Çelik Yayıncılık, ts.), 266.

[78] Müslim b. el-Haccâc, el-Câmi’u’s-sâlih, çev. Hüseyin Yıldız (İstanbul: Ocak Yayınları, 2020), 1/746-747. Şu çeviriler de aynı mütercime aittir: Celâleddin Suyûtî, el-Câmi’u’s-sâgir min ha-

Parlıyan: “Her kim sabah namazını kılarırsa Allah’ın himayesine ve koruması altına girmiştir. Allah bu korumasına karşılık sizden bir şey de istememektedir.”^[79]

Özbek: “Her kim sabah namazını kılarırsa Yüce Allah’ın himayesi altına girmiştir. Yüce Allah bu himayesine karşılık sizden bir şey de istememektedir.”^[80]

Diğer bazı hatalı çevirilere de değinmek uygun olacaktır.

Kahraman: “Kim sabah namazını kılarırsa o Allah’ın zimmetindedir. Sakın ola ki Allah sizden herhangi bir şeyin zimmetini istemesin.”^[81] Burada “herhangi bir şeyin zimmetini istemek” ifadesi anlaşılması güç olmak bakımından sorunludur.

Büyükcınar: “Sabah namazını cemaatle kılan Allahu Taala’nın himayesinde-dir. Söz verdiği konularda, Allah’a karşı kusur işleyerek sözünü bozdurmayın.”^[82] Bu cümlede söz veren ve sözü bozan yüce Allah olarak görünmektedir. Ancak Cenab-ı Hakk’ın sözünü bozması mümkün değildir. Bu hâliyle hadis muhteva tenkidine müsaittir.

Canan ve Akın tarafından (إِنْهُ مِنْ يَطْلُبُهُ يُدْرِكُهُ، ثُمَّ لَا يُفْقِدُهُ) ifadesinin “Kim bu garantiyi talep ederse onu elde eder ve bir daha da onu kaçırmaz.”^[83] şeklinde tercümesi hatalıdır. Akın, Canan’ın hatalı çevirisini aynen kullanmıştır. Halbuki Sandıkçı’nın çevirisi “Çünkü Allah kimi isterse yakalar sonra da o kimse asla kurtulamaz.”^[84] doğru manayı yansıtmaktadır.

مَنْ صَلَّى الْغَدَاةَ فَأَصَابَتْ ذِمَّتُهُ فَقَدْ اسْتُجِيعَ حَقُّ اللَّهِ وَأُخْفِرَتْ ذِمَّتُهُ

“Kim sabah namazını kılar, sonra ahdini bozarsa, Allah’ın korusu /yasak bölgesi çiğnenmiş, zimmeti/ ahdi ihlal edilmiş olur.”^[85] Yerinde’nin bu çevirisinde sanki sabah namazını kılan kişi ahdini bozuyormuş gibi anlaşılmaktadır. Halbuki

dîsi l-beşîri’n-nezîr, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 1/456; Muhammed b. Muhammed Rûdânî, *Cem’u l-fevâid*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2011), 1/378.

[79] Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, çev. Abdullah Parlıyan (Konya: Konya Kitapçılık, 2007), 2/414

[80] Salih Ahmed Şâmî, *Hadis Hazinesi*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2017), 4/150.

[81] Nevevî, *Riyâzu’s-sâlihîn*, çev. Abdulvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2015), 1/243.

[82] Ebû Muhammed Münzîrî, *et-Tergîb ve’t-terhîb*, çev. Muhtar Büyükcınar vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1984), 1/403.

[83] İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayıncılık, 2016), 13/224; Abdurrahmân b. Ali İbnü’l-Deyba, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*, çev. Hanîfî Akın (İstanbul: Polen Yayınları, 2013), 5/418.

[84] Mecdüddîn İbnü’l-Esîr, *Câmi’u l-usûl li-ehâdisi’r-Resûl*, çev. Kemal Sandıkçı -Muhsin Koçak (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 15/79.

[85] Nûrüddîn Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id ve menba’u l-fevâ’id*, çev. Adem Yerinde (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 2/317.

hadisin bu rivayetinde sabah namazını kılan kişinin ahdi bozması gibi bir durum söz konusu olmayıp bilakis bu kişiye zarar verilerek ilâhî zimmetin ihlali bahis mevzuudur.

“Her kim sabah namazını kılar da zimmeti /ahdi/ anlaşması bozulursa Yüce Allah’ın himayesi/koruması mübah olduğu gibi zimmeti de bozulur.”^[86] Yerinde’nin bu çevirisindeyse “anlaşması bozulursa” ifadesi uygun olmakla birlikte “koruması mübah olduğu” ifadesi yerine bir önceki çeviride yer alan “yasak bölgeşi çiğnenmiş” ifadesi daha doğru olacaktır. Zira burada mübah olmaktan ziyade mübah sayılarak çiğnenmek söz konusudur.

4.2. Çeviride Aslında Olmayan Ziyadeler Yapma

Burslan ve Erdem, Kandemir, Davudoğlu ve Büyükcınar “cemaatle” kelimesini ziyade olarak vermiştir.^[87]

4.3. Müphem Çeviri

Türkçe hadis tercümelerinde en sık görülen sorun çevirinin müphem oluşudur. Halbuki parantez içi açıklamalarla hadisin tam manası okuyucuya açık bir şekilde aktarılmalıdır. Aşağıda bir örnek olmak üzere Kandemir’in çevirisi paylaşılacak, ardından benzer çeviri yapan mütercimlere işaret edilecektir:

“Sabah namazını kılan kimse Allah’ın himayesindedir Allah bizzat himayesinde olan bir konuda sizi sorguya çekmesin. Allah himayesindeki bir konudan sorguya çektiği kimseyi cezalandırır sonra da onu yüzüstü cehenneme atar.”^[88]

Görüldüğü üzere çeviride yüce Allah’ın “bizzat himayesinde olan bir konu” şeklindeki ifade belirsiz olup bu konu “sabah namazını kılan kişi (onun güvenliği)” midir yoksa “sabah namazının kendisi (düzenli kılınması)” midir belli değildir. Benzer müphem çeviriler şu mütercimlere aittir: Burslan ve Erdem,^[89]

[86] Ahmed b. ‘Ali İbn Hacer el-‘Askalânî, *el-Metâlibü’l-‘âliye*, çev. Adem Yerinde (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2010), 1/123.

[87] Nevevî, *Riyâzu’s-sâlihîn*, çev. Yaşar Kandemir vd., 3/17; Nevevî, *Riyâzu’s-sâlihîn*, çev. Kıyamuddin Burslan -Hasan Hüsnü Erdem (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2000), 1/421; Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercümesi ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1973), 4/6; Münzirî, *et-Tergîb ve’t-terhib*, çev. Muhtar Büyükcınar vd., 1/403.

[88] Nevevî, *Riyâzu’s-sâlihîn*, çev. Yaşar Kandemir vd., 2/192.

[89] Nevevî, *Riyâzu’s-sâlihîn*, çev. Burslan-Erdem, 1/421.

İnce,^[90] Şenaslan ve Kasadar,^[91] Davudoğlu,^[92] Eryarsoy,^[93] Mollamehmetoğlu,^[94] Parlıyan,^[95] Yıldız,^[96] Oral ve Sarı,^[97] Özbek,^[98] Sandıkçı,^[99] Yerinde,^[100] Özkes,^[101] Öztürk,^[102] Tuna.^[103]

Davudoğlu'nun hadis hakkındaki aşağıdaki izahı çevirideki kapalılığı gidermemektedir. Zira yaptığı izahda bahsettiği “Allah’a karşı gitmek” ve “O’nun rızasına karşı bir amel” ile neyi kastettiğini açıklamamıştır.

“*Bi’n-netice mana şöyle olur: bir kimse sabah namazını cemaatle kılsa o kimse Allah’ın kefalet ve teminatı altına girmiş olur binaenaleyh siz Allah’a karşı gitmeyin. Şayet O’nun rızasına karşı bir amelde bulunursanız Allah size yetişir de cezanızı verir ve bu ceza da tepesi üstü cehenneme atılmak olur.*”^[104]

Kandemir 390 nolu hadisin şerhinde sabah namazını kılana zarar vermeme hususu üzerinde durmuşsa^[105] da 234 ve 1052 nolu hadislerin izahında bu hususa değinmemiş, bilakis sabah namazını kılmayı terk etmeme hususunu ihsas eden ifadeler kullanmıştır.^[106]

[90] Nevevî, *Riyâzu’s-sâlihîn*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: İnkılab Yayıncılık, 2009), 139, 198.

[91] Nevevî, *Riyâzu’s-sâlihîn*, çev. Şerafettin Şenaslan -Mustafa Kasadar (İstanbul: Ravza Yayıncılık, 1992), 107.

[92] Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercümesi ve Şerhi*, 4/7.

[93] Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahihi Muslim b. el-Haccâc*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Polen Yayınları, 2013), 4/23.

[94] Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahih*, çev. Mollamehmetoğlu, 1/171.

[95] Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahih*, çev. Abdullah Parlıyan, 1/124.

[96] Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayıncılık., 2013), 2/668. Şu çeviri de aynı kişisindir: Yahyâ b. Alî el-Hatîb Tebrîzî, *Mişkâtü’l-Mesâbih*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2014), 1/305.

[97] Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, çev. Rifat Oral -Süleyman Sarı (İstanbul: Ensar Yayınları, ts.), 4/83.

[98] Şâmî, *Hadis Hazinesi*, çev. Yusuf Özbek, 5/159.

[99] İbnü’l-Esir, *Câmi’u’l-usûl li-ehâdisi’r-Resûl*, çev. Sandıkçı -Koçak, 15/79.

[100] Ebü’l-Hasen Nûrüddin Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id ve menba’u’l-fevâ’id*, çev. Adem Yerinde (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 2/315.

[101] Nevevî, *Riyâzu’s-sâlihîn*, çev. İhsan Özkes (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1993), 2/55.

[102] Nevevî, *Riyâzu’s-sâlihîn*, çev. Mustafa Öztürk (İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2015), 198.

[103] Nevevî, *Riyâzu’s-sâlihîn*, çev. Bekir Tuna (Konya: Konevi Yayıncılık, 2007), 195.

[104] Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercümesi ve Şerhi*, 4/7.

[105] Nevevî, *Riyâzu’s-sâlihîn*. çev. Yaşar Kandemir vd., 3/17.

[106] Nevevî, *Riyâzu’s-sâlihîn*. çev. Yaşar Kandemir vd., 2/193; 5/207-208.

4.4. Tutarsız Çeviri

Aynı manayı verecek şekilde basit lafız farkları bir sorun teşkil etmemektedir. Ancak manaya etki edecek şekilde farklılıklar, bir tutarsızlık olarak sorunlu görülecektir.

Yıldız şu çevirilerinde aynı lafızlara farklı anlamlar vermiştir: “*Yüce Allah bu gözetimine karşılık sizden bir şey de talep etmemektedir.*”, “*Allah korumasında olan bir konuda sizi sorguya çekmesin.*”^[107]

Özbek’in hazırladığı bir eserde ise lafızlar birebir aynı olmasa da çevirilerden ilki doğru, diğeri hatalıdır. “*Artık Allah’ın koruması altına aldığı kimse hakkında teminatını ihlal etmeyin.*”, *Yüce Allah bu himayesine karşılık sizden bir şey de istememektedir.*”^[108]

4.5. Hadisin Muhtemel İkinci Manasını Veren Çeviriler

İki çeviride hadisin ikinci anlamı yansıtılmıştır:

Gülle: “*Her kim sabah namazını kılarsa o Allah’ın himayesindedir. Allah kendi himayesin(e almasına vesile olan sabah namazın)dan bir şey (terk) etmeniz ile sizi hesaba çekmesin.*”^[109]

Tuna: “*Ey Ademoğlu, Allah’ın himayesi altında O’na borçlu olmamaya dikkat et.*”^[110] Bu çeviride anlamda bir miktar kapalılık olmakla beraber sabah namazını kılmayarak Allah’a borçlu olmamak gerektiği ihsas edilmektedir.

4.6. Doğru Çeviriler

Aşağıdaki çevirilerde hadisin aslî manasının verildiği görülmektedir:

Özbek: “*Sabah namazını kılan kimse Allah’ın koruması altındadır. Artık Allah’ın koruması altına aldığı kimse hakkında teminatını ihlal etmeyin.*”^[111] Bu çeviri doğru manayı yansıtmaktadır. Ancak anlamı daha anlaşılır yapmak için parantez içerisinde “ona zarar vererek” ifadesi eklenmesi uygun olacaktır.

[107] Müslim, *el-Câmi’u’s-sahîh*, çev. Hüseyin Yıldız, 1/746-747.

[108] Şâmî, *Hadis Hazinesi*, çev. Yusuf Özbek, 4/149,150.

[109] Nevevî, *Riyâzu’s-sâlihîn*, çev. Sıtkı Güllü (İstanbul: Dergah Ofset, 2003), 1/212.

[110] Nevevî, *Riyâzu’s-sâlihîn*, çev. Bekir Tuna, 416.

[111] Şâmî, *Hadis Hazinesi*, çev. Yusuf Özbek, 4/149

Akın, Canan: “*Sabah namazını (cemaatle) kılan kimse Allah’ın garantisi altındadır. Sakın Allah (ona verdiği garantisi sebebiyle) size bir ceza vermesin.*”^[112] Akın’ın, Canan’ın çevirisini aynen kullandığı dikkat çekmektedir. Canan, hadisin muhtemel iki anlamı bulunduğunu belirtmiş ve bunları kısaca açıklamıştır. Sandıkçı da ufak bazı kelime değişiklikleri yapmakla beraber, hadisin iki anlamına dair Canan’ın açıklamasına benzer şu izahı paylaşmıştır:

“*Sabah namazını kılmakla Allah size koruma garantisi vermektedir. Öyleyse sakın bu garantiden mahrum kalmayın, felakete uğrarsınız.*”, “*Allah’ın korunmasında olan insanlara eziyet etmeyiniz, aksi halde karşınızda onu himayesine alan Allah’ı bulursunuz.*”^[113]

Parlıyan: “*Kim sabah namazını kılarırsa o andan itibaren Allah’ın güvencesine girmiştir. Artık namaz kılan bir mümini öldürmek suretiyle Allah’ın bu güvencesini bozmayınız.*”^[114] Hadisin İbn Mace rivayetinde *قَتْلُهُ* ifadesinin açıkça geçmesi çevirinin doğru yapılmasına katkı sağlamıştır.

Hatipoğlu: “*Kim sabah namazını kılarırsa o kimse Allah’ın güvencesindedir. Artık Allah’ın bu güvencesini ihlal etmeyiniz. Bu itibarla kim böyle olan bir kimseyi (şer’i hüküm olmaksızın) öldürürse Allah öldüren kişiyi sorguya çekip neticede baş aşağı cehenneme atar.*” Hatipoğlu yaptığı izahta ise bir Müslümanın sadece canının değil, bütün haklarının ilâhî teminat altında olduğunu, böyle birine eziyet etmenin cezalandırılacağını belirtmiştir.^[115]

Parlıyan: “*Sabah namazını kılan kimse Allah’ın himayesi altındadır. Artık Allah’ın himayesi altına aldığı kimse hakkında teminatını yok etmeyin.*”^[116] “*Teminatını yok etmek*” yerine “*ihlal etmek*” ifadesi daha uygun gözükmeyle beraber çeviride doğru mana yansıtılmıştır.

İncelenen otuz iki kaynaktaki on beş çevirinin hatalı, altı tanesinin ise doğru olduğu görülmektedir. On yedi çeviri ise müphemdir. Yine, dört çeviride tutarsızlık görülürken dört çeviride ise hadisin aslında olmayan ziyade mevcuttur. Ayrıca iki çeviride hadisin asli manası yerine daha zayıf olan muhtemel ikinci manası yansıtılmıştır. Bu veriler Türkçe hadis tercümelerinin incelediğimiz hadis özelinde başarı durumunun bir özeti.

[112] İbnü’l-Esîr, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*, çev. Hanifi Akın, 5/418; Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, 13/224.

[113] İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl li-ehâdîsi’r-Resûl*, çev. Sandıkçı-Koçak, 15/79-80.

[114] Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, çev. Abdullah Parlıyan (Konya: Konya Kitapçılık, 2008), 2/589.

[115] Haydar Hatiboğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012), 10/151-152.

[116] Abdullah b. Abdurrahmân Dârimî, *es-Sünen*, çev. Abdullah Parlıyan (Konya: Konya Kitapçılık, 2011), 391-392.

SONUÇ

Tercümeler bir hadisi anlamının ve tenkidin ilk aşamasıdır. Tek bir hadise ait on beş hatalı çevirinin tespiti Türkçe hadis tercüme ve şerhlerinde önemli bir soruna işaret etmektedir. Muhtemel tercüme hataları bir ravi tasarrufu mesabesinde olup çalışmamızda da görüldüğü üzere metni tenkide müsait hale getirebilmektedir. Araştırmamızda incelenen böyle yaygın ve meşhur bir hadisin bazı çevirilerinin hadisin doğru anlamından tamamen uzak oluşu Türkçe hadis tercümelerinin yeterlilik düzeyi hakkında olumsuz bir kanaate yol açmaktadır. Üstelik Diyanet İşleri Başkanlığı gibi önemli bir kurumun yayını olan Riyazü's-sâlihîn kitabında ciddi bir çeviri hatasının bulunuyor oluşunun sorunlu olduğu açıktır. Hadisin manasının yeterince araştırılmaması, metnin sathî bir şekilde değerlendirilmesi ve önceki tercümelerin taklidi bu hatalı çevirilerin meydana gelmesinde öne çıkan muhtemel etkenler olarak gözükmektedir.

Yaptığımız inceleme sonucunda doğru çevirinin “*Sakin Allah himayesindeki bir kişi konusunda (o kişiye eziyet etmeniz sebebiyle) sizi hesaba çekmesin*” şeklinde olması gerektiği anlaşılmıştır. Bu doğru anlamının tespitinde hadisimizin farklı rivayetlerinin hadisin bağlamı ve kastı hakkında önemli ipuçları sağladığı, bâb başlıklarının ve ilgili diğer hadislerin anlamlandırmada yardımcı oldukları görülmüştür. Yine hadis şerhleri de hadisin anlaşılması noktasında ilk başvuru kaynakları olarak kullanılmalıdır. Çalışmamızda tercümelerle ilgili görülen diğer bir yaygın sorun ise çevirilerin müphem oluşudur. Halbuki okuyucuların hadiste neyin kastedildiğini kolaylıkla anlayabilmeleri hadisin doğru manasının parantez içi açıklamalarla aktarılmasına bağlıdır. Ancak maalesef çevirilerin çoğunda bu sorun görülmüştür.

Hadis tercümelerinin başarısının temini noktasında çevirilerin hadis ilminin uzmanları tarafından yeterli araştırmalar yapılarak gerçekleştirilmesi zaruri görünmektedir. Ayrıca hadis tercüme üzerine yapılacak araştırmalarla saptanan çeviri sorunları yeni tercümelerin daha sağlıklı yapılabilmesine katkı sunacaktır.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman Azami. Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1983.
- Ahatlı, Erdiñ. “Cumhuriyet Dönemi Türkçe Hadis Şerhlerine Dair Bazı Mülahazalar -Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Dârimî Şerhleri Üzerine Bir Analiz-”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (2008), 7-30.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmet b. Hanbel. *el-Müsned*. çev. Hüseyin Yıldız vd. İstanbul: Ocak Yayıncılık., 2013.
- Ahmet b. Hanbel. *el-Müsned*. çev. Rifat Oral -Süleyman Sarı. İstanbul: Ensar Yayınları, ts.
- Ali el-Kârî. *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- Beyzâvî, Abdullâh b. Ömer. *Tuhfetü'l-ebrâr Şerhu Mesâbihi's-sünne*. thk. Nureddin Talib. Kuveyt: Vezaretu'l-Evkaf, 2012.
- Bozkurt, Nebi. “Hadislerin Tercüme ve Yorumlarında Uyulması Gereken Kurallar”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994), 211-281.
- Buhârî, Ebû Abillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahih*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb -Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400.
- Coşkun, Selçuk. “Anlam Değişmelerinin Sebep Olduğu Anakronik Bakış ve Hadis Yorumlarındaki Yanıltıcılığı”. *EKEV Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler* -12/35 (2008): 33-48.
- Çalgan, Mehmet Ali. “Hadislerin Tercüme ve Yorumunda Dikkat Edilmesi Gereken Esaslar ve Sık Rastlanan Hatalar”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (Aralık 2019), 517-551.
- Dârimî, Abdullâh b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. çev. Abdullah Parlıyan. Konya: Konya Kitapçılık, 2011.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahman. *Müsnedü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esat ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.
- Davudoğlu, Ahmed. *Sahih-i Müslim Tercümesi ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1973.
- Dihlevî, Abdülhak b. Seyfiddin. *Lema'âtü't-tenkih fi şerhi Mişkâtî'l-Mesâbih*. thk. Takiyyuddin Nedvi. Dimaşk: Daru'n-Nevadir, 2014.
- Ebû Avâne, Ya'kûb b. İshâk el-İsferâinî. *el-Müsnedü'l-Muhrec alâ kitâbi Müslim b. Haccâc*. thk. Eymen b. Arif ed-Dimeşkî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1998.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ*. Mısır: Matbaatu's-Saade, 1974.
- Ebû Ya'lâ, el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*. thk. Hüseyin Selim Esed. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-turâs, 1406/1986.
- Erul, Bünyamin. “Temel Hadis Kaynaklarının Çevirileri Üzerine Bir Kritik”. *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü -Sempozyum* (Konya, 11-12 Mayıs 2007). ed. Zekeriya Güler. 212: 237. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2008.
- Feyyûmî, Hasan b. Ali. *Fethu'l-karîbi'l-mucib ale't-Tergîbi ve't-Terhîb*. thk. Muhammed İshak Muhammed. Riyad: Mektebetu Dari's-Selam, 2018.
- Hatiboğlu, Haydar. *Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. çev. Adem Yerinde. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Hüsameddin Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr. *Keşfu'l-estâr an zevâidi'l-Bezzâr*. thk. Habiburrahman Azami. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1979.
- Hilâlî, Ebû Usâme Selim b. İd. *Behcetü'n-nâzirîn şerhu Riyâzi's-sâlihîn*. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1415/1994.
- İbn Allân. *Delîlül-fâlihîn li-turuki Riyâzi's-sâlihîn*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2004.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. 'Ali. *el-Metâlibü'l-âliye*. çev. Adem Yerinde İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2010.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. 'Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Mâ'rife, 1379.
- İbn Hıbbân. *Sahihu İbn Hıbbân bi tertibi İbn Balabân*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrût: Müessesetü Risâle, 1414/1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Matbaatu Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye. ts.

- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid. *el-Câmi 'u's-sahih*. çev. Abdullah Parliyan. Konya: Konya Kitapçılık, 2008.
- İbn Melek, Muhammed b. İzzeddin. *Şerhu Mesâbihi's-sünne*. thk. Nureddin Talib. Kuveyt: Vezaretu'l-Evkaf, 2012.
- İbnü'd-Deyba, Abdurrahmân b. Ali. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*. çev. Hanifi Akın. İstanbul: Polen Yayınları, 2013.
- İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *Keşfu'l-müşkil min hadîsi Sahihayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddin. *Câmi 'u'l-usûl li-ehâdisi'r-Resûl*. çev. Kemal Sandıkcı -Muhsin Koçak. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- İtyûbi, Muhammed b. Ali. *el-Bahrü'l-muhîtu's-seccâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1426-1433.
- Kâdi İyâz, Ebu'l-Fadl el-Yahsubî. *İkmâlu'l-Mu'lim bi-fevâidi Sahîhi Müslim*. thk. Yahya İsmail. Mısır: Dâru'l-Vefa, 1419.
- Kara, Emin. *Türkçeye aktarılan hadislerin çeviri kuram ve stratejileri bağlamında değerlendirilmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Kurtubî, Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim limâ üşkile min telhîsi kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb Müstü vd. Beyrût: Dâru İbn Kesir -Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1996/1417.
- Laşin, Musa Şahin. *Fethu'l-mun'im şerhu Sahîhi Müslim*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1422/2002.
- Ma'zeri, Muhammed b. Ali. *el-Mu'lim bi fevâidi Müslim*. thk. Muhammed Şâzeli Neyfer. Cezaire: el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Kitab, 1988.
- Mubârekfûri, Muhammed Abdurrahman b. Abdîrahim. *Tuhfetü'l-Ahvezi bi şerhi Câmi 'it-Tirmizi*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Muhammed Emin b. Abdillâh el-Hereri. *el-Kevkebü'l-vehhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrût: Dâru Tavkî'n-Necât, 2009.
- Mübârekfûri, Safiyyurrahmân. *Minnetü'l-mun'im fî şerhi Sahîhi Müslim*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1420/1999.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdür-raûf. *Feyzü'l-kadir şerhu'l-Câmi 'i's-sagîr*. Mısır: Dâru'l-Akîde, 1432/2011.
- Münziri, Ebû Muhammed Zekiyyüddin. *et-Tergîb ve't-terhib*. çev. Muhtar Büyükcınar vd.. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1984.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-sahih*. çev. Hüseyin Yıldız. İstanbul: Ocak Yayınları, 2020.
- Müzhiri, Hüseyin b. Mahmud Müzhirüddin ez-Zeydanî. *El-Mefâtih fî şerhi'l-Mesâbih*. thk. Nureddin Talib. Dımaşk: Daru'n-Nevadir, 2012.
- Necdi, Faysal b. Abdulaziz. *Tatırzu Riyâzi's-sâlihîn*. Riyad: Dâru'l-Âsime, 2002.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Muslim b. el-Haccâc*. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Polen Yayınları, 2013.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Hulâsatü'l-ahkâm fî [min] mühimmâtî's-sünen ve kavâ'idü'l-İslâm*. thk. Hüseyin İsmâil el-Cemel. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1418/1997.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Riyâzu's-sâlihîn*. çev. Abdulvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2015.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Riyâzu's-sâlihîn*. çev. Bekir Tuna. Konya: Konevi Yayıncılık, 2007.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Riyâzu's-sâlihîn*. çev. İhsan Özkes. İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1993.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Riyâzu's-sâlihîn*. çev. Kıvımuddin Burslan -Hasan Hüsnü Erdem. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2000.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Riyâzu's-sâlihîn*. çev. Mehmet Emin Özafşar -Bünyamin Erul. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2018.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Riyâzu's-sâlihîn*. çev. Mustafa Öztürk. İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2015.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Riyâzu's-sâlihîn*. çev. Salih Uçar. İstanbul: Çelik Yayıncılık, ts.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Riyâzu's-sâlihîn*. çev. Sıtkı Güllü. İstanbul: Dergah Ofset, 2003.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Riyâzu's-sâlihîn*. çev. Şerafettin Şenaslan -Mustafa Kasadar. İstanbul: Ravza Yayıncılık, 1992.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Riyâzu's-sâlihîn*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: İnkılab Yayıncılık, 2009.
- Nevevî, Yahya b. Şeref. *Riyâzu's-sâlihîn*. çev. Yaşar Kandemir vd.. İstanbul: Erkam Yayıncılık, 2017.

- Osmânî, Fazlullah Şebbîr Ahmed ed-Diyûbendî. *Fethu'l-mülhim fî şerhi Sahîhi Müslim*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2006.
- Râcîhî, Abdulazîz b. Abdullah. *Tevfîku'r-Rabbi'l-Mun'im bi şerhi Sahîhi'l-İmam Müslim*. Riyad: Merkez Abdulazîz b. Abdullah er-Râcîhî, 1439.
- Rûdânî, Muhammed b. Muhammed. *Cem'u'l-fevâid*. çev. Hüseyin Yıldız vd. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2011.
- Sâatî, Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed. *el-Fethur-rabbânî mea şerhihi Bulûğu'l-emânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Fethu'l-İlahî'l-Mun'im fî şerhi Sahîhi'l-Müslim*. Ankara: Kalkan Matbaası, ts.
- Sindî, Muhammed b. 'Abdilhâdî. *Hâşiyetu's-Sindî ala Suneni Tirmizi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2021.
- Sofuoğlu, Mehmet. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.
- Sofuoğlu, Mehmet. *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*. İstanbul: İrfan Yayınları, 1988.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-Câmi'u's-sagîr min hadîsi'l-beşîri'n-nezîr*. çev. Hüseyin Yıldız vd.. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.
- Suyûtî, Celalüddîn Abdurrahman b. Ebu Bekr. *ed-Dibâc alâ Sahîhi Müslim b. Haccâc*. thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eserî. Suudî Arabistan: Dâru İbn Affân, 1996.
- Şâmî, Salih Ahmed. *Hadis Hazinesi*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2017.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Tarık b. İvadullah -Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî b. 'Abdülmedic es-selefi. Kahire: Mektebü İbn Teymiyye, 1994.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1999.
- Tebrizî, Yahyâ b. Ali el-Hatîb. *Mişkâtü'l-Mesâbih*. çev. Hüseyin Yıldız vd. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2014.
- Tibî, Hüseyin b. Abdillâh. *el-Kâşif 'an hakâ'iki's-sünen*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Riyad: Mektebetu Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü'l-Tirmizî*. çev. Abdullah Parlıyan. Konya: Konya Kitapçılık, 2007.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü'l-Tirmizî*. çev. Osman Zeki Mollamehmetoğlu. İstanbul: Yunus Emre Yayınevi, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü'l-Tirmizî*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Şerhu Riyâzi's-sâlihîn*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1426.
- Uysal, Şule Yüksel. “‘Akrâ-Halkâ Deyişi Özelinde Hz. Peygamberin Safiyye'ye Uğursuzluk Nisbetinin İmkânı Üzerine”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 321-344.



Desûkî ve Arap Dili Belâgatı: Modernleşme Eşiğinde Klasik Bir Bakış

Desûqî and the Arabic Rhetorical Tradition:
A Classical Outlook on the Eve of Modernization

Dr. Öğr. Gör. Recep ÇELİK¹

¹Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Nevşehir
• recepcelik@nevsehir.edu.tr • ORCID [0000-0002-5099-1231](https://orcid.org/0000-0002-5099-1231)

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 17 Ocak/January 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 02 Haziran/June 2025

Yıl/Year: 2025 | **Sayı – Issue:** 58 | **Sayfa/Pages:** 137-157

Atıf/Cite as: Çelik, R. "Desûkî ve Arap Dili Belâgatı: Modernleşme
Eşiğinde Klasik Bir Bakış" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 58, Haziran 2025: 137-157.

Yazar Notu/ Author Note: "Bu çalışma, "19. yy. Âlimlerinden Muhammed b. Arafе ed-Desûkî'nin
Muhtasarı'l-Meânî Hâşiyesi Bağlamında Belâgat Tasavvuru" adlı doktora tezinden üretilmiştir.
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun/Türkiye, 2024)"

DESÛKÎ VE ARAP DİLİ BELÂĞATI: MODERNLEŞME EŞİĞİNDE KLASİK BİR BAKIŞ

ÖZ

18./19. yüzyıl dönümünde Osmanlı Mısır’ında yetişen Muhammed b. Arafe ed-Desûkî (ö. 1815), geleneksel İslamî ilimler ile modern düşünce arasında köprü kuran önemli bir âlimdir. Ezher kökenli derin bilgisiyle belâğata disiplinler arası yaklaşan Desûkî’nin bu vasfını *Haşiyetu’l-Muhtasari’l-Me’ânî* eseri temsil eder. Klasik belâgat paradigmasını (meânî, beyân, bedî) benimserken, keskin eleştirel-analitik bakışıyla özgün katkı sunar. Teftâzânî gibi otoritelere eleştirel nezaketle yaklaşır; görüşleri mutlak reddetmek yerine tenkit ve tashihle geliştirir. Meânî’de anlamın bağlama uygunluğunu, beyân ve bedî’de ise lafız-mana ilişkisine epistemolojik derinlik kazandırır ve manaya dair güzellikleri öne çıkarır. Eleştirel bir muhafazakâr olarak Desûkî, geleneği eleştirel bir süzgeçten geçirip yeniden inşa eder ve belâğatı, anlamın hakikate uygunluğunu temin eden epistemolojik bir araç olarak konumlandırır. Türkiye’de yeterince çalışılmayan teorisi, Arap belâğatının modern dönem süreklilik ve dönüşümünü anlamak için kritik örnektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Belâgat, Haşiyetu Muhtasari’l-Meânî, Desûkî, Modernleşme.



DESÛQÎ AND THE ARABIC RHETORICAL TRADITION: A CLASSICAL OUTLOOK ON THE EVE OF MODERNIZATION

ABSTRACT

At the turn of the 18th and 19th centuries, Muḥammad b. ‘Arafa al-Dusūqī (d. 1815) emerged in Ottoman Egypt as a key figure bridging traditional Islamic sciences with modern thought. A product of al-Azhar’s rigorous education, he approached Arabic rhetoric (*balāgha*) through an interdisciplinary and critical lens, best reflected in his work *Ḥāshiyat al-Mukhtaṣar al-Ma’ānī*. Embracing the classical rhetorical triad—*ma’ānī*, *bayān*, and *badī’*—al-Dusūqī made original contributions by analytically engaging with major authorities like al-Taftāzānī. Rather than rejecting earlier views, he refined them with respectful critique. He stressed contextual meaning in *ma’ānī*, and in *bayān* and *badī’*, he explored the epistemological depth of the word–meaning relationship. As a “critical conservative,” he reinterpreted the rhetorical tradition to align meaning (*ma’ nā*) with truth (*ḥaqīqa*). His underexplored theory offers a significant case for understanding the continuity and transformation of Arabic rhetoric in the modern period.

Keywords: Arabic Language, Rhetoric, Hâshiyat al-Mukhtaşar al-Ma‘ânî, Desûqî, Modernization.



GİRİŞ

Belâgat, literatürde genellikle “güzel ve etkili söz söyleme sanatı” olarak tanımlanır. Terim olarak ise sözün yalnızca fasih olmasının ötesinde, iletişim bağlamının gerektirdiği zaman ve zemine uygunluk içerisinde kullanılmasını ifade eder.^[1] Başka bir deyişle, belâgat, belirli bir düşüncenin sözlü veya yazılı biçimde, doğru, yeterli ve yerinde bir şekilde ifade edilmesini sağlayan kazanılmış bir yetkinliktir. Bu yetkinlik, iletişimin amacına uygun olarak dilin tüm olanaklarını etkili bir biçimde kullanmayı ve dinleyici/okuyucu üzerinde istenen etkiyi bırakmayı içerir.

Hitabet sanatının inceliklerini araştıran belâgat, özünde insana fıtratı gereği bahşedilmiş bir yetenektir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de, “O, insanı yarattı ve ona beyanı (düşüncesini ifade etmeyi) öğretti”^[2] buyrulurak bu hususa işaret edilmiştir. Belâgat olarak adlandırılan bu ifade yeteneği, sistematik bir bilgi alanı haline gelmeden önce bile, şairlerde, yazarlarda, hatiplerde ve hatta halkın günlük dilinde belirli bir düzeyde mevcut olan bir melekedir. Bu nedenle, edebî sanatlar tüm dil ve kültürlerde her zaman kullanılmıştır. Özellikle belâgat melekесinin oldukça gelişmiş olduğu Câhiliye Dönemi sözlü edebiyatının yanı sıra, Kur’ân-ı Kerim ve hadislerde de bu ilme dair örnekler bulunmaktadır. İbnü’l-Mukaffa’dan (ö. 759) başlayarak; Câhiz’e (ö. 869); Kudâme b. Ca’fer’e (ö. 948); ve Rummânî’ye (ö. 994) kadar uzanan dönemde belâgat disiplini, insanın doğuştan sahip olduğu bir kabiliyet ve sanata olan doğal eğilimi olarak ele alınmıştır.

Etkili ve güzel konuşma sanatı olarak bilinen belâgat kavramı, tarihsel süreç içerisinde farklı yorumlara tabi tutulmuştur. Örneğin, İbnü’l-Mukaffa’ya göre belâgat, ancak yetkin kişilerin başarabileceği bir ifade biçimini temsil eder; sözü herkesin kolayca söyleyemeyeceği bir ustalıkla dile getirmektir. Câhiz ise belâgatı, lafız (söz) ile mana arasındaki ahenkli bir uyum olarak tanımlar. Ona göre, ideal bir ifadede lafız kulağa hoş geldiği gibi mana da zihne akıcı bir şekilde ulaşmalıdır; lafız ve mana güzellikte adeta birbirleriyle yarışmalıdır.^[3] Daha net ifade ile belâgat, Cahiz’da (ö. 869) “beyan”, İbnü’l-Mu’tez’de (ö. 908) “bedî”, Kudâme’de (ö. 948) “şiiir ve nesir kritiği”, Askerî’de (ö. 1009) “şiiir ve nesir sanatı”, Hafâcî’de (ö. 1073) “fesâhat”, Abdülkahir Cürcânî’de (ö. 1079) “belâgat ve îcâz delilleri”,

[1] Hatip el-Kazvînî, *Telhîs* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1997), 9.

[2] Rahmân 55/3-4.

[3] Osman b. Amr Câhiz, *el-Beyân ve l-tebyîn*, ed. Abdusselam Harun (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1998), 115.

Teftâzânî'de (ö. 1390) “meânî”, Emin el-Hûlî'de (ö. 1966) “fennü'l-kavl/söz tekniği”, Tâhâ Hüseyin'de (ö. 1973) “beyan” olarak anlamlandırılmıştır.^[4]

Muktezâ-yı hâle uygun söz söyleme usul ve kaidelerini inceleyen bir ilim dalı olarak belâgat; meânî, beyan ve bedî olmak üzere üç temel disipline ayrılır. Mantıkçılara göre, tasavvur (kavram/mana) tasdikten (önerme/lafız) önce gelir. Çünkü insanın düşünce sürecinde herhangi bir mananın ifade edilebilmesi için, o mananın söz kalıplarına dökülmeden önce zihinsel bir varlığa sahip olması gerekir. Nitekim lafızlar, manaların kalıpları olarak nitelendirilmiştir.^[5] Anlam-lafız ilişkisini “vaz” ekseninde ele alan önemli çalışmalar arasında İbn Cinnî'nin (ö. 1002) *el-Hasâis*, Adudüddin el-Îcî'nin *er-Risâletü'l-vaz'iyye* ve Zemahşerî'nin *el-Mufasssal* adlı eserleri sayılabilir.^[6]

Belâgat ilmi, filolojik düzlemde delâlet, vaz', istikak, sarf (morfoloji) ve nahiv (sentaks) gibi Arap dili ve edebiyatının çeşitli disiplinlerinin ayrıntılı olarak incelenmesi ve olgunlaşması neticesinde müstakil bir ilim dalı olarak teşekkül etmiştir. Kur'ân-ı Kerim'in icâzını idrak etme gayreti, Müslüman toplumların farklı nesillerini bu alanda yoğun entelektüel faaliyetlere sevk etmiş ve bu çabalar, belâgat ilminin metodolojik çerçevesinin şekillenmesini ve terminolojik yapısının özellikle geliştirilmesini sağlamıştır. “العلوم الآلية” (alet ilimleri) olarak adlandırılan bu disiplinler, belâgat ilminin teorik temelini teşkil etmektedir. Söz konusu âlet ilimlerinin belirli bir olgunluğa erişmesiyle birlikte, bu ilimlere yaslanan belâgat ilmi, özellikle Kur'ân-ı Kerim'in icâzı ve edebî eleştiri çalışmaları çerçevesinde kayda değer bir ivme kazanmıştır. Kur'ân-ı Kerim'in fesâhat ve belâgatını daha derin bir şekilde kavrama amacı, İslam âlimlerinin bu alanda mühim eserler telif etmelerine vesile olmuştur. Bu tür ilmi çabaların sonuçları, ancak uzun yıllar boyunca biriken bilgi birikiminin nihai ürünleri olarak zuhur etmiştir. Bu nedenle, Kur'ân-ı Kerim'in edebî ve retorik yapısını merkeze alan belâgat çalışmaları, yalnızca teorik değil, aynı zamanda pratik düzeyde de İslam düşünce geleneğine anlamlı katkılar sunmuş ve bu ilmin tarihsel sürekliliğini sağlamıştır.^[7]

İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte, gerek Arap gerekse Arap olmayan Müslüman topluluklarda Kur'ân-ı Kerim'in yanlış anlaşılma ihtimali, Arap dilinin gramer kurallarının sistematik bir şekilde tespit edilmesini zorunlu kılmıştır. İlk dönemlerde, dil ve edebiyat bütüncül bir yaklaşımla ele alındığından, bu

[4] Nasrullah Hacımuftüoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 268-298.

[5] İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal li'z-Zemahşerî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l İlmiyye, 2001), 1/162.

[6] Şükran Fazhoğlu, “Vaz”, *TDV İslam Ansiklopedisi* 42 (2012).

[7] Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah b. Sehl el-Askerî Askerî, *es-Sinâ'ateyn: el-Kitâbetu ve 'ş-Şi'r*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1952), 198-235; Abbas Azzâvî, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî fi'l-'Irâk* (Bağdad, 1962), 2/151-164.

ilme ait kaideler de bu disiplinlerin içerisinde incelenmiştir. Nitekim Sîbeveyhi^[8] (ö. 796), *el-Kitâb* adlı eseriyle Arap dilinin gramerini ele alırken, belâgat alanına giren konuları da ihmal etmemiştir. Câhiz (ö. 869), *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı meşhur eserinde belâgatı bir meleke olarak ele almış ve bu alanın birçok konusunu kapsamlı bir şekilde incelemiştir. Müberred^[9] (ö. 898) ise *el-Kâmil* adlı eserinde dil ve edebiyat konularının yanı sıra belâgat konularını da teferruatlı bir şekilde ele alarak disiplinler arası etkileşimi ortaya koymuştur. Bu çalışmalar, belâgatın bağımsız bir disiplin olarak teşekkül etmesinde değerli bir aşamayı temsil eder.

X. yüzyıl sonrası dönemde, belâgat ilminin müstakil bir disiplin olarak teşekkül etmeye başlamasıyla, bu alana ilişkin terminoloji de belirginleşmiş ve sistematik bir yapı kazanmaya başlamıştır. Bu sürecin ürünleri olarak kaleme alınan eserlerde, belâgat konuları merkezî bir yer edinmiştir. Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 1009) *Kitâbü's-sinâ'ateyn* adlı eseri, İbn Reşîk'in (ö. 1070-71) *el-'Umde* ve İbn Sinân el-Hafâcî'nin (ö. 1073) *Sırrü'l-fesâha* adlı eserleri, bu dönemin değerli belâgat çalışmalarından sadece birkaçını temsil etmektedir. Belâgat ilminin nazarî temellerini inşa eden Abdülkahir el-Cürcânî'nin (ö. 1078) *Delâ'ilü'l-i'câz ve Es-rârü'l-belâga* adlı eserleri, bu dönemde üretilen en kıymetli metinler arasında yer almakta olup belâgat tarihinin teorik arka planını şekillendirmiştir. Cürcânî'nin eserlerinden beslenen Zemahşerî (ö. 1144), Kur'ân-ı Kerîm'in belâgatına geniş bir perspektifle eğilmiş ve bu yaklaşımını *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl* adlı tefsirinde somutlaştırmıştır. Zemahşerî'nin çalışması, Kur'ân-ı Kerîm merkezli dil estetiği araştırmalarında örnek bir model oluşturmuştur. Bu sürecin sonunda, ifade sanatları; anlam, beyan ve süsleme yönleriyle sistemli bir bütün hâline getirilmiştir. Bu yapının klasik formunu kazandıran ise Ebû Ya'kub es-Sekkâkî'nin (ö. 1229) *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eseridir. Sekkâkî, bu eseriyle konuyu ilk kez özgün ve bağımsız bir yapı içerisinde toplamış, böylece dil sanatları alanında teorik bir temel oluşturmuştur. Onun ortaya koyduğu sistem, kendisinden sonra yapılan çalışmalara istikamet kazandırmış ve alanın daha incelikli bir anlayışa ulaşmasına imkân sağlamıştır.

Takip eden süreçte, belâgat ilmi üzerindeki akademik çalışmalar, Hatîp el-Kazvîni'nin (ö. 1338) *Telhîsü'l-miftâh* adlı eseri ile zirveye ulaşmıştır. Kazvîni'nin bu eseri, belâgatın teorik çerçevesini sadeleştirmek ve sistematik bir şekilde sunmak suretiyle geniş bir etki alanı oluşturmuş; aynı zamanda klasik belâgat literatürünün vazgeçilmez bir referans kaynağı hâline gelmiştir. Böylelikle belâgat, nazarî ve tatbikî düzlemde İslamî ilimlerin ayrılmaz bir parçası olarak akademik gelenekteki yerini sağlamlaştırmıştır.^[10]

[8] Mehmet Reşit Özbalkıç, "Sîbeveyhi", *TDV İslam Ansiklopedisi* 37 (2009), 130-134.

[9] İsmail Durmuş, "Müberred", *TDV İslam Ansiklopedisi* 31 (2020), 430-433.

[10] Hulusi Kılıç, "Belâgat", *TDV İslam Ansiklopedisi* 5 (1992), 380-383.

1. MUHAMMED B. ARAFE ED-DESÛKÎ'NİN HAYATI, DÖNEMİ VE ESERLERİ

Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî el-Malikî el-Ezherî olarak bilinen Desûkî, Mısır'ın Desûk (Desouk) şehrinde doğmuştur.^[11] “Desûk”, Arapça “bir havuzun taşana kadar su ile doldurulması” anlamına gelir^[12] dolayısıyla şehrin isminin, bölgenin coğrafi yapısı ve sel sularının çekilmesiyle oluşan su havuzlarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Nil deltasında, İskenderiye'nin yaklaşık 80 km doğusunda bulunan Desûk yerleşkesinin günümüzdeki nüfusu yaklaşık 141.000'dir.^[13] Maliki mezhebinden olan Desûkî, Kahire'de ilim tahsil etmiş, Kur'ân'ı ezberlemiş ve çeşitli hocalardan tecvid, dil, fıkıh, mantık, felsefe, astronomi ve geometri dersleri almıştır. Ezher Üniversitesi'nden mezun olan Desûkî, daha sonra burada müderrislik yapmış, fıkıh, kelâm, nahiv, meânî, beyan, mantık, astronomi ve geometri alanlarında uzmanlaşmış^[14] ve aralarında Ahmed es-Sâvî, Abdullah es-Saîdî, Hasan el-Attâr gibi isimlerin de bulunduğu birçok öğrenci yetiştirmiştir. 2 Nisan 1815'te Kahire'de vefat eden Desûkî, Türbetülmücâvirîn kabristanlığına defnedilmiştir.^[15] Vefatının ardından dönemin âlimleri tarafından hakkında övgü dolu sözler söylenmiş ve şiirler yazılmıştır.^[16] Hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmasa da Muhammed b. Arafe, edebî eserleri, Arap edebiyatı ve belâgatına dair derin bilgisi ve özellikle belâgat alanındaki çalışmalarıyla tanınan saygın bir isim olarak döneminde Arap edebiyatının gelişimine katkıda bulunmuştur.

Muhammed b. Arafe ed-Desûkî (ö. 1815), 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyıl başlarında, Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliği altındaki Arap topraklarında yaşanan siyasi ve toplumsal dönüşümlerin yanı sıra İslam dünyasında başlayan modernleşme hareketlerine tanıklık eden bir dönemde yaşamış bir Arap edebiyat-

[11] Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mü'ellifin* (Beyrut: Dâru l-Hyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1957), 1/82.

[12] İbn Manzur, *Lisânu'l-Arap* (Beyrut: Dâru Sadır, 2010), 96.

[13] “<https://ar.zhujiworld.com/eg/173528-markaz-disuq/>” (Erişim 20 Nisan 2023).

[14] Cebertî, *Tarihu acâibi'l-âsar fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, ed. Abdurrahim Abdurrahman Abdurrahim (Mısır: Matbaatu Dâri Kütübi'l-Misriyye, 1997), 3/497; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin* (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 1957), 1/292; Abdussettar b. Abulvehhab el-Bekrî Siddikî el-Hindî el-Mekkî el-Hanefî, *Fezû'l-Melik el-vehhâbu'l-muteâli bi ebnâi evâli'l-karni's-sâlise aşere ve'l-tevâli*, ed. Abdulmelik b. Abdullah b. Dehiş (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2009), 1575; Muhammed b. Ömer Kasım Mahlûf, *Şeceretu'n-nûr ez-zekiyye fi tabakâti'l-Malikiyye*, ed. Abdulmecid Hayalî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/520; Abdurrezzak el-Baytar el-Meydânî ed-Dimaşkî, *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karni's-sâlisi aşer*, ed. Muhammed Behcet el-Baytar (Beyrut: Dâru Sadır, 1993), 1263.

[15] İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifin* (Tahran: Mektebetü'l-İslamiyye, 1967), 5/201; Cen-giz Kallek, “Desûkî Muhammed b. Ahmed”, *TDV İslam Ansiklopedisi* 9 (1994), 214; Ahmet Matlûb, *el-Kazvîni ve şurûhu'l-telhîs* (Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1967), 592-597.

[16] Cebertî, *Tarihu acâibi'l-âsar fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, 3/497; el-Hanefî, *Fezû'l-Melik el-vehhâbu'l-muteâli bi ebnâi evâli'l-karni's-sâlise aşere ve'l-tevâli*, 1575; ed-Dimaşkî, *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karni's-sâlisi aşer*, 1262.

çısı ve âlimidir. Bu dönem, Osmanlı etkisiyle artan kültürel etkileşimler, ticaretin ve bilimsel faaliyetlerin canlanmasıyla entelektüel bir hareketliliğin yaşandığı dönem olmuştur. Muhammed b. Arafe ed-Desûkî'nin yaşadığı dönem, Mısır'ın derin bir dönüşüm sancısı yaşadığı, kalkınma (Nahda)^[17] hayallerinin şekillendiği ve Batı etkisinin giderek güç kazandığı bir devre tekabül eder. Modern Arap edebiyatının başlangıcı, genelde Napolyon'un 1798'de Osmanlı Mısır'ını işgaliyle ilişkilendirilir.^[18] Bu işgal, Mısır'da sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik sahalarda derin izler bırakarak, modernleşme teşebbüslerinin tohumlarını atmıştır.

1798'deki Fransız işgalinin ardından 1805 yılında Mısır yönetimi, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın eline geçmiştir. Kavalalı, modernleşme reformlarına öncülük etmiş ve Bulak Matbaası gibi sembolik gelişmelerle, bölgedeki dönüşümün mimarı olmuştur. Napolyon'un Mısır seferi, oryantalist perspektifte Arap uyanışını ve Batı'nın bölgede oynadığı öncü rolü temellendiren bir dönüm noktası olarak görülür.^[19] Özellikle H.A.R. Gibb^[20] (ö. 1971) gibi şarkiyatçılar, bu süreci modern Arap dünyasının başlangıcı olarak değerlendirmiştir. Tarih boyunca Emevîler'den Osmanlılar'a, Fatimîler'den Memlükler'e kadar pek çok siyasi yapının etkisiyle şekillenen Mısır, zengin bir kültürel mirasa ve hareketli bir siyasi geçmişe sahip olmuştur. 1798-1801 Fransız işgali^[21] ve 1882'deki İngiliz nüfuzuyla birlikte, Mısır'ın medeniyet tarihinde yeni bir evre başlamış ve modernleşme ideallerinin sancılı bir şekilde vücut bulduğu bir dönem yaşanmıştır.

Desûkî, günümüze matbu ve mahtût eserleriyle ulaşmış, ilmi birikimiyle farklı disiplinlere ışık tutmuş seçkin bir âlimdir. Belâgat, nahiv, fıkıh, akaid, mantık ve tasavvuf alanlarında kaleme aldığı eserleri, döneminin ilim dünyasında derin etkiler bırakmıştır. Ancak Desûkî, özellikle Arap dili ve belâgat alanındaki çalışmalarıyla tanınmış, bu sahadaki eserleri günümüzde de değerini koruyarak dikkatle incelenmeye layık bir miras olarak kabul edilmiştir.

Arap diline ait bu eserlerinden öne çıkan *Hâşiye 'alâ şerhi't-telhîs*, *Hâşiye 'alâ muğni'l-lebîb*, *Hâşiye 'alâ şuzûri'z-zeheb*, *Hâşiye 'alâ şerhi ümmi'l-berâhîn*, *Hâşiye 'ale's-şerhi'l-kebîr*, *Hâşiye 'alâ şerhi'r-risâleti'l-vadiyye* ('Adudiyye),

[17] Ecehan Somuncuoğlu, "On Dokuzuncu Yüzyılda Nahda Hareketi: Modern Arap Düşüncesinin Oluşumu, Kapsamı ve Sınırları", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 3/1 (2015), 103-120.

[18] Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'asır fi Mısır* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1961), 11.

[19] I. Wallerstein, *Modern Dünya Sistemi Kapitalist Tarım ve 16. Yüzyılda Avrupa ve Dünya Ekonomisinin Kökenleri*, çev. L. Boyacı (İstanbul: Bakış Yayınları, 2005), 1/35.

[20] Jacob M. Landau, "GİBB, Sir Hamilton Alexander Roskeen", *TDV İslam Ansiklopedisi* 14 (1996), 66-67.

[21] Kamil Çolak, "Mısır'ın Fransızlar Tarafından İşgali ve Tahliyesi (1798-1801)", *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi* 2 (2008), 146-153.

Hâşiye ‘alâ şerhi şeyhi l-İslam Zekeriya el-Ensârî, Hâşiye ‘alâ tahrîri l-kavâ ‘i-di l-mantıkıyye gibi eserleri bulunmaktadır.^[22]

Desûkî’nin en önemli eserlerinden biri, Sadettin Teftâzânî’nin (ö. 1390) *Muhtasarı l-meânî* (diğer adıyla *Muhtasarı l-mutavvel* veya *eş-Şerhu l-muhtasar*) adlı eserine yazdığı haşiyedir. Teftâzânî, belâgat alanında sistematik bir çalışmanın değerli örneklerinden olan Sekkâkî’nin *Miftâhu l-ulûm* adlı eserinin belâgat bölümünün şerhi niteliğindeki Kazvîni’nin *Telhîsu l-miftâh* adlı eserini şerh etmek amacıyla önce *Mutavvel*’i kaleme almıştır. Teftâzânî, *Mutavvel*’i, Abdülkahir el-Cürcânî’nin *Delâ ‘ilü l-i ‘câz* ve *Esrârü l-belâga* gibi daha önceki belâgat eserlerini inceleyerek 1347 yılında tamamlamıştır. Böylece, belâgat ilminin birikimini *Mutavvel*’e aktararak eseri zenginleştirmiştir. Kendisinden bu eseri özetlemesi talebi üzerine sekiz yıl sonra 1355 yılında *Muhtasarı l-meânî* adlı meşhur eserini kaleme almıştır. *Muhtasarı l-meânî*, *Mutavvel*’in daha özlü bir versiyonu olmasıyla dikkat çeker ve belâgat ilmine ilgi duyan ancak *Mutavvel* gibi kapsamlı bir eseri okumaya vakti olmayanlar için önemli bir kaynak niteliği taşır. *Muhtasarı l-meânî*, Arap retoriği ve belâgatı alanında etkili bir kaynak olarak kabul edilir. Desûkî’nin bu esere yazdığı haşiye ise, Teftâzânî’nin eserini açıklamak ve yorumlamak amacıyla kaleme alınmış ve Arap edebiyatı üzerinde büyük etki bırakmıştır. Bu çerçevede, Muhammed b. Arefe’nin belâgat tasavvuru, Teftâzânî’nin eserine yazdığı haşiye aracılığıyla mütalaa edilebilir. Desûkî, dilin yapısal özelliklerini ve retorik figürleri ustalıkla kullanarak etkileyici bir üslup oluşturmuş, belâgatın hitabet ve iletişimdeki gücünü vurgulamış ve kelimelerin doğru kullanımının etkili iletişim için önemini ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.

2. DESÛKÎ’NİN BELÂGAT TASAVVURU

Muhammed b. Arafе ed-Desûkî, 19. yüzyılda klasik Arap belâgat geleneğinin kavranması ve nesiller arası aktarımı hususunda kayda değer katkılarda bulunan önde gelen ilim adamlarından biri olmuştur. *Haşiyetu l-muhtasari l-me ‘ânî* adlı eserinin girişi, bu geleneğin temel kavramlarını detaylı bir şekilde ele almasıyla öne çıkar. Desûkî, çalışmasında yalnızca teorik açıklamalarla yetinmeyip, Arap dilinin morfolojik (sarf) ve sentaktik (nahiv) özelliklerini de dikkate alarak, belâgatın pratik uygulamalarına da yer vermiştir. Bu yaklaşımıyla, dilbilimsel ve edebî bir bütünlük oluşturmayı hedefleyen Desûkî, belâgatın inceliklerini hem teorik hem de pratik açıdan aydınlatarak, alana önemli bir katkı sunmuştur. Böylece Desûkî’nin *Haşiyetu l-muhtasari l-me ‘ânî* adlı eseri üzerinden belâgat anlayışı ve bu anlayışın Arap dili çalışmaları bağlamındaki özgün yeri ortaya konulmuştur.

Muhammed b. Arafе ed-Desûkî’nin belâgat anlayışı, *Haşiyetu l-muhtasari l-me ‘ânî* adlı eserinde tezahür eder. Bu anlayış, öncelikli olarak i ‘câzü l-Kur’ân,

[22] Kallek, “Desûkî Muhammed b. Ahmed”, 9/214.

fesâhat, belâgat ve mukaddime gibi temel kavramların derinlemesine analiziyle kendini gösterir. Yazar, bu kavramları sistematik bir şekilde ele alarak, klasik Arap belâgat geleneğine dair ayrıntılı bir perspektif sunar. Söz konusu eser, belâgatın teorik temellerini ele almanın ötesinde, Arap dilinin morfolojik ve sentaktik yapısıyla olan etkileşimini de inceleyerek disiplinler arası bir yaklaşım sergiler. Bu bağlamda, *Haşiyetu'l-Muhtasari'l-Me'âni*, Desûkî'nin belâgat anlayışının tespit edilmesi ve klasik Arap belâgat geleneğinin 19. yüzyıldaki konumunun değerlendirilmesi açısından kayda değer bir kaynaktır.

Desûkî, Arapçanın inceliklerinin anlaşılmasında belâgat ilminin önemini vurgularken belâgatın, Kur'an-ı Kerim'in i'câzını anlamının anahtarı olduğunu belirtir. Desûkî, fesâhat ve belâgat kavramlarını Teftâzânî'nin (ö. 1390) yorumlarına yakın bir şekilde ele alır. Fesâhati, bir mananın kelime, kelimeler ve mütekellim boyutunda düzenli bir şekilde ifade edilmesi olarak tanımlarken, belâgatı ise buna ek olarak muktezâ-yı hâle uygunluk olarak açıklar. Desûkî'ye göre fesâhat, belâgatın ön koşuludur ve aralarında umum-husus ilişkisi vardır. Yani her belâgat fesâhat olabilirken, her fesâhat belâgat değildir.^[23]

Kur'an'ın benzersizliği (i'câzü'l-Kur'an) kavramı, Kur'an-ı Kerim'in edebî üslubu ve içerik zenginliği açısından ulaşılamaz bir üstünlüğe sahip olduğunu ve bu nedenle taklit edilemeyeceğini veya benzerinin üretilmeyeceğini ifade eder.^[24] İ'câz, hem Kur'an'ın dilsel ve edebî mükemmelliğini hem de bilimsel, tarihsel ve metafiziksel iddialarının doğruluğunu kapsayan çok boyutlu bir kavramdır. Bu iddialar, çağdaş bilgi birikimi ışığında sürekli olarak incelenmekte ve tartışılmaktadır. Akademik araştırmalar, i'câz kavramını, dilbilim, edebiyat, tarih, bilim ve teoloji gibi farklı disiplinlerden yararlanarak ele alır ve Kur'an'ın benzersizliğini çeşitli yönleriyle analiz etmeye çalışır. Sarfe teorisi^[25] gibi hipotezlerin üretildiği bu analizler, Kur'an'ın dilsel yapısının inceliklerini, anlatım tekniklerini, tarihsel ve bilimsel verilerle ilişkisini ve teolojik mesajlarının derinliğini anla-

[23] Muhammed b. Arefe Desûkî, *Hâşiyetü'l-Desûkî*, ed. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2007), 1/136-221.

[24] Neşvân Himyerî, *Neşvân b. Saîd el-Yemenî, Şemsu'l-'ulûm ve devâu kelâmî'l-'Arab min el-kulûm*, ed. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), I-XI/4399; Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Hanefî Ebû'l-Bekâ' Kefevî, *el-Külliyât*, ed. Muhammed el-Mısıri Adnan Dervîş (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 149; Muhammed b. Ali b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-funûn ve l-'ulûm*, ed. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1996), I-II/1371; Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", *TDV İslam Ansiklopedisi* 21 (2000), 403-406.

[25] Sarfe teorisi, Kur'an'ın benzersizliğini (i'câzü'l-Kur'an), insanların Kur'an'a benzer bir metin üretme potansiyeline sahip olmalarına rağmen, Allah'ın müdahalesiyle engellendikleri iddiasına dayanır. Bu teoriye göre, Kur'an'ın meydana okuma (tehaddî) ayetlerine rağmen benzerinin getirilememesi, insanların bu yeteneğinin tanrısal olarak engellenmesinden kaynaklanır. Mutezile kelamcısı Nazzâm (ö. M.845) tarafından ortaya atılan bu teori, Bâkılânî başta olmak üzere Sünnî âlimler tarafından eleştirilmiştir. Fahrreddin er-Râzî, *Nihayetü'l-i'câz fî dirayeti'l-i'câz*, ed. Bekri Şeyh Emin (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1985), 78-79; Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 140-141.

maya yöneliktir. Desûkî, Kur’ân-ı Kerim’in tüm ayetlerinin i’câz vasfına sahip olduğunu, ancak belâgat seviyelerinin farklılık gösterebileceğini belirtir. Kur’ân’ın i’câzının insanüstü bir seviyede olduğunu ve taklit edilemeyeceğini savunur. O, bu üstünlüğü, dilbilgisi kurallarına uygunluğuna, üslubunun tutarlılığına ve benzersiz nazmına bağlar.^[26]

Desûkî, mukaddime kavramını hem kitabın önsözü (mukaddimetu’l-kitâb) hem de bir ilim dalına giriş (mukaddimetu’l-ilim) olarak ele alır. O, Teftâzânî’nin mukaddimesini “mukaddimetu’l-ilim” olarak değerlendirir ve bir kitabın mukaddimesinin, kitabın asıl amacına dâhil olmadığını, ancak onu tamamlayıcı bir unsur olduğunu belirtir. O, ayrıca, mukaddime kelimesinin etimolojik kökenine de değinerek semantik analizler yapar.^[27]

Desûkî’nin belâgat anlayışı, klasik retorik geleneğinin derinliklerine nüfûz eden ve bu geleneğin temel paradigmalarını yeniden yorumlayan bir tasavvura dayanmaktadır. O, belâgatın ana direklerini teşkil eden meânî, beyan ve bedî disiplinlerini yalnızca teorik çerçevede ele almakla kalmayıp bu kavramlara yeni anlam katmanları yükleyerek bir tür entelektüel yorumlama pratiği sunmuştur. Desûkî’nin yaklaşımı, belâgatın sınırlarını aşarak dilin anlam evrenini genişleten bir söylem inşa etme gayreti olarak da okunabilir. Meânî, beyan ve bedî sanatlarını sadece dilin estetik fonksiyonları üzerinden değil, aynı zamanda hakikatin temsili ve anlamın inşası bağlamında yeniden konumlandırması, onun klasik belâgat geleneğine yaptığı katkının felsefi derinliğini gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda Desûkî, belâgatı dilin yalnızca bir ifade aracı olarak değil, aynı zamanda insanın zihinsel ufkunu aşan ve metafizik hakikate yönelen bir kapı olarak telakki etmiş görülmektedir. Onun eserlerinde, belâgat, estetik bir zeminden epistemolojik bir boyuta evrilerek, okuyucuyu hem dilin sınırlarında hem de düşüncenin ufuklarında bir yolculuğa davet etmektedir. Bu yaklaşım, Desûkî’nin yalnızca bir belâgat âlimi değil aynı zamanda dil ve anlam arasındaki varoluşsal ilişkiyi kavrayan bir düşünür olduğunu da göstermektedir.

3. DESÛKÎ’NİN MEÂNÎ TASAVVURU

Desûkî, klasik Arap belâgatını ayrıntılı inceleyen ve özellikle Teftâzânî’nin çalışmalarına odaklanan özgün bir isimdir. Teftâzânî’yi eleştirel bir gözle okumasına rağmen, ona saygısını her zaman korur ve farklı yorumları değerlendirerek çok yönlü bir bakış açısı sunar. Meânî, beyan ve bedî arasındaki ilişkiyi inceleyerek, sözün doğru, etkili ve güzel kullanımı için gerekli prensipleri detaylı bir şekilde açıklar.

[26] Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî*, 103.

[27] Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî*, 125.

“Kasdetmek”^[28] anlamındaki “مَعْنَى” kelimesinin çoğulu olan^[29] “مَعَانِي” kelimesinden alan meânî ilmi, sözün doğru zamanda, doğru yerde, açık ve akıcı bir üslupla ifade edilmesinin prensiplerini inceleyen bir disiplindir. Her ne kadar Zemahşerî (ö. 1144) ve Râzî (ö. 1210) gibi öncü isimler bu alanda çalışmış olsalar da meânî teriminin bugünkü anlamıyla kullanımı ve ilmin metodolojik çerçevesinin çizilmesi, Sekkâkî’nin (ö. 1229) dehasıyla mümkün olmuştur.^[30] Sekkâkî, kendinden önceki çalışmaları sentezleyerek ve belâgat alanına yeni bir düzen getirerek, meânî ilmine hem anlam hem de yöntem kazandırmış, böylece gelecek nesiller için yol gösterici bir kaynak oluşturmıştır.

Meânî ilmi, belâgat sahasındaki merkezi konumunu Kazvîni’nin *Telhîsu’l-Miftâh* adlı eserinde özlü bir biçimde tanımlanarak pekiştirmiş ve bu tarif, sonraki birçok âlim tarafından temel başvuru kaynağı olarak benimsenmiştir. Meşhur tanım şöyledir:

وَهُوَ عِلْمٌ يُعْرِفُ بِهِ أَحْوَالَ اللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ الَّتِي بِهَا يُطَابِقُ مُقْتَضَى الْحَالِ

Arapça sözün, durumun gerektirdiğine uygun olmasını sağlayan özelliklerini tanımayaya yarayan bir ilimdir. Bu ifade, Meânî ilmini, Arapça sözcüklerin kullanıldığı bağlama ve duruma (muktezâ-yı hâle) uygunluğunun nasıl sağlanacağını öğreten bir bilgi alanı olarak tanımlar.^[31] Esasen, sözün yerindeliğini ve tesirini belirleyen koşulları inceleyen bir bilim dalı olarak Meânî ilmi, Arap dilinin ince-liklerini kullanarak etkili ve anlaşılır bir iletişim kurmanın yollarını gösterir.

Kazvîni’nin *Telhîsu’l-miftâh*’da ortaya koyduğu meânî ilmi tarifi, Teftâzânî’nin *Muhtasaru’l-meânî* adlı eserinde detaylı bir şerhe tabi tutularak zenginleştirilmiştir. Bu şerh, konunun daha incelikli bir biçimde anlaşılmasına önemli katkılar sağlamış, ardından gelen Desûkî gibi isimlere de ilham kaynağı olmuştur. Desûkî, Teftâzânî’nin şerhine yazdığı haşiyede, aynı tarifi daha da incelikli bir analize tabi tutmuş, farklı âlimlerin görüşlerine de yer vererek çok yönlü bir tartışma platformu oluşturmıştır. Böylece meânî ilminin anlaşılması ve yorumlanması noktasında zengin bir akademik birikim ortaya çıkmıştır.^[32]

[28] Manzur, *Lisânu’l-Arap*, 3146.

[29] Muhammed Ali Neccar İbrahim Mustafa Ahmed Hasan Zeyyad, Hamid Abdulkadir, *Mu’cemu’l-vasût* (İstanbul: Dâru’d-Da’ve, 1996), 2/633.

[30] Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-mustalahâtî’l-belâgiyye ve tetavurrihâ* (Irak: Matbaatu’l-Mecma’i’l-İlmi, 1987), 3/277-279.

[31] el-Kazvîni, *Telhîs*, 12; Muhyiddin Dîb Muhammed Ahmed Kâsım, *Ulûmu’l-belâga* (n.d.: el-Müessesetu’l-Hadîse, 2003), 259; Mustafa Emin Ali el-Cârim, *el-Belâgatu’l-vâdiha* (Dimaşk: Daru Kuba, 2007), 13; Besyûni Abdulfettâh Feyyûd, *İlmu’l-meânî* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1986), 12; Celaluddin Abdurrahman b Ebî Bekr Suyûtî, *Ukûdu’l-cumân fî ‘ilmi’l-me’ânî ve’l-beyân* (Kahire: Dâru’l-İmâm Muslim, 2012), 6.

[32] Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî*, 281-293.

Desûkî, meânî ilminin tarifini ele alırken klasik bir yöntem izleyerek, metnin anlaşılmasını kolaylaştıran açıklamaların yanı sıra, mukadder sualler sorup cevaplayarak konuyu titizlikle incelemiştir.^[33] Teftâzânî'nin *Muhtasaru'l-meânî*'sine yazdığı haşiyede, meânî ilminin beyan ilminden önce ele alınmasının gerekçelerini araştırmış ve çeşitli yorumlar sunmuştur. Çalışması boyunca odak noktasını Teftâzânî'nin metni oluşturmuş, sarf, nahiv, mantık ve belâgat gibi farklı disiplinlerden yararlanarak zengin bir perspektifle metni yorumlamıştır.

Desûkî, Teftâzânî'nin “belâgatın birinci fenni meânî ilmidir”^[34] görüşüne analitik ve eleştirel bir yaklaşımla yaklaşır. Teftâzânî'nin belâgat ilimlerinin tanımlarını önceden yapmış olmasına rağmen bu ifadeyi kullanmasını “malumun ilanı”, gereksiz bir tekrar olarak görür. Ona göre, meânî (anlamın doğruluğu), beyan (ifade yöntemleri) ve bediî (sözün güzelleştirilmesi) ne olduğunu açıkladıktan sonra meânînin “birinci fen” olduğunu söylemek anlamsızdır. Desûkî'nin bu eleştirisi, metne ve detaylara verdiği önemi, ifadelerin sıralamasının bile anlamı etkileyebileceği konusundaki duyarlılığını gösterir. Ancak Desûkî, eleştirel yaklaşımına rağmen Teftâzânî'nin sözlerini reddetmek yerine anlamaya çalışır. Farklı âlimlerin yorumlarına başvurarak alternatif okumalar yapması, her olasılığı değerlendiren, farklı bakış açılarına açık bir düşünce yapısına sahip olduğunu gösterir. Reddetmek yerine anlama çabası, onun akademik nezaket ve saygı anlayışını yansıtır. Teftâzânî gibi önemli bir isme eleştiri getirirken bile, sözlerini tamamen yanlışlamak yerine anlamlı hale getirebilecek yorumlar arar. Amacı yıkmak değil, anlamak ve daha derin bir anlayışa ulaşmaktır.

“Birinci ile kastedilen birincidir, yani kendisiyle hatalardan kaçınılan şey meânî ilmidir” cümlesindeki birinci kavramının, *الْفَنُّ الْأَوَّلُ أَيْ: الْوَاقِعُ فِي الْمَرْئِيَةِ الْأُولَى مِنَ الْكِتَابِ* ifadesiyle açıklandığı gibi, “kitapta ele alınan ilk konu” anlamına geldiği vurgulanmaktadır. Yani, hatalardan kaçınmayı sağlayan ve doğru anlama ulaştıran birinci önemli husus, kitapta işlenen ilk mesele olan meânî ilmidir. (وَمَا يُخْتَرُ بِهِ عَنْ الْأَوَّلِ) ifadesi, meânî ilminin, istenen anlamı engelleyen hatalardan kaçınmayı sağlayan bir ilim olduğunu belirtir. Başka bir deyişle, “birinci kısım” yani arzu edilen manaya ulaşmak için gerekli olan ilk adım, meânî ilminin prensiplerini uygulamaktır. Teftâzânî'nin bu açıklamalarından sonra “birinci fen, ilm-i meânîdir” demesi, Desûkî'ye göre gereksiz bir tekrardır. Zira meânî ilminin birinci fen olduğu, zaten önceki ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır. Desûkî bu tekrarı *haşv*, yani fazla ve anlamsız bulur.^[35]

Sonuç olarak Desûkî, meânî ilmi konusunda Sekkâkî, Kazvîni ve Teftâzânî ile aynı çizgide olduğunu belirtir. Kendi görüşlerinin, bu isimlerin perspektifinden

[33] Desûkî, *Hâşiyetü'l-Desûkî*, 281.

[34] Desûkî, *Hâşiyetü'l-Desûkî*, 281.

[35] Desûkî, *Hâşiyetü'l-Desûkî*, 281.

temelde farklılaşmadığını ifade ederek onlarla aynı düşünce ekolüne mensup olduğunu vurgular.^[36]

Belâgatın üç temel disiplininden biri olan meânî ilmi, sözün doğru ve etkili kullanımı için gerekli olan yerindelik şartlarını ve muktezâ-yı hâlê^[37] uygunluk prensiplerini ele alır. Beyan ve bedî (muhassinât) ile birlikte belâgatın temelini oluşturan bu disiplin, düşüncelerin ifadesi olan dildeki kelimelerin ustalıkla kullanılmasını ve anlamların doğru şekilde aktarılmasını sağlar. Sözü bir cevher gibi işleyerek muhatabın zihnine ve kalbine hitap etmeyi mümkün kılan bu sanatta, meânî ilmi bir rehber görevi görür. Sözlerin yerli yerinde ve açık bir şekilde ifade edilmesi, anlamın akıcı ve etkili bir biçimde iletilmesi için gerekli kuralları ve prensipleri öğretir. Meânî ilmi, edebiyatın temellerini oluşturur ve şairlerin, yazarların ve hatiplerin ustalığına katkı sunar.^[38]

Desûkî, meânî ilminin bablarını, klasik belâgat kitaplarındaki genel teâmüle uygun olarak sekiz bölüm olarak ele almıştır. Bunlar; haberî isnadın halleri, müsnedün ileyhin halleri, müsnedin halleri, fiilin müteallıkâtının (mütemmimât-ı cümle/mefuller) halleri, kasr, inşâ, fasıl ve vasıl, icâz, itnâb ve müsavât gibi başlıklardır.^[39]

Desûkî, meânî ilmine katkısında eleştirel düşünceyle saygı arasında dengeli bir yaklaşım sergiler. Tefâtânî gibi otoritelere yapıcı eleştiriler getirirken nezaketini korur. Metinlerdeki gereksiz tekrarları eleştirerek detaylara verdiği önemi ve analitik düşünce tarzını ortaya koyar. Farklı âlimlerin görüşlerini bir araya getirerek sentez oluşturur, böylece çok yönlü bir bakış geliştirir. Geleneksel çerçeve içinde özgün yorumlar sunar, klasik metinlerle etkileşime girerek kendi katkılarını ortaya koyar. Ayrıca, açıklayıcı anlatımı ve sorularla ilerleyen yapısıyla pedagojik bir duyarlılık gösterir. Desûkî, geleneği sadeleştirerek sistematik hale getirme çabasıyla Arap belâgatında önemli bir yere sahiptir.

4. DESÛKÎ'NİN BEYAN TASAVVURU

Lügat anlamı itibarıyla “ayrılmak, birleşmek, açık olmak, ortaya çıkmak, görünür olmak”^[40] anlamlarına gelen بَيَان fiilinin masdarı olan beyan kelimesi, Ezherî’ye

[36] Desûkî, *Hâşiyetü'l-Desûkî*, 282.

[37] Muktezâ-yı hâl, konuşmacının zaman ve zemin açısından duruma dair unsurları dikkate almasıdır. Örneğin, bir konuşma vurgu gerektiriyorsa, vurgulu bir konuşma yapılır; vurgusuz bir ifade isteniyorsa ise vurgudan kaçınılır. Eğer cümlenin anlamı, tekid, ıtlak ve hazf gibi unsurları gerektiriyorsa, cümleyi o şekilde kurgulamak gibi. Kısacası, Meânî ilminin gerektirdiği kuralları uygulamak olarak özetlenebilir. Bk. Mesûd b. Fahreddin Ömer el-Horâsânî et-Teftâzânî, *el-Mutavvel alâ't-telhis* (İstanbul: Muharrem Efendi Matbaası, 1310), 25; Desûkî, *Hâşiyetü'l-Desûkî*, 292.

[38] Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, 1-3.

[39] Desûkî, *Hâşiyetü'l-Desûkî*, 296-299; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâgiyye ve tetavvurihâ*, 3/276.

[40] Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, nşr. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmer-

(ö. 981) göre aynı zamanda fesâhat ve belâgat anlamlarını da içerir. Kelam bağlamında kullanıldığında ise beyan; fasih, anlaşılır ve belîğ anlamlarını ifade eder.^[41]

Beyan, terim olarak, bir anlamın farklı ifade biçimleri aracılığıyla dile getirilmesini sağlayan beceriyi ifade eder.^[42] Bir başka deyişle, bir sözün açık veya kapalî şekilde, çeşitli üsluplar kullanılarak nasıl anlatılacağına kurallarını inceleyen bilim dalıdır.

Belâgatın temel yapı taşlarından olan beyan ilmi ise genellikle meânî ilminden sonra ele alınan ve bu alanda ikinci sırada yer bulan bir disiplindir. Desûkî de pek çok belâgat uzmanıyla aynı yolu izleyerek çalışmasında beyan ilmini, meânî ilminden sonra incelemeyi tercih etmiştir. Beyan ilmi, belâgat disiplinleri arasında Sekkâkî tarafından titizlikle işlenmiş ve meânî ile bedî arasında, yani ikinci sırada konumlandırılmıştır. Kazvîni de bu sıralamayı benimsemiş, Tefâtânî ise Kazvîni'nin yaklaşımını şerh ederken aynı yolu izlemiştir. Desûkî de Tefâtânî'nin eserini incelerken bu klasik sıralamaya bağlı kalmış, dahası bu tercihin haklı gerekçelerini ve hüsn-ü ta'lillerini değerlendirmiştir.

Desûkî'ye göre, beyan ilmi, meânî ilminden sonra ele alınmalıdır. Bu sıralamayı, mürekkebin müfrede olan ilişkisine benzetir. Nasıl ki müfred olmadan mürekkep oluşmıyorsa, meânî ilmi olmadan da etkili bir beyan mümkün değildir. Meânî ilmi, sözün anlamının duruma uygunluğunu (muktezâ-yı hâl) sağlayan temel kuralları öğretirken, beyan ilmi, doğru anlamın farklı üsluplar kullanılarak daha açık ve etkili bir şekilde ifade edilmesini sağlar. Yani önce doğru ve uygun anlamın tespiti (meânî), sonra da bu anlamın etkili ifadesi (beyan) gelir. Dolayısıyla, beyan ilminin prensiplerini kavramak, meânî ilminin temellerine hâkim olmayı gerektirir. Bu ilişki, tıpkı bir bütün (kûl) ile onun parçası (cüz) arasındaki ilişki gibidir. Meânî ilmi, beyan ilminin bir parçası konumundadır ve onun bilgisine sahip olmadan beyan ilminin anlam dünyasını keşfetmek mümkün değildir.^[43] Ancak, İbn Yakup el-Mağribî (ö. 1715) gibi bazı âlimler bu görüşe katılmayıp farklı bir sıralama benimsemişlerdir.^[44]

râ'î, ed. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâ'î (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), I-VIII/75; İsmâîl el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabîyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 120; Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, 13/73.

[41] Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbu'l-luga* (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, ts.), 15/499.

[42] Ebû'l-Me'âlî Celaledin Muhammed b. Abdurrahman Kazvîni, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1998), 163; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fî'l-me'ani ve'l-beyân ve'l-bedî* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 216; Yusuf Müslim Ebu'l-Addûs, *Medhal ila'l-belâğati'l-arabîyye* (Amman: Dâru'l-Mesîra, 2007), 143.

[43] Desûkî, *Hâşiyetü'l-Desûkî*, 3/5.

[44] İbn Ya'kûb, *Mevâhibu'l-fettâh, fî şerhi telhisi'l-miftâh*, thk. Halil İbrahim Halil (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/67.

Desûkî'ye göre fesâhat, anlam karmaşasını önler ve özellikle Arapça konuşmayanlar için bu ilmin öğrenilmesi büyük önem taşır. Beyan ilminin belâgatlı bir cümle için gerekli olduğunu savunanlar olsa da bu, belâgatın sadece beyan ilmiyle mümkün olduğu anlamına gelmez. Bir lafzın manayı tam ve eksiksiz işaret etme uyumu (delalet-i mutâbikiyet) bakımından belîğ olması için beyan ilmine ihtiyaç yoktur; asıl ihtiyaç duyulan, belâgatın kendisidir. Ancak anlam karmaşasından kaçınmak, özellikle de beyan ilmindeki uzmanlık ile mümkündür. Beyan ilminin bedî ilminden önce gelmesinin sebebi, bedî ilminin beyan ilmine bağlı, onun unsurlarının bir sonucu olmasıdır. Beyan ilmi doğrudan belâgatla ilgiliyken, bedî ilmi, beyan ilmiyle elde edilen belâgat unsurlarını daha da incelikli hale getiren, onlara eklenen sanatsal öğelerdir. Bu nedenle Desûkî, meânî, beyan ve bedî şeklinde bir sıralama izlemenin en uygun bir yaklaşım olacağını değerlendirmiştir.^[45]

Beyan ilminin tanımını daha iyi anlamak için Kazvîni, Teftâzânî ve Desûkî'nin bu tanım çerçevesindeki bakış açılarına ve odaklandıkları detaylara yakından bakmak önemlidir. Desûkî, haşiyesinde esas olarak Teftâzânî'nin muhtasarını şerh etmeye odaklanmış olsa da, zaman zaman Teftâzânî'nin şerh ettiği hedef metin olan Kazvîni'nin *et-Telhîs* adlı eserindeki açıklamalara da değinmektedir.

Yazar, Kazvîni'nin *et-Telhîs* adlı eserinde beyan ilmini şu şekilde tanımladığını aktarmaktadır:

وَهُوَ عِلْمٌ يُعْرِفُ بِهِ إِيْرَادَ الْمَعْنَى الْوَاجِدِ بِطَرُقٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي وُضُوحِ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ

Tek bir anlamın, onu ifade etme açıklığı bakımından farklı yollarla ortaya konulmasını konu edilen bir ilimdir. Beyan ilmi, bir anlamın farklı ifade yollarıyla, bu yolların anlamın açıklığına olan etkisine göre nasıl sunulacağını öğreten bir disiplindir. Başka bir ifadeyle, bir anlamın ona delalet etme açıklığı açısından farklı şekillerde ifade edilmesini anlamaya yarayan bir ilimdir.^[46]

Kazvîni'nin beyan ilmi tanımındaki “tek bir anlam” ifadesi ile “delaletinin açıklığı bakımından çeşitli yollarla” ifadesi, beyan ilmini meânî ilminden ayıran temel özellikler olarak değerlendirilmektedir. Bu ayrım, beyan ilminin odaklandığı hususları daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. Yine yazar, Teftâzânî'nin *Muhtasaru'l-meânî* isimli eserinde beyan ilmini şu şekilde tanımladığını aktarır:

”وَهِيَ مَلَكَةٌ يُنْتَدَرُ بِهَا عَلَى إِدْرَاكِاتٍ جُزْئِيَّةٍ ، أَوْ أَصُولٌ وَقَوَاعِدُ مَعْلُومَةِ الْمَلُولِ عَلَيْهِ بِكَلَامٍ مُطَابِقٍ لِمُقْتَضَى الْحَالِ (بَطْرِقٍ) وَتَرَاكِبٍ (مُخْتَلَفَةٍ فِي وُضُوحِ الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ) أَيْ : عَلَى ذَلِكَ الْمَعْنَى“

[45] Desûkî, *Hâşiyetü'l-Desûkî*, 3/5.

[46] el-Kazvîni, *Telhîs*, 102.

“Beyan ilmi, belirli kavrayışlara veya duruma uygun konuşmalarla ifade edilen bilinen bir anlamın ilkeleri ve kuralları üzerinde yetkinlik sağlayan bir meleke, yani o anlama açıklık getiren farklı yollarla ifade edebilme becerisi kazandıran bir disiplindir.”^[47] Bu tariftten, ifadelerin her birinin diğerine göre maksadı ifade etmede farklılık gösterebileceği anlaşılmaktadır. Asıl amaç, kastedilen o tek anlamı, değişik anlatım biçimleri arasından manaya delalette en açık ve en uygun olan şekliyle ortaya koymaktır. Teftâzânî’nin tercih ettiği bu tanım, beyan ilminin farklı ifade yollarını değerlendirme ve anlamın açıklığını maksada uygun şekilde aktarma konusundaki temel işlevini vurgular.

Beyan ilminin her iki tarifinde de, hem Kazvîni hem de Teftâzânî, tanımlarında geçen () ifadesinin detaylarına dair açık bir açıklama yapmamışlardır. Ancak, Desûkî bu ifadede geçen “farklı yollar”ın ne olduğunu netleştirmiş ve bunların hakikat, mecaz, kinaye, teşbih ve istiâre gibi unsurlar olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, بِطَرُقٍ مُخْتَلِفَةٍ onların ayrı ayrı örnekler sunarak, tariflere dair efradını cami, ağyarını mani bir bütünlük sağlamayı hedeflediğini göstermiştir. Bu yaklaşımıyla, beyan ilminin kapsamının ve temel unsurlarının daha derinlikli bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.^[48]

Desûkî, lafız ile mana arasındaki ilişkiyi ifade eden delalet kavramını detaylı bir şekilde açıklamış ve bu delalet türlerini örneklerle desteklemiştir. Delaletin ilk türü, lafzın konulduğu mananın tamamına delalet etmesidir. Bu tür delaletle mutâbıkıyye veya vaz’ıyye adı verilir. İkinci tür, lafzın konulduğu mananın bir parçasına delalet etmesidir ve bu, tazammüniyye olarak adlandırılır. Üçüncü tür ise, lafzın konulduğu mananın bir gerekliliğine delalet etmesidir ve buna da iltizamiyye denir. Desûkî, bu delalet türlerinden mutâbıkıyye olanı vaz’ıyye olarak, tazammüniyye ve iltizamiyye olanları ise akliyye delaletler olarak isimlendirmiştir. Desûkî’nin bu açıklamaları, lafız ve mana arasındaki ilişkilerin daha sistematik bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmuştur.^[49]

Desûkî’nin beyan ilmine dair genel açıklamalarına bakıldığında, bu ilmin üç temel konuyu kapsadığını belirtmiştir. Desûkî’ye göre, bu konular teşbih, mecaz ve kinaye başlıkları altında ele alınmış ve bu doğrultuda bir anlatım yöntemi tercih edilmiştir.^[50]

Desûkî, Kazvîni ve Teftâzânî’nin tanımlarındaki () “farklı yollar” ifadesinin belirsizliğini gidererek, hakikat, mecaz, kinaye gibi unsurları örneklerle açıklar. Bu, onun pedagojik kaygısını ve sistematik düşünce yapısını göste-

[47] Teftâzânî, *Muhtasarı’l-me’ânî (Muhtasar li şerhi telhîsi’l-miftâh)* (Kum: Dâru’l-Fikir, 1990), 183.

[48] Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî*, 3/5-9.

[49] Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî*, 3/16-17.

[50] Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî*, 3/232.

rir. Konuyu daha anlaşılır kılmak ve somutlaştırmak için *مُخْتَلَفَاتُ* österdiği açıktır. Desûkî, meânî, beyan, bedî sıralamasının gerekçelerini hüsn-ü ta'lîl (güzel gerekçelendirme) yöntemiyle açıklar. Bu, onun sadece aktarmakla kalmayıp geleneği sorguladığını ve mantıksal temellendirmeler aradığını gösterir. Sıralamanın rastgele olmadığını, anlamlı bir bütünlük içinde olduğunu savunur. Desûkî, delalet türlerini (mutâbıkıyye, tazammüniyye, iltizamiyye) detaylı bir şekilde ele alarak lafız-mana ilişkisini derinleştirir ve epistemolojik bir zemine oturtur. Bu, onun dil felsefesine olan ilgisini ve belâgatı sadece söylem düzeyinde değil, bilgi teorisi bağlamında da ele aldığını gösterir. Desûkî, farklı görüşleri (örneğin İbn Yakup el-Mağribî'nin sıralama tercihi gibi) dikkate alarak kendi argümanlarını güçlendirir. Bu, onun dogmatik bir yaklaşım yerine farklı perspektifleri değerlendiren ve sentez arayan bir düşünür olduğunu gösterir. Desûkî, klasik belâgat geleneğine bağlı kalırken aynı zamanda eleştirel bir bakış açısıyla kendi yorumunu ve sistematizasyonu getirir. Bu, onu “gelenekçi” ve “yenilikçi” uçlar arasında konumlandırır ve dönemin entelektüel atmosferini yansıtır. Böylece hem mirası koruma hem de onu geliştirme çabası içinde olduğu anlaşılır.

5. DESÛKÎ'NİN BEDÎ TASAVVURU

Belâgat terimi olarak bedî, manaya delaleti açık ve durumun gereğine uygun olan sözün, lafız ve mana yönünden güzelleştirilmesini sağlayan usul ve prensipleri (muhasinât) ele alan bir ilimdir. Kazvî'ye göre, meânî ve beyan kaidelerine riayet edildikten sonra, sözün güzelleştirilme yollarını inceleyen bir disiplindir. Kısaca, meânî ve beyan şartlarını taşıyan ifadeleri daha etkileyici hale getiren söz sanatlarını konu edinen ilim, “bedî ilmi” olarak adlandırılmaktadır.^[51]

Bedî kelimesi, edebiyatın ilk çağlarında şiire güzellik katan tüm söz sanatlarını ve ifade zenginliklerini kapsayan geniş bir anlama geliyordu.^[52] Şair ve aynı zamanda ilk dönem belâgat alimlerinden halife İbnü'l-Mu'tez (ö. 908), bu zengin belâgat mirasını temel alarak Arap edebiyatının ilk belâgat kitabı olan *el-Bedî* adlı eserini kaleme aldı. Bu eser, Arap belâgatı ve edebi sanatlar üzerine yazılmış ilk müstakil çalışma olma özelliğini taşımaktadır. İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî*’de on sekiz edebî sanatı, Kur'an ayetleri, hadisler, sahabe sözleri ve eski Arap şairlerinden özenle seçilmiş örneklerle açıklayarak ayrıntılı bir inceleme sunmuştur.^[53]

“Bedî” kavramı, edebiyat sahnesine Bedreddin İbn Mâlik'in ustalık dolu dokunuşuyla adım atmıştır. “İlmu'l-bedî” adıyla şekillenen bu yeni disiplin, Kazvî'nin

[51] Bedruddin İbn Mâlik İbnü'n-Nâzım, *el-Misbâh fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî*, thk. Hüsnî Abdulcelîl Yûsuf (Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.), 73; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Bedî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (1992), 5/320-322; M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi* (İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 2016), 153-155.

[52] Desûkî, *Hâşiyetü'l-Desûkî*, 1/99.

[53] İsmail Durmuş, “İbnü'l-Mu'tez”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (2000), 21/143-147.

ve diğer belâgat üstatlarının eserlerinde de kendine yer bulmuştur. Söz sanatlarının incelikli dünyasını keşfe çıkan bu ilim, her bir ustasının bakış açısıyla farklı boyutlar kazanmıştır. Sekkâkî (ö. 1229), anlam ve söyleyişle ilişkilendirdiği 26 sanatla bedî ilminin temel taşlarını döşemiştir. Bedreddin İbn Mâlik (ö. 1287) ise bu yapıyı 54 farklı unsurla genişleterek daha kapsamlı bir çerçeve çizmiştir. Kazvîni (ö. 1338) ise, 30 manevî ve 7 lafzî sanatla, toplam 37 unsurdan oluşan daha özlü bir bedî anlayışı sunmuştur.^[54] Memlükler döneminin parlayan yıldızı İbn Hicce el-Hamevî (ö. 1434), *Hizânetu'l-edeb ve gâyetu'l-ereb* adlı eseriyle bedî sanatlarının doruklarına ulaştığı bir çağ açmıştır. 142 farklı söz sanatını titizlikle inceleyen bu abidevî eser, belâgat alanında bir başyapıt olarak kabul edilmiş ve bedî ilminin engin zenginliğini gözler önüne sermiştir. Hamevî'nin bu eşsiz katkısı, sözün gücüne ve ifade sanatının inceliklerine duyulan hayranlığı zirveye taşımıştır.^[55]

Desûkî, bedî sanatlarını ele alış biçiminde selefi olan Sekkâkî, Bedruddin İbn Mâlik, Kazvîni ve Teftâzânî'nin izinden giderek, bu kavramları lafza dayalı (muhassinat-ı lafziyye) ve manaya dayalı (muhassinat-ı maneviyye) olmak üzere iki ana kategori altında incelemiştir.^[56] Desûkî'nin bakış açısına göre mana, sözün kalbidir ve önce zihinde filizlenir, ardından dile dökülerek biçimlenir. Öyle ki, anlamlar olmasaydı, sözcüklerin varlığına dahi gerek duyulmazdı. İfade, anlamın gölgesidir yalnızca. Desûkî, anlamın öz, sözün ise araç olduğunu vurgulayarak, manevî güzelliklerin (muhassinat-ı maneviyye) lafzî güzelliklerden (muhassinat-ı lafziyye) önce geldiğini ve asıl öneme sahip olduğunu belirtir. Mana, varoluşun kaynağı, söz ise onun dışavurumudur.^[57]

Desûkî, Teftâzânî'nin ele aldığı sanatların toplamda 30 olduğunu belirtmiş ve manaya ait bedî sanatlarını kendisi de otuz madde halinde şu şekilde sıralamıştır: Mutâbaka, mürâatü'n-nazîr, irsâd, müşâkele, müzâvece, aks, rucû', tevriye, istihdam, leffü neşr, cem', tefrik, taksim, cem' mea't-tefrik, cem' mea't-taksim, cem' mea't-tefrik ve't-taksim, tecrîd, mubâlaga, mezheb-i kelâmî, hüsn-ü ta'lîl, tefrî', te'kidü'l-medh bi-mâ yüşbihü'z-zem, te'kidü'l-z-zem bi-mâ yüşbihü'l-medh, istitba', idmâc, tevcîh, hezl, tecâhülü'l-ârif, el-kavlu bi'l-mûcib, ittîrad.

Desûkî'nin, lafzî sanatlar konusunda genel olarak Teftâzânî'yi takip ettiği anlaşılmaktadır. Ele aldığı lafza ait sanatları ise sırasıyla cinas (tecnis),^[58] reddü'l-acüz 'ale's-sadr, secî', muvâzene, kalb, teşrî', luzûmu mâ yelzem, iktibas, tazmîn, akd, hal, telmîh, hüsnü'l-ibtidâ', tahallüs ve intihâ' olmak üzere toplamda onbeş farklı sanat çeşidi incelemiştir. Desûkî, "berâ'atu'l-istihlâl" sanatını, "hüsnü'l-i-

[54] el-Kazvîni, *Telhis*, 347-408.

[55] Ahmed Mustafa el-Marâgî, *Târih 'ulûmi'l-belâga* (Mısır: Şeriket Mektebet ve Matbaat Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1950), 162.

[56] Desûkî, *Hâşiyetü't-Desûkî*, 4/7.

[57] Desûkî, *Hâşiyetü't-Desûkî*, 4/8-9.

[58] Desûkî, *Hâşiyetü't-Desûkî*, 4/151-306.

btidâ” sanatının bir alt başlığı olarak görmüş ve bu sanatı, on beş sanat arasında bağımsız bir başlık olarak ele almamıştır.^[59]

Desûkî, belâgat anlayışında lafızdan çok manaya odaklanarak anlam merkezli bir yaklaşım benimser. Manevî bedî’ sanatlarına öncelik vermesi, belâgatı sadece söz oyunları değil, derin anlam ve etkileyicilik aracı olarak gördüğünü gösterir. Bedî’ sanatlarını lafzî ve manevî olarak sistematik biçimde sınıflandırması ve her birini ayrıntılı incelemesi, onun analitik ve düzenleyici düşünce tarzını yansıtır. Sekkâkî, İbn Mâlik, Kazvî ve Teftâzânî gibi âlimlerle gelenek içinde bir diyalog kurarak, saygılı ama eleştirel bir tutum sergiler. Örneğin, “berâ’atu’l-istihlâl”i bağımsız bir sanat olarak değil “hüsnü’l-ibtidâ” başlığı altında değerlendirmesi, yorumlayıcı yaklaşımını ortaya koyar. Ayrıca, sanatları örneklerle açıklaması ve açık tanımlar vermesi, pedagojik bir kaygı taşıdığını gösterir. Desûkî, lafız-mana ilişkisine dair vurgusuyla bedî’ ilmine teorik bir derinlik kazandırır; söz sanatlarını anlamı güzelleştiren araçlar olarak konumlandırır. Sonuç olarak, klasik geleneğe bağlı kalarak özgün katkılar sunan Desûkî, hem sistematik yaklaşımı hem de teorik derinliğiyle belâgat sahasında dikkat çeken bir âlimdir.

SONUÇ

Muhammed b. Arafe ed-Desûkî’nin 19. yüzyıl Arap belâgat düşüncesine önemli katkılar sağlayan *Muhtasarü’l-Meânî haşiyesi*, geleneksel yaklaşımlara eleştirel bir bakış açısıyla, metin merkezli, karşılaştırmalı ve analitik yöntemleriyle dikkat çeker. Desûkî, Teftâzânî’nin metnini temel alırken, aynı zamanda otorite kabul edilen bu gibi isimlere saygısını koruyarak kendi özgün yorumlarını geliştirir. Örneğin, Teftâzânî’nin “belâgatın birinci fenni meânî ilmidir” ifadesini “malumun ilanı” olarak nitelendirmesi ve “haşiv” (gereksiz tekrar) bulması, onun analitik ve detaycı bakış açısını gösterirken, aynı zamanda eleştirilerini yıkıcı değil yapıcı bir şekilde sunduğunun da bir kanıtıdır. Reddetmek yerine anlamaya çalışır, farklı yorumlara başvurarak alternatif okumalar yapar ki bu da onun akademik nezaket ve saygı anlayışının bir göstergesidir. Desûkî’nin çalışmaları metin odaklıdır. Teftâzânî’nin metnini satır satır inceler, kelimelerin sıralamasına ve ifade seçimine dikkat ederek dilin inceliklerine ve anlamın nüanslarına verdiği önemi vurgular. “Birinci” kavramının hangi anlama geldiği üzerinde durması, metnin derinlemesine okunması gerektiğine olan inancını yansıtır. Beyan ilminin tanımındaki “(بَطْرُقٌ مُخْتَلِفٌ)” ifadesinin Kazvî ve Teftâzânî tarafından yeterince açıklanmadığını belirtip, bu “farklı yollar”ı örneklerle netleştirmesi, metin merkezli ve aynı zamanda analitik yaklaşımının bir örneğidir. Fesâhat, belâgat ve îcâz gibi temel kavramları yenilikçi bir perspektifle yorumlayan Desûkî’nin çalışması, eleştirel ve yenilikçi üslubuyla sadece bir şerh olmanın ötesine geçer. Anlamın derinliklerine inmeyi ve okuyucuyu da bu süreçte aktif bir katılımcı kılmayı hedefler.

^[59] Desûkî, *Hâşiyetü’l-Desûkî*, 4/288.

Kendi görüşlerini Sekkâkî, Kazvînî ve Tefâtânî gibi önemli isimlerin görüşleriyle karşılaştıran Desûkî, hem geleneğe bağlılığını hem de kendi özgün yorumlarını geliştirme çabasını ortaya koyar. Farklı âlimlerin görüşlerine yer vererek çok yönlü bir tartışma ortamı oluşturur ve okuyucuya farklı perspektifler sunar. İbn Yakup el-Mağribî gibi farklı sıralama öneren âlimlere de yer vermesi bu karşılaştırmalı yaklaşımının bir parçasıdır. Desûkî'nin konuları detaylı bir şekilde analiz etmesi, mukadder sualler sorup cevaplaması, meânî ilminin beyan ilminden önce ele alınmasının gerekçelerini araştırması, delalet türlerini örneklerle açıklaması, beyan ve bedî'nin kapsamını ve birbirleriyle ilişkisini incelemesi, onun analitik düşünce yapısının önemli göstergeleridir. Bedî'de mana ve lafız odaklı sanatları ayırıp, mana odaklı olanları öncelikle ele alması ve her bir sanata örnekler vermesi de bu analitik yaklaşımı destekler. Geleneksel yaklaşımları tekrarlamakla kalmayıp kendi özgün yorumlarını da katan Desûkî, meânî, beyan ve bedî arasındaki ilişkiyi mürekkep ve müfred örneğiyle açıklar ve anlamın özü, sözün ise araç olduğunu vurgular. Gramer, mantık, tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân gibi farklı disiplinlerden beslenen metodolojik yaklaşımı, eserini disiplinler arası bir niteliğe kavuşturur.

Sonuç olarak Desûkî'nin haşiyesi, hem dilbilimsel hem de metodolojik derinliğiyle Arap dili ve belâgatı alanında çalışan araştırmacılar için değerli bir kaynak, aynı zamanda İslami ilimler tarihi açısından da önemli bir başlangıç noktasıdır. Eserin incelikli analizleri ve özgün yorumları, klasik Arap belâgatının daha iyi anlaşılması ve yeniden yorumlanması için bir rehber niteliğindedir. Desûkî, Arap belâgatına kendi bakış açısını getirerek geleneksel Arap belâgatını eleştirel bir gözle yeniden yorumlayan, metin merkezli, karşılaştırmalı ve analitik yöntemleriyle öne çıkan önemli bir isim olarak tarihteki yerini almıştır. Onun belâgat tasavvuru, Arap dili ve edebiyatının daha iyi anlaşılması için değerli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Ali el-Cârim, Mustafa Emin. *el-Belâgatu'l-vâdiha*. Dimaşk: Daru Kuba, 2007.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah b. Sehl el-Askerî. *es-Sînâ'ateyn: el-Kitâbetu ve's-Şi'r*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1952.
- Azzâvî, Abbas. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî fi'l-'Irâk*. Bağdad, 1962.
- Bağdadî, İsmail Paşa el-. *Hediyetü'l-'ârifin*. Tahran: Mektebetü'l-İslamiyye, 1967.
- Câhiz, Osman b. Amr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. ed. Abdusselam Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- Cebertî. *Tarihü acâibi'l-âsar fi't-terâcîm ve'l-ahbâr*. ed. Abdurrahim Abdurrahman Abdurrahim. Mısır: Matbaatu Dâri Kütübi'l-Misriyye, 1997.
- Cevherî, İsmâil el-. *es-Sihâh: Tâcu'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Çolak, Kamil. "Mısır'ın Fransızlar Tarafından İşgali ve Tahliyesi (1798-1801)". *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi* 2 (2008), 146-153.
- Dayf, Şevkî. *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'asır fi Mısır*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1961.
- Desûkî, Muhammed b. Arefe. *Hâşiyetü'l-Desûkî*. ed. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2007.
- Dimaşkî, Abdurrezzak el-Baytar el-Meydânî ed-. *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karnî's-sâlisî aşer*. ed. Muhammed Behcet el-Baytar. Beyrut: Dâru Sadır, 1993.
- Durmuş, İsmail. "İbnu'l-Mu'tez". *TDV İslam Ansiklopedisi*.
- Durmuş, İsmail. "Müberra". *TDV İslam Ansiklopedisi* 31 (2020), 430-433.
- Ebu'l-Addûs, Yusuf Müslim. *Medhal ila'l-belâgati'l-arabiyye*. Amman: Dâru'l-Mesîra, 2007.
- Ebû'l-Bekâ' Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Hanefî. *el-Külliyât*. ed. Muhammed el-Mısırî Adnan Derviş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. Kahire: Dâru'l-Misriyye, ts.
- Fazhoğlu, Şükrân. "Vaz". *TDV İslam Ansiklopedisi* 42 (2012).
- Feyyûd, Besyûnî Abdulfettâh. *İlmu'l-meânî*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1986.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Bedî". *TDV İslam Ansiklopedisi*.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1993), 268-298.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbu'l-'Ayn*. ed. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâ'î. nşr. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâ'î. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Hanefî, Abdussettar b Abulvehhab el-Bekrî Siddikî el-Hindî el-Mekkî el-. *Feyzu'l-Melik el-vehhâbu'l-muteâlî ebnâi evâilî'l-karnî's-sâlisî aşere ve'l-tevâlî*. ed. Abdulmelik b Abdullah b Dehîş. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2009.
- Hanefî, Muhammed b Ali b el-Kâdî Muhammed Hâmid b Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-. *Keşşâfu Istilâhâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*. ed. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1996.
- Hâşimî, Seyyid Ahmed el-. *Cevâhiru'l-belâga fi'l-me'ani ve'l-beyân ve'l-bedî*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Himyerî, Neşvân. *Neşvân b. Saîd el-Yemenî, Şemsu'l-'ulûm ve devâu kelâmî'l-'Arab min el-kulûm*. ed. Hüseyin b Abdullah el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- İbnü'n-Nâzım, Bedruddin İbn Mâlik. *el-Misbâh fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî*. thk. Hüsnî Abdulcelil Yûsuf. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.
- İbrahim Mustafa, Muhammed Ali Neccar, Ahmed Hasan Zeyyad, Hamid Abdulkadir. *Mu'cemu'l-vasîf*. İstanbul: Dâru'd-Da've, 1996.
- Kallek, Cengiz. "Desûkî Muhammed b. Ahmed". *TDV İslam Ansiklopedisi* 9 (1994), 214.
- Kazvîni, Ebû'l-Me'âlî Celaeddin Muhammed b. Abdurrahman. *el-İzâh fi'ulûmî'l-belâga*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1998.
- Kazvîni, Hatip el-. *Telhîs*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1997.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin*. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1957.
- Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Mü'ellifin*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1957.
- Kılıç, Hulûsi. "Belâgat". *TDV İslam Ansiklopedisi* 5 (1992), 380-383.
- Landau, Jacob M. "GİBB, Sir Hamilton Alexander Roskeen". *TDV İslam Ansiklopedisi* 14 (1996), 66-67.
- Mahlûf, Muhammed b Ömer Kasım. *Şeceretu'n-nûr ez-zekiyye fi tabakâtî'l-Malikiyye*. ed. Abdulmecid Hayalî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Manzur, İbn. *Lisânu'l-Arap*. Beyrut: Dâru Sadır, 2010.

- Marâgî, Ahmed Mustafa el-. *Târîh 'ulûmi'l-belâga*. Mısır: Şeriket Mektebet ve Matbaat Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1. bs., 1950.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâgiyye ve tetavvurhâ*. Irak: Matbaatu'l-Mecma'i'l-İlmî, 1987.
- Matlûb, Ahmet. *el-Kazvîni ve şurûhu't-telhîs*. Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1967.
- Muhammed Ahmed Kâsım, Muhyiddîn Dîb. *Ulûmu'l-belâga*. n.d.: el-Müessesetu'l-Hadîse, 2003.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. “Sîbeveyhi”. *TDV İslam Ansiklopedisi* 37 (2009).
- Râzî, Fahreddin er-. *Nihayetü'l-i'caz fî dirayeti'l-i'câz*. ed. Bekri Şeyh Emin. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1985.
- Saraç, M. A. Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2016.
- Somuncuoğlu, Ecehan. “On Dokuzuncu Yüzyılda Nahda Hareketi: Modern Arap Düşüncesinin Oluşumu, Kapsamı ve Sınırları”. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 3/1 (2015), 103-120.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b Ebî Bekr. *Ukûdu'l-cumân fî 'ilmi'l-me'ânî ve'l-beyân*. Kahire: Dâru'l-İmâm Muslim, 2012.
- Teftâzânî. *Muhtasarü'l-me'ânî (Muhtasar li şerhi telhisi'l-miftâh)*. Kum: Dâru'l-Fikir, 1990.
- Teftâzânî, Mesûd b Fahreddîn Ömer el-Horâsânî et-. *el-Mutavvel alâ't-telhîs*. İstanbul: Muharrem Efendi Matbaası, 1310.
- Wallerstein, I. *Modern Dünya Sistemi Kapitalist Tarım ve 16. Yüzyılda Avrupa ve Dünya Ekonomisinin Kökenleri*. çev. L. Boyacı. İstanbul: Bakış Yayınları, 2005.
- Ya'kûb, İbn. *Mevâhibu'l-fettâh, fî şerhi telhisi'l-miftâh*. thk. Halil İbrahim Halil. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İ'câzü'l-Kur'ân”. *TDV İslam Ansiklopedisi* 21 (2000), 403-406.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Sarfe”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ya'îş, İbn. *Şerhu'l-mufasssal li'z-Zemahşeri*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- “<https://ar.zhujiworld.com/eg/173528-markaz-disuq/>”. Erişim 20 Nisan 2023. <https://ar.zhujiworld.com/eg/173528-markaz-disuq/>



Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2025, 58: 159-173



A Difference Between Arabic Logic and Modern Logic: Al-Fikr

Arapça Mantık İle Modern Mantık Arasında Bir
Fark: El-Fikr

Dr. Öğr. Üyesi. Elif ÖZEL¹

¹Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Balıkesir
• eozel@bandirma.edu.tr • ORCID > 0000-0003-4185-7687

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 05 Mart/March 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 29 Nisan/April 2025

Yıl/Year: 2025 | **Sayı – Issue:** 58 | **Sayfa/Pages:** 159-173

Atıf/Cite as: Özel, E. "A Difference Between Arabic Logic and Modern Logic: Al-Fikr"
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity, 58, June 2025: 159-173.

A DIFFERENCE BETWEEN ARABIC LOGIC AND MODERN LOGIC: AL-FIKR

ABSTRACT

This study on the subject of Arabic logic claims that its main difference from modern logic stems from the conception of the reasoning (al-fikr). Firstly it presents compartmentalization of Arabic logic. Logical compartments are five universals, the ways of defining, propositions and their judgments, syllogism and five arts/or syllogistic matter. By analyzing quoted excerpts, it reduces Arabic logical thinking to the function of reasoning. In terms of either Arabic logic or modern Logic, logic can be reduced to correct reasoning. When reduced, the fundamental difference appears. The assessment reveals that modern logic relies only on propositional relations, while Arabic logical thinking relies on the dimidiated domain of apprehension and judgment. The aim of the study is also to reveal this. Its suggestion is that if a comparison is to be made between Arabic logic and modern logic, it should start with the concept of al-Fikr. The method used is to put forward a new thesis by synthesizing the data obtained and document analysis used in qualitative research. In addition, it is to resort to textual comparisons. The data was collected through document creation.

Keywords: Arabic Logic, Modern Logic, Avicenna, Al-Fārābī.



ARAPÇA MANTIK İLE MODERN MANTIK ARASINDA BİR FARK: EL-FİKR

ÖZ

Arapça mantık konusunu ele alan bu çalışma, onun modern mantıktan temel farkının akıl yürütme (el-Fikr) anlayışından kaynaklandığını iddia etmektedir. Önce Arapça mantığın bölümlendirilme biçimini sunmaktadır. Mantıksal bölümler, beş tümel, tanımlama yolları, önermeler ve yargıları, kıyas ve beş sanat/kıyas meseleleridir. Çalışma, alıntılanan pasajları analiz ederek Arapça mantıksal düşünüşü, akıl yürütme fonksiyonuna indirgemektedir. Arapça mantık veya modern mantık açısından mantık ilmi, doğru akıl yürütme çalışmasına indirgenebilir. İndirgendiğinde temel fark ortaya çıkmaktadır. Çalışmanın amacı, modern mantığın yalnızca önerme ilişkilerine dayandığını, Arapça dili üzerine kurulu mantıksal düşünüşün ise tasavvur ve tasdik gibi daha güçlü bir alana dayandığını ortaya koymaktır. Önerisi ise, şayet Arapça mantık ile modern mantık arasında bir karşılaştırma yapılacaksa bunun al-Fikr kavramıyla başlatılmasıdır. Kullanılan yöntem,

nitel araştırmalarda kullanılan belge analizi ve elde edilen verileri sentezleyerek yeni tez ileri sürmektir. Bununla birlikte metinsel karşılaştırmalara başvurmaktır. Veriler, doküman oluşturma yoluyla toplanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arapça Mantık, Modern Mantık, İbn Sina, Farabi.



INTRODUCTION

The discipline of logic, which was transmitted from ancient Greece to the medieval Islamic world, in addition to being used as an instrument in some parts of Islamic sciences, has been studied as an independent discipline, and the metaphysical elements it comprises have been discussed. This form of logic, which has developed as its own discipline, can be called Arabic logic, as it is written mostly in Arabic.

In the philosophy of contemporary logic, defining logic is an area of fervent discussion. There are certain differences between the meanings attributed to logic in modern logic and in Arabic logic. In our opinion, perhaps the most important difference is related to the meaning of concept of reasoning (*al- Fikr*).^[1] Generally, in contemporary Western logic, reasoning has been given a meaning related to purely propositional relations. Arabic logic, on the other hand, has been attributed both an apprehensive and a judgmental meaning. That is to say, one of the reasons for the difference between the two systems of logic in question stems from their different conceptions of reasoning.

Should this aspect, which we present as one of the reasons for the difference, be considered the most fundamental difference between the two forms of logic? In other words, by reducing to a single reason, can we regard the other reasons as derivatives of that reason? In our opinion, this is possible because both systems of logic employ argumentative reasoning. The term “reasoning” herein connotes the special forms of reasoning associated with the idiosyncratic operations of logic. The term “reasoning”, however, used in contemporary Western logic and the term *al-fikr* (reasoning)* used in the Arabic logic are not synonymous. It seems, however, that logical thinking can be reduced to reasoning in both modern logic and Arabic logic. Thus, it can be argued that the other differences also stem from these two differences of perspective. In this study, I will both assert proofs/excerpts that will support this claim through literary extracts following a chronological order

^[1] Aytekin Özel, *Aristoteles'in Analitikler Kuramının Çağdaş Yorumları Işığında Bir Arapça Mantık Metni İncelemesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2012), 73-78. Our study was prepared in light of this book by Özel.

* Instead of *al-fikr*, hereafter, reasoning.

and point to the differences in reasoning in the two systems of logic by referring to conception of modern logic. In this respect, our study has an originality.

1. METHOD

1.1. Model of the Research

The method used is to put forward a new thesis by synthesizing the data obtained and document analysis used in qualitative research. In addition, it is to resort to textual comparisons. The data was collected through document creation. Document analysis method was used to include literature review on Arabic logic and modern logic phenomena, which is a qualitative research topic. As it is known, document analysis method is a qualitative research technique^[2] aimed at examining the information in the studies on the subject meticulously and systematically.

1.2. Data Collection Tools

The data obtained were selected and read in a way that would serve the purpose of the study and an evaluation was made.^[3] The old and new data obtained on the subject were compared, and an effort was made to correct the idea of an articulation between Arabic logic and modern logic, especially by making an evaluation in the light of different logics. Social Sciences and Human Sciences are different from each other. This study is a human scientific study and also a formal study. Data is collected by recording, keeping notes, documenting and classifying.

1.3. Ethical Considerations

Both old and new period sources were used to understand how the subjects of fate and freedom are related to each other. In all stages of the study, scientific rules and principles were observed and research ethics were followed. The sources used were cited appropriately and included in the bibliography.

2. FINDINGS

2.1. Logical Compartments with Organon in Arabic Logic

Alexander of Aphrodisias (approximately late 2nd cent. and beginnings of 3rd cent. A.C.), who is a Neo-Platonist commentator on Aristotle, subsumed Aristo-

^[2] Bilgen Kırıl, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 173.

^[3] Ramazan Sak, vd., "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi* 4/1 (2021), 230.

tle's books, *Categories*, *On Interpretation*, *Prior Analytics*, *Posterior Analytics*, *Topics*, and *Sophistical Fallacies* under the name of *Organon*^[4]. It is generally believed that Aristotle himself named his aforementioned pieces *Organon*. According to David Ross, however, this name was first coined by Alexander of Aphrodisias. According to the information Ross apprised, the term logic is not even found in Aristotle's works. This term (*logica*) cannot be predated before the time of Cicero (106-43) and even in that era, it connoted dialectics. It is stated that the first philosopher to use *logikhe*, in its Greek expression, with the meaning of logic as we know it, was Alexander of Aphrodisias.^[5]

Ammonius Saccas (3rd century A.D.), following the arrangement of Alexander of Aphrodisias, raised the number of the *Organon* to nine by adding Aristotle's *Rhetoric and Poetics* and Porphyry's (A.D. 234-c. 305) *Eisagoge*.^[6]

Aristotle's works, the systematical foundation of the discipline of logic, subsumed under the name *Organon*, are regarded as the "compartments of logic" within Arabic logic. When referring to logic, the books/chapters in various numbers from six to nine are understood. It is obvious that this distinction is inherited from the Greek Aristotelian commentators. One of the reasons for this acquisition stems from the fact that the sorting order of logical books has become an intellectual tradition. As a proof of this, we can present the statements of Avicenna (980-1037), which he wrote while introducing *Kitāb al-Šifā*, in *al-Madḥal*, the first book of the corpus of *Kitāb al-Šifā*:

I started the incipit of the book [*al-Šifā*] with logic. With this, I aimed at arranging the books of the possessor of logic [Aristotle]... I introduced physical science after logic. However, in the most part, I could not have been parallel with the classification and the views of the man who is regarded as the pioneer [Aristotle] in this art."^[7]

It is understood both this from excerpt and Avicenna's sorting order of the books of logic below that this reorganizing is a tradition. Avicenna achieved his logic studies, which correspond to the *Organon* and which were finalized by Ammonius Saccas, with the names and sorting order below, without using the title *Organon*, in his aforementioned corpus:

[4] Mehmed Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 59.

[5] S. D. Ross, *Aristotle* (London & New York: Routledge, 1995), 21, 22. See for a speculation in this matter, Aytekin Özel, "Mantık ve Organon", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2008), 147-159.

[6] Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Bilim Yayınları, 1996) 17, quoted, İ. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabes* (Paris, 1934), 13.

[7] Avicenna, "II. Analitikler" translated "Posterior Analytics" or "On Demonstration", *Kitāb al-Šifā*, trans. Ömer Türker, A parallel Turkish-Arabic Text (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 4.

1. *al-Madḥal* (Introduction to Logic or Eisagoge)
2. *al-Maqūlāt* (Categories)
3. *al-Ibāra* (On Interpretation)
4. *al-Qiyās* (Prior Analytics)
5. *al-Burhān* (Posterior Analytics/ On Demonstration)
6. *al-Ğadal* (Topics)
7. *al-Safsata* (Sophistical Fallacies)
8. *al-Hiṭāba* (Rhetoric)
9. *al-Ši'r* (Poetics)

Although the books written under these titles after Avicenna are but few, they consistently preserved their place in ranking each as a matter of logic, but for one exception. This exception is the topic discussed in *Categories*. We know from Arabic logic books and from the *madrassa* (a traditional İslamic school) programs still in existence that the chapters of logic (abwāb) are as follows:

1. Five universals (al-Kulliyyātu al-ḥamsa)
2. The ways of defining (al-Qawlu al-Šāriḥu)
3. Propositions and their judgments (al-Qaḍāyā wa Ahkāmuhā)
4. Syllogism (al-Qiyās)
5. Five arts/or syllogistic matter/or employing the domain of syllogism (al-Qiyāsu bi-ḥasabi al-māddah/al-šinā'atu al-ḥamsa).

Some logicians apprised the number to be ten by designing a chapter of words (alfāz), which is addressed in five universal chapters, as a separate chapter. Yet, according to many there remain nine chapters of logic.^[8]

Although the reasons that *Categories* is not regarded as a chapter of logic are outside the scope of this study, this expression of the Avicenna commentator,

[8] Mahmūd bin Hāfiz Ḥasan al-Mağnisī, *Ğadīd-i Muğni al-Ṭullāb* (İstanbul: Rıza Efendi Matbaası, 1299), 11.

Naşīraddīn al-Ṭūsī (1201-1274), who was a influential writer of logic pieces in the Islamic world, explicitly states that *Categories* are not regarded as a chapter of logic: “There is no doubt in that the analysis of this is not among the subjects belonging to logic”.^[9] Moreover, even though Avicenna discussed *Categories* in the definition inquiry in *Kitāb al-Nağāt*,^[10] the summary of *al-Şifā*, he did not include *Categories* in *al-Işārāt wa al-Tanbīhāt*,^[11] which was the last comprehensive philosophical summary and also one of the last five pieces he wrote.^[12] His book, *al-Işārāt*, has been pivotal in logic studies in the Islamic world. As a result of his approach in *al-Işārāt*, the subject of *Categories* has not been included in almost any Arabic books on logic.^[13]

2.2. Arabic Logic and Nuṭq or The Two Missions of The Arabic Logic

Mantiq (logic) is the Arabic translation of the word *Logike* in Greek. We know that the term logic is derived from “logos”. “Logikhos” means belonging to the logos, that is, pertaining to reason.^[14] Māğid Faḥri argues that the Arabic term nuṭq corresponds to the Greek “logos” and that, like logos, it bears a dual meaning.^[15] Al-Fārābī (870-950) addresses this subject:

The name of this word is derived from the nuṭq. This word (al-lafīz) has three meanings before the ancients (qudamā). The first one is the vocally issued word (al-qawl). The thing inside (aḍ-ḍamīr) is; this, verbally represented by speech (1). The second is the word which has its roots in the mind (al-nafs); these are the mental substances (al-ma‘qūlāt)^[16] indicated by the words (2). The third one is the power of the mind in the genesis of the human. Human is distinguished by this power from the creatures other than itself. Human possesses the mental substances (al-ma‘qūlāt), knowledge (‘ulūm) and arts by this power. It decides on the issue of what or what not

[9] Avicenna, *al-Işārāt wa al-Tanbīhāt*, with Naşīraddīn al-Ṭūsī’s *Commentary* on it, but includes Ṭūsī’s *Commentary* at the bottom of the passages, ed. by S. Dunya, vol. 1 (Bayrut, 1992), 190.

[10] Avicenna, *Kitāb al-Nağāt*, ed. Māğid Faḥri (Bayrut, 1985), 116, 117.

[11] Avicenna, *İşaretler ve Tembihler* translated *al-Işārāt wa al-Tanbīhāt* to Turkish, A parallel Turkish-Arabic Text, trans. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005).

[12] D. Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 1988), 140, 145.

[13] Tahir Yaren, *İbn Sînâ Mantığına Giriş* (Ankara: Avrasya Yayıncılık, 2003), 23.

[14] Necati Öner, *ibid.*, 13, quoted, P. Foulquie, “logique”, *Dictionarie de la Lanque Philosophique* (Paris: PUF), 1885.

[15] Faḥri Māğid, *İslam Felsefesi Tarihi*, trans. Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yayınları, 1998), 128, the footnote 24.

[16] Ma‘qūlāt is divided in two parts: The first is the meanings of individuals in the external world, such as human beings and animals. The second is the meanings that are non-existent in the external world, such as genus (al-ğins) and species (al-tur), Talha Alp, *Mantık: İsagoci Tercümesi ve Mantık terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007), 20.

to do with this power, distinguishes between the good and the bad deeds with this (3).^[17]

Al-Fārābī states this in reserve in another study:

“The name of this art is derived from the word *nutq*. This word indicates three things according to the ancients (*qudamā*): The mental substances of the human indicate the power it can comprehend. Sciences and arts are attained with this power, the good and the evil of the deeds are distinguished with it (3). The second of these is the mental substances derived through apprehension in human’s mind, these are called “internal speech” (2). The third is to express what is inside lingually and it is called “external speech”. Art of logic, given the laws for internal speech consisting only of mental substances and given the laws common in all languages for external speech consisting only of words, for the power of speech (*nāṭīqa*), this power of speech, in both phases, is directed to the right way, and in both of them, is protected against the wrong (1)”^[18].

Regarding the resources of Arabic logic, such a generalization could be made: The mind that belongs to the human (*al-Nafsu al-Insāniyyi*), which is called the speaking mind (*al-nafsu al-nāṭīqu*), has two meanings/functions. One of them is internal speech and the other is external speech. The reason for the derivation of the name *Mantiq* (logic) is that it is implemented both on the level of external speech, meaning speech itself, and on that of internal speech, being the apprehension of mental substances. From this aspect, logic strengthens the first and leads the second in the right direction.^[19]

According to al-Mağnisī, the term logic is used for *nutq*, meaning speech (*takallum*), for apprehension of the universals (*Idrāku al-kulliyyāti*), and for the laws of apprehending the universals (*qawānīnihā*). From this aspect, logic as an instrument corroborates the first, reaches the second, and matures the third. Here, this instrument is termed *mantiq* due to its three functions.^[20] We can include the first of these views of al-Mağnisī in external speech and the second and third one in internal speech.

[17] See for the text translated into Turkish as a paragraph, Ali Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, (İstanbul: İFAV, 2010), 40, quoted, Al-Fārābī, *İhşā’ al-’ulūm*, ed. by ‘utmān Amīn, (Qāhira, 1968), 781, 782.

[18] Al-Fārābī, “al-Tawṭī’ h fī al-Mantiq”, M. Küyel, *Fārābī’nin Bazı Mantık Eserleri*, Fārābī Külliyyatı-sayı: 1, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), Arabic Text 23, Turkish Text 29.

[19] Necati Öner, *ibid*, 13.

[20] Maḥmūd bin Ḥāfız Ḥasan al-Mağnisī, *ibid*, 9.

Considering the excerpts we quoted, we can argue that they determine the ways of reasoning regarding (1) and (2). In this context, two missions of Arabic logic can be mentioned. (2) The first is the apprehension of mental substances. This is called internal speech. (1) The second is strengthening the transpiration of internal speech in becoming external speech through executing individual laws in languages.

2.3. Epistemic Aspect of the Arabic Logic

Aside from the distinction above, Arabic logic operates in an epistemic domain that is theoretically divided into two as apprehensions (*taşawwurāt*) and judgments (*taşdīqāt*). This distinction has subsisted in the madrasas both in the Ottoman State and in Turkey. We will now discuss this subject.

Al-Fārābī and Avicenna are two major logicians of medieval Arabic logic. Muslim logicians who regard Aristotle (384-322) as the first teacher (*al-Mu'allimu al-awwalu*^[21]), regard Al-Fārābī as the second teacher (*al-Mu'allimu al-tānī*^[22]). He was a philosopher who understood and summarized Aristotle in logic and in philosophy and constructed his own system on this basis.^[23] As for Avicenna, a rather creative logician, he had a logical theory different than that of Al-Fārābī, despite his utilizing Al-Fārābī in comprehending the texts of Aristotle. For instance, Avicenna had a different view from Al-Fārābī even in defining logic.^[24]

Naci Bolay (1942-2001) emphasizes that he has not encountered a distinction between apprehension and judgment in the works he reviewed of al-Kindī (801-873), who is known as the first Islamic philosopher. According to Bolay, this distinction is made by Al-Fārābī for the first time in the Islamic World.^[25] This is true; Avicenna also embraces the very same distinction. It is not, however, directly related to the classification of logic. Rather, it is a domain related to the use of logic in that epistemic domain, based on the classification of knowing. That is to say, it is a theoretical, epistemic distinction. In the following eras, this fragmentation has occurred in the beginning of logical works as a domain where logic is being used.

[21] İbn Haldūn, *Mukaddime*, trans. Halil Kendir, Vol. 2 (İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004), 702.

[22] Mübahat Küyel, "Fārābī'nin Peri Hermenias Muhtasarı", *Araştırma*, 4, 1-10, (1966), 5.

[23] Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963), 15.

[24] Tony Street, "Arabic Logic", ed. D. M. Gabbay, J. Woods *Handbook of The History of Logic, Volume 1*, (Amsterdam: North Holland, 2004), 504-536; "Logic", ed. P. Adamson, R. C. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 257-259; Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964), 67.

[25] Naci Bolay, *İbn Sînâ Mantığında Önergeler* (İstanbul: M.E. B. Yayınları, 1994), 12.

The excerpt below substantiates that the content of apprehensions and judgments in the Islamic World for the first time also was determined by Al-Fārābī:

“Knowledge is divided into two: apprehension and judgment... In my opinion, exact judgment is judgment which is certainly true (yaqīn). Exact apprehension is to apprehend one thing with the thing that gives its essence to it as a whole in a way as to be peculiar to it. That is, apprehending one thing with the thing that its definition indicates^[26]... The most deficient of apprehensions is apprehensions generated by individual wordings indicating one thing and the ones operating in this way. The most accurate of apprehensions is apprehension formed by definitions^[27]... In our opinion, shortly, judgment is the belief of human (’n ya’ taqida) that the out-of-mind existence of a thing (amr) being made judgment (hukum) on is in the shape as is believed (mu’ taqidun) in the mind. Most accurate judgment is the out-of-mind situation being as it is believed in the mind... Certain is us believing in that way about the thing that judgment about it has occurred: As it is never possible that the existence of the thing we believe in about that thing (in external world) is (in the mind) different than the thing we believe in, at the same time it is not possible that this belief could be differently. Such that, considered a belief about the primary belief of a person, this belief cannot be other than the primary belief for that person and it continues like this forever... Approximately accurate judgment is dialectical (ğadalī) judgment; the mind finding peace (sukūn) in one thing is rhetorical (balāğī) judgment^[28]...”

Rephrasing the fragmentation we made above in other words, in the historical process, the matters of logic are fragmented in the epistemic domain in this way:

1. Apprehensions: (a) Principles (Mabādī): Five universals (b) Purposes (Maqāṣid): The ways of defining (al-Qawlu al-Şārihu).
2. Judgments: (a) Principles (Mabādī): Propositions and their judgments (al-Qaḍāyā wa Ahkāmuhā) (b) Purposes (Maqāṣid): Syllogistic forms (al-Qiyāsu bi-ḥasabi al-şūrah) and syllogistic matters (al-Qiyāsu bi-ḥasabi al-māddah).

As will be seen later on, this conception of logic is theoretically very different from contemporary Western logic.

[26] Al-Fārābī, *Kitāb al-Burhān* translated *Posterior Analytics or On Demonstration*, trans. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, A parallel Turkish-Arabic Text, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 1.

[27] Al-Fārābī, *Kitāb al-Burhān*, 24.

[28] Al-Fārābī, *Kitāb al-Burhān*, p. 2.

2.4. Conception of Reasoning in Arabic Logic

According to Al-Fārābī, logic is “an art related with the things that lead the power of thinking in all the situations when being mistaken is possible. It is an art that teaches everything that will save from the wrong in all the matters that consist of inference through the mind.”^[29] He maintains, “science of logic is an introduction for all the sciences that employ reasoning”^[30], and every judgment in every art that employs reasoning occurs in the aforementioned forms.^[31] It could be easily understood that what is referred to here as reasoning is not merely reasoning, but actually correct reasoning.

We can argue that, after Al-Fārābī, reasoning has preserved its place in explaining logical thinking. This is clearer in Avicenna’s works. Avicenna divides reasoning into two parts. If we express this more precisely, the reduction of logical thinking to correct reasoning is rather explicitly apparent. He says in *Kitāb al-Burhān* that “The knowledge obtained through reasoning and occurred without being obtained through reasoning; Are two parts as that one is judgment and the other is apprehension. And the judgment obtained through reasoning occurs through a kind of syllogism for us. And the apprehension obtained through reasoning occurs through a kind of definition (had) for us.”^[32]

Now, let us note Avicenna’s view in his piece called *al-İsārāt wa al-Tanbīhāt*: “I mean by ‘reasoning’ here that which a human being has, at the point of resolving, to move from things present in his mind –Apprehensions or Judgments (whether scientific, based on opinion, or postulated and already admitted) - / to things present in it. /... Thus logic is a science by means of which one learns the kinds of movements from elements realized in the human mind to those whose realization is sought, / the states of these elements, the number of types of order and form in the movements of the mind which occur in a valid manner and the types which are invalid.”^[33]

[29] Al-Fārābī, *al-Tawṭī‘h fī al-Mantiq*, Arabic text p. 19, Turkish text p. 27.

[30] See for the text translated into Turkish as a paragraph, Ali Durusoy, *ibid*, p. 43, quoted, Al-Fārābī, *al-alfāzu al-Musta‘mala fī al-Mantiq*, edited by Muḥsin Maḥdī, (Bayrut, 1968), 1088.

[31] See for the text translated into Turkish as a paragraph, Ali Durusoy, *ibid*, p. 43, quoted, Al-Fārābī, *Sharḥu al-qiyās*, in Muhammad Takī Dāniş Pazuh, *al-Manṭiqiyyāt li Al-Fārābī*, (Kum, 1998), 16-17.

[32] Avicenna, “II. Analitikler” translated “Posterior Analytics” or “On Demonstration”, *Kitāb ash-Ş-hifa*, trans. Ömer Türker, A parallel Turkish-Arabic Text, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 1.

[33] I quote this passage from English translation of *al-İsārāt wa al-Tanbīhāt*. See İbn Sīnā, *Remarks and Admonitions. Part One: Logic*, trans. S. C. Inati, (Toronto: Universa Press, 1984), 47, 48. At that place, “thought” was used for “al-fikr”. I have replaced this term with “reasoning”. “Conception” was used for “taṣawwur” and “assent” for “taṣdiq”. I have replaced these terms with “apprehension” and “judgment”, respectively. See for the words apprehension and judgment in Avicenna, A. I. Sabra, “Avicenna on The Subject Matter of Logic”, *The Journal of Philosophy*, 77 (1980), 746-764.

In *al-Šamsiyya*, which was drawn under the impact^[34] of the *al-Išārāt wa al-Tanbīhāt*, reasoning is explained as “an arrangement of known things [in the mind] that they lead to [the knowledge of] unknown things”.^[35] This perspective has been preserved by Gelenbevi İsmail Efendi (1730-1790) as well, who was the last mathematician, logician, and one of the Islamic theologians of the pre-Reorganization (1839) Ottoman State and who studied on a theoretical level.^[36] His logic studies are also performed within the Avicennaian tradition of logic and they are quite systematic and original.

In *Ğadīd-i Muğni al-Ṭullāb*, which is taught as a commentary on al-Abherī (or *al-Abahrī*) *Eisagoge* in contemporary illegal madrasas, the explanation of logic and reasoning is as follows:

“Logic is a canonical instrument which protects the mind from mistake in reasoning when complied with... as to reasoning is the arrangement of acquired known things in aimed at acquiring unacquired things.”^[37]

In the later period of the Ottoman State, logic also is understood as reasoning. For instance, General Sırrı the Creten (1844-1895) has began his work, which he wrote in Arabic and Ottoman as follows: “Logic has two parts: Apprehensions and judgments. The purpose of logic is to know the right and wrong of reasoning. As to reasoning, is to organize a proof by drawing the known propositions as minor proposition and major proposition in acquiring the unknown judgments. As to acquiring the unknown apprehensions, it is to make a definition (*tārif*) making unification and arrangement from the genus (*ğins*) and the difference (*faşl*).”^[38]

Herein, we should also discuss the conduct of reasoning in making arrangements. It moves (*harakat*) in two ways. The first is moving toward principles

[34] Nicholas Rescher, *Temporal Modalities in Arabic Logic* (Dordtrech: D. Reidel Publishing Company, 1967), 26.

[35] Nağmaddīn al-Kātibī, *ar-Risāla ash-Shamsiyya*, trans. A. Spencer, in A. Spencer ed. *Bibliotheca Indica: A Collection of Oriental Works, no. 88: First Appendix to the Dictionary of Technical Terms used in the Sciences of the Mussulmans, containing the Logic of the Arabians*, Calcutta: F. Carbery, (Bengal: Military Orphan Press, 1854), 2.

[36] Abdüllkuddüs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı* (İstanbul: M.E. B yay., 1993. According to Bingöl, Galanbavî is considered the most eminent logician of his period. It is almost impossible to find independent compilations, except individual commentaries and glossaries from the 15th century to the pre-Reorganizations in Ottoman period. But Gelenbevi also wrote original compilations about logic as in other domains. A. Bingöl, “Osmanlı Dünyası'nda Mantık Bilimi ve Eğitimi”, *Felsefe Dünyası*, 29 (1999), 12-20.

[37] Maḥmūd bin Hāfız Ḥasan al-Mağniṣī, *ibid*, 9.

[38] Giridi Sırrı Paşa, *Mi'yāru al-Makāl* (İstanbul: Mekteb-i Sanāyi Matbaası, 1303), 6. For Categorical Propositions see Akman, Zehra Oruk, “The Structural Role of the Subject in Categorical Propositions and Its Existential Import”, *Journal of Social Sciences of Mus Alparslan University*, 12 (3), 2024, 1188-1196.

through conclusions (maṭālib) in order to acquire principles (mabādī). The second is moving toward conclusions through the principles in order to acquire form (ṣūrah). At this point, it differentiates from intuition (hads) because intuition is absolutely not a movement; it is comprehension (intiḳāl). That is, it requires a swift comprehension of the mind in order to move from principles towards results.^[39]

This traditional perspective of logic is being maintained in existing illegal madrasas.

2.5. The What of Logic and The Conception of Reasoning in Modern Logic

Lukasiewicz says that,

“‘It is usual to say that logic is formal, in so far as it is concerned merely with the form of thought, that is with our manner of thinking irrespective of the particular objects about which we are thinking’ This is a quotation from the well-known text-book of formal logic by Keynes... The expression “form of thought” is inexact and it seems to me that this inexactitude arose from a wrong conception of logic. If you believe indeed that logic is the science of the laws of thought, you will be disposed to think that formal logic is an investigation of the forms of thought.”^[40]

He continues:

“It is not true, however, that logic is the science of the laws of thought. It is not the object of logic to investigate how we are thinking actually or how we ought to think. The first task belongs to psychology, the second to a practical art of a similar kind to mnemonics. Logic has no more to do with thinking than mathematics has. You must think, of course, when you have to carry out an inference or a proof, as you must think, too, when you have to solve a mathematical problem. But the laws of logic do not concern your thoughts in a greater degree than do those of mathematics. What is called ‘psychologism’ in logic is a mark of the decay of logic in modern philosophy. For this decay Aristotle is by no means responsible. Throughout the whole *Prior Analytics*, where the theory the syllogism is systematically exposed, there exists not one psychological term. Aristotle knows with an intuitive sureness what belongs to logic, and among logical problems tre-

^[39] Maḥmūd bin Ḥāfız Ḥasan al-Maḡnisī, *ibid*, 85.

^[40] Jan Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic From The Standpoint of Modern Formal Logic*, (Oxford: Oxford University Press, 1954), 12. Keynes's study in the quoted passage was noted in Lukasiewicz's footnote in that way: J. N. Keynes, *Formal Logic* (London, 1906), 237.

ated by him there is no problem connected with a psychical phenomenon such as thinking."^[41]

We can assume that Lukasiewicz explains the what of reasoning along with the what of logic in modern logic through this paragraph because logical thinking consists of *sui generis* reasoning. The reasoning referred to here is the logic/reasoning produced through propositional relations. The emphasis on *Prior Analytics* supports this view. Yet, this perspective, if we necessarily needed to include it, would fit into the judgment part of Arabic logic. Arabic logic consists of two types of reasoning: apprehensive and judgmental. From this perspective, logic is about the correct reasonings constructed through conceptions and propositions. Given that there are two different systems of logic, logic could, therefore, be reduced to correct reasonings. The contents of these reasonings are different; they are two different paradigms of logic.

In modern logic, the logic is generally defined as follows: "Logic in the sense of formal or deductive logic is the study of correct reasoning. Reasoning is expressed by arguments. An argument consists of a number $n+1$ of sentences $A_1, \dots, A_n, B$ such that the first n ones are called the premises and the last one the conclusion of the argument."^[42] These statements are but another proof of the intensification of modern logic solely on propositional relations.

Correct reasonings lead us to knowledge. Considering, with regards to Arabic logic, that reasoning is a method based on apprehension, acquired knowledge is definitional/apprehensive. In fact, the attained definitions are also propositions. The reason the definitions are considered knowledge based on apprehension is because their acquisition is provided through various relations between the concepts and, what stems from the conceptions are also ideas.

On this subject, Doğan Özlem states:

"This situation has led to intense philosophical debates on whether the concepts are generated from propositions or propositions are generated from the concepts. The opinion that considers the concept as the smallest and simple unit of thinking emphasizes that the propositions are generated from the concepts. According to this opinion, there is no identicalness between a concept as an idea, an opinion and its definition made through propositions. No definition exhaustively signifies a concept. On the other hand, according to a view particularly supported by neopositivist philosophers in our century, the simplest unit of thinking is not the concept but the propo-

[41] Jan Lukasiewicz, *ibid*, 12, 13.

[42] Teo Grünberg, *Modern Logic* (Ankara: METU Press, 2002), 1.

sition. Thinking also is a performance realized only within and through the language. For this reason, concept is not something outside the language; it consists of propositions comprising the meanings of the words. But, neopositivists have developed this opinion through a parallelism they assumed between thinking and the language. However, they have not been able to prove this parallelism hitherto.”^[43]

This excerpt clarifies the issue of why the definitions are included in apprehensions but not in judgments. This, however, is not the subject of this study.

Thus far, we have tried to explain the reasons and the basis of the difference between the two systems of logic. Now we will summarize the results reached throughout the article in the conclusion.

CONCLUSION

The conception of Arabic logic has developed the logic heritage that it acquired from the peripatetic era. In this context, it determines the chapters of logic as “five universals”, “the ways of defining”, “propositions and their judgments”, “syllogism”, and “five arts”. It operates in two epistemic domains called apprehensions and judgments.

In terms of either Arabic logic or modern Logic, logic can be reduced to correct reasoning. When reduced, the fundamental difference appears. Logical arguments are comprised of correct reasonings. What is referred as to reasoning in Arabic logic is the logical arrangement of acquired known things aimed at acquiring the unacquired things regarding apprehension and judgment. As for modern logic, reasoning renders the logical arrangement of propositional relations. Therefore, it is justified that Arabic logic and modern logic are two different systems of logic that rely on the basis of theoretical perspectives. My advice is that if a comparison is to be made between Arabic logic and modern logic, it should start with the concept of al-Fikr.

REFERENCES

- Akman, Zehra Oruk. “The Structural Role of the Subject in Categorical Propositions and Its Existential Import”. *Journal of Social Sciences of Mus Alparslan University* 12/3 (2024).
- Al-Fārābī. *al-Tawṭīʿ fi al-Mantiq*. M. Küyel, *Fārābī'nin Bazı Mantık Eserleri*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu Atatürk Kültür Merkezi yay., Fārābī Külliyyatı-sayı:1, 1990.
- Al-Fārābī. *Kitāb al-Burhān*. translates *Posterior Analytics* or *On Demonstration*, trans. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, A parallel Turkish-Arabic Text, İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Al-Fārābī, *al-alfāzu al-Musta'mala fi al-Mantiq*. Edited by Muhsin Mahdī, Bayrut, 1968.
- Alp, Talha. *Mantık: İsgagici Tercümesi ve Mantık terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2007.

^[43] Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1999), 68.

- Avicenna. "II. Analitikler". translated "Posterior Analytics" or "On Demonstration". *Kitāb al-Şifā*, trans. Ömer Türker, A parallel Turkish-Arabic Text. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Al-Mağnişī, Maḥmūd bin Ḥāfiz Ḥasan. *Ġadīd-i Muḡni al-Ṭullāb*. İstanbul: Rıza Efendi Matbaası, 1299.
- Al-Kātibī, Nağmaddīn. *ar-Risāla ash-Shamsiyya*. trans. A. Spencer, in A. Spencer ed. *Bibliotheca Indica: A Collection of Oriental Works*, no. 88: First Appendix to the Dictionary of Technical Terms used in the Sciences of the Mussulmans, containing the Logic of the Arabians. Calcutta: F. Carbery, Bengal: Military Orphan Press, 1854.
- Avicenna. *al-Işārāt wa al-Tanbīhāt*. with Nasīraddīn al-Ṭūsī's Commentary on it. But includes Ṭūsī's Commentary at the bottom of the passages, edited by S. Dunya, vol. 1, Bayrut, 1992.
- Avicenna. *Kitāb al-Nağāt*. edited by Māğid Faḥri, Bayrut, 1985.
- Avicenna. *İşaretler ve Tembihler*. Translated *al-Işārāt wa al-Tanbīhāt*. to Turkish, A parallel Turkish-Arabic Text, trans. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Avicenna. "II. Analitikler" translated "Posterior Analytics" or "On Demonstration". *Kitāb ash-Şifā*. trans. Ömer Türker, A parallel Turkish-Arabic Text, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Bayrakdar, Mehmed. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Bingöl, Abdülkuddüs. *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: M.E. B, 1993.
- Bingöl, Abdülkuddüs. "Osmanlı Dünyası'nda Mantık Bilimi ve Eğitimi". *Felsefe Dünyası* 29 (1999).
- Bolay, Naci. *İbn Sînâ Mantığında Önergeler*. İstanbul: M.E. B. Yayınları, 1994.
- Durusoy, Ali. *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*. İstanbul: İFAV, 2010.
- Giridi Sırrı Paşa. *Mi'yârü al-Makāl*. İstanbul: Mekteb-i Sanâyi Matbaası, 1303.
- Grünberg, Theo. *Modern Logic*. Ankara: METU Press, 2002.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and The Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 1988.
- İbn Haldūn. *Mukaddime*. Trans. Halil Kendir, Vol. 2, İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004.
- İbn Sînâ. *Remarks and Admonitions. Part One: Logic*, trans. S. C. Inati, Toronto: Universa Press, 1984.
- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2020).
- Küyel, Mübahat, "Fârâbî'nin Peri Hermenias Muhtasarı", *Araştırma*, 4, (1966).
- Lukasiewicz, Jan. *Aristotle's Syllogistic From The Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford: Oxford University Press, 1954.
- Māğid, Faḥri. *İslam Felsefesi Tarihi*. trans. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları, 1998.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Bilim Yayınları, 1996.
- Özel, Aytekin. *Aristoteles'in Analitikler Kuramının Çağdaş Yorumları Işığında Bir Arapça Mantık Metni İncelemesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Özel, Aytekin. "Mantık ve Organon". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2008), 15-28.
- Rescher, Nicholas. *Studies in the History of Arabic Logic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963.
- Rescher, Nicholas. *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1964.
- Rescher, Nicholas. *Temporal Modalities in Arabic Logic*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1967.
- Ross, S. D. *Aristotle*. London & New York: Routledge, 1995.
- Özlem, Doğan. *Mantık*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1999.
- Sak, Ramazan vd. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Kocaeli Üniversitesi Eğitim Dergisi*, 4/1 (2021).
- Sabra, A. I. "Avicenna on The Subject Matter of Logic". *The Journal of Philosophy*, 77 (1980).
- Street, Tony. "Arabic Logic", in D. M. Gabbay, J. Woods eds. *Handbook of The History of Logic, Volume 1*, Amsterdam: North Holland, 2004.
- Street, Tony. "Logic". in P. Adamson, R. C. Taylor eds. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Yaren, Tahir. *İbn Sînâ Mantığına Giriş*, Ankara: Avrasya Yayıncılık, 2003.



Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2025, 58: 175-199



İmâmî Rivayetlerdeki Yüceltilmiş Mezhep Algısının Tarihsel ve Sosyal Psikolojik Temelleri

The Historical and Socio-Psychological Foundations
of the Glorified Sectarian Perception
in Imamî Narratives

Doç. Dr. Ümit TORU¹

¹Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Amasya
· umittoru@gmail.com · ORCID > 0009-0007-3458-2351

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 06 Mart/March 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 27 Mayıs/May 2025

Yıl/Year: 2025 | **Sayı – Issue:** 58 | **Sayfa/Pages:** 175-199

Atıf/Cite as: Toru, Ü. "İmâmî Rivayetlerdeki Yüceltilmiş Mezhep Algısının Tarihsel ve Sosyal Psikolojik Temelleri"
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 58, Haziran 2025: 175-199.

İMÂMÎ RİVAYETLERDEKİ YÜCELTİLMİŞ MEZHEP ALGISININ TARİHSEL VE SOSYAL PSİKOLOJİK TEMELLERİ

ÖZ

Yüceltilmiş mezhep algısı, bir mezhebin abartılı benlik algısını ve muhaliflerine yönelik dışlayıcı tutumunu ifade eden bir terimdir. Kişinin kendi grubunun (iç-grup) istisnai olduğuna ancak diğer grupların onun bu eşsizliğini ve büyüklüğünü yeterince fark edemediğine dair söz konusu inancı, Sosyal psikolojide kolektif narsisizm veya grup narsisizmi diye isimlendirilir. Bu çalışmada söz konusu olgunun İmâmî rivayetlere nasıl yansıdığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu rivayetlere bakıldığında mezhep mensuplarının Şiîliğe tarihsel bağlamı aşan bir üstünlük atfettiği görülmektedir. Tüm dini kazanımları Şiî olmaya has kılan tekelleştirici bir söylem baskındır. Muhaliflerine yönelik olarak da yoğun düşmanlık hisleri dile getirmektedirler. Mutlak üstünlük algısına zarar veren durumlar karşısında ise bir takım savunma mekanizmaları geliştirmişlerdir. Hiç kuşkusuz mezhep hakkında böyle bir algının oluşmasında yaşanan tarihsel tecrübelerin büyük etkisi olmuştur. Olumsuz sosyopolitik şartlar nedeniyle mensuplarını bir arada tutma ihtiyacı, mezhebi aşırı yüceltmeye ve muhaliflerini dışlamaya yol açmıştır. Mezhep içinde birleştirici bir rol oynayan bu söylem ise diğer mezheplerle ilişkilerde ayrıştırıcı bir sonuç doğurmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, İmâmiyye, Şia, Mezhep Algısı, Kolektif Narsisizm.



THE HISTORICAL AND SOCIO-PSYCHOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE GLORIFIED SECTARIAN PERCEPTION IN İMÂMÎ NARRATIVES

ABSTRACT

Glorified sect perception refers to a sect's exaggerated sense of self-worth and its exclusionary attitude toward opposing sects. This belief that one's own group is exceptional but that other groups don't sufficiently recognize its uniqueness and greatness is called collective narcissism or group narcissism in social psychology. The aim of this study is to examine how this phenomenon is reflected in Imâmî narrations. An analysis of these narrations reveals that members of the sect attribute to Shī'ism a form of superiority that transcends its historical context. There is a prevailing discourse that makes all religious rewards exclusive to the Shī'ites. They also express intense feelings of hostility toward their opponents.

They have developed various defense mechanisms against situations that threaten their perception of absolute superiority. Undoubtedly, historical experiences have had a great impact on the formation of such a perception for the sect. Because of difficult sociopolitical conditions, the need to keep members united led to glorifying the sect and excluding its opponents. This discourse, which played a unifying role within the sect, had a divisive effect on relations with other sects.

Keywords: History of Islamic Sects, Imâmiyya, Shī‘ism, Sect Perception, Collective Narcissism.



GİRİŞ

Varlığını sürdürmek isteyen her mezhep, hem mevcut mensuplarını bünyesinde tutmayı hem de mezhebe yeni mensuplar kazandırmayı başarmalıdır. Siyasal destek gibi dış faktörler bu konuda ona büyük avantajlar sağlasa da mezhebin temel kabullerinin de aralarında yer aldığı iç etmenler bazen daha belirleyici olabilmektedir. Temel kabulleri itibarıyla muhalifleri, bilhassa mensupları tarafından meşruiyeti sorgulanan bir mezhebin ashabını bir arada tutması mümkün değildir. Bunun için öncelikle yapılması gereken hususlardan birisi, mezhebin meşruiyetinin ispat edilmesidir. Ne var ki sadece mezhebin temel kabullerinin doğruluğuna inanmak, ona bağlılığı sürdürmek için yeterli olmayacaktır. O mezhebe mensup olmanın önemi konusunda da taraftarlarının ikna edilmesi gerekmektedir. Bir anlamda “niçin” başka bir mezhebe değil de o mezhebe mensup olunması gerektiği hususunda zihinler berraklaştırılmalıdır. Zira “Biz üstünüz, biz doğru yoldayız” türünden söylem araçlarıyla üyelerine öz saygı verecek sosyal ve dinsel kimlikler inşa edememeleri, mezheplerin ayakta kalmasını zorlaştıracaktır.^[1] Sosyopolitik sorunlar ve düşünsel krizler gibi bazı tarihsel gelişmeler ise bu çabayı daha acil bir ihtiyaç haline getirebilmekte, mezheplerin ileri gelenlerinin “biz kimiz ve diğer mezheplere göre nerede duruyoruz?” sorularına “mezhebi yüceltici” söylemler yoluyla cevaplar üretmelerine yol açmaktadır. Tarihi, siyasi ve sosyal sebeplerle geliştirilen bu söylem, mezhebe olabildiğince geniş bir çerçeve çizmektedir. Daha da önemli nokta ise bir dönemin acil ihtiyaçlarının sonraki dönemlerin gerçekleri haline gelebilmesi ihtimalidir. Yaşanan yeni tecrübeler ekseninde birtakım paradigma değişiklikleri ortaya çıksa ve çizilen çerçevede daralma veya genişlemelere yol açsa da mezhebe yönelik genel bir bakış, her daim varlığını koruyabilmektedir.^[2]

[1] Asım Yapıcı, *Din, Kimlik ve Ön Yargı (Biz ve Onlar)* (Seyhan: Karahan Kitabevi, 2004), 106-107, 110.

[2] Benzer bir değerlendirme için bk. Mehmet Sever, “Abdülkâhir Bağdâdî’nin el-Fark’ında Öteki’nin Karakter Özellikleri”, *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2019), 153.

Elimize ulaşan kaynaklar itibariyle erken dönem İmâmî literatür, mensuplarının mezhepleriyle yoğun özdeşlikler kurmalarını sağlayan çok sayıda rivayetle doludur. Çoğunlukla imamlardan yapılan bu yöndeki rivayetler, mezhebi bir arada tutmada önemli bir işlev görmüştür. Küçük gaybetin başladığı ilk yıllardan (3/9. asrın ikinci yarısından) itibaren kaleme alınan eserler ise böyle bir algının sonraki kuşaklara da taşınmasında etkili olmuştur. Bu uğurdaki bilinen ilk çalışmalardan birisi İmâmiyye'nin önde gelen alimlerinden Ebû Cafer el-Berkî'ye (ö. 274/888 veya 280/894) aittir. Onun *el-Mehâsin* isimli kitabının “es-Safve ve'n-nûr ve'r-rahme” isimli bölümü Şîî olmayı yücelten rivayetlerle doludur. Himyerî (ö. 276/889) ve Küleynî (ö. 329/941) gibi gaybetin ilk döneminde yaşamış alimlerin eserleri de onun kadar yaygın olmasa bile bu tür rivayetler ihtiva etmektedir. Önde gelen Ahbârî alimlerden Şeyh Sadûk (ö. 381/991) ise bu yöndeki rivayetleri derleyen belki de en geniş koleksiyonu kaleme almıştır. Onun *Fezâilü's-Şîa* adlı risalesi Şîî-İmâmî olmanın karizmatik konumunu ortaya koyan çok sayıda rivayet içermektedir.

Biz makalemizde erken dönem Ahbârî ulemanın eserlerine müracaat etmek suretiyle onların yüceltmeci mezhep söylemi ve bunun yaşanan somut tecrübelerle ilişkisi üzerine odaklandık.^[3] İmâmî ulemanın mezheplerini yüceltmek için nasıl bir söylem geliştirdiği, niçin böyle bir yola başvurduğu, daha doğrusu bu söyleme yol açan siyâsî ve sosyal hadiselerin neler olduğu gibi temel sorulara cevap vermeye gayret ettik. Bu amaç doğrultusunda öncelikle yüceltmeci mezhep söylemini olduğu gibi betimledik. Ardından da bu tarihsel olgunun sosyal hayatın diğer unsurlarıyla ilişkisinin kurulmasına ve daha anlamlı hale gelmesine yardımcı olabilecek dinî, siyâsî ve sosyal hadiseleri ortaya koyduk. Anlama-açıklama faaliyeti, mezhebî olayın arka planını bütünüyle aydınlatmaya yönelik çabaları içerdiğinden ve algı gibi psikolojik bir olgunun sadece Temel İslâmî ilimlerle anlaşılması mümkün olmadığından disiplin farklılığının müsaade ettiği ölçüde Sosyal psikolojinin verilerinden de istifade ettik ve İmâmî söylemin Sosyal psikolojideki kolektif nar-sisizm teorisiyle ne ölçüde örtüştüğünü sorguladık.

1. RİVAYETLERDEKİ YÜCELTİLMİŞ ŞİİLİK ALGISININ GENEL ÇERÇEVESİ

Bütün gruplar gibi İslam mezhepleri de kendileri hakkında şu ya da bu düzeyde olumlu bir benlik algısı geliştirmektedirler. Ne var ki mezhep hakkında siyâsal, sosyal ve dinsel kaygılarla geliştirilen olumlu algı ve buna hizmet etmeyi amaçlayan abartılı söylemler, bazen tarihsel gerçeklerden tamamen kopuk bir zih-nî gerçekliğin ortaya çıkmasına yol açabilmektedir. Özsaygıdaki değerlilik algısı, mezhep mensuplarında mutlak üstünlük ve eşsizlik algısına dönüşebilmekte, onlar

[3] İmâmî ulemanın mezhepleri adına geliştirdikleri seçkinci dilin Sünnîlere bakışlarına etkilerini ele alan önemli bir çalışma için bk. Hanîfî Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler* (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 157-175.

kendi gruplarına Tanrı'ya gerçek anlamda inanan tek grup, muhaliflerine ise yoldan çıkmış inançsızlar olarak bakmaya başlayabilmektedir.^[4] İmâmî literatür, bu teorik çerçeveyi doğrulayan ve mezhep olarak Şiîliğe abartılı bir önem atfeden onlarca rivayetle doludur.

1.1. Seçilmiş Zümre Algısı

1.1.1. Hak Dinin Yegane Temsilcileri

İmâmî rivayetlere göre bu mezhebin mensupları, Allah'ın Hz. Peygamber'den (as) sonra dini kendilerine emanet ettiği özel insanlardır. Hz. İbrahim'in bıraktığı saf din, Hz. Peygamber'den sonraki zaman diliminde onlara emanet edilmiştir. İmamlardan ve onlardan başka hiç kimse, İbrahim (as) dini üzerine değildir. Dolayısıyla din mensupları arasında Allah'a gerçek manada kulluk eden onlardan başka hiç kimse bulunmamaktadır.^[5] Yine birçok rivayette İmâmiyye mensuplarının elest bezmindeki ahitleşmeye sadık kalan tek zümre olduğu ve burada belirlenen kişiler dışında hiç kimsenin isteseler bile ebediyyen Şiî olamayacakları ileri sürülmüştür.^[6] Bu algıdan hareketle kendilerini dine tutunulacak kulp, dinin şerefi, İslam'ın esasî gibi övgü dolu niteliklerle anmışlar, hatta “Allah'ın taraftarları (Şiâ-tullah), yardımcıları (Ensârullâh) ve askerleri (cündullah)” diye doğrudan Allah'a izafetle isimlendirmişlerdir.^[7] Neticede onların daveti beşerî bir oluşum olarak mezhebe davet olmaktan çıkartılmış, yürüttükleri davetin “Allah'ın dinine” davet olduğu söylenerek İslam'a davet ile özdeş hale getirilmiştir.^[8] Mezhebin İslam ile özdeşleştiği bu noktada mezhep öyle bir konuma yükseltilmiştir ki onlar olmasa Allah'ın dininin ayakta duramayacağı, hatta gökten bir damla yağmurun bile yağmayacağı ileri sürülebilmıştır.^[9]

1.1.2. Ehl-i Beyt Taraftarlığına İndirgenmiş Üstünlük Algısı

İmâmî muhayyilede seçkin mezhep algısının ana nedeni imamete verilen abartılı değer olmuştur. Şiî olmanın hak ettiği bütün imtiyazlar, imamet konusunda doğru yerde durdukları, imamet konusundaki doğru ve adil tercihi yaptıkları

[4] Erich Fromm, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Selçuk Budak (Ankara: Öteki Yayınevi, 2000), 81-82, 86; Kubat, “Hakikatin Tümüni Tekelinde Görmek”, 3.

[5] Ebû Cafer Muhammed b. Hâlid el-Berkî, *Kitâbu'l-Mehâsin* (Kum: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, ts), 145, 146, 147, 152, 167; Ebû Cafer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *el-Kâfî* (Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1946), 8/36; Şeyh Sadûk, “Fezâilü's-Şiâ”, *Musennefâtü's-Şeyh es-Sadûk* (Kum: Dâru'l-Müctebâ, 2008), 198-199, 208-211, 218-219.

[6] Berkî, *Mehâsin*, 135-136; Küleynî, *el-Kâfî*, 8/36; Şeyh Sadûk, “Fezâilü's-Şiâ”, 203, 205.

[7] Berkî, *el-Mehâsin*, 146, 150; Şeyh Sadûk, “Fezâilü's-Şiâ”, 196-198; Şahin, *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler*, 170.

[8] Fazl b. Şâzân, *Muhtasaru isbâti'r-rec'a* (Kerbela: el-Atabetü'l-Hüseyniyye el-Mukaddese, 2016), 58.

[9] Şeyh Sadûk, “Fezâilü's-Şiâ”, 203.

inancı üzerine bina edilmiştir.^[10] Rivayetlere bakılırsa Allah, onları Ehl-i Beyt'i destekleme konusunda diğer insanlar içerisinde özel seçmiş, Allah'ın ipine tutunmalarını sağlamış, peygamberimiz ve imamlarla aynı tabiatla yaratmıştır.^[11] Onlar, ümmet-i Muhammed içerisindeki, hatta tüm varlıklar arasındaki en hayırlı kimselerdir.^[12] Melekler bile her akşam buna şahit tutulmaktadır.^[13] Yine diğer mezheplerin olumlu neredeyse hiçbir özelliğinin olmamasının nedeni de imamet konusundaki tercihlerinden kaynaklanır. Çünkü Ehl-i beyt sevgisi, onlara göre İslam'ın esası ve bütün ibadetlerin en faziletlisidir. Sırf kalpteki Ehl-i Beyt sevgisi bile cennete girmede yeterlidir.^[14] Hz. Peygamber'den (as) ve imamlardan yapılan rivayetlerle “her türlü refahın, huzurun, ilahi rızaya ve nebevî şefaate mazhar olmanın sadece Hz. Ali'yi ve vâsîlerini sevip canıyla ve malıyla onların yanlarında yer alanlara mahsus olduğu, bu kimselerin dünyadaki bütün insanların günahıyla Allah'ın huzuruna gelseler bile mutlaka affedileceği, imamların velayetini kabul etmeyenlerin ise bin yıl boyunca müttaki bir hayat yaşamış olsalar dahi hiçbir amelinin kabul edilmeyeceği” ileri sürülmüştür.^[15] Bir başka deyişle dine bağlı bir hayattan ziyade imamet konusundaki tercihlerin ödül ya da cezada belirleyici olduğu düşünülmüştür. Hz. Peygamber'e (as) Hz. Ali'nin Allah katındaki konumu sorulduğunda söylediği iddia edilen bir sözde ise “... Şunu kesinlikle bilin ki namazından, orucundan ve kıyamından önce Ali'yi sevenin duası kabul olunur.” dediği belirtilir.^[16] Ali sevgisi, bir anlamda çaresizliğin ifadesi olan duada çaresizlere uzatılan bir umut kapısı olmuş, duanın kabulü, diğer hiçbir dünyevî eyleme ya da ibadete değil, Ali'yi sevmeye bağlı kılınmıştır. Bunlar yanında daha birçok rivayette İmâmiyye mensuplarının sırf Ehl-i Beyt'i veli kabul edindikleri için “cennete girmede öncü olacakları,^[17] cehennemden azat edildikleri,^[18] bütün zamanların en faziletli insanları oldukları ve peygamber zamanındaki mücahitler konumunda bulundukları,^[19] yataklarında ölseler bile Hz. Peygamberle birlikte savaşmış ve şehit olmuş kimseler arasında sayılacakları,^[20] yine Allah'ın kalplerine

[10] Şahin, *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler*, 159.

[11] Berkî, *el-Mehâsin*, 132, 134, 135; Şeyh Sadûk, “Fezâilü's-Şîa”, 205-206; a.mlf., “Sıfâtü's-Şîa”, *Musennefâtü's-Şeyh es-Sadûk* (Kum: Dâru'l-Müctebâ, 2008), 133.

[12] Berkî, *el-Mehâsin*, 171; Şeyh Müfid, *el-Emâlî* (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1993), 308; Şahin, *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler*, 160.

[13] Şeyh Sadûk, “Fezâilü's-Şîa”, 205.

[14] Berkî, *el-Mehâsin*, 150, 153.

[15] Berkî, *el-Mehâsin*, 147, 152, 168, 172; Küleynî, *el-Kâfî*, 1/443-444, 4/60, 8/34; Şeyh Sadûk, “Fezâilü's-Şîa”, 199, 200, 204, 205, 208-212, 218-219; a.mlf., *Hisâl*, 2/430; Şahin, *Şiîlerin Gözüyle Sünnîler*, 159.

[16] Şeyh Sadûk, “Fezâilü's-Şîa”, 190.

[17] Şeyh Sadûk, “Fezâilü's-Şîa”, 196-198.

[18] Beled, 90/14, bu şekilde tefsir edilmiştir. Bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 1/430; Şeyh Sadûk, “Fezâilü's-Şîa”, 212.

[19] Fazl b. Şâzân, *Muhtasarü isbâtî'r-rec'a*, 58.

[20] Berkî, *el-Mehâsin*, 172-174.

yerleştirdiği hikmet sayesinde dünyaya ve olaylara Allah'ın nuruyla baktıkları,^[21] şeytanın onları Allah'ın yolundan uzaklaştırmasının asla mümkün olmadığı^[22] iddia edilmiştir. Yani cehennemden kurtulmanın ana nedeni olarak inanç ve eylem bütünlüğü çerçevesinde bütün bir hayatın İslam'a göre dizayn edilmesi değil, sadece imametın kabul edilmesi gösterilmiştir. Mezhebin alamet-i fârikası konumunda ki bu görüş, dünyaya Allah'ın nuruyla bakmak ve ahirette kurtuluşa ermek için gerekli, hatta yeterli bir şart olarak takdim edilmiş, kendilerinin ve diğerlerinin Allah katındaki konumunu belirleyen en temel inanç umdesi haline getirilmiştir. Böylece mezhebin beşeriliği kabul edilmemiş, Allah adına konuşan bir grup algısı inşa edilmiştir.^[23] İleride üzerinde duracağımız üzere onları eleştirenlerin Allah'ı eleştirmiş sayılacağına dair tasavvurun arkasında da söz konusu algı yatmaktadır.

1.1.3. Biyolojik, Fizyolojik ve Sosyolojik Yasaların İnkârı

İmâmîyye'ye atfedilen mutlak üstünlük, dinî bir grup olmaları dolayısıyla öncelikle dinî alanda yoğunlaşmış olsa da sadece bununla sınırlı değildir. İmâmî bilinci besleyen rivayetlerde onlara öyle nitelikler atfedilir ki Şiî olmanın biyolojik, fizyolojik ve sosyolojik birtakım yasalardan azade olmayı sağlayacak kadar önemli bir aidiyet olduğu ileri sürülmüştür. Mesela bir rivayette onların hastalanmasının imamlarını da hasta ettiği, üzüntülerinin imamlarını da üzdüğü, sevinçlerinin imamlarını da sevindirdiği belirtilmiştir.^[24] Yani sevinç ve üzüntü gibi duygusal durumların yanı sıra hastalık gibi biyolojik durumlarda bile imamlarla özdeşlik kurulmuştur. Bir başka rivayette de Hz. Peygamber'in Ali taraftarlarının “cüzam, alaca (vitiligo) ve delilik” hastalıklarından emniyette olduğunu söylediği iddia edilmiştir.^[25] Bir başka ifadeyle rivayet, sırf mezhebî aidiyet nedeniyle bazı tabiat yasalarından azade oldukları algısı inşa etmiş, kuvvetle muhtemel zamanın veya zeminin amansız hastalıklarına karşı mezhebi bir güvenlik duvarı olarak göstermiştir. Yine bir rivayette onların rahat ve güzel bir doğumla dünyaya gelecekleri belirtilerek^[26] her insan gibi normal bir doğumla dünyaya gelmeyecekleri ileri sürülmüştür. Cafer es-Sâdık'tan yapılan bir rivayette ise onun “Kıyamet günü bizim ve taraftarlarımız dışındaki tüm insanlar annelerine nispetle çağrılacaklardır. Çünkü bizim aramızda zina mahsulü bir çocuğun olması asla söz konusu değildir.”^[27] dediği iddia edilir. Bu rivayet, bir grubu genel insani tablolun dışına koyma gibi bir söylem içermekte, Şiî olmanın zina gibi beşerî bazı durumlardan müstesna ol-

[21] Şeyh Sadûk, “Fezâilü's-Şîa”, 191, 205-206, a.mlf., “Sıfâtü's-Şîa”, 133.

[22] Hicr, 15/42'e atf yapılır ve burada bahsedilen kişilerin imamlarla taraftarları olduğu iddia edilir. Bk. Şeyh Sadûk, “Fezâilü's-Şîa”, 210.

[23] Mezheplerin beşerî yönü hakkında bk. Kubat, “Hakikatin Tümüni Tekelinde Görmek”, 5

[24] Şeyh Sadûk, “Sıfâtü's-Şîa”, 133.

[25] Şeyh Sadûk, *Hisâl*, 2/430; Şahin, *Şiilerin Gözüyle Sünniler*; 162.

[26] Şeyh Sadûk, *Hisâl*, 2/430; Şahin, *Şiilerin Gözüyle Sünniler*; 162.

[27] Berkî, *Mehâsin*, 139, 141; Şeyh Sadûk, *Sıfâtü's-Şîa*, 147.

duğunu ileri sürmektedir. Oysa zina eylemi ve buna bağlı zina mahsulü çocuk, her dinin, her mezhebin ve her inancın mensupları arasında bulunabilir.

Bazı rivayetler ise mezhebe mensubiyete mitolojik bir perspektif kazandırmakta ve bu dünyanın gerçekleriyle bağları büyük oranda kopartmaktadır. Mesela bir rivayette peygamberimizin (as) Hz. Ali'ye “İnsanları daha bedenleri yaratılmadan önce toprak halindeyken gördüm. Senin ve taraftarlarının (şianın) yanına gidip onlar için bağışlanma diledim.” dediği iddia edilir.^[28] Yani Ali taraftarlığı, tarihi, siyasi, sosyal sebeplere değil de daha bedenler yaratılmadan önceki bir sürecin ürünü olarak sunulur. Allah'ın onları diğer insanlar içerisinde özel seçtiğini, özellikle onların Allah'ın ipine tutunmalarını sağladığını, hatta onları buna uygun şekilde çok özel bir topraktan yarattığını ileri süren rivayet^[29] de benzer bir perspektif ortaya koyar. Yani Şîi olmayı, kesbî bir tecrübeye ve bu dünyanın dinamiklerine değil ilahi bir takdire ve vehbî bir lütfâ dayandırır.

1.2. Yüceltilmiş Mezhep Algısının Savunma Mekanizmaları

Bazen algıyla olgu arasında derin uçurumlar olabilmekte, mezhebe yönelik mutlak üstünlük algısına rağmen bunun sosyokültürel hayatta hiçbir karşılığı bulunamayabilmektedir. Bu durumda mezhepler, kendi içlerinde tutarlılığı sağlamak amacıyla söyleme yeni unsurlar katmak, birtakım savunma mekanizmalarıyla durumu meşrulaştırmak zorunda kalmaktadırlar.

1.2.1. Acıyı ve Fedakârlıkları Kutsama

İleride daha ayrıntılı bir şekilde üzerinde duracağımız üzere İmâmîyye'nin ilk iki asırlık tarihi büyük sıkıntılar içerisinde geçmiştir. Bu süreç, yukarıda genel bir fotoğrafını çektiğimiz üstün mezhep algısıyla çelişmekte ve zihinsel bir krize yol açmaktadır. Algıyla olgu arasındaki söz konusu orantısızlık, İmâmî rivayetlerde mevcut durumu kaderleştiren ve acıyı kutsayan bir dil üzerinden meşrulaştırılmış, dezavantajlı toplumsal ve siyasal konumlarına bizzat peygamberimiz üzerinden ontolojik bir meşruiyet atfedilmiştir. Mesela bu yöndeki rivayetlerden birisinde azınlık olmaları Hz. Peygamber'in davet süreciyle mukayese edilmiş, ilk başlarda ona da çok fazla icabet edenin olmadığı belirtilmiş, mevcut durum Hz. Peygamber ile kurulan özdeşlik üzerinden yüceltilmiştir.^[30] Yine Şîi bilinci besleyen bir rivayette “Hz. Peygamber'in (as) Hz. Ali'ye “onu yeryüzünde çoğunlukla *zayıf ve muhtaç* konumda olan kimselerin imam olarak kabul edeceğini, bunların insanlar katında fakir bir konumda olsalar da Allah katında yüce bir makamda

[28] Şeyh Sadûk, “Fezâilü's-Şîa”, 218.

[29] Berkî, el-Mehâsin, 132, 134, 135; Şeyh Sadûk, “Fezâilü's-Şîa”, 205-206; a.mlf., “Sıfâtü's-Şîa”, Musennefâtü's-Şeyh es-Sadûk (Kum: Dâru'l-Müctebâ, 2008), 133.

[30] Berkî, el-Mehâsin, 159.

olacaklarını” haber verdiği ileri sürülmüştür.^[31] Öyle ki onların Ehl-i Beyt’i sevip yanlarında yer almalarının kendi tercihlerinin bir ürünü olmadığı, bu sevgiyi onlarda Allah’ın meydana getirdiği,^[32] hatta Şîî olacakların sayısının daha elest bezminde bizzat Allah tarafından belirlendiği ve kıyamete kadar bu kimseler arasına kimsenin katılamayacağı^[33] iddia edilmiştir. Peygamberimizin onları “gözlerinden fakirliğin alındığı kalpleri zengin insanlar” diye betimlediği yönündeki rivayet^[34] de mevcut dünyevî konumlarına işaret etmektedir. Görüldüğü üzere rivayetlerde mustazaf konum kutsanmış, hak bir mezhep olarak İmâmiyye’nin niçin hâlâ azınlık ve dünyevî imkanlardan mahrum bir grup olduğuna dair bir açıklama sunulmuştur.

1.2.2. Ahirete Ertelenmiş Umutlar

İmâmî rivayetlerdeki mutlak üstünlük algısının bir diğer yaygın savunma mekanizması da ahirete ertelenen umutlar olmuştur. Şîî olmanın faziletleri zikredilirken ahirete yönelik vurgular baskın bir yer tutmuş, mezhebin dünyadaki durumunun aksine orada mutlaka kazançlı çıkılacağı dile getirilmiştir. Mesela bu yöndeki rivayetlerden birisine göre “(Cehenneme girecekler birbirlerine) şöyle soracaklar: Nasıl oluyor da vaktiyle kendilerini *kötülerden saydığımız* kişileri şimdi burada göremiyoruz! Onları küçümseyip alaya almakla yanlış mı yapmışız, yoksa gözden mi kaçtılar?”^[35] ayeti Şîa’nın ve düşmanlarının durumunu açıklamaktadır. Allah, bu ifadeler ile insanların gözünde kötü bir konumda bulunan İmâmiyye mensuplarının cennette nasıl mutlu kılınacaklarını beyan etmiştir.^[36] Benzer bir başka rivayette ise “Onlar, Firdevs cennetlerinde Allah’a komşu olacaklar; *dünyada mahrum kaldıkları şeylere* asla üzülmeyeceklerdir.” denilmektedir.^[37] Her iki rivayette de dünyadaki sıkıntılar içerisindeki konum önce itiraf edilmekte, hemen ardından ahirete ertelenen umutlar yoluyla yaşanan acılar kutsanmaktadır. Bazen aynı bazen de farklı bir rivayette yer alan “ahirette kimin ödüllendirileceği ya da cezalandırılacağı konusunda onların şahitliğinin belirleyici olacağı”^[38] cehennemdeki muhaliflerinin azaplarına son verilmesi için onlara yalvarıp yakaracağı^[39] yönündeki iddialar ise bu dünyada bir türlü fark edilemeyen üstünlüklerinin orada mutlaka fark edileceğine dair kesin bir inanç inşa etmekte, hak bir mezhep olup olmadıkları yönündeki bütün şüpheleri bertaraf etmektedir.

[31] Şeyh Sadûk, “Fezâilü’ş-Şîa”, 203-206.

[32] Berkî, *el-Mehâsin*, 149, 156.

[33] Berkî, *el-Mehâsin*, 135-136.

[34] Şeyh Sadûk, *Hisâl*, 2/430; Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler*, 162.

[35] Sâd, 38/62-63.

[36] Küleynî, *el-Kâfî*, 8/36; Şeyh Sadûk, “Fezâilü’ş-Şîa”, 211.

[37] Şeyh Sadûk, “Fezâilü’ş-Şîa”, 203.

[38] Şeyh Sadûk, “Fezâilü’ş-Şîa”, 202-204.

[39] Küleynî, *el-Kâfî*, 8/36; Şeyh Sadûk, “Fezâilü’ş-Şîa”, 211.

İmâmî rivayetlerin mensuplarına ahirette vaat ettiği hususlar, mezhebin üstünlüğünden asla şüphe etmemeyi sağlayacak niteliktedir. Zira Şîî olmanın ahiret hayatındaki muhtemel bütün sıkıntılardan kurtuluşun ve cennete açılan kapıların yegâne anahtarı olduğu defaatle vurgulanır^[40] Mutlaka cennete gidecekleri, sadece cennetteki derecelerinin farklı olacağı, bunu da yapacakları fedakârlıkların belirleyeceği belirtilir.^[41] Öyle ki onlara göre Kur'an'da cennetten ve cennetliklerden bahseden bütün ayetler, özel olarak Şîîler hakkında inmiştir. Cehennemlikleri konu edinen her bir ayet ise muhaliflerinin ve düşmanlarının durumunu izah etmektedir.^[42] Onlar, Ehl-i Beyt'in velayetini kabul ettiği için cehennemden azat olmuş olan firkadırlar.^[43] Üstelik cehennemden azat olmak, bazı dindar İmâmilere değil onların tamamına mahsus bir ayrıcalıktır^[44]

İmâmî Şîîler, sadece cehennemden kurtulmakla kalmayacaklar, cennette de çok özel makamlara sahip olacaklardır. Mesela cennette peygamberlerle, şehitlerle ve Ehl-i Beyt'le aynı makamı paylaşacaklardır^[45] Önerinde bir nur olduğu halde sırat köprüsünden kolayca geçecekler, cennete peygamberimiz ve Hz. Ali ile birlikte herkesten önce gireceklerdir. Hal böyle olunca bazı rivayetlere göre mahşer günü hesaba bile çekilmeyeceklerdir. Cennetin sekiz kapısı onlar için açılacak, hesap vermeden istedikleri kapıdan gireceklerdir.^[46] Çünkü dünyada çektikleri sıkıntılar, günahlarına keffaret sayılacaktır.^[47] Değişik rivayetlerde ise hesaba çekilecekleri, ancak hesaplarının peygamberlerin hesabı gibi çok kolay olacağı, peygamber ve şehit olmadıkları halde bunlar gibi muamele görecekları, var olan günahlarına da peygamberimiz tarafından mutlaka şefaet edileceği, amel bakımından zalim ve kötü birileri olsalar bile Allah tarafından affedilecekleri, hatta kötülüklerinin iyiliklere tebdil edileceği belirtilmiştir.^[48] Bir rivayette ise tevhid ehli içerisinde sadece onlara mahsus bir ayrıcalık olmak üzere İmâmî gençlere azap edilmeyeceği, yaşlılara ise hesap bile sorulmayacağı ileri sürülmüştür.^[49] Her halükârda mahşer

[40] Berkî, *el-Mehâsin*, 152; Şeyh Sadûk, “Fezâilü’ş-Şîa”, 192.

[41] Berkî, *el-Mehâsin*, 153.

[42] Bu kapsamda “Hicr, 15/47; Ahzâb, 33/23; Zümer, 39/53; Mü’min, 40/7; Şûrâ, 42/5; Zuhruf, 43/67; Duhân, 44/41-42; Müddessir, 88/39-40” başta olmak üzere birçok ayete atıf yapılmıştır. Bk. Berkî, *el-Mehâsin*, 155, 171; Küleynî, *el-Kâfî*, 8/35-36; Şeyh Sadûk, “Fezâilü’ş-Şîa”, 208-212.

[43] Beled, 90/13’e atıf yapılmıştır. Bk. Şeyh Sadûk, “Fezâilü’ş-Şîa”, 211.

[44] Şeyh Sadûk, “Fezâilü’ş-Şîa”, 227-228.

[45] Bu kapsamda Nisâ, 4/69’a atıf yapılmıştır. Bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 8/35-36; Şeyh Sadûk, “Fezâilü’ş-Şîa”, 191, 210-211.

[46] Şeyh Sadûk, “Fezâilü’ş-Şîa”, 190, 201, 203, 222; a.mlf., *Hisâl*, 1/254, 2/402-403, 2/430.

[47] Berkî, *el-Mehâsin*, 172-174.

[48] Berkî, *el-Mehâsin*, 152-154, 170, 168, 172; Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Cafer el-Himyîrî, *Kur-bu'l-İsnâd* (Beyrut: Müessesetü âli'l-beyt, 1993), 102; Şeyh Sadûk, *Hisâl*, 2/402-403; a.mlf., “Fezâilü’ş-Şîa”, 190, 200, 218-219

[49] Küleynî, *el-Kâfî*, 8/33-36; Şeyh Sadûk, “Fezâilü’ş-Şîa”, 206-207.

günü diğer herkes büyük bir korku yaşarken onlar ne korku ne de hüznün yaşayacaklardır.^[50] Bazı peygamberler dahi onlara imrenecektir.^[51]

Maşher meydanı ve cennet tasvirlerinde olduğu gibi ölüm anı ve kabir hayatı hakkında yapılan mezhep temelli betimlemeler de dünyada yaşanan onca sıkıntıya rağmen hâlâ kazanan olduklarına yönelik bir açıklama sunmaktadır. Zira Allah'ın ölüm meleğini onlara aynen peygamberlere gönderdiği gibi göndereceği, cennet-teki mekanlarının kendilerine gösterilerek hiç hissettirilmeden ruhlarının bedenlerinden çıkartılacağı, kabirde sorguya çekilmeyecekleri, kıyamet günü kabirlerinden yüzleri parlak, gözleri sevinç içinde kalkacakları iddia edilir.^[52] Bütün bu ayrıcalıklı durumlara sırf ait oldukları mezhep nedeniyle layık olduklarını düşünmeleri ve bunu çoğunlukla mevcut mustazaf konumlarıyla mukayese ederek ortaya koymaları, yaşadıkları olumsuz koşulların onlarda yarattığı psikolojiyi, üstünlük algısını muhafaza etme çabasını ve tahayyül ettikleri üstünlüklerinin bir gün mutlaka anlaşılabileceği yönündeki beklentiyi ortaya koyması bakımından kayda değerdir.

1.2.3. Olumsuz İsmi Kutsama

Mezhep isimleri, tarihi, siyasi, sosyal ve kültürel şartların etkisiyle anlamını bulmuş değer yüklü kavramlardır. Bu yüzden de mezhep mensupları kendilerini övmek amacıyla isimler verirken muhalifleri, daha baştan onları mahkûm etmek amacıyla aşağılayıcı isimleri tercih ederler. Çoğu defa da egemenin dili baskın hale gelir ve onun verdiği isim ile bu isme yüklediği manalar, mezhepler için meşhur olur. Her yergi teriminin hedef kitle hakkında güvensizlik ve şüphe uyandırması,^[53] mezhebin imajına zarar vermesi nedeniyle insanlar doğal olarak bu tür isimlerden kurtulmak isterler. Bu bağlamda Râfıza terimi, mezhep isimleri üzerinden ideolojik savaşın en fazla sürdürüldüğü sembolik kavramlardan birisi olmuştur.

Sözlükte reddedenler, kabul etmeyenler anlamına gelen Râfıza isminin sadece İmâmiyye'yi, bütün Şii fırkaları ya da Şia'nın gulat kollarını kasteden değişik kullanımları söz konusudur.^[54] Sonraki dönemlerde bu şekilde bir çeşitlilik olsa

[50] Berkî, *el-Mehâsin*, 179; Himyerî, *Kurbu'l-isnâd*, 101-102; Şeyh Sadûk, “Fezâilü's-Şia”, 196-198.

[51] Berkî, *el-Mehâsin*, 181.

[52] İmâmî rivayetlerde ölüm anı ve berzah alemi ile ilgili betimlemeler için bk. Berkî, *el-Mehâsin*, 155, 174-177, 179; Himyerî, *Kurbu'l-isnâd*, 101-102; Küleynî, *el-Kâfi*, 3/128; Şeyh Sadûk, “Fezâilü's-Şia”, 190, 196-198, 203, 215-216; a.mlf., *Hisâl*, 2/430.

[53] Yusuf Benli, “Râfıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler”, *Hikmet Yurdu* 1 (2008), 42-43.

[54] Râfıza isminin kullanımlarına yönelik kapsamlı değerlendirmeler için bk. Etan Kohlberg, “İmâmiyye Şiası Geleneginde “Râfizi” Terimi”, Çev. Halil İbrahim Bulut, *Kelam Araştırmaları* 2/2 (2004), 118-119, 123; Yusuf Benli, “Râfıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler”, *Hikmet Yurdu* 1 (2008), 31-69; Metin Bozan, *İmâmiyye Şiasının Oluşumu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 40-43; Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İncanı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 214-217.

da özellikle 2/8. asrın ikinci yarısından itibaren daha çok İmâmiyye'nin ilk temsilcileri için kullanılmıştır.^[55] Dahası bazı İmâmiyye muhalifleri, bu ismin onlara bizzat Hz. Muhammed (as) tarafından verildiğini iddia etmiş, ileride İmâmiyye ile özdeşleşecek fikirleri Râfıza başlığı altında müşrikler, Yahudiler ya da Nasrânîler ile ilişkili bir bağlama oturtmuş, kanlarını da helal addedmiştir.^[56] Râfiziliği Hz. Peygamber'e haber verdiren bu rivayetler, onların nasıl bir kökenden geldiğini göstermeyi hedeflemiş,^[57] mesela onları bu ümmetin Hristiyanları diye niteleyen rivayet, Râfizilerin aynen Hristiyanlar gibi bir şahsın dini konumu hakkında aşırı birtakım kabuller geliştirmek suretiyle yoldan çıkmış olduklarını ima etmiş, bir başka rivayet ise onları sahabeye büyük sıkıntılar çektiren müşrikler ile aynı kefeye yerleştirmiştir.^[58]

Râfıza ismi, çağrıştırdığı olumsuz manalar nedeniyle İmâmî müellifler tarafından genel olarak tercih edilmeyen bir isim olmuştur. Mesela Fazl b. Şâzân (ö. 260/874), kanlarının helal addedilmesine yol açan bu ismin kendilerine muhalifleri tarafından verildiğini belirtmiş, isme ve dayandığı rivayetlere karşı çıkmıştır.^[59] Nevbahtî ve Kummî ise "Râfıza" isimlendirmesinin kendileri için ilk defa Gulat-ı Şia'dan Muğîre b. Saîd el-İclî tarafından onun imametini kabul etmedikleri için verildiğini iddia etmişlerdir.^[60] Bazı İmâmî müellifler ise bu isimden kurtuluş olmadığını düşünceleri nedeniyle olsa gerek ismi reddetmeye çalışmamışlar ama olumlu manalar atfederek sahiplenmişlerdir.^[61] Bu yöndeki bilinen ilk girişimler, Ebû Cafer el-Berkî, Küleynî ve Şeyh Sadûk gibi Ahbârî ve Şeyh Müfid gibi Usûlî alimlere aittir. Onlar, Muhammed Bâkır ve Cafer es-Sâdık'a nispet ettikleri rivayetlerle bu ismin kendilerine muhaliflerinin değil bizzat Allah'ın verdiğini ileri sürmüşlerdir. Onların aktardığı rivayete bakılırsa Şia'dan birisi haklarındaki "Râfıza hadisinden"^[62] şikayetçi olmuş, imamlar^[63] da bu ismin tarihte ilk defa Fırun'un'u terk edip Hz. Musa'ya inanan yetmiş kişi için kullanıldığını, Allah'ın bu ismi uzun süre sakladıktan sonra İmâmiyye'ye verilmesini sağladığını, çünkü

[55] İmâmiyye, farklı bir mezhep olarak Cafer es-Sâdık dönemlerinden itibaren var olsa da gaybet öncesi dönemde daha çok Râfıza diye isimlendirilmiştir. Bk. Bozan, *İmâmiyye Şiasının Oluşumu*, 41, 46-47.

[56] Ebû Bekir b. Ebî Âsım, es-Sünne, thk. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980), 2/474-475, 479, 481, 483; Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyîni, et-Tabsîr fî'd-dîn ve temyîzü'l-fırakati'n-nâciyeti an fırakî'l-hâlikin (Kahire: Matbaatu'l-envâr, 1940), 42; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, Kitâbu'l-mîlel ve'n-nihâl, thk Muhammed Seyyid Keysânî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1975), 1/20, 27.

[57] Benli, "Râfıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler", 39.

[58] Ümit Toru, *Eş'arî Geleneğin Şiilik Algısı* (Ankara: Astana Yayınları, 2020), 191-192.

[59] Fazl b. Şâzân, *el-İzâh fi'r-red alâ sâiri'l-fırak*, thk. Celâlüddîn el-Hüseynî el-Ürmevî (Bayrut: Müessesetü't-târîhi'l-'Arabî, 1971), 301-303, 473-475.

[60] Benli, "Râfıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler", 41-43, 45.

[61] Kohlberg, "İmâmiyye Şiası Geleneğinde "Râfizi" Terimi", 118-119, 123.

[62] Berkî, hadisten bahsetmez. O, isimden şikayet edildiğini belirtir.

[63] Berkî, sorunun Muhammed Bâkır'a sorulduğunu belirtirken sonraki kaynaklar Cafer es-Sâdık'a sorulduğunu iddia ederler.

onların da aynen Hz. Musa'ya inananlar gibi Allah'ın seçtiğini seçip gidilmesini istediği yoldan gittiğini belirtmişlerdir.^[64] Bütün rivayetlerdeki ortak nokta, alem olarak taşınmak zorunda kalınan bir ismin tarihteki benzer bir grup üzerinden meşrulaştırılması ve yüceltilmesidir. Soruyu soran kişi peygamberimizden rivayet edilen bir hadis ile kanlarının helal addedilmesinden oldukça rahatsızdır. Çünkü bu durum, yaygın bir şekilde dillendirilen üstün mezhep algısıyla hiç de uyumlu değildir. İmam olarak kabul edilen kişilere nispet edilen açıklamalar ise bu rahatsızlığı ortadan kaldıracak niteliktedir. Dahası Ehl-i Sünnet'in onları Râfıza diye isimlendirmesi ve olumsuz manalar yüklemesi hadise dayanırken onlar bu ismin kendilerine bizzat Allah tarafından verildiğini iddia ederek daha üst bir kaynağa referansta bulunmaktadır. Böylece onlar, tarih ile özdeşlik kurmak suretiyle üstünlüklerini Allah'a onaylatmakta, isim üzerinden yaratılan olumsuz algıyı en azından mensupları nezdinde tam tersine çevirmektedirler.

1.3. Muhaliflerine Yönelik Dışlayıcı Söylem

Mezhebine yönelik mutlak üstünlük algısının doğal sonucu, muhaliflerine yönelik üstenci söylemlerdir.^[65] Mezheplerini din ile özdeşleştirip kendilerini haki-katin merkezine yerleştiren mezhep mensupları, Allah-kul ve peygamber-ümme arasındaki ilişkileri çoğu defa kurumsal aidiyetler üzerine bina ederler ve dinin vaat ettiği her türlü kazancı, tek taraflı bir hak olarak görürler. Mesela İmâmî rivayetlerde diğer mezhep mensuplarının namaz kılma dışındaki diğer tüm hususlarda peygamberimizin getirdiği dine muhalefet ettiği,^[66] kendilerininse Allah'ın gönderdiği dine sahip çıkan yegâne grup olduğu^[67] ileri sürülmektedir. Bu genel algıyla uyumlu olarak da rivayetlerde muhaliflerini Allah ve Hz. Peygamber ile karşı karşıya getiren söylemlere ağırlık verilmiş, İmâmiyye mensuplarını sevmeme ve onlara karşı çıkma Allah'ı sevmeme ve Allah'a karşı çıkma ile özdeş hale getirilmiştir,^[68] Hz. Muhammed'in Şia dışındaki bütün ümmetine kızgın bir şekilde vefat ettiği ileri sürülmüştür.^[69] Oysa Hz. Muhammed'in vefat ettiği esnada mezhepler, henüz oluşmaya başlamış bile değildir. Mutlak üstünlük algısı onları anakronik bir yaklaşıma sürüklemiş, hiçbir mezhebin ismen dahi olmadığı bir dönemde kendilerini ve muhaliflerini Hz. Muhammed (as) devriyle ilişkilendirmelerine yol açmış-

[64] Bk. Berkî, *Kitâbu'l-Mehâsin*, 157; Küleynî, *el-Kâfî*, 8/34-36; Şeyh Sadûk, "Fezâilü's-Şia", 207-208; Şeyh Müfid, *el-İhtisâs*, thk. Ali Ekber el-Gıffârî (Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 2009), 109-112; Kohlberg, "İmâmiyye Şiası Geleneginde "Râfizi" Terimi", 118-119.

[65] İmâmiyye'nin diğer mezhepler hakkındaki olumsuz düşünceleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Şahin, *Şiilerin Gözüyle Sünniler*, 157-274; Etan Kohlberg, "İmâmiyye Fıkında İmâmî Olmayan Müslümanlar", çev. Hanifi Şahin, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 199-207.

[66] Berkî, *el-Mehâsin*, 146, 156.

[67] Küleynî, *el-Kâfî*, 8/35; Şeyh Sadûk, "Fezâilü's-Şia", 209.

[68] Şeyh Sadûk, "Fezâilü's-Şia", 205; a.mlf., "Sıfâtü's-Şia", 133; a.mlf., *Hisâl*, 2/430.

[69] Şeyh Sadûk, "Fezâilü's-Şia", 196.

tır. Yine “Melekler, Rab’lerini hamd ile tesbih eder ve bağışlanma dilerler.”^[70] ayeti yorumlanırken meleklerin tövbesinin diğer halka değil sadece İmâmiyye mensuplarına yönelik olduğu;^[71] onlara has bir ayrıcalık olmak üzere Allah’ın geçmiş ve gelecek bütün günahlarını bağışladığı^[72] ileri sürülmüştür. Oysa meleklerin diğer Müslümanlara da dua etmesinde, onlarla birlikte diğer Müslümanların da affedilmesinde onların hiçbir zararı yoktur. Ancak yaptıkları tebliğ faaliyeti sayesinde davetlerinin en mahrem yerlere kadar ulaştığına ve bu yüzden herkesin Şia’nın hak konumundan haberdar olduğuna,^[73] Tevrat ve İncil’de belli başlı özellikleri tavsif edildiği için Ehl-i Kitap’ın bile Şia’yı çok iyi tanıdığına inanan,^[74] dolayısıyla kendilerine bilinçli bir karşıtlık yapıldığını düşünen^[75] mezhep mensuplarının muhalifleri için kuşatıcı bir dil kullanması, imkansız değilse de çok sık karşılaşılan bir durum değildir. Rec’at inancı ise İmâmiyye’nin muhalifleriyle arasına ördüğü duvarı en somut şekilde ortaya koyan kabullerindendir. Bu inanca göre Allah, kıyametten önce İmâmiyye’den en müttaki kimselerle imamlara düşmanlıkta aşırı gitmiş muhaliflerinden bir grubu seçip yeniden diriltecektir. İki grup arasındaki savaşta, İmâmiyye mensupları galip gelecek, Allah böylece onların düşmanlarından intikamlarını alarak öfkelerinin dinmesini sağlayacaktır. Ayrıca hakkın gerçeğten kimin yanında olduğunu daha bu dünyadayken herkese gösterecektir.^[76] Bu ifadeler, İmâmiyye’nin muhalifleri için ne kadar intikam hisleriyle dolu olduğunu ve bu öfkesini ahirete ertelemeye bile tahammülünün olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

2. İMÂMÎ RIVAYETLERDEKİ YÜCELTMECİ MEZHEP ALGISININ SOSYOPOLİTİK TEMELLERİ

Mezheplere ait bütün görüşler gibi mezheplerin kendileri ve muhalifleri hakkındaki düşünceleri de hiç kuşkusuz belli bir tarihsel tecrübenin ürünüdür. İmâmiyye’nin yüceltmeci mezhep algısı da fırkanın ortaya çıkmaya başladığı ilk günlerden itibaren şekillenmeye başlamıştır. Bu algıyı ortaya koyan literatür her ne kadar küçük gaybet döneminin hemen başından itibaren kaleme alınmaya başlamış olsa da bu tür rivayetler çok daha erken dönemlerden itibaren dillendirilmeye

[70] Şûrâ, 42/5; Mü’min, 40/7.

[71] Şeyh Sadûk, “Fezâilü’ş-Şia”, 208.

[72] Berkî, *el-Mehâsin*, 147; Şeyh Sadûk, “Fezâilü’ş-Şia”, 208-212; a.mlf., *Hisâl*, 2/430.

[73] Küleynî, *el-Kâfî*, 2/404-405; Şahin, *Şiilerin Gözüyle Sünniler*, 205.

[74] Şeyh Sadûk, “Fezâilü’ş-Şia”, 204.

[75] İmâmî rivayetler, mustazaf diye isimlendirdikleri halkın nispeten daha masum olduğunu belirtmekte, ahirette Şia dışında sadece bunların kurtulabileceğini söylemektedir. Bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 2/404; Şahin, *Şiilerin Gözüyle Sünniler*, 204-207.

[76] Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî (by.: el-Mü’temerü’l-âlemî, 1992), 46, 77-78; a.mlf., *el-Mesâilü’ş-sereviyye*, thk. Sâib Abdülhamid (by.: el-Mü’temerü’l-Âlemî, 1992), 32, 35; Şerif el-Murtazâ, *Resâilü’l-murtazâ*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kum: Dâru’l-Kur’âni’l-Kerim, 1985), 1/125-126, 3/136-137.

başlanmış olmalıdır. Bilindiği üzere İmâmiyye Şiasının tarihi, 4/10. asrın ilk yarısında Büveyhîlerin ortaya çıkışına kadar genel olarak sıkıntıların tarihi olmuştur. İmam olarak kabul ettikleri kişilerin ya da taraftarlarının Abbâsî halifeleri tarafından zaman zaman hapse atıldığı, sürgün edildiği, sürekli göz hapsinde tutulduğu, onların da aktif siyasetten uzak durarak kimliklerini korumayı önceleyen bir din anlayışı geliştirdiği öteden beri bilinen bir husustur. Mesela Abbâsî halifesi Mehdi (ö. 169/785), ilk başlarda Alioğulları ile Abbâsîler arasında bir uzlaşma zemini arasa da sonraları bu tutumundan vazgeçerek onlara karşı çok sert bir politika izlemeye başlamıştır.^[77] Hatta bir ara İmâmiyye'nin yedinci imamı Mûsa el-Kâzm'ı (ö. 183/799) hakkındaki imamet iddiaları nedeniyle göz altına aldırılmış, hayatı boyunca herhangi bir isyan girişiminde bulunmayacağı konusunda bir söz aldıktan sonra onu serbest bırakmıştır.^[78] Mûsa el-Kâzm, Hârûnürreşîd (ö. 193/809) zamanında bir kez daha tutuklanmış, hatta bu tutukluluğun sonu ölümle neticelenmiştir.^[79] Ali el-Hadi (ö. 254/868) ve Hasan el-Askeri (ö. 260/873) gibi kişilerin de çeşitli halifeler zamanında haklarındaki imamet iddiaları nedeniyle zorunlu ikamete tabi tutuldukları bilinmektedir.^[80] Söz konusu takibatlar ve göz altılar sadece imam kabul edilen kişilerle de sınırlı olmamıştır. Mesela halife Mehdi döneminde zındık diye nitelenen kişilere karşı uygulanan polisiye tedbirlerden dolayı Mûsa el-Kâzm, taraftarlarına mezhebe dair bazı hususları halkın içinde rastgele konuşmalarını tavsiye etmiş, onun ihtiyatlı tavrına rağmen cemaati büyük zarar görmüştür.^[81] Hârûnürreşîd'in vezirlerinden Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî (ö. 190/805), aralarında İmâmiyye'nin ilk kelimcilerinden Hişam b. Hakem'in (ö. 179/795) de bulunduğu çeşitli Şiilere yönelik bir takibat başlatmış, Hişam b. Hakem kaçıp saklanmak zorunda kalmış, bir süre sonra da saklandığı yerde vefat etmiştir.^[82] Yine bu dönemde Alioğulları'na methiye yazdığı tespit edilen bazı şairler şiddetli bir şekilde cezalandırılmış, hatta Şia'ya meyli olan bazı Mu'tezilî alimler bile hapse atılmıştır.^[83] Mütevekkil (ö. 247/861) dönemi ise İmâmiyye mensuplarının da aralarında bulunduğu bütün Şii gruplar açısından sıkıntılı bir zaman dilimi olmuştur. Zira o, Şiilere karşı kendisinden önceki hiçbir halifenin izlemediği sertlikte bir politika izlemiş, Hz. Hüseyin'in Kerbela'daki kabrinin ziyaret edilmesini bile yasaklamış, onun takibatından bunalan Alioğulları, merkezden uzak yerlere dağıl-

[77] Halife Mehdi'nin Şiilik politikası hakkında ayrıntılı bilgi için bk. M. Ali Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010), 130-140.

[78] Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1992), 9/87; Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet*, 138-140.

[79] Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet*, 150-160, 170-197.

[80] Kummî – Nevbahtî, *Şii Fırkalar*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 236-237; Seyh Müfid, *el-İrşâd fî ma'rifeti hüceci'l-lâhi ale'l-İbâd* (Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1995), 2/310-311, 323-324, 334.

[81] Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet*, 135-140, 157.

[82] Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl* (Ricâlü'l-Keşşî), thk. Cevâd Kayyûmî el-İsfehânî (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 2006), 227.

[83] Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet*, 166.

mak zorunda kalmıştır.^[84] Benzer bir politika ondan sonra Mu‘tez (ö. 255/869) ve Mühtedî (ö. 256/870) tarafından da sürdürülmüştür. Mesela Mu‘tez, Hz. Ali’yi hilafet hakkı bakımından Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in önüne geçirmek suretiyle İmâmî bir yaklaşım sergileyen kişileri kadılık gibi görevlere kesinlikle atamadığı gibi bir de sürgün etmiştir. Mühtedî’nin onlardan daha öncelikli iç meselelerle uğraşmak zorunda kalması, Hasan el-Askerî taraftarlarını çok sevindirmiştir.^[85] Var olduğu ileri sürülen on ikinci imamın gaybete girme nedeni bile Mühtedî ve akabindeki Mu‘temid dönemlerindeki (256/870-279/892) uygun olmayan şartlara bağlanmıştır.^[86] Görüldüğü üzere 2/8. asrın ortalarından 3/9. asrın sonlarına kadar Abbâsîler’in İmâmîyye’ye yönelik politikası, çoğu defa onlarla doğrudan ilgisi olmayan Alioğulları isyanları nedeniyle genel olarak tehdit algısı üzerine bina edilmiş,^[87] İmâmîyye mensupları özellikle dikkat edilen gruplardan birisi olmuştur.^[88]

İmâmîyye mensuplarının yönelik baskılar, sadece siyasî alanla da sınırlı kalmamıştır. Sosyo-kültürel baskı ve dışlama da en az onun kadar şiddetli bir seyir izlemiştir. Başta sahabe hakkındaki düşünceleri olmak üzere birçok görüşü muhaliflerinden yoğun eleştiri almış, sapkınlıkla suçlanmasına yol açmıştır.^[89] Mesela Mürchie’den Muhârib b. Disâr (ö. 116/734), Kufe kadılığı yaptığı yıllarda Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında olumlu şeyler söylemeyen bir kişinin şahitliğini kabul etmemiş, onları sevmemenin münafıklık olduğunu söylemiştir.^[90] Bu şahsın bir İmâmî olduğunu söylemek için delil bulunmamaktadır. Ancak olay, Şia içerisinde İmâmîyye farklılaşmasının daha yeni başladığı bir dönemde ileride onunla özdeşleşecek fikirlere yönelik toplumsal duyarlılığı göstermesi bakımından önemlidir. Ebû Hanîfe’ye (ö. 150/767) nispet edilen eserlerde onun da sahabenin tamamının hayırla yâd edilmesini dinin en temel ilkelerinden birisi arasında gördüğü ve hilafet sıralamasını fazilet sıralaması olarak kabul edip hulefâ-i râşidini ancak münafıkların sevmeyeceğini söylediği kaydedilmektedir.^[91] İlk olarak Vekî’ b. Cerrâh

[84] Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtîlü'l-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakar (Beyrut: Dâru'l-marife, tsz), 478, 490.

[85] İsfahânî, *Mekâtîlü'l-Tâlibiyyîn*, 527-533; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, 333; Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, derleme ve çeviri: A. Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 102, 121-122, 128.

[86] Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, 2/336.

[87] Abbâsîler’in Alioğulları ve taraftarlarıyla ilişkileri ve bunun Şii düşüncenin şekillenmesindeki rolü hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 101-134; Yakup Keskin, *İsnâ Aşeriyye İmamlarından Muhammed el-Cevâd, Ali b. Muhammed el-Hâdî, Hasan el-Askerî ve Muhammed el-Mehdî Dönemlerinde İmâmîyye Şiası* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 38-118; Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı*, 75-78; Bozan, *İmâmîyye Şiasının Oluşumu*, 253-255.

[88] Bozan, *İmâmîyye Şiasının Oluşumu*, 253.

[89] Toru, *Eş'arî Geleneğin Şiilik Algısı*, 94-122.

[90] Ebû Bekir Muhammed b. Halef el-Vekî', *Ahbâru'l-kudât*, thk. Abdülaziz Mustafa el-Merağî (Mısır: el-Mektebetü'n-neccâriyyeti'l-kübrâ, 1947), 3/28-29.

[91] Ebû Hanîfe, “el-Fikhu'l-ıbsat”, *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 2002), 35; a.mlf., “Ebû Hanîfe'nin Vasiyeti,” Mustafa Öz

(ö. 197/812) ile Esedüssünne'nin (ö. 212/827) “fezâilu's-sahâbe” adlı kitapları ile başlayan^[92] fezâilu's-sahâbe adlı literatür ise Sünnî dünyada İmâmiyye'ye yönelik cevap işlevi görmüş, sahabe hakkında olumsuz konuşan herkes bu eserlerde bizzat peygamberin dilinden çok sert bir şekilde kınanmıştır.^[93] Sahabe sövgüsü ya da savunusu, artık Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye arasındaki sembol tartışmalardan birisi haline gelmiş, sahabe hakkındaki her türlü olumsuz tutum, Râfîzîlik ithamı ve toplumsal dışlanma için yeterli sebep teşkil etmiştir. Mesela İmam Şâfiî (ö. 204/820) bile bazı şiirlerinde Hz. Ali'yi övdüğü için Râfîzî olmakla itham edilmiş, “halifelerin değerini takdir etmeyip onlar hakkında olumsuz konuşanlar, yoldan çıkmış sefipler olup mutlaka Allah'ın kınamasına maruz kalacaklardır.” demek suretiyle kendisini savunmak zorunda kalmıştır.^[94] Ahmed b. Hanbel'in İmâmiyye'ye karşı olumsuz tavrı da seleflerinden aşağı değildir. Zira onun sahabe hakkındaki her türlü olumsuz yaklaşımı Râfîza diye isimlendirerek^[95] eleştirdiği, mesela Hz. Ali'yi herhangi bir şekilde Hz. Ebû Bekir'in önüne geçirenlerin ona işaret eden pek çok ayet ve hadisi reddettiğini iddia ettiği, sahabeden herhangi bir kişiyi ayıplayanları bidat ehli diye nitelediği, yöneticilerin bu tür kimseleri mutlaka cezalandırması gerektiğini söylediği ve onların İslam'dan bir payının olmadığını belirterek arkalarında namaz kılınamayacağına hükmettiği nakledilir.^[96] Şâfiî Ashâbu'l-Hadis alimlerinden İbn Ebû Âsım (ö. 287/900) da yine selefleri gibi Râfîza üst başlığı altında klasik İmâmî görüşleri hedef almış, peygamberimize nispet ettiği rivayetlerle ashaba dil uzatılmasını ölümü gerektiren bir suç olarak takdim etmiş, bu şekilde davrananların ahirette de hiçbir şekilde affedilmeyeceklerini belirtmiş, sahabeye olan düşmanlığı peygambere düşmanlıkla özdeşleştirip onlara lanet etmiş ve Şia'yı İslam mezheplerinin en sapkını diye nitelemiştir.^[97]

İmâmiyye'yi hedef alan tek muhalifleri Sünnîler de değildir. Onların yanında bazı Mu'tezilî ve Zeydî alimler de değişik görüşleri nedeniyle onları çok sert bir şekilde eleştirmişlerdir. Mesela Hârûnürreşid zamanında mezheplerin özellikle siyasi konulardaki görüşlerini tespit etmek amacıyla sarayda düzenlenen bazı

(İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 2002), 61.

[92] Mehmet Efendioğlu, “Fezâilu's-Sahâbe,” *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/536.

[93] Bk. Ömer Özpınar, “Fezâilü's-Sahâbe Edebiyatının Teşekkülü ve Muhtevasına Etki Eden Sebepler Üzerine,” *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe –Sahâbe Kimliği ve Algısı- (Tartışmalı İlmi Toplantı Tebliğ ve Müzakereler)*, edt. Abdullah Aydın (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 125-151.

[94] Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Divânu'l-İmâmi's-Şâfiî*, haz. Abdurrahman el-Mustavafî (Beyrut: Dâru'l-marife, 2005), 70, 72, 130. Daha kapsamlı değerlendirmeler için bk. N. Kemal Karabiber, “İmam Şâfiî'nin Ehl-i Beyt ve İlk Halifeler ile İlgili Tasavvuru/Algısı,” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2009), 97-120.

[95] Ahmed b. Hanbel'in mezhep isimlendirmesinde Râfîza gulat fırkaları ve Zeydiyye'yi de içine alan bir kavramdır. Ancak hepsindeki ortak payda sahabe karşıtlığıdır. Bk. İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts), 1/33; Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 79.

[96] İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, 1/30, 33, 172, 343;

[97] İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, 2/474-475, 479, 481, 483.

münazaralara Mu'tezilî alimler de katılmışlar ve bu münazaralarda Hişâm b. Hakem ile imamet konusunda tartışmışlardır.[98] Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), Nazzâm (ö. 231/845), Ali el-Esvârî (ö. 240/854) ve Câhız (ö. 255/869) gibi Mu'tezilî alimler de çeşitli ortamlarda İmâmî alimlerle bir araya gelip imamet başta olmak üzere bedâ, rec'at, tevhid gibi birçok konuda onları eleştirmişler ve reddiyeler yazmışlardır.[99] Şîî bir alim olmasına rağmen ilk sistematik Zeydî kelamcısı olarak kabul edilen Kâsım b. İbrahim er-Ressî (ö. 246/860) de "er-Red ale'r-Ravâfız" isimli eserinde[100] İmâmiyye'nin imâmet tasavvurunu kelami bir yaklaşımla eleştiriye tabi tutmuştur^[101]

İmâmî alim Fazl b. Şâzân'ın (ö. 260/873), *el-İzah* adlı eseri, yaşadığı dönemde kendilerine yönelik muhalif tutumu ve onların bundan duyduğu rahatsızlığı ortaya koyması bakımından önemlidir. Mesela o, muhaliflerinin "Ey Ali, ileride Râfîza ile karşılaştığın zaman hepsini öldür! Çünkü onlar, müşriklerdir. Bunun delili de Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e hakaret etmeleridir." şeklinde bir hadis rivayet edip^[102] Şîîler ile ilişkilerini büyük oranda bu rivayet üzerine bina etmelerinden; yine aralarındaki onca ihtilafa rağmen farklı Sünnî mezheplerin sosyokültürel hayatta birbirlerini asla dışlamazken Şîîleri dışlamasından, mesela onların arkasında namaz kılınamayacağını söylemelerinden şikâyet etmektedir^[103]

Anlaşıldığı üzere İmâmiyye tarihinin ilk iki asırlık dönemi genelde sıkıntılarla dolu bir seyir izlemiştir. Hal böyle olunca dünyanın maddî imkanlarından mahrum kalan Şîîlerin mezheplerine aidiyet duygusunu güçlendirecek bir söylem ihtiyacı hasıl olmuştur. Bu ihtiyaç, mezhebe mensubiyeti ve yapılan fedakârlıkları kutsayan, umutları ahirete erteleyen, mevcut durumu nasslar üzerinden meşrulaştıran bir söylem geliştirilerek karşılanmaya çalışılmıştır. Çünkü mensuplarına yeterli refah ortamını sağlayamayan, sosyokültürel hayatta yaşanan sıkıntılara bir son veremeyen, bu konuda gerçekçi bir umut da vaat edemeyen gruplardaki en önemli tatmin aracı, öteden beri "Yoksul ve sıkıntılar içerisinde olsam da dünyanın en harika grubuna mensubum." şeklindeki şişirilmiş grup imajı olmuştur.^[104]

[98] Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet*, 159.

[99] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Nuran Üçok, *Erken Dönem Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 81-110, 130-138, vd.

[100] Kâsım b. İbrahim er-Ressî, *er-Red ale'r-Râfîza*, thk. Hanefî Abdullah (Kahire: Dâru'l-âfâki'l-Arabiyye, 2000), 88-101.

[101] Zeydiyye'nin İmâmiyye eleştirileri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Gökalp, "İmamet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye'nin İmamiyye'ye Yönelik Eleştirileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2014), 89-126.

[102] Şîa'yı müşrik olarak niteleyen ve öldürülmelerini emreden rivayetlerin Fazl b. Şâzân ile çağdaş bazı Sünnî alimler tarafından nakledilmesine örnek olarak bk. Ahmed b. Hanbel, *Fezâilu's-sahâbe*, thk. Vasiyullâh b. Muhammed b. Abbâs (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1983), 1/417, 440; İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, 2/474.

[103] Fazl b. Şâzân, *el-İzah*, 296-299, 476-477.

[104] Fromm, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, 79; Aleksandra Cichocka vd. "Globalization is Associated

On birinci imam olarak kabul ettikleri Hasan b. Ali el-Askerî'nin (ö. 260/873) vefatından sonra başlayan küçük gaybet dönemi ise İmâmiyye'nin kendi mensupları arasında bile meşruiyet sıkıntısı yaşamasına yol açan yeni durumlar ortaya çıkarmıştır. Hasan b. Ali el-Askerî'nin vefatına kadar bir erkek evladının olduğunun bilinmemesi ve ölümünden sonra kendisine nispet edilen çocuğun varlığına ve imametne dair yoğun tartışmaların olması, imametnin kıyamete kadar süreceği konusunda kesin bir inanç geliştirmiş olan İmâmiyye mensuplarının kabul edegeldikleri inançlarını sorgulamalarına yol açmıştır. İmâmiyye, üçüncü sefir (gaib imamın sözcüsü) İbn Rûh en-Nevbahtî (ö. 326/938) dönemine kadar kendi içinde uyumlu bir grup haline gelememiştir.^[105] Kriz, büyük oranda Hasan el-Askerî'ye nispet edilen çocuğun imam olduğu, şartların uygun olmaması nedeniyle gaybete girdiği ve uygun şartlar oluştuğunda ortaya çıkacağı söylenerek aşılmıştır.^[106] Bu dönemde gaybet ve mehdî fikrinin teorik (nazarî) temelleri oluşturulup kitlelere mâl edilirken aynı zamanda önemli bir adım daha atılmış, İmâmî olmanın önemi ve mensuplarına sağlayacağı faydalar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bir türlü sonu gelmeyen gaybet dönemi, aidiyetin yüceltilmesi yoluyla daha kabul edilebilir bir hale getirilmiş; yapılan fedakarlıklar kutsanmıştır. Gelenekte dağınık bir şekilde bulunan bu tür rivayetler gaybetin ilk döneminde yaşamış alimler tarafından kayıt altına alınmış ve mezhebin bugünün somut bir ihtiyacına cevap vermiştir.

Bu durumda Büveyhîlerin sağladığı rahat şartlarda yaşamış Şeyh Sadûk gibi bir alimin de benzer rivayetleri tekrar etmesi bir çelişki gibi görünebilir. Ne var ki söz konusu avantajlı siyasal şartlara rağmen Şia'nın azınlık konumunda herhangi bir değişiklik olmadığı, toplumların hâkim kesimini hâlâ Sünnîlerin oluşturduğu^[107] hatırlandığında bu çelişki de ortadan kalkmaktadır. Ayrıca tarihte ilk defa ortaya çıkan söz konusu avantajlı şartların üstün mezhep algısına işaret eden rivayetlerin doğruluğu konusundaki kanaatleri güçlendirmiş olması da ihtimal dahilindedir.

3. MEZHEBİ YÜCELTMENİN SOSYAL PSİKOLOJİK AÇIKLAMASI

Yukarıdaki sosyopolitik analizler, bize İmâmiyye'nin yüceltilmiş mezhep algısının muhtemel sebepleri konusunda belli bir çerçeve çizmiştir. Ancak bu çerçeve, söz konusu algının anlaşılmasında tek başına yeterli olmayacaktır. Zira algı gibi psikolojik bir durumdan bahsediyorsak, yaşanan tarihsel tecrübenin insan üzerindeki etkileri konusunda bizlere bir perspektif sunacak Sosyal psikolojik açıklamalardan da istifade etmemiz gerekir. Bu çerçevede öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki İmâmî ulema, tamamen sosyopolitik şartların etkisiyle bilinçli bir

with Lower Levels of National Narcissism: Evidence From 56 Countries", *Social Psychological and Personality Science* 14/4 (Mayıs 2023), 438, 443.

[105] Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 105.

[106] Bozan, *İmâmiyye Şiasının Oluşumu*, 273, 277-289.

[107] Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Metin Karabaşlığlu vd. (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 2/39; Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiilik* (Sivas: Vizyon Yayınları, 2003), 103-104.

söylem geliştirmiş değildir. Bu da mümkün olmakla birlikte sürecin kendi doğal seyrinde ilerlediğini söylemek daha doğru olacaktır. Zira Sosyal psikoloji alanında yapılan çok sayıda araştırma, kişilerin kendisini bir gruba ait hissetmeye başladığı andan itibaren grubu lehine pozitif bir tutum içerisine girdiğini ortaya koymaktadır.^[108] Bu alandaki en kabul gören açıklamalardan birisi olan sosyal kimlik teorisine (özsaygı/benlik saygısı teorisine) göre kişinin kendisini bir gruba ait hissetmesi, bir başka ifadeyle sadece bilişsel düzeyde bir gruba ait olduğunu bilmesi, o grup hakkında olumlu düşünceler içerisinde olması için hem yeterli hem de gerekli şarttır.^[109] Dolayısıyla herkes doğal bir şekilde kendi gruplarını diğer gruplarla karşılaştırarak “doğruluk, iyilik, güzellik, başarılilik” gibi çeşitli değer yargıları üzerinden daha olumlu bir bağlama oturtma düşüncesiyle güdülenmiştir.^[110] Bu noktadan bakıldığında İmâmiyye mensuplarının mezheplerini diğer mezheplerden daha üstün algılamalarında yadırganacak bir durum yoktur. Ne var ki söz konusu etnosantrik^[111] bakışın yoğunluğu ve şiddeti artınca bireyler, en son noktada kolektif narsisizm^[112] denilen bir ruh haline bürünerek kendi gruplarına ilahi bir yücelik atfetmeye kadar gidebilmektedirler.^[113] Söz konusu noktaya ulaştığında gruplar, gerçeklikle tüm bağlarını kopartıp “iç gruplarının ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu, hiçbir şekilde alternatifinin bulunmadığını ve mutlak manada takdiri hak

[108] Sibel A. Arkonaç, *Sosyal Psikoloji* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 334-339; Nuran Hortaçsu, *Ben Biz Siz Hepimiz (Toplumsal Kimlik ve Gruplar Arası İlişkiler)* (Ankara: İmge Kitabevi, 2007), 66, 91, 94-96; Yapıcı, *Din, Kimlik ve Ön Yargı*, 20, 49, 62.

[109] Machael A. Hogg vd. “Social Categorization, Intergroup Behaviour and Self-Esteem: Two Experiments”, *Revista de Psikologia Social* 1 (1986), 24; Marilynn Brewer “The Psychology of Prejudice: Ingroup Love or Outgroup Hate?”. *Journal of Social Issues* 1999 (55/3). 430; Agnieszka Golec de Zavala vd. “The Paradox of In-Group Love: Differentiating Collective Narcissism Advances Understanding of the Relationship Between In-Group and Out-Group Attitudes”, *Journal of Personality* 2013 (81/1), 16.

[110] Henri Tajfel – John C. Turner, “The Social Identity Theory of Intergroup Behavior”, *Political Psychology*, Edt. John T.Jost-Jim Sidanius (New York: Taylor & Francis Books, 2004), 376-377; Nuran Hortaçsu, *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler* (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 280; Yapıcı, *Din, Kimlik ve Önyargı*, 106-107, 110.

[111] Kelime olarak “biz-merkezcilik” diye özetlenebilecek olan etnosantrizm, “mensup olunan grubun üstünlüğüne inanma, kendi grubunun yaptığını/düşündüğünü/inandığını diğerlerinin göre daha iyi, daha ileri, daha üstün vs. görme, dünyaya kendi grubunu merkeze koyarak bakma” anlamına gelen sosyolojik bir terimdir. Bk. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akinhay – Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 219.

[112] Kolektif narsisizm, en basit anlamıyla “gruba yönelik abartılı sevginin” “grup dışı nefret” ile birleştiği noktayı ifade eden bir terimdir. İç grupla ilgili birbirine bağlı iki inançtan oluşur. Bunlardan birincisi grubun abartılı büyüklüğü, diğeri ise bu büyüklüğün başkaları tarafından yeterince tanınmadığı ve takdir edilmediği düşüncesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. A. Golec de Zavala vd., “Collective Narcissism and its Social Consequences”, *Journal of Personality and Social Psychology* 97/6 (2009), 273-274; Márton Hadarics vd. “The Relationship Between Collective Narcissism and Group-Based Moral Exclusion: The Mediating Role of Intergroup Threat and Social Distance”, *Journal of Social and Political Psychology* 2020 (8/2). 788; Fromm, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, 66, 70-71, 85; Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis* (London: y.y., 1939), 99.

[113] Asım Yapıcı – Kadir Albayrak, “Ötekini Algılama Bağlamında Dini Gruplar Arası İlişkiler”, *Dini Araştırmalar* 5/14 (2002), 37.

ettiğini” düşünmeye başlamaktadırlar.^[114] Bu tür grup yapılarında grubun kabulleri, kurumları, geleneği ve yaşam tarzı ideolojik bir forma sokulup bir benzerinin olmadığı düşünülebilmektedir.^[115] Üstelik kendilerine atfettikleri mutlak üstünlüğün her zaman nesnel bir temeli de yoktur. Çünkü narsisizm durumunda kişi ya da grupların gerçeklikle bağı büyük oranda kopmuştur. Sahip olunmayan niteliklerin kendi grubuna atfedilmesi, az sayıdaki doğru kırıntılarının birleştirilip kurgusal bir bütün oluşturulması ya da kısmî bir yönün olabildiğince abartılıp her şeyin ona indirgenmesi üzerinden abartılı ve çarpıtılmış bir üstünlük algısı inşa edilmiştir.^[116] Bu durum bilhassa siyasal, sosyal ya da ekonomik zorluklar yaşayan, buhranlı dönemlerden geçen ve ana yapıyla bir türlü bütünleşemeyen gruplarda baskın bir ruh hali olarak karşımıza çıkmaktadır.^[117] Çünkü buhranlı zamanlarda bireyler arası bağımlılık ve dayanışma ihtiyacı, daha fazla söz konusu olmaktadır. Bu ihtiyaç, grup değerlerine daha fazla vurgu yapmaya, bireyden ziyade grubu öne çıkartmaya yol açmaktadır.^[118] İmâmîyye açısından yukarıda özetlediğimiz tarihsel tecrübe, söz konusu teorik çerçeveye uyumlu şekilde onların mezheplerini aşırı övmelerine, mezhebe aidiyeti kurtuluşun yegâne ölçütü haline getirmelerine, gökten yağmurun yağmasını bile mezheplerine bağlamalarına, hatta mezhep mensuplarını bazı biyolojik ve fizyolojik yasalardan azade algılamalarına sebep olmuş gözükmektedir.

Abartılı üstünlük algısının doğal sonucu,^[119] ötekine yönelik üstenci tutumlardır. Kendilerine çok büyük değer atfeden gruplar, diğer grupları aşağı olarak algılamaya motive olmuşlardır.^[120] Yani diğer gruplara bakışları, dikey ve hiyerarşiktir.^[121] İmâmî söylemde de bu açık bir şekilde görülmektedir. Hak dinin yegâne temsilcisi olarak kendilerini görmeleri, kendi üstünlüklerini genelde diğer mezheplerle mukayese ederek zikretmeleri, Allah rızasının ve uhrevî kazançların sadece onlara mahsus olduğunu her defasında vurgulamaları söz konusu üstenci tutumun somut örnekleridir.

Bu noktada yüceltilmiş mezhep algısına sahip gruplarda mutlaka açıklığa kavuşturulması gereken yeni bir sorun ortaya çıkabilmektedir. Bu da algılanan

[114] Hadarics vd., “Group-Based Moral Exclusion”, 789; Golec de Zavala, *The Psychology of Collective Narcissism*, 54.

[115] Herbert C. Kelman, “Patterns of Personal Involvement in the National System: A Social-Psychological Analysis of Political Legitimacy”. *International politics and foreign policy*. Edt. James N. Rosenau (New York: Free Press, 1969), 284.

[116] Fromm, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, 66, 70-71, 85; Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, 99.

[117] Cichocka vd., “National Narcissism”, 438, 443.

[118] Golec de Zavala, *The Psychology of Collective Narcissism*, 30.

[119] Mezhepler bazen kendi aidiyet duygularını pekiştirmek, hatta inşa etmek amacıyla da muhaliflerini kötüleme ve şüpheli hale getirme yoluna gidebilmektedirler. Bk. Sever, “Abdülkâhîr Bağdâdî’nin el-Fark’ında Öteki’nin Karakter Özellikleri”, 160.

[120] Hadarics vd., “Group-Based Moral Exclusion”, 789.

[121] Brummelman, Eddie vd. “Separating Narcissism From Self-Esteem”. *Psychological Science* 25/1 (2016), 10; Hadarics vd., “Group-Based Moral Exclusion”, 789.

mutlak üstünlüğün muhaliflerinin nezdinde çoğu defa hiçbir karşılığının bulunmaması, tam tersine yoğun bir karşıtlık ve düşmanlığın hüküm sürebilmesidir. Kolektif narsisizm boyutuna ulaşmış grup algısında bu durum çeşitli savunma mekanizmalarıyla, bilhassa da komplo teorileriyle açıklanır. Sosyal psikoloji alanında yapılan araştırmalar, kolektif narsisizm ile komplo teorilerine inanma ve gruplar arası ilişkileri komplo teorileri üzerinden açıklama arasında tutarlı bir ilişkinin olduğunu, iç gruplarının bilinçli bir şekilde mağdur edildiğine inanma eğiliminde olduklarını göstermiştir. Çünkü komplo teorileri, diğer insanların kötü niyet ve kıskançlık nedeniyle iç grubun özel yetkilerini sorguladığını öne sürer. Ayrıca, iç grubun diğer insanların gizli komplolarını çekecek kadar önemli olduğuna dair bir güvence sağlar. Onları düşmanca ve ahlaksız dünyaya karşı tek başına duran dü-rüst grup olarak tasvir eder. Diğer gruplarla ilişkilerini, iyi ile kötünün mücadelesi şeklinde konumlandırır. Neticede iç grubun neden hak ettiği takdiri görmediğine dair tatmin edici bir açıklama sunar.^[122] Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere davetin en ücra yerlere kadar ulaştığını, onların üstün vasıflarının Tevrat ve İncil’de de geçtiğini, isimlerini bile Allah’ın verdiğini iddia eden İmâmî rivayetler, söz konusu dezavantajlı konumu bilinçli bir karşıtlığa bağlamaktadır.

Son bir önemli nokta ise kendilerini aşırı yücelten grupların söz konusu muhaliflerine karşı nasıl bir tavır takınılması gerektiğini düşündükleriyle ilgilidir. Yapılan araştırmalar, kendi gruplarına mutlak bir üstünlük atfeden ve kendilerine bilinçli bir karşıtlığın yapıldığını düşünen grupların onların norm ve değerlerini tehlikeye attığını düşündükleri dış grup üyelerine karşı yoğun öfke hisleriyle dolu olduğunu, intikamın en doğru yanıt olduğuna inandıklarını ve en az misliyle karşılık verilmesi gerektiğini düşündüklerini ortaya koymuştur.^[123] Bunun İmâmî düşüncedeki en bariz göstergelerinden birisi rec’at inancıdır. Daha önce ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğumuz üzere rec’ate dair ifadeler, açık bir şekilde aşırı yüceltilmenin yol açtığı intikamcı karakteri ve üstünlüğün bir gün mutlaka anlaşıla-cağı yönündeki beklentiye ortaya koymaktadır. Ahirette herkesin onlara imrenerek bakacağı, onlardan yardım dileyeceği, dünyadayken onlara yaptıkları için pişmanlık duyacağı, ahiretteki bazı nimetlerden kimin ne kadar faydalanacağına onların karar vereceği yönündeki söylemlerde de intikamcı ruh halinin yansımaları vardır.

[122] Kolektif narsizmde geliştirilen komplocu zihniyet biçimi hakkında daha fazla değerlendirme için bk. Golec de Zavala, *The Psychology of Collective Narcissism*, 86, 89, 91; Golec de Zavala vd., “Collective Narcissism and its Social Consequences”, 273-275; Golec de Zavala vd., “The Paradox of In-Group Love”, 17; Erich Fromm, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, 82-83; Hadarics vd., “Group-Based Moral Exclusion”, 789; Cichocka vd. “National Narcissism”, 437.

[123] Bk. Golec de Zavala, *The Psychology of Collective Narcissism*, 82-87; Golec de Zavala vd., “Collective Narcissism and its Social Consequences”, 275-276; Golec de Zavala vd., “The Paradox of In-Group Love”, 26; Fromm, *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*, 87; Hadarics vd., “Collective Narcissism and Group-Based Moral Exclusion”, 790-791.

SONUÇ

İmâmî rivayetlerde mezhebe bakış konusunda beşerî düzlemin bütün dinamikleri devre dışı bırakılmış, eskatolojik ve mitolojik bir din anlayışı inşa edilmiş, Şiî olmanın evrensel bazı yasalardan azade olmayı sağlayacak kadar önemli bir aidiyet olduğu ileri sürülmüştür. Allah'ın Kur'an'da sadece onları övdüğü, Hz. Peygamber'in ruhlar aleminde onlar için dua ettiği, Tevrat, Zebur ve İncil gibi kutsal kitaplarda dahi onların vasıflarının zikredildiği, dolayısıyla dünyadaki herkesin onların üstünlüğünü bildiği iddia edilmiştir. Mezhebe yönelik abartılı algının olguyla uyuşmaması ise geliştirilen savunma mekanizmaları ile anlamlı hale sokulmuştur. Bu çerçevede eskatolojik bir söylemle mağduriyetler kutsanmış, Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetlerle mevcut duruma ontolojik bir mahiyet atfedilmiş, ahirete ertelenen umutlar yoluyla da hala üstün oldukları yönündeki algı muhafaza edilmiştir. İmâmiyye'nin bu şekilde yüceltmeci bir mezhep algısı geliştirmesindeki ana motivasyon ise imâmet fikri olmuştur. Onlar, imâmet konusundaki tercihlerini dinin her şeyi haline getirmişler, bunu hem kendileriyle gurur duymalarının hem de muhaliflerini dışlamalarının ana sebebi kılmışlardır.

İmâmî rivayetlerde yüceltilmiş bir mezhep algısının geliştirilmesi, yaşanan tecrübeler ile paralel bir seyir izlemiştir. Mezhebe mensubiyetin siyasi bakımdan dezavantajlı bir konuma düşmenin, toplumsal hayatta marjinal olmanın ya da ekonomik açıdan mağduriyetler yaşamının sebebi olmaya başladığı durumlarda yüceltilmiş mezhep algısı imdada yetişmiş, sıkıntılara katlanmanın, hatta acıyı kut-samanın ana motivasyonu olmuştur. Mezhebi bir arada tutmada önemli bir işlev gören bu rivayetler, küçük gaybetin başladığı ilk yıllardan itibaren kaleme alınan eserlerde bir araya getirilmiş ve abartılı bir mezhep imajı çizmiştir. Bu sefer de uzun gaybet dönemi, aidiyetin ve fedakarlıkların yüceltilmesi yoluyla daha kabul edilebilir bir hale getirilmiştir. Böylece mezhebin meşruiyetine yönelik iç sorgulamaların belli ölçüde önüne geçilmiştir. Ancak belli bir tarihsel bağlamın ürünü olan söz konusu dinî söylemler sonraki dönemlerin soyut hakikatlerine dönüşmüş, üstünlüğün içselleştirilmesine zemin hazırlamıştır. Ayrıca mezhep mensupları açısından birleştirici bir işlev gören, siyasi, sosyal, ekonomik vb. sebeplerle mezhebe aidiyet duygusunda zamanla ortaya çıkabilecek aşınmanın önüne geçen bu durum Müslümanlar açısından parçalayıcı sonuçlar doğurmuştur. Mezhep hakkında geliştirilen kesin inanç, diğerlerine karşı üstenci bir bakışı beraberinde getirmiş, hususi (mezhebî) aidiyet umumi (dinî) aidiyetin önüne geçirilmiştir.

İmâmî rivayetlerdeki yüceltilmiş mezhep algısı, mezhebe yönelik abartılı sevgiyi grup dışı nefret ile birleştirmiş olması, mezhebin öneminin muhalifleri tarafından bilinçli bir şekilde itiraf edilmediğini düşünmesi ve bu yüzden onlar hakkında intikamcı bir söylem geliştirmesi, bir de çeşitli savunma mekanizmaları yoluyla algılanan üstünlüğü korumaya çalışması nedeniyle Sosyal psikolojideki

kolektif narsisizm durumu ile büyük benzerlik arz etmektedir. Ancak araştırma alanımızı sadece erken dönem İmâmî literatürdeki rivayetlerle sınırlamış olmamız nedeniyle bütün bir İmâmî düşüncenin böyle bir mahiyet arz ettiğini söylemek mümkün değildir. Bu algının İmâmî düşüncede ne kadar yaygın olduğu, bütün İmâmîye tarihi için genellenip genellenemeyeceği; tefsir, hadis, fıkıh, kelam gibi ilim dallarını etkileyip etkilemediği, Usûlî ve Ahbârî alimler arasında bir söylem farkının olup olmadığı gibi hususların tespiti için ilahiyat alanında; İmâmî halk arasında bir karşılığının olup olmadığı konusunda ise sosyoloji alanında yeni araştırmalara ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Fezâilü's-sahâbe*. thk. Vasiyyullâh b. Muhammed b. Abbâs. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1983.
- Arkonacı, Sibel Aysen. *Sosyal Psikoloji*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Benli, Yusuf. "Râfıza Adlandırmasının İlk Kullanımına İlişkin Değerlendirmeler". *Hikmet Yurdu* 1 (2008), 31-69.
- Bozan, Metin. *İmâmîye Şiasının Oluşumu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Bozkuş, Metin. *Büveyhîler ve Şîlik*. Sivas: Vizyon Yayınları, 2003.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010.
- Brewer, Marilynn. "The Psychology of Prejudice: Ingroup Love or Outgroup Hate?". *Journal of Social Issues* 1999 (55/3). 429-444.
- Brummelman, Eddie vd. "Separating Narcissism From Self-Esteem". *Psychological Science* 25/1 (2016), 8-13.
- Cichocka, Aleksandra vd. "Globalization is Associated with Lower Levels of National Narcissism: Evidence From 56 Countries". *Social Psychological and Personality Science* 14/4 (Mayıs 2023), 437-447.
- Ebû Hanife, Nu'mân b. Sâbit. "el-Fıkhu'l-ebsat," *İmâm-ı Â'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.
- Ebû Hanife, Nu'mân b. Sâbit. "el-Vasiyye". *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*. trc. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.
- Efendioglu, Mehmet. "Fezâilü's-Sahâbe," *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12/534-538. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Eker, İrem. "Kolektif Narsisizmin Siyaset Psikolojisi Açısından Çıktıları Üzerine Bir Derleme". *Nesne* 11/28 (2023), 310-323.
- Fazl b. Şâzân en-Nisaburî. *Muhtasarı isbâti 'r-rec'a*. Kerbela: el-Atabetü'l-Hüseyniyye el-Mukaddese, 2016.
- Fazl b. Şâzân en-Nisaburî. *el-İzâh fi'r-red alâ sâiri'l-fırak*. thk. Celâlüddin el-Hüseynî el-Ürmevî. Bayrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabî, 1971.
- Fromm, Erich. *Sevgi ve Şiddetin Kaynağı*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Golec de Zavala, Agnieszka. *The Psychology of Collective Narcissism: Insights from Social Identity Theory*. New York: Routledge, 2024.
- Golec de Zavala, Agnieszka vd. "The Paradox of In-Group Love: Differentiating Collective Narcissism Advances Understanding of the Relationship Between In-Group and Out-Group Attitudes". *Journal of Personality* 81/1 (2013), 16-28.
- Golec de Zavala, Agnieszka vd. "Collective Narcissism and its Social Consequences". *Journal of Personality and Social Psychology* 97/6 (2009), 273-278.
- Gökulp, Yusuf. "İmamet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye'nin İmamîye'ye Yönelik Eleştirileri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2014), 89-126.
- Hadarics, Márton vd. "The Relationship Between Collective Narcissism and Group-Based Moral Exclusion: The Mediating Role of Intergroup Threat and Social Distance". *Journal of Social and Political Psychology* 2020 (8/2). 788-804.

- Hakyemez, Cemil. *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdî*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Hodgson, Marshall. *İslam'ın Serüveni*. çev. Metin Karabaşlığlu vd.. İstanbul: İz Yayınları, 1993.
- Hogg, Machael A. vd. "Social Categorization, Intergroup Behaviour and Self-Esteem: Two Experiments", *Revista de Psicologia Social* 1 (1986), 23-38.
- Horney, Karen. *New Ways in Psychoanalysis*. London: y.y., 1939.
- Hortaçsu, Nuran. *Ben Biz Siz Hepimiz (Toplumsal Kimlik ve Gruplar Arası İlişkiler)*. Ankara: İmge Kitabevi, 2007.
- Hortaçsu, Nuran. *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*. Ankara: İmge Kitabevi, 2014.
- İbn Ebû Âsım, Ebû Bekir. *es-Sünne*. Thk. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1980.
- İbn Ebû Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1992.
- İsfehânî, Ebû'l-Ferec Ali b. Hüseyin. *Mekâtîlü'l-Tâlibiyyîn*. thk. Seyyid Ahmed Sakar. Beyrut: Dâru'l-marife, tsz.
- İsferâiyîni, Ebû'l-Muzaffer. *et-Tabsîr fî'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciyeti an fıraki'l- hâlikîn*. Kahire: Matbaatu'l-envâr, 1940.
- Karabiber, Namık Kemal. "İmam Şafîi'nin Ehl-i Beyt ve İlk Halifeler ile İlgili Tasavvuru/Algısı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2009), 97-120.
- Kelman, H. Chanoch. "Patterns of Personal Involvement in the National System: A Social-Psychological Analysis of Political Legitimacy". *International politics and foreign policy*. Edt. James N. Rosenau. New York: Free Press, 1969. 276-288.
- Keskin, Yakup. *İsnâ Aşeriyye İmamlarından Muhammed el-Cevâd, Ali b. Muhammed el-Hâdî, Hasan el-Askerî ve Muhammed el-Mehdî Dönemlerinde İmâmiyye Şiası*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kohlberg, Etan. "İmâmiyye Şiası Geleneğinde "Râfîzî" Terimi". çev. Halil İbrahm Bulut. *Kelam Araştırmaları* 2/2 (2004), 117-124.
- Kohlberg, Etan. "İmâmiyye Fıkhdında İmâmî Olmayan Müslümanlar". çev. Hanifi Şahin. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 199-207.
- Kubat, Mehmet. "Hakikatin Tümünü Tekelinde Görmek ya da Mezhebi Din Edinmek". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2019), 1-28.
- Kummî - Nevbahtî. *Şii Fırkalar*. Çev. Hasan Onat vd.. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Küleynî, Ebû Cafer Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâfî*. Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1946.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay – Derya Kömürçü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. derleme ve çeviri: A. Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Özpınar, Ömer. "Fezâilü's-Sahâbe Edebiyatının Teşekkülü ve Muhtevasına Etki Eden Sebepler Üzerine". *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe –Sahâbe Kimliği ve Algısı- (Tartışmalı İlmî Toplantı Tebliğ ve Müzakereler)*. 125-151. edt. Abdullah Aydınlı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Ressî, Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil. *er-Red 'ale'r-Râfıza*. thk. Hanefî Abdullah. Kahire: Dâru'l-âfâki'l-Arabiyye, 2000.
- Saffâr, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan b. Ferrûh. *Besâiru'd-derecâtü'l-kübrâ fî fezâili âl-i Muhammed*. Beyrut: Şirketu'l-âlemi li'l-matbuât, 2010.
- Şafîi, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *Divânu'l-İmâmî's-Şafîi*. Haz. Abdurrahman el-Mustavafî. Beyrut: Dâru'l-marife, 2005.
- Şahin, Hanifi. *Şiilerin Gözüyle Sünnîler: İlk Dönem Şii Kaynaklarda Sünnî Algısı*. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Sever, Mehmet. "Abdülkâhir Bağdâdî'nin el-Fark'ında Öteki'nin Karakter Özellikleri". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2019), 147-179.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1975.

- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed. *Evâilü'l-makâlât*. thk. İbrahim el-Ensârî. b.y.: el-Mü'temerü'l-âlemî, 1992.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed. *el-Mesâilü's-sereviyye*. thk. Sâib Abdülhamid. by.: el-Mü'temerü'l-Âlemî, 1992.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed. *el-Emâlî*. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1993.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed. *el-İrşâd fî ma'rifeti huceci'l-lâhi ale'l-İbâd*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1995.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed. *el-İhtisâs*. thk. Ali Ekber el-Gıffârî. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 2009.
- Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali. "Fezâilü's-Şîa". *Musennefâtü's-Şeyh es-Sadûk*. 187-229. Kum: Dâru'l-Müctebâ, 2008.
- Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali. "Sıfâtü's-Şîa". *Musennefâtü's-Şeyh es-Sadûk*. 129-185. Kum: Dâru'l-Müctebâ, 2008.
- Şeyh Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali. "el-Hisâl". Kum: Mensûrâtü Cemâati'l-Müderresîn fi'l-Havzati'l-İlmiyye, 1982.
- Şerif el-Murtaza, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hüseyin. *Resâilü'l-murtazâ*. thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1985.
- Tajfel, Henri – Turner, John Charles. "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior". *Political Psychology*. Edt. John T.Jost - Jim Sidanius. New York: Taylor & Francis Books, 2004.
- Toru, Ümit. *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Gelenegin Şiilik Algısı*. Ankara: Astana Yayınları, 2020.
- Turner, John Charles. "Social Comparison and Social Identity: Some Prospects for Intergroup Behaviour". *European Journal of Social Psychology* 5/1 (1975), 5-34.
- Tüsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan. *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl (Ricâlü'l-Keşşî)*. thk. Cevâd Kayyûmî el-İsfehânî. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 2006.
- Üçok, Nuran. *Erken Dönem Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Vekî', Ebû Bekir Muhammed b. Halef el-Bağdâdî. *Ahbâru'l-kudât*. thk. Abdülaziz Mustafa el-Merağî. Mısır: el-Mektebetü'n-neccâriyyeti'l-kübrâ, 1947.
- Yapıcı, Asım - Albayrak, Kadir, "Ötekini Algılama Bağlamında Dini Gruplar Arası İlişkiler". *Dini Araştırmalar* 5/14 (2002): 35-59.
- Yapıcı, Asım. *Din, Kimlik ve Ön Yargı (Biz ve Onlar)*. Seyhan: Karahan Kitabevi, 2004.



Birinci Kuşak Türkiye Kökenli Hollanda Gurbetçilerinin Göç Deneyimleri Üzerine Nitel Bir Araştırma: Almelo Örneği

A Qualitative Research on the Migration
Experiences of First Generation Turkish Immigrants
to the Netherlands: The Case of Almelo

Doktora Öğrencisi Semra HACİOĞLU¹, Prof. Dr. Faruk KARACA²

¹Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Rize
· semra__hacioglu@hotmail.com · ORCID > 0000-0002-5002-3556

²Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Rize
· faruk.karaca@erdogan.edu.tr · ORCID > 0000-0002-3325-2154

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 26 Temmuz/July 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 30 Mayıs/May 2025

Yıl/Year: 2025 | **Sayı – Issue:** 58 | **Sayfa/Pages:** 201-227

Atıf/Cite as: Hacıoğlu, S., Karaca, F. "Birinci Kuşak Türkiye Kökenli Hollanda Gurbetçilerinin Göç Deneyimleri Üzerine Nitel Bir Araştırma: Almelo Örneği" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 58, Haziran 2025: 201-227.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Semra HACİOĞLU

Yazar Notu/ Author Note: "Bu makale "Hollanda'da Yaşayan Türkiye Kökenli Birinci İkinci ve Üçüncü Kuşak Göçmenlerde Dini Hayat" adlı doktora çalışmasının bir ürünüdür."

BİRİNCİ KUŞAK TÜRKİYE KÖKENLİ HOLLANDA GURBETÇİLERİNİN GÖÇ DENEYİMLERİ ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA: ALMELO ÖRNEĞİ

ÖZ

II. Dünya Savaşı'ndan sonra hızlı bir sanayileşme sürecine giren Avrupa ülkeleri iş gücü açığını başka ülkelere davet yoluyla getirdikleri işçilerle gidermeye çalışmışlardır. İkili anlaşmalar çerçevesinde 1960'lı yıllardan itibaren başlayan misafir işçi göçünün ilk muhatapları birinci kuşak Türk göçmenler olmuştur. Bu ilk göçmenlerin vatanlarını geride bırakarak gittikleri ülkede yaşadıkları sorun ve hayatlarında gerçekleşen köklü değişimler bu çalışmanın ana temasını oluşturmaktadır. Göçmenlerin göçmenlik deneyimlerine göre bulundukları ülke ile kurdukları bağ her kuşak için farklılık arz etmektedir. Göçmenlerin göç ettikleri toplumda yaşadıkları sorunlar, kimliklerini koruma amacıyla verdikleri mücadele birinci kuşak göçmenler için oldukça anlamlıdır. Diğer taraftan başta dil problemi olmak üzere karşılaştıkları yeni toplumla olan uyum sorunları, aile içi rollerdeki değişimler, çocukların yeni eğitim sistemine adaptasyonu ve dini kurumsallaşma yönünde atılan ilk adımlar birinci kuşak göçmenlerin karşılaştıkları temel yaşam olayları olarak dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Göç, Misafir İşçiler, Göçün Nedenleri, Göçün Etkileri.



A QUALITATIVE RESEARCH ON THE MIGRATION EXPERIENCES OF FIRST GENERATION TURKISH IMMIGRANTS TO THE NETHERLANDS: THE CASE OF ALMELO

ABSTRACT

After World War II, European countries that underwent rapid industrialization attempted to fill their labor gaps by inviting workers from other countries. The first recipients of this guest worker migration, which began in the 1960s under bilateral agreements, were Turkish immigrants of the first generation. The experiences, challenges, and impacts faced by these initial immigrants in their new country, after leaving their homeland, form the main theme of this study. The connection between immigrants and host countries varies from one generation to another, based on their migration experiences. Indeed, the problems faced by immigrants in host societies and the struggles they undertake to preserve their identities hold great significance for first generation of immigrants. This research focuses on the challenges and experiences of first-generation Turkish immigrants during the

migration process. Moreover, the problems of adaptation to the new societies they encounter, which primarily includes the problem of language, changes in family roles, children's adaptation to new education systems and the first steps taken towards religious institutionalization are the main factors that leave impacts on the minds of first-generation immigrants.

Keywords: Migration; Guest Workers; Reasons for Migration; Effects of Migration.



1. GİRİŞ

Son dönemlerde dünyanın birçok yerinde gittikçe yaygınlaşan göç olgusu, ekonomi, psikoloji ve sosyoloji başta olmak üzere birçok bilimsel disiplinin ortak konusu olmaya devam etmektedir. Göç konusunda yapılan çalışmalar göç kelimesinin geniş bir tanımlanma ağına sahip olduğunu göstermektedir. Genel anlamda göç, insanların, sosyal, ekonomik, siyasi veya doğal nedenlerden dolayı coğrafi olarak yer değiştirmesi olarak tanımlanmaktadır.^[1] Türk Dil Kurumu'na göre göç; ekonomik, siyasi sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi, taşınma, hicret, muhaceret olarak tanımlanmaktadır.^[2] Marshall göçü; "Kişi ya da toplulukların sembolik veya siyasi birtakım sınırların ötesine, yeni yaşam alanlarına ve toplumlara doğru kalıcı hareketini içeren bir olgu" şeklinde tanımlamıştır.^[3] Bu ve benzeri tanımlardan anlaşıldığı üzere göç, kişilerin yaşamlarının bir bölümünü ya da tamamını geçirmek için yaşadığı bir yerden başka bir yere doğru ekonomik, siyasi, ekolojik veya bireysel nedenlerle, kısa, orta veya uzun vadeli; geriye dönüş veya sürekli yerleşim hedefi güden coğrafik, toplumsal ve kültürel bir yer değiştirme hareketidir.^[4]

Sınırlı ve yetersiz olandan daha yetkin ve yeterli olana yönelme arzusu insanoğlunu çeşitli arayışlara yöneltmiştir. Bu yönelim göçün dayandığı sosyo psikolojik bağlam olup, bu bağlam göçü sosyal hareketliliğin önemli bir unsuru haline getirmiştir.^[5] "Başka yerlerden gelmek, "buralı" değil de "oralı" olmak ve dolayısıyla aynı anda hem "içeride" hem de "dışarıda" olmak tarihlerin ve hafızaların kesiştiği yerlerde yaşamaktır; bu tarih ve hafızaların hem ilk çözülüş ve dağılışı hem de keşfedilen yollar boyunca yeni ve daha geniş düzenlemelere tercüme edi-

[1] Yusuf Adıgüzel, *Göç Sosyolojisi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019), 3.

[2] TDK, "Göç" (Erişim 27 Mayıs 2023).

[3] Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev.: Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınlar, 1999), 685.

[4] Cemal Yalçın, *Göç Sosyolojisi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2004), 6.

[5] İsmail Doğan, *Göç ve Kültür* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2018), 13.

lişini deneyimlemektir.^[6] Nitekim çok boyutlu bir kavram olan göç farklı etnik kökene, dile ve hatta dine sahip toplumlarla bir etkileşim ve kültür alışverişine neden olmaktadır. Bu açıdan göçün sosyal yapı üzerinde zenginleştirici bir unsur olduğu ifade edilebilir.

Günümüz modern dünyanın kültürlerarası zenginleştirici bir motifi olan göç ya da göçerlik ne kalkış ne de varış noktaları belli olan bir hareketi içermektedir. Göçerlik sürekli değişime maruz kalan dilde, tarihlerde ve kimliklerde yaşamayı gerektirmektedir.^[7] Kendi kimliğinin ana vatanından kopmuş olan göçmenin her ne kadar kendisini kendi evinde hissetmesi beklense de göçerlik, göçmenlerin dilinde ne “oralı” ne “buralı” klişe sözleriyle hafızalarda yer etmeye devam etmektedir.

Göç kavramını genel olarak zorunlu göç ve gönüllü göç olarak iki grupta toplamak mümkündür. İnsanlar bazen hayat standartlarını yükseltmek, iş aramak, çalışmak gibi gönüllü sebeplerle yaşadıkları yerden göç ederken bazen de savaşlar, baskınlar, doğal afetler, özgürlüğün elinden alınması gibi zorunlu sebeplerle de göç etmektedirler. Diğer taraftan göç, mesafe ve uzaklık açısından iki kategoriye ayrılmaktadır. Aynı ülke sınırları içerisinde gerçekleşen göç, iç göç olarak nitelendirilirken ülke sınırlarının aşılması, başka bir ülkeye göç edilmesi durumu ise dış göç olarak ifade edilmektedir.^[8]

Uluslararası göç kavramı kişilerin geçici veya daimî olarak başka bir ülkeye yerleşmek üzere menşe ülkelerinden ayrılarak uluslararası sınırı geçmeleri şeklinde tanımlanmaktadır.^[9] Göçmen kavramı ise herhangi bir zorlama olmaksızın “kişisel rahatlık” sağlama amacıyla iradi bir karar alışıla göç etmeye karar veren ve bunu gerçekleştiren kimseleri ifade etmektedir.^[10] İşsizlik, enflasyon oranının yükselmesi ve düşük ücret uluslararası göçün başlıca ekonomik sebepleri olarak görülmektedir. Diğer taraftan göç ile ortaya çıkan siyasi, sosyal ve ekonomik problemler küreselleşen dünyamızda hali hazırda çözüm bekleyen meseleler arasında yer almaktadır.

Çalışmanın konusu 1960’lı yıllarda çalışmak amacıyla Türkiye’den Hollanda’ya giden birinci kuşak göçmenlerin göç deneyimleridir. Çalışmada konu sosyal, ekonomik ve dini perspektiften ele alınmıştır. Birinci kuşak göçmenler 1964 yılında ikili anlaşmalar yoluyla Hollanda’ya çalışmak ve ekonomik refahını yükseltmek amacıyla giden büyük bölümü İç Anadolu, Güneydoğu Anadolu ve Kuzey bölgelerinden göç eden çoğunluğu kırsal kökenli bireylerden oluşmak-

[6] Iain Chambers, *Göç Kültür Kimlik*, Çev.: İsmail Türkmen ve Mehmet Beşikçi (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 17.

[7] Chambers, *Göç Kültür Kimlik*, 14.

[8] Fatih Yaman, *Göç ve Toplum* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 22.

[9] Göç Terimleri Sözlüğü, “Uluslararası Göç” (Erişim Haziran 2023).

[10] Göç Terimleri Sözlüğü, “Göçmen” (Erişim Haziran 2023).

tadır.^[11] Yaklaşık altmış yıldır Hollanda’da yaşayan ilk göçmenler (birinci kuşak) artık geri dönüşün imkânsız olduğunu kabul etmiş görünmektedir. Sonraki nesiller ise eğitimini bulundukları ülkede almış, çalışmaya başlamış ve ailelerini kurmuşlardır. Ancak birinci kuşaktan itibaren köken ülke ile ilişkiler hiçbir zaman kesilmemiştir. Birinci kuşak göçmenler, her yıl veya birkaç yılda bir anayurtlarını ziyaret etmeye devam etmekle birlikte döviz girdisiyle Türkiye ekonomisine de önemli katkılarda bulunmaya devam etmektedir.

Türkiye’den gelen ilk göçmenler genellikle yalnız gelen genç yaştaki erkek popülasyondan oluştuğu için erkek göçü olarak da nitelendirilebilir. 1973’ten itibaren aile birleşimi yasası ile Türk göçmenler geri dönmek yerine ailelerini Hollanda’ya getirme yolunu seçmişlerdir. Aile birleşimi ile kadınlar ve sonra Türkiye’de doğmuş çocuklar da bu göç hareketine katılmıştır. 1980’li yıllarda ise aile birleşimi en üst seviyesine ulaşmıştır.^[12]

Bir ev veya bir traktör parası biriktirmek niyetiyle göç edip geri dönüş hayaliyle çalışan göçmenler eşlerini ve çocuklarını getirmek suretiyle kalıcı hale gelmişlerdir. Ancak Türkiye ile derin ve köklü bir bağı olan bu kuşak, bugün ikinci bir özlemle yaşamak istememektedir. Şöyle ki; uzun yıllar aile hasretiyle yanan birinci kuşak bugün evlat ve torun hasreti çekmemek için yılın büyük kısmını yine Hollanda’da geçirmeyi tercih etmektedir.

Çalışmanın evrenini Hollanda’nın Almelo şehri oluşturmaktadır. Almelo şehri, 11. yüzyılda kara ve su yollarının kesiştiği bir kavşakta kurulmuştur. Zamanla kaptanları, balıkçıları, çiftçileri ve zanaatkarlarıyla canlı bir ticaret merkezi haline gelen Almelo, kara ve su yollarının kavşağında yer alan konumu sayesinde yüksek kaliteli girişimcilerle gelişen bir tekstil şehrine dönüşmeyi başarmıştır. 1600-1800 yılları arasında pek çok ev dokuma fabrikasına sahip olan Almelo’da 1830’larda buhar makinesinin gelmesiyle birlikte, üretim tamamen fabrika temelli olmaya yönelmiştir.^[13] Almelo’daki tekstil sektörünün başarısı ile daha fazla insan gücüne ihtiyaç duyulmuş, yeni işçiler talep edilmiştir. İtalyanlar, İspanyollar, daha sonra da Türkler ve Faslılar bölgeye çalışma amaçlı göç etmişlerdir. Günümüzde bu yerleşimciler Almelo’nun kültürel çeşitliliğine katkıda bulunan etnik grupları oluşturmaktadır.

1970’lerde yurt dışında üretimin daha ucuz olması buradaki fabrikalarda toplu işten çıkartmalara neden olmuştur.^[14] Bu durum pek çok Türk işçinin de işsiz kal-

[11] Veyis Güngör, *Batı Avrupa Türkleri: Göçmenlikten yerleşik Hayata Geçiş* (Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları, 1992), 57.

[12] Özcan Hıdır, *Hollanda’daki Türkler* (Rotterdam: IUR Pres, 2012), 3.

[13] *Geschiedenis van Almelo*, (Erişim Haziran 2023). <https://www.almelo.nl/geschiedenis-van-almelo>.

[14] *Over de geschiedenis van Almelo* (Erişim Haziran 2023). <https://www.uitinalmelo.nl/Over-Almelo/geschiedenis-van-almelo/>.

masına sebep olmuştur. Almelo'nun nüfusu 2023 Ocak ayı itibari ile 73.949'dur. 2022 yılı itibari ile Almelo'daki Türk göçmen sayısı 5.774 kişiye ulaşmıştır. Zira Almelo'da batı (Avrupa ve Amerika) dışında en yoğun göçmen nüfusu Türkler oluşturmaktadır. Nüfusun %8'i Türk nüfustur. Bu nüfus içerisinde birinci kuşak göçmen sayısı 2.593 iken ikinci nesil göçmen nüfusu ise 3.181'dir.^[15] Bugün üçüncü hatta dördüncü kuşak göçmenler göç çalışmalarının ilgi odağında yer almaktadır. Dolayısıyla birinci kuşağın göç deneyimini anlama çabası aynı zamanda sonraki kuşakların geçirdiği değişim ve dönüşümü anlamak için de büyük önem arz etmektedir.

Bu çalışmanın temel problemi Almelo özelinde Hollanda'ya göç eden birinci kuşağın göç deneyimlerinin saptanmasıdır. Bu çerçevede çalışmanın alt problemleri ise şunlardır:

1. Birinci kuşağın göç etme sebepleri nelerdir?
2. Göç sonrası birinci kuşak ne gibi sorunlarla yüz yüze kalmıştır?
3. Göçün birinci kuşağın sosyal, ailevi, ekonomik ve dini hayatı üzerinde ne gibi etkileri olmuştur?

2. YÖNTEM

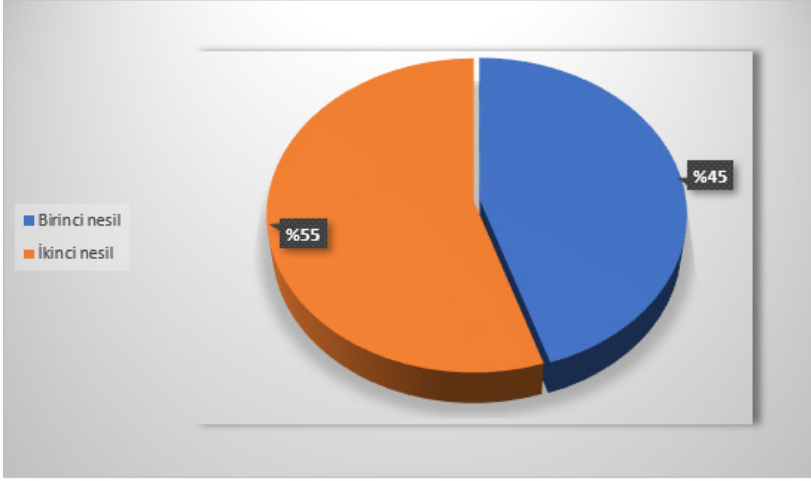
Çalışmada nitel araştırma yöntemi tercih edilmiş, veri toplama tekniği olarak derinlemesine görüşme tekniği kullanılmıştır. Nitel teknikle toplanan verilerin ayrıntılı ve derinlemesine olması ve araştırmaya konu olan bireylerin görüş ve deneyimlerinin mümkün olduğunca doğrudan sunulması önem arz etmektedir. Gerek görüşmeler gerekse gözlem ve dokümanlar yoluyla elde edilen verilerin ayrıntılı ve derinlemesine olması, araştırma sonucunda ulaşılan sonuçların geçerlik ve güvenilirliği açısından hayati önem taşımaktadır.^[16] Çalışmada nitel yöntemin tercih edilmesinin temel nedeni, göç olgusunun göçmenler üzerindeki etki ve izlerini ortaya koymak için olabildiğince derin anlam katmanlarına ulaşmaya matuf olup; bu bağlamda çalışma grubunun Hollanda'ya göç nedenleri, göç sürecinde yaşadıkları sıkıntılar ve göçün bireysel, sosyal ve dini hayatları üzerinde bıraktığı izler yakalanmaya çalışılmıştır.

Göçmen olarak istatistiklere yansıyan nüfus, en az bir ebeveyni yabancı doğumlu (birinci nesil göçmen) ile yurtdışında doğmuş kişiler ve kendileri Hollanda'da doğmuş olmakla birlikte en az bir ebeveyni yabancı doğumlu olan kişilerden

[15] *Definitie van migratieachtergrond*, (Erişim Haziran 2023), <https://allecijfers.nl/toelichting/migratie/>.

[16] Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2011), 48.

(ikinci nesil göçmen) oluşmaktadır. Anne ve babası Hollanda’da doğmuş olanlar “Hollanda uyruklu” olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle anne ve babası Hollanda’da doğmuş olan üçüncü kuşak ve dördüncü kuşağın sayısal verilerine ulaşmak mümkün gözükmemektedir.



Şekil 1. 2022 yılı itibariyle Almelo’daki Türk göçmen nüfusu içerisindeki birinci ve ikinci nesil Türk nüfusun oranı

Araştırmada nitel araştırmalarda sıklıkla kullanılan amaçlı örnekleme yöntemi tercih edilmiş ve bu doğrultuda çalışma grubu olarak Türkiye’den Almelo’ya göç eden ve gönüllülük esasına göre araştırmaya katılan 22 Türkiye kökenli göçmen ile görüşme yapılmıştır. Göçmenlerin Türk kökenli ve birinci kuşak olmasına özen gösterilmiştir. Dolayısıyla araştırmanın evrenini birinci kuşak Türk göçmenler oluşturmaktadır. Yaşları 65-82 yaş aralığında değişen katılımcılardan 12’si kadın 10’u erkeklerden oluşmaktadır. Görüşmeler katılımcılardan randevu alınarak yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Ayrıca görüşmeler katılımcıların yaşları dikkate alınarak onların rahat olabilecekleri mekanlarda veya evlerinde gerçekleştirilmiştir. Katılımcılara görüşme öncesinde araştırmanın amacı, önemi ve kapsamı hakkında bilgi verilmiştir. Aşağıdaki tabloda müstear isim verilen katılımcıların eğitim düzeyi, göç yılı ve göç ettikleri şehirler gibi diğer demografik özellikleri özetlenmiştir.

Tablo 1. Katılımcıların Demografik Özellikleri

Katılımcı	Yaş	Göç Edilen Yıl	Göç Edilen İl	Eğitim Düzeyi
Ayşe	80	1965	Eskişehir	Okur-yazar
Fatma	77	1973	Giresun	Okur-yazar değil
Saniye	76	1976	Manisa	İlkokul
Berrin	75	1975	Kayseri	Okur-yazar değil
Sezen	82	1969	Kars	Okur-yazar
İzzet	77	1971	İzmir	İlkokul
Fadik	73	1972	Kayseri	Okur-yazar değil
Fadime	66	1975	Kayseri	Okur-yazar
Kazım	73	1974	Ardahan	İlkokul
Beyan	73	1974	Kayseri	Okur-yazar
Necmi	81	1966	Yozgat	İlkokul
Gönül	77	1971	Sinop	Okur-yazar
İlkay	68	1977	Kayseri	İlkokul
Ayten	72	1977	Kayseri	Okur-yazar
Ali	83	1965	Adana	İlkokul
Seyfettin	73	1973	Kayseri	İlkokul
Hayri	79	1971	Giresun	İlkokul
Nermin	72	1975	Kayseri	İlkokul
Sefer	72	1974	Afyon	İlkokul
Muzaffer	83	1972	Denizli	İlkokul
Mümtaz	83	1966	Kayseri	İlkokul
Muammer	65	1978	Gaziantep	Lise

Araştırmada 11 adet sorudan oluşan açık uçlu yarı yapılandırılmış mülakat formu kullanılmıştır. Hazırlanan sorularla göçmenlerin öncelikle göç etme sebepleri ortaya konulması amaçlanmış ve gerçekleşen bu göçün etki ve izleri göçmenin tecrübe ve deneyim dünyasına inilerek anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla araştırma üç ana tema üzerine odaklanmaktadır. Birincisi, Türkiye’den göç etmeye neden olan faktörler; ikincisi, göç sonrası karşılaşılan zorluklar; üçüncüsü ise göçün aile, sosyal, ekonomik ve dini hayat üzerindeki etkileridir.

Uygulamalar 2023 yılı Mayıs ve Haziran aylarında gerçekleştirilmiştir. Yapılan derinlemesine görüşmelerin içerikleri değerlendirilerek analiz edilmiştir. Analiz sırasında aşamalı bir yol takip edilmiş, katılımcılara müstear isimler verilerek verdikleri cevaplar incelenmiştir. Üç ana tema oluşturulmuş ve bu temalar üzerinden elde edilen bulgular yorumlanmıştır. Katılımcıların ifadelerinin doğrudan yansıtılmasına özen gösterilmiştir.

3. TÜRKİYE'DEN HOLLANDA'YA İŞGÜCÜ GÖÇÜNÜN TARİHSEL ARKAPLANI

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Batı Avrupa ülkelerinde özellikle endüstri alanında başlayan hızlı ekonomik büyüme işçi açığı problemini gündeme getirmiştir. Ülke dışından yabancı işçi talebi ile başlangıçta çoğunlukla İspanyol, Yunan ve Yugoslav işçiler Hollanda'ya gelmiş ardından bunu Türk ve Faslı işçiler izlemiştir. Çalışmak için gelen bu göçmenler misafir işçi (Gastarbeiders) olarak tanımlanmış ve göçmenlere yönelik çok kültürlü bir politika izlenmiştir.

1961 yılından itibaren Türk vatandaşları anayasadaki düzenlemelerle seyahat etme özgürlüğünden faydalanmaya başlamıştır. Bu durum Türkiye'de "Tercüme ve İş bulma" adı altındaki özel firmaların yurtdışına işçi gönderme sürecini başlatmıştır. Bu yıllarda Türkiye'de çok fazla işsizlik olmasından dolayı birçok kişi daha yüksek ücret almak ve hayat standartlarını yükseltmek umidiyle yurtdışına yönelmeye başlamıştır.^[17]

1960-1973 tarihleri arasında 65 bin Türk göçmen Hollanda'ya gitmiştir. Bu işçiler çoğunlukla işsizliğin yoğun olduğu İç Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinden gelmişlerdir. Türklerin çoğu 1960 gibi erken bir tarihte Türkleri işe almaya başlayan Almanya'da çalışmaya başlamış bazı işçiler buradan Hollanda'ya geçmişlerdir. 19 Ağustos 1964'te Hollanda ile Türkiye arasında Lahey'de imzalanan işgücü anlaşmasıyla işgücü göçü resmi olarak başlamıştır.^[18]

Yetmişli yıllarda "aile birleşimi" yasası ile göçmenlerin sayısı artmaya başlamıştır. Bu yasayla göç ve göçmenlik nitelik değiştirmiş ve Hollanda kurumları (özellikle okullar) misafir işçilerin aile ve çocuklarıyla yüz yüze gelmişlerdir. Diğer taraftan Hollanda hükümetine tavsiye vermek amacıyla kurulmuş olan "Hükümet Politikası için Bilimsel Konsey" (WRR) adlı kurum tarafından "Etnik Azınlıklar" raporu yayımlanmıştır. Bu raporda yabancı işçiler ilk kez "yerleşik" bir kitle olarak tanımlanmış ve hükümetin bu kitleye karşı bir politika geliştirmesi gerektiği vurgulanmıştır.^[19] Nitekim Hollanda'da 1970'lerin sonuna doğru yaşanan petrol krizine kadar işgücü göçü ile gelen misafir işçilerin geri dönecekleri düşünülmüş bu nedenle bu işçilere yönelik herhangi bir politika geliştirilmemiş "kendi kültürünü muhafaza etmek" politikası izlenmiştir. 1985'e gelindiğinde geri dönüşlerin kısa sürede olmayacağı anlaşılmca uyum sağlamları için bazı politikalar geliştirilmiştir. 1990'lara gelindiğinde ise Hollanda göçmenlere yönelik daha sert

[17] Nermin Abadan Unat, *Bitmeyen Göç* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 84.

[18] Gastarbeiders uit Turkije, Gastarbeiders uit Turkije | Vijfveeuwenmigratie.

[19] Kadir Canatan, *Avrupa'da Ulusal Azınlıklar* (İstanbul: Yarın Yayınları, 2013), 81-82

bir politika izleyerek göçmenlerin vatandaşlık bilincinin gelişmesi ve Hollanda toplumuna uyum sağlamalarını gerektiren yeni bir politikaya geçmiştir.^[20]

Hollanda'ya çalışmak için gelen birinci kuşak, erkek bireylerden oluşurken 1967'de aileleri getirme yasağının kaldırılmasından sonra kadın ve çocuklar da yoğun bir şekilde göç sürecine katılmışlardır. Diğer taraftan Hollanda genel göç istatistikleri sığınma, çalışma, evlilik vb. gibi göç etme nedenlerini içermediği için gelen kadınların ne kadarının çalışmak için bağımsız olarak geldiği bilinmemektedir.^[21]

Zaman ilerledikçe Avrupa'daki Türklerin göç deneyimi kalıcılığa doğru evrilmiştir. Bu durumun sebepleri arasında Avrupa'daki işverenlerin yeni işçi alım maliyetlerine karşı mevcut işçilerle devam etme yönündeki isteklerinin etkili olduğu söylenebilir. Diğer taraftan, Türk işçilerin de ekonomik hedeflerine kısa sürede ulaşamayacaklarını fark etmeleri de kalıcı olma sürecini kolaylaştırmıştır.^[22]

Hollanda'nın nüfusu 2023 yılı itibarıyla 17,821,419'dur. Nüfusun çoğunluğunu Hollanda kökenliler (yüzde 72) oluştururken, bunu Türk kökenliler (yüzde 2,5) ve Fas kökenliler (yüzde 2,4) takip etmektedir.^[23] Hollanda'nın günümüze kadar aktif olarak göç almaya devam etmesinde hoşgörü ile meşhur bir ülke olmasının yanında ekonomik standartları da etkili olmuştur.^[24]

4. BULGULAR VE TARTIŞMA

4.1. Göç Faktörleriyle İlgili Bulgular

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Hollanda'nın yeniden yapılanma ve sanayileşme sürecine girmesiyle Hollanda da Türkiye'den iş gücü davet etmiştir. Özellikle 1964 yılında Türkiye ile Hollanda arasında imzalanan işçi gücü anlaşması ile göç hızlanmış ve 1974 yılına kadar sürmüştür. Bu birinci dalgadan sonra göçün ikinci dalgası olarak 1976-1981 yılları arasında gençlerin ve kadınların yoğun bir şekilde göç sürecine katıldıkları görülmektedir. 1980-1990'lı yıllarda gerçekleşen

[20] Veyis Güngör, Hollanda'ya Türk işçi göçü ve Türk sivil toplum örgütleri. *Türk Yurdu*, (2006). 26(224), 54-67.

[21] Ece Öztan, Unutulan bir göç ve Yurttaşlık Deneyimi: ilk Kuşak Göçmen Kadınlar ve Türkiyeli Kadınlar Birliği, *Fe Dergi* 2, no. 2, 2010): 31-49.

[22] Ahmet İçduygu, Damla B. Aksel; Turkish Migration Policies: A Critical Historical Retrospective, *Perceptions Journal of International Affairs*, Vol. 18, No. 3, (2013), 172.

[23] <https://www.cbs.nl/en-gb/news/2024/33/population-of-the-netherlands-reaches-18-million>

[24] Gerard de Kruif, *Teacher Education and Multiculturalism in The Netherlands*. Teacher Education in Plural Societies: An International Review. M. Craft (Ed.). London and New York: Routledge. 1996, 130- 140.

göçler daha çok evlilik ve siyasal nedenlerle gerçekleşmiştir. İlk gelen Türkler çoğunlukla tekstil ve metal sektöründe istihdam edilmiştir.^[25]

Genellikle işçi bulma kurumu aracılığıyla gelen bu ilk işçiler birinci kuşak Türk göçmenler olarak anılmaktadır. Birinci kuşak ile yapılan görüşmelerde göç etme sebebine hemen hemen aynı cevaplar verilmiştir.

“Çalışıp bir ev almak niyetiyle geldim. Birkaç sene çalışıp geri dönmek niyetindeydik.” (Ali). “Ekonomik problemlerden dolayı geldim. Bir dükkân parası biriktirip dönecektim. Ancak öyle olmadı. 1973’te eşim ve çocuğumu da buraya aldım.” (İzzet). “Ekonomik durumumuz iyi değildi. Bakkal dükkanımız battı, borçlandık. Buraya gelmeye mecbur kaldık.” (Fatma). “Arkadaşlar 1960’larda gelmeye başlamıştı. Biz de başvurduk. Türkiye o zamanlar fakirdi. Babam kasaptı. Kasaplık diplomam vardı. Ben de onunla Ankara’ya başvururdum. Kasap olarak buraya geldim” (Hayri).

Bir katılımcı göç etme sürecini şöyle ifade etmektedir;

“Türkiye’de tekstil işçisiydim. Ben yurtdışına çıkmak istiyorum dedim ve işçi kurumuna yazıldım. Kayseri’deki işçi bulma kurumundan falan tarihte kurumumuza başvurun diye davetiye geldi. Hollanda’daki bir tekstil fabrikasının müdürü Kayseri’ye gelmişti. Vasıflı olup olmadığımızın anlaşılması için imtihan edildik. O imtihanı başardık ki, aynı gün Ankara’ya doktor muayenesine gönderildik. Doktor muayenesinden de sağlam çıkınca 1973’te Hollanda’ya geldim.” (Seyfettin)

Katılımcıların göç etme nedenleri çoğunlukla ekonomik nedenlere dayanmaktadır. Ancak birinci kuşak içinde ekonomik sebepler dışında çok az da olsa siyasi nedenler ve eğitim amacıyla gelenler de bulunmaktadır.

“1978 tarihinde geldim. O sıralarda Türkiye’de sağ-sol davası çok yaygındı. Okul çıkışı kurşuna hedef olabiliydik. Abim bana ya öleceksin ya da öldüreceksin dedi. Hollanda’ya git dedi. Önce Almanya’ya gittim sonra Hollanda’ya geldim. Göçmen polisine başvurdum ve burada okumak istediğimi söyledim. O da olur beş bin gulden getir 8 gulden aylık harçlık verelim sana dedi. Ancak beş bin guldenim yoktu. Ben de gündüzleri inşaatta geceleri kahvede çalışmaya başladım.” (Muammer).

[25] Hıdır, Hollanda’daki Türkler, 30.

Göçün nedenleri arasında ekonomik nedenler, yaşam standartlarını yükseltme, çevresel faktörler ve siyasi nedenler sıralanmaktadır. Genellikle iş ve işçi bulma kurumu aracılığıyla gelen göçmenlerin göç etmelerinin temel nedeni doğal olarak ekonomik nedenlerdir. Özellikle 1978 ve sonrası gelen göçmenlerde siyasi faktörler de dikkat çekmektedir. Nihayetinde geline köken ülkenin içinde bulunduğu ekonomik ve siyasi şartlar göçü tetikleyen temel etmenlerdir. Bu işçilerin kabul edilirken nitelikli ve sağlıklı olmalarına dikkat edildiği katılımcılar tarafından ifade edilmiştir. Çoğunlukla tekstil sektörüne yerleştirilen bu işçiler, Türkiye’de de Sümerbank’ta veya tekstil işinde çalıştıklarını söylemişlerdir.

Göçün ikinci dalgası olan aile birleşimi ile kadınlar ve çocuklar da göç sürecine dahil olmuştur.

“1965’te geldim. Almelo’ya gelen ilk Türk kadınıyım. Eşim ekonomik sebeplerden dolayı çalışmak için gelmişti. Beni de yanına aldı. Çocuklarımız burada okumaya başladı. Dönmeyi düşünüyorduk ancak çocuklar okuduğu için gidemedik kaldık” (Ayşe)

“İlk olarak 1970’te eşim geldi. 1973’te ise ben geldim. Üç çocuğumu da Türkiye’de anneme bırakmışım. Sonra izine gidince çocukları da alıp geldik.” (Fatma)

“Eşim 1966’da geldi. Ben hastalandığım için eşim bana istek yaptı ve geldim. Çocuklarımız dört yıl sonra geldi” (Sezen).

“Eşim çalışmak için geldi. Ben de bir sene sonra 1971’de geldim. Üç yıl çalışıp dönecektik. Ancak bir daha dönemedik” (Gönül).

Aile birleşmesi, tarihsel açıdan kadın göçünün en temel nedenlerinden biri olarak görülmektedir. Aynı zamanda gelişmiş ülkelere yapılan kadın göçünün de birinci şeklini oluşturmaktadır.^[26] Katılımcı kadınların çoğu çocuklarından önce gelmişlerdir. Bu durum her ne kadar geri dönme niyetiyle yapılmışsa da ebeveyn ile çocukların yıllar sürebilecek ayrı kalmalarına neden olarak gerek çocuklarda gerekse anne-babalarında önemli travmaların meydana gelmesini beraberinde getirmiştir. Nitekim katılımcılar bu travmalardan kendi paylarına düşeni “özlemle geçen zor yıllar” olarak nitelemiştir.

4.2. Göç Sonrasında Karşılaşılan Zorluklar

Birinci kuşak göçmenlerin, Hollanda’ya ilk gelişlerini anlatırken ‘ne zaman geldiniz’ sorusuna sadece yıl değil ay, gün ve saatini hatırlayarak cevap vermeleri

[26] Abdurrahman Yılmaz, “Göç ve Kadın: “Göçün Feminizasyonu” ve Kadın Göçmenlerin Durumu”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/1, (Mart 2019), 383-400.

dikkat çekmektedir. Bu durum aynı zamanda bu göçün hayatlarının en önemli dönüm noktası olduğunu göstermektedir. Çalışmak amacıyla Hollanda'ya gelen bu ilk işçiler özellikle yerel toplum ile ilgili iyi izlenimlere sahiptir. Dil problemi birinci kuşak göçmenlerin ortak problemi olmuştur. Diğer taraftan anavatan özlemi göçün en önemli zorluklarından biri olmuştur.

“Lisan bakımından çok çektik. Türk marketleri yoktu. Tercüman da yoktu. Alacağımız şeyin ya resmini çekerdik ya da bazılarımız satın alacağı şeyin taklidini yapardı. Buraya geldiğimizde dil okuluna göndermediler. Geldiğimiz günün ertesi günü çalışmaya başladık.”
(Necmi)

“Dil bilmiyorduk. Ailemden ilk zamanlar ayrı kalmak çok zordu. Ev çıkarttıktan sonra ailemizi yanımıza aldık. Televizyon yoktu. Ülkemizi özlüyorduk.” (Ayten)

İlk başlarda yurt ve pansiyonlarda yaşayan misafir işçiler, izole hayatlarını bırakarak aileleri ile Hollanda toplumu içinde yaşamaya başlamışlardır. Çocukları da Hollanda eğitim sistemine uyarak okullara kaydolmuşlardır.^[27]

“Bu ülkede temelli kalacağımızı bilemedik. En çok zorluk çektiğim şey dil sorunu oldu. Belki hastaneye gittiğimde veya arabamı yaptırmaya gittiğimde kendi işimi halledebilirim ancak yeterli değil. Keşke maddiyata değil de dile daha çok ağırlık verseydim.” (Seyfettin)

“Hollandalılar ilk gelenleri çok el üstünde tutuyorlardı. Hala Hollandalı komşularım ile kontak halindeyim. Dil problemim vardı ancak çocuklar yetişince dil problemi de ortadan kalktı. Ben hala komşularım ile görüşürüm. Doğruya doğru hiçbir önemli problemle karşılaşmadım.” (Ayşe)

“Dil bilmemekten dolayı zorluklar çekiyorduk. Fabrikada tercümanımız olduğu için orada zorluk çekmedik. Yalnızlık çektik. İlk zamanlar sayımız çok değildi. Şimdi alıştık. Çocuklarımız büyüdü.”
(İzzet)

Temel iletişim aracı olan lisan sorunu göçmenlerin yerel halk ile iletişimini sınırlandırmış, bu durum psiko-sosyal uyum sürecini de geciktirmiştir. Bazı aileler ancak çocuklarının Hollanda okullarında okumaları ve lisan öğrenmeleri sonucunda iletişim sorununu ikinci el donanımdan olsa da çözebilmiştir. Yıllar alan bu durum o yıllarda iletişim teknolojilerinin sınırlılığı nedeniyle Türk televizyonlarının henüz Avrupa'da yayın yapmamasından ötürü Türkiye kökenli

^[27] Gizem Kolbaşı Muyan, *Avrupa'da Göçmen Politikaları* (Ankara: Detay Yayınları, 2018), 53.

göçmenlerin uzun sayılabilecek bir dönem izole bir hayat yaşadıkları anlamına gelmektedir. İş ortamında iletişim sorununu çözen tercümanlar doğal olarak Türk göçmenlerin yalnızlık ve yalıtılmışlık duygularına çözüm olamamıştır.

“Bayramlar geldiği zaman çok yalnızlık çekerdik. Annem babam rahmetli olunca köye gitmemin anlamı pek kalmadı.” Sefer

Sonuç olarak birinci kuşağın tamamına yakını yerel dili yani Hollandacayı bilmemektedir. Çünkü birkaç yıl içinde maddi birikim elde edip geri dönme düşüncesi zihinlerde tutulmuş ve bu durum dil eğitimine önem verilmemesine neden olmuştur. Ayrıca zaten ekonomik motivasyonlarla Hollanda’ya giden göçmenler doğal olarak dil öğrenimine harcama yapmak istememiştir. Nitekim Hollanda’ya iş gücü olarak davet edilen birinci kuşak, yerel makamlarca “misafir işçi” olarak kabul edildikleri için dil eğitimine tabi tutulmamışlardır. Dil problemi dışında ana-yurt özlemi birinci kuşak göçmenlerin yaşadığı temel zorluklardan bir diğeridir. Özellikle orta yaş döneminde gurbete çıkan göçmenlerin alışageldikleri geleneksel hayat tarzının dışına çıkmaları onlarda ciddi uyum sorunlarının ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir.

4.3. Göçün Etkileri

4.3.1. Göçün Ekonomik Düzey Üzerine Etkileri

Göç motivasyonlarının başında refah düzeyini yükseltme gelmektedir. Dolayısıyla ekonomik yönden gelişmiş ülkeler göç için bir cazibe merkezi konumundadırlar. 1960’lı yıllarda başlayan işçi göçünün de en önemli sebebi ekonomik sebeplerdir. Genellikle göçmenler, iş piyasasına katılarak, iş kurarak ve vergi ödeyerek ev sahibi ülkenin ekonomisine katkıda bulunurlar. Diğer taraftan köken ülkede yapılan harcamalarla döviz girdisi sağlarlar. Katılımcıların göçün ekonomik kazanımları üzerine verdikleri cevaplar şöyledir:

“50 sene burada kalacağımız hiç aklımıza gelmemişti. Bizi buradan atacaklar ve ülkemize döneceğiz diye düşünüyorduk. Bu nedenle kendi memleketimde beş katlı ev yaptım. Tabi orada kalamadığımız için pişman oldum. Burası Avrupa birliği ülkesi. Türkiye ile bir değil. Yedik içtik gezdik. Türkiye’de olsaydık bu evleri yaptıramazdık. Çocuklarımızın da burada hep evleri var.” Hayri

“Eşim de çalıştı. Ekonomik olarak bir zorluk çekmedik. Çocuklarımızı evlendirdik yuvaları oldu.” Fatma

“Evet katkısı oldu Türkiye’de hiçbir şeyimiz yoktu. Burada ekonomik olarak iyi bir seviyeye geldik.” İlkey

“Tabiki katkısı oldu. Bir dükkân alma niyetiyle gelmiştik. Ev aldık 52 senedir buradayız.” İzzet

Yukarıdaki ifadeler, ekonomik mülahazalarla geri dönmek için gurbete çıkan ve hayat şartları gereği dönemeyen Türkiye kökenli göçmenlerin ekonomik düzeylerini yükselttiklerini, bir gün dönerim diye Türkiye’de evler yaptırdıklarını, Türkiye’deki akrabalarına maddi destek sağladıklarını ve yatırımlarının önemli bir bölümünü anayurtta yaparak ülke ekonomisine katkıda bulunduklarını ortaya koymaktadır. Benzer araştırmalar birinci kuşağın tüm ekonomik gelirini Türkiye’ye yatırdığı hususunda hem fikir gibi görünmektedir. Nitekim ekonomik gelirin niteliği ve sarf edildiği yer kuşaklar arasında farklılık göstermektedir. Birinci kuşağın neredeyse tamamı Türkiye’den gayrimenkul satın almıştır. İkinci kuşağın ise daha çok yazlık aldığı ya da ailesine ait olan araziyi genişlettiği ve büyük evler yaptırdıkları öğrenilmiştir. Türkiye’den ev, arazi ya da yazlık almanın memlekete aidiyet, tatilde kullanım, yatırım ve prestij amaçlarına matuf olduğu dikkat çekmektedir.^[28]

1970’li yıllarda Türklerin yoğun olarak çalıştığı tekstil fabrikalarının kapanması neticesinde, Türkiye kökenli göçmenlerin bir kısmı işsiz kalmış ve bu durum göçmenlerin işsizlik maaşı veya sosyal destekle geçinmek zorunda kalmalarına neden olmuştur. Buna rağmen yine de durumlarından memnuniyetsizlik ifade etmeyen göçmenler arasındaki ekonomik düzey farklılıkları sosyal statüyle de ilişkilidir.

“Ekonomik olarak durumumuz çok yüksek olmadı. İki senede bir izne gidebiliyorduk. Tekstil fabrikası kapandığı için eşim sosyalden almaya başladı. Gayret ettik çok şükür memleketten bir daire aldık.” Saniye

“Sekiz sene Türkiye’de çalışmışım bir bisikletim dahi olmamıştı. Buraya gelmemiz iyi oldu. Memleketten ev aldık tarla aldık. Çocuklarımı da getirttim. Okuttuk onlar da rahat ettiler.” Mümtaz

Aile birleşimi ile göç sürecine katılan kadınların bir kısmı iş gücüne katılmış, katılmayanlar ise çeşitli yöntemlerle ev ekonomisine katkıda bulunmaya çalışmıştır.

“Gelir olarak ben de eşime destek olmak için çalıştım. Tutumlu davrandım. Gazı kestim mutfığa tüp bağlattım. Soba kurdum. Almanya’dan ucuz kömür buldum. Sobanın yanında çocukları yıkıyordum. Bir yıl sonra görevli geldi. Sen ne yakıyorsun dedi. Ben de soba ile ısınyorum dedim. Peki ne ile yıkıyorsunuz dedi. Sobanın üstünde su ısıtıyorum onunla yıkıyoruz dedim. Hollandalı görevli bana ‘sen gerçekten bizim anneanne ve babaannelerimizin yaptığıyı yap-

[28] Birsen Şahin Kütük, “Hollanda’ya Gerçekleştirilen Türk Göçü ve Ulusötesi Faaliyetler”, *Sosyoloji Konferansları*, 55 (Ocak 2017), 85-106.

tın dedi. Sonra evde 15 sene sucuk yapıp sattım. Evimizin yanındaki evi de satın aldık.” **Fadik**

“Hamdolsun durumumuz iyi. Ancak ailemde altı kişiyiz. Yalnız çalıştığım için ancak kendimizi idare edebildik. Eşim bir başkasının çocuğuna baktı. Bu beni çok etkiledi. Bu nedenle eşimi çalıştırmadım.” **Seyfettin**

“Burada tekstil fabrikasında çalıştım aylık 250 gulden alıyorduk. Çok şükür Türkiye’de ev aldım. Burada da sıkıntı çekmedim. Çocuklarımızı okuttuk.” **Muzaffer**

OECD ülkeleri özelinde değerlendirildiğinde göçmenlerin niceliğinin yanında niteliğinin de etkin olması ekonomik kapasiteyi artırmaktadır. Özellikle göç edenlerin genç olması yaş, cinsiyet, eğitim durumlarının aktif bir seyir izlemesi göç alan ülkeler için ekonomik açıdan olumlu sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Örneğin; %13’ünün yabancı doğumlu olduğu OECD’de yaşayan göçmenlerin yaklaşık %80’i çalışma çağındaki aktif nüfustan oluştuğundan ekonomiye de olumlu yansımaktadır.^[29] Almanya özelinde yapılan bir diğer araştırmada da göçmen Türk nüfusunun entegrasyon sürecini tamamlayarak, ülke istihdamına katkı sağladıkları elde edilen verilerle ortaya konmuştur.^[30] Türk göçmenlerin ekonomik hayattaki varoluşları onların entegrasyon süreçlerine de olumlu yansımasıdır. Nitekim ülkenin üretimine katkıda bulunmak en önemli entegrasyon göstergelerinden biri olarak görülmektedir. Birinci kuşak göçmenler bazen çalışma kurallarına uymadıkları, yasadışı çalıştıkları veya işsizlik yardımından faydalanmak için çalışmayanların olması bu grubu entegrasyon açısından problemlili hale getirmiştir.^[31]

4.3.2. Göçün Aile Hayatı Üzerindeki Etkileri

1970’li yıllarda Avrupa, misafir işçilerin geçici olmayıp kalıcı olduklarına kanaat getirince bu eğilimi gören hükümetler göçmen kabul eden ülkelerle bir seri sosyal güvenlik anlaşması imzalamıştır. Bu anlaşmalar çerçevesinde yabancı işçiler sağlık bakımı, iş kazaları, sakatlık, ölüm hallerinde sosyal sigorta kapsamına alınıp, kendilerine doğum ve çocuk yardımı, işsizlik ve emeklilik hakları tanınmıştır.^[32] 1973’ten sonra yaşanan ekonomik kriz nedeniyle işçi alımı büyük oranda sona erse de aile birleşimi yasası ile göçmen nüfusu artmaya devam etmiştir. Türk göçmenler geri dönmek yerine ailelerini getirmeyi tercih etmişlerdir.

[29] Zerrin Dürrü, Abdullah Göv, “Göç ve Ekonomik Büyüme İlişkisi: Seçilmiş OECD Ülkeleri Üzerine Ekonometrik Bir Analiz”, *Uluslararası ekonomik araştırmalar Dergisi* 3/4 (Aralık 2017), 493.

[30] Sadettin Kılıç, *Almanya’da Çokkültürlülük ve Göçmen Türklerin Entegrasyonu* (Ankara: Nobel Yayınları, 2022), 375.

[31] Nebile Özmen, *Çokkültürlü Toplumda Sosyal Entegrasyon ve Din* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012), 129.

[32] Unat, *Bitmeyen Göç*, 88.

Toplumsal en küçük birimi olan aile bireyin hem kimlik ve kişiliğinin gelişiminde hem de topluma adaptasyon sürecinde önemli fonksiyonlara sahiptir. Birinci kuşak, tek başına göç eden ve genellikle erkek bireylerden oluşmuştur. Daha sonra aile birleşimi ile ailenin diğer bireyleri de göç sürecine dahil olmuştur. Bu durum eş ve çocukların birtakım problemlerle karşılaşmasını kaçınılmaz kılmıştır. Ailede anne ve babanın iş yaşamına girmesi çocukların bakım problemini ortaya çıkarmış, bazı kadınların iş yaşamına katılmasını engellemiştir.

“Çocukları büyütmede çok zorluk çektik. Çünkü köyden bir Avrupa şehrine gidiyorsun. Biz çalışırken çocuklara yardımcı olacak kimse yoktu.” **Fadime**

“Burada ailemin durumunu anlatmak çok zor. Her veli çocuklarını daha iyi yaşatmak ister. Ben tek çalışıyordum. Eşimin çalışmasını istemedim. Çocuklarımın buradaki halka hizmet etmesini istedim. Bu memlekette çocuk yetiştirmek elinde ateş tutmak gibidir. Yine de elhamdülillah yanlış yola sapmadan çocuk yetiştirdik.” **İlhan**

Göçmenlerin çoğunluğu Türkiye’de şehir hayatı yaşamamış, köyünden göç ederek Avrupa şehir hayatını tecrübe etmiştir. Şehir hayatına uyum sağlamak ise bazı kültürel değişimleri zorunlu kılmıştır. Ancak birinci kuşak göçmenler kendi millî ve dinî bağlarını korumak amacıyla içe dönük bir eğilim sergileyerek daha çok farklılıkları gözlemlemeye yönelmiştir.

Türkiye kökenli göçmenlerin gurbet hayatında olumsuz manada en çok etkilendikleri olay aile bölünmesi olmuştur. Zira birçok göçmen çocuklarının bir kısmını veya tamamını anayurtta bırakarak önce eşlerini yanlarına almış, çocukları azımsanmayacak bir süre daha önce ayrı kaldıkları babalarının yanı sıra annelerinden de ayrı kalmak zorunda kalmıştır.

“Türkiye’deki aileme çok yardımım oldu. Annemi babamı hacca gönderdim. Aile hasretliği çok zor oldu. Çocukların anne-babadan ayrı kalmaması lazım. Bu iyi olmadı.” **Muzaffer**

“Ailemin bir kısmı Türkiye’de bir kısmı Hollanda’da olması hiç sağlıklı olmadı. Aile ile birlikte olmak çok güzel. Çocuklarımızın uzun süre Türkiye’de olması ödediğimiz en büyük bedel oldu. 1988’de eşim ve çocuklarım geldiler.” **Kazım**

“Çocuklarımız konusunda sıkıntı yaşadık. Döneceğiz diye çocukların ikisini Türkiye’ye gönderdik. Ben çalışıyordum diye diğer çocukları da bakıma verdim. Bakıldılar.” **İlkay**

Göçün aile üzerindeki etkisi koşullara bağlı olarak değişebilmektedir. Göç birinci kuşak aileleri için bir ayrılığı gerektirmiştir. Ancak bu ayrılığın göç etmeyen diğer aile bireyleri için sosyo-psikolojik birtakım sonuçları olmuştur. Bu bağlamda özellikle ebeveynleri gibi dillerini bilmedikleri bir ortamda eğitim hayatına ve sosyal ortama girmek beraberinde önemli zorluklar getirmiştir. Bu durum göçmen çocuklarının belirli okullarda toplanmasına, bu okullarda eğitim kalitesinin düşük olmasına ve bu çocukların ilkokuldan sonra düşük dereceli okullara gönderilmesine neden olmuştur. Bu durum ancak üçüncü kuşakta aşılabilmektedir.

“Çocuklarımız yarı eğitimlerini Türkiye’den aldıkları için eğitimlerini tam yapamadılar. Alishamadılar. Ancak torunlarda hâkim, doktor, avukat olanlar oldu.” Hayri

“ Aile ilişkilerine zararı olduğunu düşünüyorum. Türkiye’de çocuklarım memur olabilirdi. Burada liseye kadar okudular. Ayrıca çocuklar arkadaşlarını iyi seçemediler.” Necmi

“Yabancı bir ülkede olduğumuz için çocuklarımızın onlara kaymasından korkuyorduk. Onlarla bu yüzden çok ilgilendik. Hafta sonu çocukları mescide gönderiyordum.” Ayten

Göçmenlerin kız çocukları o yıllarda Türkiye’deki genel kabulle de uyumlu bir şekilde eğitim konusunda erkek çocuklarından daha fazla sıkıntı çekmiştir. Bu durum bir katılımcının kız çocuğunun eğitim alması için aldığı riski ortaya koyan anekdotta şöyle ifade edilmiştir:

“Kızım ilkokulda başarılıydı. Ancak eşim artık okumasına gerek yok diyerek kesip attı. Ben de ona fark ettirmeden onu şikâyet ettim. Görevliler geldiler. Eşim ceza almaktan korkunca kızımızı okula göndermek zorunda kaldı.” Fatma

Türk göçmen kadınlar üzerine yapılan araştırmalar azınlıktadır. Mesela göçmen kadınların istihdam koşulları, siyasete katılımı ve entegrasyonu üzerine yapılan araştırmalarda, aile birleşimi yoluyla eşlerine katılan kadınların, genellikle ev sahibi toplumların “dil, yaşam tarzı” gibi temel değerlerine uyum sağlayamadığı iddia edilmekte, çocuk yetiştirmedeki ve sahip oldukları değerleri gelecek kuşaklara aktarmadaki rolleri nedeniyle de sosyal entegrasyonun başarısızlığından sorumlu tutulmaktadır.^[33]

[33] Saniye Dedeoğlu - Çisel Ekiz Gökmen, “Göç Teorileri Göçmen emeği ve Entegrasyon: Kadınları Yeri, Toplumsal cinsiyet Perspektifinden Türkiye’de Göç araştırmaları”, *Göç Araştırmaları Derneği*, (Mart 2020), 18-37.

Göç etmiş olmak birinci kuşak için Türkiye’de bıraktıkları aileleri için maddi olarak iyi olmuştur. Ancak yalnızlık ve özlem yine de bu yılların zor geçtiğini göstermektedir. Diğer taraftan birinci kuşağın çoğunluğu ‘herhangi bir ayrımcılığa maruz kaldınız mı?’ sorusuna oldukça net bir şekilde kalmadıklarını ifade ederek cevaplamışlardır.

“Hollandalı komşumu hiç kimseye değişmem. Ben Hollandalılarından hiçbir kötülük görmedim. Biz oruç tutarken kapıda ne yerler ne de çay veya kahve içerler. Biz de kurban kestiğimizde onlara ikram ederiz. Bizim yemeklerimizi seviyorlar. İş ve okul hayatında da bir şikâyet görmedik.” Kazım

Birinci kuşak göçmenler genellikle düşük ücretli işlerde çalıştıkları için kendilerine yönelik herhangi bir ayrımcılıkla karşılaşmadıklarını ifade etmektedirler. Ancak bazı göçmenler çocukları için aynı şeyi söyleyememekte, özellikle eğitim ve istihdam konusunda kendilerinden sonra gelen kuşağın ayrımcılığa uğradıklarını ifade etmektedirler. Nitekim bazı araştırmalar özellikle 11 Eylül sonrası göçmenlere yönelik ayrımcılığın Hollanda’da da tırmanışa geçtiğini göstermiştir. 2011 yılında gündeme gelen helal kesimin yasaklanmasına ilişkin yasa tasarısı, Yahudi lobisinin de etkisiyle yasallaşmanın kıyısından dönmüştür.^[34]

“Ayrımcılık biz görmedik. Ancak çocuklarımızın okul ve eğitim hayatlarında bir ayrımcılık yaşadık. Başka uyruklu çocukları ayrı bir okulda topluyorlardı. Çocuklarımıza yüksek yaptırmak istemediler. Biz mücadele ettik. Çocuklarımız için MAVO, HAVO^[35] yapamaz dediler. Okul değiştirdik çocuklarımız sınava girdi. HAVO okuyabildi. Kızım ekonomi okudu. Şimdi vergi dairesinde şef oldu.” İzzet

Köse de ayrımcılık konusunda benzer ifadelerle yer vermiş, ayrımcılığa maruz kalanların genellikle gençler olduğunu ifade etmiştir. Ona göre birinci nesil kendilerine sağlanan ekonomik kazanımlar sebebiyle bu ayrımcılığa razı olabilirlerdi. Ancak Avrupa’da doğup büyüyen ve eğitimi tamamlayan gençlerin bu ayrımcılığa rıza göstermeleri beklenemezdi.^[36] Nitekim katılımcıların bazıları özellikle çocukları için bir ayrımcılığın olduğunu ifade etmişlerdir.

4.3.3. Göçün Sosyal Yaşam Üzerindeki Etkileri

^[34] Muyan, *Avrupa’da Göçmen Politikaları*, 121.

^[35] Mavo, ikincil genel ortaöğretim anlamına gelir. Bu kursa vmbo-t de denir ve dört yıl sürer. HAVO ve VWO ise lise seviyesi olup öğrencileri yüksek mesleki eğitime (HBO) ve üniversite çalışmalarına hazırlar. HAVO beş yıl, VWO ise altı yıl sürer.

^[36] Ali Köse, *Avrupa ve İslam* (İstanbul: İz yayıncılık, 2015), 33-34.

Tüm dünyada olduğu gibi Avrupa’da da çok kültürlülük ve buna bağlı olarak çok dillilik konusu giderek daha fazla etkisini hissettirmektedir.^[37] Farklı kültürlerle sahip insanlar beraber ve uyum içerisinde yaşamayı öğrenirken ‘kültürleşme’ denilen bir süreci de gerçekleştirmektedirler. Bu süreç içerisinde etkileşim ile hem ev sahibi toplumun hem de göç eden azınlığın dili, değerleri ve davranışları değişikliğe uğramaktadır.^[38]

Göçmenler yeni tanıştıkları kültüre zaman içerisinde belirli bir oranda uyum sağlamaya başlasa da aidiyet ve kimliklerini tanımlama konusunda önemli sıkıntıları yaşamaktadır. Zira kimlik ve aidiyet kavramları sadece geçmişten gelen mutlak ve değişmez öğelerle kurulamamakta, geleceğe yönelik birtakım hedeflerle birlikte içerisinde bulunulan kültür ile etkileşim sonucunda inşa edilmektedir.^[39] Nitekim birinci kuşak göçmenlerin ileri yaşlarda göç etmiş olmaları, yoğun çalışma tempoları, dil bilmemeleri ve para biriktirip geri dönme düşüncesinde olmaları yerel toplumla sosyal ilişkiler geliştirmelerini sınırlandırmıştır. Bu durum yeni kültüre aidiyet duygusunun gelişmesini engellemiş ve içe kapalı bir toplum oluşturmalarını beraberinde getirmiştir.

“Çok aktivitelere katılamadım. Ancak çalışıyorduk. Hafta sonu ise evle ilgileniyordum.” Sezen

“Çalışıyordum. Mesaiden dolayı sosyal faaliyetlere katılamadım. Günde 12 saat çalışıyordum.” Muzaffer

Medeni durum sosyal hayata katılımı etkileyen diğer bir husustur. Evli olan bireyler aile olma duygusuyla kendi etnik grupları içinde daha fazla zaman geçirerek yerel toplum ile daha az karışmış, bekar olan bireyler ise herhangi bir aile bağının olmaması nedeniyle yerli kültürle daha fazla temas kurmuştur.^[40]

“Burada çok fazla sosyal aktivitelere katılmadım. Çünkü evde çocuklarla ilgileniyordum. Yalnızlık çok çektik. Ancak Hollandalılarla da aramız iyiydi.” Ayşe

“Hollanda’ya okumak için geldim. Hollandalı bir bayanla tanıştım. Onunla yaşadığım için Türklerle çok ilişki kuramadım.” Muammer

[37] Kadir Canatan, *Avrupa’da Ulusal Azınlıklar*, 27.

[38] Derya Güngör, “İkinci Kuşak Avrupalı Türklerde Psikolojik Entegrasyon ve Uyum: Çift Boyutlu Kültürleşme Temelinde Karşılaştırmalı Bir Derleme”, *Türk Psikoloji Yazıları* 17/34 (Aralık 2014), 16-31.

[39] Mehmet Akif Sözer, Göç “Toplumsal Uyum ve Aidiyet”, *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/28 (Aralık 2019), 418-431.

[40] Bilge Ataca ve J.W. “Berry, Psychological, sociocultural, and marital adaptation of Turkish immigrant couples in Canada”, *International Journal of Psychology* 37/1, (February 2002) 13–26.

“Çalıştığımız için sosyal aktivitelere katılamadık. İlk geldiğimizde bizi dil kursuna göndermediler. Ne zaman çalışmadık o zaman da dernekler açıldı. Onlar da bir kahvehane gibi idi Türkler için.”
Necmi.

“Üç sene dil kursuna gittim. Şimdi semt evlerine yazıldım. Benim yaşdaşlarımla oturup çay içiyoruz.” **Ayten**

Katılımcıların ifadelerinden ilk dönem göçmenlerin yerel halkla ilişki yerine özellikle dernekler vasıtasıyla kendi aralarında ilişkiler kurarak bir tür gettolaşma eğilimi gösterdikleri anlaşılmaktadır. Bu durumu kötüye gidiş olarak değerlendiren Küçükcan, çağın ve toplumun gerisinde kalmamak için bu getto kültüründen kurtulma gerekliliğini vurgulamıştır.^[41] Diğer taraftan gettolar hem göçmenler hem de ev sahibi toplumsal ve siyasal yapıdan kaynaklanan sorunlara karşı koymada göçmenler açısından önemli bir mekânsal güce dönüşmüştür.^[42] Almelo’da Kerkeleden Mahallesi Türk nüfusunun yoğunluğu nedeniyle Türk Mahallesi olarak bilinmektedir. İlk zamanlar iş yoğunluğundan sosyal aktivitelere katılamadığını ifade eden göçmenler, tekstil fabrikalarının kapatılması ve işsiz kalmaları sonucunda kurdukları derneklerde veya semt evlerinde daha çok vakit geçirme imkânına kavuşmuştur. Camiler bu noktada göçmenlerin bir araya geldiği en önemli mekanlar olmuştur. Lokantadan berbere göçmenlerin ihtiyaçlarını gidermek için birçok mekânı bünyesinde toplamıştır.^[43] Günümüzde de camiler çok işlevli fonksiyonlarını devam ettirmekte ve Türk toplumunun bir araya geldiği en önemli mekanlar olarak faaliyetlerini sürdürmektedir.

3.3.4 Göçün Dini Hayat Üzerindeki Etkileri

Kültürün en önemli yapı taşlarından biri olan din, sosyal hayat ve değişim sürecinden de etkilenmektedir. Köklü bir değişimi beraberinde getiren göç olgusu ise dini hayat üzerinde önemli etkiler üretmekte, bu durum dış göçlerde ise daha yüksek boyutlara ulaşmaktadır. Dinin yerleşik hayattaki psiko-sosyal etkileri göç olgusunda da kendini göstermekte ve aynı dine inanan insanları bir arada tutma, aidiyet sağlama, yalnızlıktan koruma, hangi durumda nasıl davranılması gerektiğini belirleyerek anomiden kurtarma, etnik ve dini kimliğin yeniden keşfedilmesine yardımcı olma gibi işlevleri ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte sahih din bilgisine ulaşım zorlukları, etrafta kendine benzer inanç sahiplerinin az olmasından kaynaklı sosyal kontrol düşüklüğü, kalabalık içinde kaybolma riski, dini bilgi düzeyinin düşüklüğünden kaynaklı farklı inanç ve düşünce tazyiklerine karşı incancını koruyamama, bu durumun beraberinde getirdiği dogmatik eğilimler

^[41] Talip Küçükcan, *Diaspora Türkleri* (İstanbul: Çizgi kitabevi, 2021), 95.

^[42] Yusuf Adıgüzel, *Göç Sosyolojisi*, 158.

^[43] Vehbi San, *Belçika Özelinde Batı Avrupa Türkleri Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 24-25.

farklı kültürlerde yaşayan göçmen dindarların karşılaştıkları ön önemli sorunlar olarak dikkat çekmektedir.^[44] Göçün dini hayat üzerindeki etkileri içinde yaşanan dönem, kuşak, yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik düzey gibi faktörlerden etkilense de araştırmaya katılan birinci kuşak göçmenler için dinin birleştirici işlevinin çok daha fazla ön plana çıktığı görülmektedir.

Birinci kuşak göçmenler Almelo'ya 1962 yılında gelmeye başlamış, işçi akını 1974 yılına kadar devam etmiştir. Birinci kuşak olarak anılan bu işçiler geldikleri ilk zamanlarda kaldıkları pansiyonların müsait yerlerinde namazlarını kılmışlardır. Bayram namazlarını bazen kilisede kıldıkları olmuştur. 1970'li yıllardan itibaren misafir işçiler ailelerini de getirmeye başlamış hem çocukların dini eğitim ihtiyacı hem de artan nüfus göçmenleri kalıcı mekanlar aramaya itmiştir.

“Bayram namazlarını fabrikanın kantininde kılıyorduk. Sonra pansiyonda kıldık. Baktık olacak gibi değil bir cami yaptıralım dedik. Paramız azdı. Fabrikada çalışanlar olarak 2-3 ay aylıklarımızdan para kestik. Küçük bir cami olarak inşa edildi. Hollanda'da ilk minareli cami olarak anıldı.” İzzet

“Dini konularda bir zorluk yaşamadım. İlk zamanlarda çalıştığım tekstil fabrikasının restoranında bayram namazını kılardık. Hafız arkadaşımız vardı. O bize kıldırırdı. Toplandık bir cami yapalım dedik. Elimizden geldiğince para verdik. Önce kiralamıştık sonra arsayı satın aldık. Şimdi de yeni bir cami yapıyoruz.” Muzaffer

Biraz para biriktirip dönmek amacıyla gelen birinci kuşak göçmenler kalıcı olduklarını fark ettiklerinde kaldıkları bölgelerde küçük mescitler inşa etmeye başlamıştır. Avrupa'da camilerin tümü dernek kategorisinde yer almakta ve cami üyeleri ise İslam dininin üyeleri değil, camiye maddi yardımda bulunan kişilerden oluşmaktadır.^[45]

1974'ün Ramazan ayında ibadete açılan HDV Almelo Yunus Emre Cami aynı zamanda Hollanda'nın ilk kubbeli ve minareli camisi olarak bilinmektedir. Cami Cuma günü 500, bayram namazlarında ise 1500 kişilik bir cemaat sayısına ulaşmaktadır.^[46] Cami, Hollanda'daki kültürel miras ve müze statüsüne alınmıştır.

“İlk yapılan minareli cami Almelo Camisi oldu. Tüm cemaat olarak herkesin kapısını çalarak yardım topladık. İbadetlerimiz konusunda zorluk yaşamadım. Çalışana her şey var, işyerinde sıkıştırmadılar.

[44] Arif Korkmaz, *Göç ve Din* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 90-110.

[45] Cemil Şahinöz, *Avrupa'da İslam*, (Konya: Çizgi kitabevi 2013), 23.

[46] *Almelo Yunus Emre Camiinin Kuruluş ve Tarihi*, (Erişim Ağustos 2023). Kuruluş ve tarihi – Almelo Yunus Emre Camii (almelocami.nl).

İstersen kılabilirsin ancak işine sahip çıkmazsan tabi ondan razı olmazlardı. Personel şefimiz çok iyi biriydi. Camiye bile on bin gulden yardım etmişti.” Mümtaz

Bir zamanlar caminin dernek başkanlığını yapmış olan bir katılımcı duygularını şöyle ifade etmiştir.

“Caminin başkanı olduğum zaman iki sefer ağladım. Birincisi caminin yerini aldığımızda. Ben kimim ki bana nasip oldu. İkincisinde ise camiye gelen bir öğrencimiz vardı. Bir gün geldi ve dedi ki “babamın bana verdiği harçlıkla 1 metrekare arsa satın alacağım” dedi. Beni çok etkiledi. O zaman dedim ki biz bu işi doğru yapmışız ki içimizden böyle evlatlar çıkmış. Ağladım.” Seyfettin

Hollanda’da inanç özgürlüğü anayasanın temel maddelerinden biridir. “Hollanda’da bulunan herkes eşit muamele görmektedir. Dini inancı, dünya görüşü, politik konumu, etnik kökeni veya cinsiyeti yönünden ayrımcılık yasaktır” (Anayasa/madde 1). “Kanunların çizdiği çerçeve içerisinde herkes kendi inancını ve dünya görüşünü fert ve toplum olarak yaşama hakkına sahiptir” (Anayasa/Madde 6/1). Birinci kuşak göçmenler genellikle dini yaşama ve uygulama konusunda bir sıkıntı çekmediklerini ifade etmişlerdir.

“Dini yaşantımız bizim elimizdeydi. Dini yaşantımıza hiç karışmadılar. Yaşamak istiyorsan dört dörtlük yaşayabiliyorsun. Ancak yaşamak istemiyorsan da yaşamayabilirsin.” Fadik

“Hollanda’da dini yaşantı konusunda hiçbir zaman zorluk çekmedim. Kızım başörtülü olarak üniversiteyi bitirdi. İş bulmakta biraz zorluk çekti. Ancak yine de şu an kendi işini yapıyor.” Fadime

“Hristiyan bir ülkede yaşıyoruz. İlk geldiğimiz zamanlarda dinle pek alakamız yoktu. Ancak burada dini vecibelerinizi yapamazsınız diyen olmadı. Çalışırken de niye namaz kılıyorsun, niye oruç tutuyorsun diyen olmadı. Ben bir olumsuzlukla karşılaşmadım. İş yerimde bir ustabaşım vardı. Ramazan’da yanıma gelir yemeği ne zaman yiyeceksiniz derdi. Yemek zamanından önce gelir benim makinenin başında dururdu. Rahat iftar edeyim diye. İbadet konusunda da hiç sıkıntı çekmedim.” Seyfettin

“Ben işyerimde namazımı kılıyordum. Adama güzel güzel ders sen ibadetimi yapacağım bir şey demezlerdi. Ancak sen adam yokken makineleri kapatıp namaza durursan ona tepki gösterirlerdi.” Sefer

Avrupa'daki camiler, Türkiye kökenli göçmenlerin anayurtlarında olduğu gibi sadece günde beş vakit namazın kılındığı merkezler olmayıp Türk çocuklarının dini eğitimlerini aldıkları birer eğitim ve öğretim merkezi olma özelliği yanında yetişkinlerin de her türlü aktiviteyi yaptıkları bir kültür merkezi konumundadır.^[47]

“Çocukları camiye gönderiyorduk. Çocuklarımızın farklı yönlere kaymasından endişe ediyorduk. 5 vakit ezan sesi yok mu onu duyamamak (gözleri doldu) onu duymak dünyaya bedel. Türkiye’de kıymetini bilmiyorlar sesinden rahatsız oluyorlar. Türkiye’ye gidince ezanı duyunca kendimi tutamıyorum hüngür hüngür ağlıyorum. Bizim telefonlarda çalıyor. Hemen kapatıyorlar. Bırakın okusun ya.” Berrin

“Burada koş a koş camiye gidiyoruz. Cami aktivitelerine katılıyorum. Türkiye’de camiye gitmiyoruz. Belki Ramazan’da teravihe gidiyoruz. Ancak burada her hafta camideyiz.” Fatma

Köken ülkede alışık olduğu gibi ezan sesini duyamamak birinci kuşak için çok büyük bir özlemi barındırmaktadır. Bu durum dini açıdan bir dezavantaj olsa da göçmenlerin inşa edilen camilere daha fazla önem vermesine ve hayatlarında merkezi bir öneme sahip olmasına neden olmuş görünmektedir.

Göçmenler genellikle geleneğin egemen olduğu bir toplumdan göç ederek oldukça seküler bir toplumda yaşamaya başlamışlardır. Benzer araştırmalar göçmenler arasında dinin ibadet boyutunun düşük oranlarda olmasına rağmen, inanç boyutunun yüksek oranlara sahip olduğunu göstermektedir. Göçmenlerin seküler bir hayat tarzı sürseler bile milli-dini değerlere yönelik ilgilerinin yüksek olduğu görülmektedir. Her ne kadar ilk kuşak göçmenler bulundukları ülkelerdeki eğitim ve mesleki başarı fırsatlarından çocukları için memnuniyet duysalar da “ahlak dışı” olarak niteledikleri pratiklerin çocukları üzerindeki etkilerine yönelik ciddi endişeler taşımaktadır. Bu nedenle hem kendilerinin hem de çocuklarının düşünce ve inançları konusundaki hassasiyetleri onları kurumsal adımlar atmaya yöneltmiş ve camiler inşa etmişlerdir.^[48] İnşa edilen bu camiler derneği, lokali ve bünyesindeki diğer faaliyetlerle adeta Türk toplumu için merkezi öneme sahiptir. Danimarka özelinde yapılan bir başka araştırmada Batı Avrupa ülkelerine işçi olarak göç eden Müslüman topluluklar arasında görülen ve ‘cami merkezli dindarlık’ olarak adlandırılan dindarlık şeklinin kendine has ortamı, unsurları ve bireysel dindarlığa etkisi gibi hususlar ele alınmıştır.^[49] İngiltere özelinde yapılan bir diğer araştırmada ise cami merkezli olarak yürütülen faaliyetlerin hem milli ve dini kimliğin

[47] Veyis Güngör, *Batı Avrupa Türkleri*, 60.

[48] Mustafa Bakırcı, *Amerika’daki Giresun*, (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2018), 255-256

[49] Ahmet Onay, “Danimarka Türk Toplumunda Cami Merkezli Dindarlık”, ed. Yakup Coştu, *Göç ve Din Üzerine*, (Londra: Transnational Press London, 2020), 127-140

korunmasına ve iç dayanışmanın artmasına hem de yaşanan ülkeye entegrasyon açısından büyük katkı sağladığı ifade edilmiştir.^[50]

Almelo Hdv Yunus Emre Cami'nin artan cemaati ve işlevselliği yetersiz gelmeye başlayınca bu fonksiyonları yerine getirebilecek yeni bir cami inşa etme yoluna gidilmiştir. Bu yeni cami 15 Kasım 2024'te ibadete açılmıştır.

SONUÇ

Günümüzde küreselleşme ile ulaşım, medya teknolojileri ve internetin gelişmesiyle göç hareketleri, tarihin hiçbir devrinde olmadığı kadar hızlı ve geniş çapta gelişmeye başlamıştır. Hızlanan ve kolaylaşan bu göç süreci hem göçmen bireyler hem de göç edilen toplum üzerinde önemli etkilere sahiptir. Genellikle göçmenlerin sosyo-ekonomik düzeylerinin düşük olması ve farklı bir kültürel evrenden gelmiş olmaları, göç ettikleri ülkedeki yaşam tarzına ve kültürel yapıya uyum sağlamalarında zorluk yaşamalarına sebep olmuştur. Özellikle dil problemi göçmen bireylerin en çok zorluk çektikleri alanların başında gelmektedir. Ayrıca ailelerinden ve doğdukları topraklardan ayrılımlarının verdiği duygusal acı ve yalnızlık duygusu yaşadıkları bir diğer problem olarak dikkat çekmektedir. Birinci kuşak göçmenler genellikle yerel halk tarafından herhangi bir ayrımcılığa uğramadıklarını belirtmiş ve hatta Hollandalı komşularından övgüyle bahsetmişlerdir.

Göçün en önemli sebeplerinden biri olan ekonomik nedenler birinci sıradaki yerini çalışma grubu içinde korumaktadır. Birinci kuşak göçmenler Avrupa'da çalışmaları sonucunda ekonomik düzeylerini eskiye nazaran yükseltmiş ve yatırımlarının neredeyse tamamını köken ülkeye yapmıştır. Gurbette çalışmak köken ülke standartlarına göre ekonomik seviyeyi tatmin edici bir seviyeye yükseltse de Hollanda'daki standartlara göre ekonomik düzey vasat olarak değerlendirilebilir. Nitekim çalışma şartlarının zorluğu, fazla mesai ve tüketim harcamalarından kısarak bir an önce para biriktirip köken ülkeye dönme arzusunda olmuşlardır. Ancak çalıştıkları fabrikaların kapanması, sağlık problemleri gibi nedenler onları erken emekli olmaya veya işsizlik maaşı ile yetinmeye yöneltmiştir.

Göç olgusu birinci kuşak göçmenlerin aileleri üzerinde önemli etkiler yaratmıştır. İlk zamanlar bir müddet çalışıp geri dönme düşüncesi ile ailelerini köken ülkede bırakan göçmenler ayrılığın uzaması ile ailelerini de yanlarına almaya başlamıştır. Ailelerinden ayrı geçen zamanlar göçmenlerde duygusal travmalar üretmiştir. Aile bölünmesi yani çocuklarını veya bazı çocuklarını anavatan-da bırakma daha sonra çocukların göçü ile bakım problemlerinin ortaya çıkması birinci kuşağın en önemli sorunlarından biri olarak görülmektedir. Göç eden

^[50] Yakup Coştu - Süleyman Turan, "İngiltere'deki Türk Camileri ve Entegrasyon Sürecine Katkıları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (Şubat 2009), 35-52.

çocukların ebeveynleri gibi dil bilmemeleri karşı karşıya kaldıkları yeni eğitim sistemine uyum sağlamalarında ciddi zorluklar oluşturmuştur. Bu sebeple çocukların düşük düzeydeki okullara gönderilmesi göçmenler tarafından bir ayrımcılık olarak ifade edilmektedir. Ancak birinci kuşak göçmenler genellikle çocuklarının burada okuyor ve çalışıyor olmasından memnun olduklarını da dile getirmişlerdir. Diğer taraftan göç aile içi rollerde de değişimi beraberinde getirmiş, kadınlar çalışmaya başlamış ve bu durum kadınların aile içindeki sorumluluklarını artırmıştır. Kadın göçmenler ekonomik ve sosyal olarak pek çok hakkı elde edebilmiştir. Hatta kız ve erkek çocukları arasındaki eğitim eşitsizliğini kaldırmada önemli rol oynamışlardır. Çocukların okula gidip eğitim almaları, birinci kuşağın dil sorunu-na çözüm olmaya başlamış, çocuklar anne ve babalarının çevirmenliğini yapmıştır.

Birinci kuşak göçmenlerin çalışma koşullarından dolayı sosyal aktivitelere pek fazla katılamadıklarının gerek dil problemi ve fazla çalışma, gerek tasarruf düşüncesi ve genel olarak düşük sosyo-kültürel arka plan ile ilişkili olduğu düşünülmektedir. Birinci kuşak göçmenlerin sosyal aktivitelere katılımı çoğunlukla kendi etnik grupları içerisinde gerçekleşmiştir. Her ne kadar Hollandalı komşularıyla iyi ilişkileri olduğunu ifade etseler de birlikte sosyal aktivite paylaşamamalarında dil bilmeme, farklı dini ve kültürel yapıya sahip olmanın etkisi büyüktür. “ Türk mahallesi” adını verdikleri bir semtte toplanma ve orada yerleşik hale gelme gettolaşma yönelimini beraberinde getirmiştir.

İlk kuşak göçmenlerde dini ve kültürel kayıp yaşama korkusu onlarda bir tür muhafazakâr tutum gelişmesini beraberinde getirmiş, bu durum bir taraftan sosyal hayattan bir adım geride durmayı beraberinde getirirken bir taraftan da içe kapanık bir topluluk olmalarına katkıda bulunmuştur. Özellikle ilk dönemlerde kadınlar ve kız çocukları üzerinde kurulan baskı bu durumun bir göstergesi olarak okunsa da bu durumda göçmenlerin anayurtlarında aldığı geleneksel kültürün önemli derecede etkisi olduğu gibi zamanla bu tutumda ciddi gevşemeler meydana gelmiştir.

Aynı zamanda uyum süreci olan göç olgusu, özellikle birinci kuşak göçmenler için daha sarsıcı sonuçlar üretmiş, göçmenlerin anayurttan getirmiş olduğu dini ve geleneksel inançları psiko-sosyal mukavemetlerini devam ettirmede önemli işlevler icra etmiştir. Dini bilgi konusundaki eksiklik onları kendi dini kurumlarını yapılandırmaya yöneltmiş ve zamanla inşa ettikleri camiler, sadece bir ibadethanenin çok ötesinde çocuk, genç ve yetişkinler için bir dini eğitim merkezi yanında birçok sosyal aktive için kültür merkezlerine dönüşmüştür. Birinci kuşak göçmenlerin dini kurumlarını inşa edinceye kadar, kaldıkları yerlerde, evlerinde ve işyerlerinde ibadetlerini icra etmeye çalışması, ev sahibi toplum bireyleri tarafından demokratik bir hak olarak algılanmış ve genellikle desteklenmiştir. Hollanda anayasasında inanç özgürlüğüyle ilgili maddeler Türkiye kökenli göçmenlerin kendi dini kurumlarını kurmalarına yasal dayanak oluşturmuş ve ezan sesi dışında dinlerini çok rahat yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Bunun yanında

çocukları için duydukları endişe cami eksenli din eğitimi konusunda gayretlerini artırmıştır. Bugün Hollanda'nın her tarafında külliye niteliğindeki camiler inşa edilmeye devam etmektedir. İkinci kuşak camiler olarak da adlandırılabilir bu camiler daha işlevsel, modern ve büyük olmaları hasebiyle pek çok sosyal ve kültürel aktivite için bir cazibe merkezi niteliğini taşımaktadır.

Yazar Katkı Oranları

Çalışmanın Tasarlanması (Design of Study): SH(%60), FK(%40)

Veri Toplanması (Data Acquisition): SH(%60), FK(%40)

Veri Analizi (Data Analysis): SH(%60), FK(%40)

Makalenin Yazımı (Writing Up): SH(%60), FK(%40)

Makalenin Gönderimi ve Revizyonu (Submission and Revision): SH(%60), FK(%40)

KAYNAKÇA

- Abadan-Unat, Nermin. *Bitmeyen Göç*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Ataca Bilge - Berry John.W. "Psychological, Sociocultural and Marital Adaptation of Turkish Immigrant Couples in Canada", *International Journal of Psychology* 37/1, (February 2002) 13–26.
- Adıgüzel, Yusuf. *Göç Sosyolojisi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 6. Basım, 2019.
- Adıgüzel, Yusuf. *Almanya'daki Türk Kuruluşları*. İstanbul: Şehir Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Bakırcı, Mustafa. *Amerika'daki Giresun*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Canatan, Kadir. *Avrupa'da Ulusal Azınlıklar*. İstanbul: Yarı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Chambers, Iain. *Göç Kültür Kimlik*. Çev.: İsmail Türkmen ve Mehmet Beşikçi İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Coştu, Yakup - Turan, Süleyman. 2009. "İngiltere'deki Türk Camileri ve Entegrasyon Sürecine Katkıları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (Şubat 2009), 35-52.
- Doğan, İsmail. *Göç ve Kültür*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Dürrü, Zerrin - Göv, Abdullah. "Göç ve Ekonomik Büyüme İlişkisi: Seçilmiş OECD Ülkeleri Üzerine Ekonometrik Bir Analiz". *Uluslararası ekonomik araştırmalar Dergisi* 3/4 (Aralık 2017), 493.
- Perruchoud, Richard, Jillyanne Redpath-Cross, ed. *Göç Terimleri Sözlüğü*. 2. bs. Cenevre: IOM Uluslararası Göç Örgütü Yayınları.
- Güngör, Derya. "İkinci Kuşak Avrupalı Türklerde Psikolojik Entegrasyon ve Uyum: Çift Boyutlu Kültürleşme Temelinde Karşılaştırmalı Bir Derleme". *Türk Psikoloji Yazıları* 17/34 (Aralık 2014), 16-31.
- Güngör, Veyis. *Batı Avrupa Türkleri: Göçmenlikten yerleşik Hayata Geçiş*. Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1992.
- Güngör, Veyis. Hollanda'ya Türk işçi göçü ve Türk sivil toplum örgütleri. *Türk Yurdu*, 26(224) 2006). 54–67.
- Hıdır, Özcan. *Hollanda'daki Türkler*. Rotterdam: IUR Pres, 1. Basım. 2012.
- Kılıç, Sadettin. *Almanya'da Çokkültürlülük ve Göçmen Türklerin Entegrasyonu*. Ankara: Nobel Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Küçükcan, Talip. *Diaspora Türkleri*. İstanbul: Çizgi kitabevi, 1. Basım, 2021.
- Korkmaz, Arif. *Göç ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2017.
- Köse, Ali. *Avrupa ve İslam*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Kruijff, Gerard de. *Teacher Education and Multiculturalism in The Netherlands*. Teacher Education in Plural Societies: An International Review. M. Craft (Ed.). London and New York: Routledge. 1996, 130- 140.

- Kütük, Birsen Şahin. “Hollanda’ya Gerçekleştirilen Türk Göçü ve Ulusötesi Faaliyetler”. *Sosyoloji Konferansları*, 55 (Ocak 2017), 85-106.
- Marshall, G. *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev.: Osman Akınhay ve Derya Kömürçü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Muyan Kolbaşı, Gizem. *Avrupa’da Göçmen Politikaları*. Ankara: Detay Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Onay, Ahmet. “Danimarka Türk Toplumunda Cami Merkezli Dindarlık”, ed. Yakup Coştu, *Göç ve Din Üzerine*, (Londra: Transnational Press London, 2020), 127-140.
- Özmen, Nebile. *Çokkültürlü Toplumda Sosyal Entegrasyon ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Öztan, Ece. Unutulan bir göç ve Yurttaşlık Deneyimi: ilk Kuşak Göçmen Kadınlar ve Türkiyeli Kadınlar Birliği, *Fe Dergi* 2 no. 2 (2010): 31-49.
- Sözer, Mehmet Akif. “Göç Toplumsal Uyum ve Aidiyet”. *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi* 14/28 (Aralık 2019), 418-431.
- Şahinöz, Cemil. *Avrupa’da İslam*. Konya: Çizgi kitabevi, 1. Basım, 2013.
- TDK. Erişim 27 Mayıs 2023. <https://kelimeler.gen.tr/goc-nedir-ne-demek-134198>
- Yaman, Fatih. *Göç ve Toplum*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Yalçın, Cemal. *Göç Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 1. Basım. 2004.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 1. Basım, 2011.



Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2025, 58: 229-247



Şihâbüddîn Es-Sühreverdî'nin (Öl. 587/1191) İsrâk Felsefesinde Bilgi Yöntemi Olarak Mükâşefe ve Müşâhede

Mukashafa (Disclosure) and Mushahada
(Observation) as Knowledge Methods in the
Illumination Philosophy of
Shihab al-Dīn al-Suhrawardī (d. 587/1191)

Doç. Dr. Betül İZMİRLİ¹

¹Manisa Celâl Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Manisa
· izmiribetul@gmail.com · ORCID > 0000-0003-1450-9927

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 25 Ocak/January 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 26 Mayıs/May 2025

Yıl/Year: 2025 | **Sayı – Issue:** 58 | **Sayfa/Pages:** 229-247

Atıf/Cite as: İzmirli, B. "Şihâbüddîn Es-Sühreverdî'nin (Öl. 587/1191) İsrâk Felsefesinde Bilgi Yöntemi Olarak Mükâşefe ve Müşâhede" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 58, Haziran 2025: 229-247.

ŞİHÂBÜDDÎN ES-SÜHREVERDÎ'NİN (ÖL. 587/1191) İŞRÂK FELSEFESİNDE BİLGİ YÖNTEMİ OLARAK MÜKÂŞEFE VE MÜŞÂHEDE

ÖZ

Bu çalışma işrâkî filozof Şihâbüddîn es-Sühreverdî'nin, mükâşefe ve müşâhe-
de kavramına yüklediği anlamları konu edinir. Bu kavramlar hem birer tasavvuf
terimi hem de bilgiyi edinme metodu olarak bilinir. Sühreverdî'nin işrâk felsefesi
tasavvuf ile felsefe arasında ara bir yol olarak bu iki disiplini telif ve mezcetmiştir.
Dolayısıyla onun hayatında ve görüşlerinde tasavvufun teorik yönüne eğildiğine
ve pratik yönünü de yaşadığına dair bariz görüngüler mevcuttur. Kendisi, mârife-
te ulaşmaya aday kişinin, öncelikle nazar ve kesin delile dayanan bahsî hikmeti
tahsil ettikten sonra zevk, müşâhede ve mükâşefe gibi unsurlardan oluşan işrâk
hikmetine yönelmesi gerektiği kanaatindedir. İlk aşamayı geçmeden ikinci aşama-
ya talip olmak eksikliklerdir. Ancak kişinin Allah'ı bilmesi ve ona yakınlaşması için
esas olan, zevke dayalı amelî hikmette yükselmesidir. Bu bakımdan da Sühreverdî'nin
mükâşefe ve müşâhede kavramlarına özel bir yer ayırdığı anlaşılmaktadır.
Makale giriş ve üç bölümden müteşekkildir. Giriş bölümünde irfânî bir ekol olarak
işrâkîlik ele alınmıştır. İlk bölümde Sühreverdî'nin mânevî kişiliğine ve felsefesi-
nin kaynaklarına değinilmiştir. İkinci bölümde filozofun bilgi ve yöntem anlayışı
işlenmiştir. Son bölümde ise Sühreverdî'ye göre tasavvufî bilgi yöntemi olarak
mükâşefe ve müşâhede kavramları tahlil edilmiştir. Söz konusu iki kelimenin işrâk
filozofundaki karşılığını tespit etmek için semantik yöntem ve kavram analizinden
istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Şihâbüddîn es-Sühreverdî, Mükâşefe, Müşâhede,
İşrâk.



MUKÂSHAFÂ (DISCLOSURE) AND MUSHÂHADA (OBSERVATION) AS KNOWLEDGE METHODS IN THE ILLUMINATION PHILOSOPHY OF SHIHÂB AL-DÎN AL-SUHRAWARDÎ (D. 587/1191)

ABSTRACT

This study deals with the meanings that illuminative philosopher Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî attributes to the concepts of mukâshafa (disclosure) and mushâhade (observation). These concepts are known both as Sûfî terms and as methods of acquiring knowledge in the Sûfî system. Suhrawardî's philosophy of illumination, as an intermediate path between Tasawwuf and philosophy, combined these two

disciplines. Therefore, there are obvious phenomena in her life and views that he focused on the theoretical side of Tasawwuf and experienced its practical side. He stipulates that the person who is a candidate to attain ma'rifa (gnosis) must first acquire the wisdom based on nazar (reasoning) and definitive evidence. After this, the person should turn to hikmat al-ishrâq (the wisdom of illumination), which consists of elements such as zawq (pleasure), mushâhade and mukâshafa. It is a deficiency to aspire to the second stage without passing the first stage. However, what is essential for a person to know Allah and get closer to Him is to rise in practical hikmat (wisdom) based on pleasure (zawq). In this respect, it is understood that Suhrawardî allocates a special place to the concepts of mukâshafa and mushâhade. The article consists of an introduction and three parts. In the introduction, Ishrâqiyya as a gnostic school is discussed. In the first part, Suhrawardî's spiritual personality and the sources of his philosophy have been mentioned. In the second part, the philosopher's understanding of knowledge and method is discussed. In the last chapter, the concepts of mukâshafa and mushâhade as Sûfî knowledge methods according to Suhrawardî have been analyzed. Semantic method and concept analysis have been used to determine the equivalent of the two words in question in the philosopher of Ishrâq.

Keywords: Tasawwuf, Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî, Mukâshafa (Disclosure), Mushâhade (Observation), Ishrâq.



GİRİŞ: İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE BİR BİLGİ SİSTEMİ OLARAK BURHÂN İLE İRFÂN ARASINDA İŞRÂKİLİK

Sûfî bilginin ilk ve öncelikli konusu Allah'tır. Allah dışındaki şeylerin bilgisine, ancak Allah'a dair bilgi kazandırdığı nispette lüzum vardır.^[1] Klasik usulde telif edilmiş birçok eserin mukaddimesi bilginin mâhiyeti, kaynağı, metodu ve onun elde edilme vasıtası gibi mevzuları ihtiva etmektedir. İnsanın tahsil ettiği bilginin kaynağı ve elde edilme biçimi dinde ve felsefede birbirinden farklı biçimlerde ele alınmıştır. Bilgi teorisi meselesi, dinde muhtelif hareketlerin meydana gelmesine yol açarken; felsefede de değişik ekollerin meydana çıkmasına neden olmuştur.^[2] Yusuf Ziya Yörükân (öl. 1954) da "İslâm müelliflerinin felsefî ve kelâmî eserlerini açınız, hep bu sırayı göreceksiniz: önce bilgi ve yöntem, sonra genel durumlar, sonra cevherler konusu ve nihayet arazlar ve kategoriler konusu"^[3] sözleriyle he-

[1] William Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu: İbn-i Arabî'nin Metafizikinde Hayal*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2018), 183.

[2] Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf Felsefe*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 7. Baskı, 2012, Giriş, 13.

[3] Yusuf Ziya Yörükân, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, Çeviren: Ahmet Kamil Cihan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 75.

men her disiplinde eserlerin girişini bilgi ve bilgiye bakış açısının getirdiği farklı yöntemin teşkil ettiğini ifade etmiştir.

İnsanın; varlığın ve mutlak hakikatin mâhiyetini ve ilâhî mevzuların iç yüzünü ne ile bileceği, bilgiyi elde etmenin vasıtalarının neler olduğu gibi soruların, üç farklı tarzda cevaplandırıldığı söylenebilir:

1. Nassa, nakle ve rivayete dayananlar: Selefîyye
2. Akıl, istidlal ve muhakemeyi esas kabul edenler: Kelâmîyye
3. Sezgi, keşf ve ilhama önem verenler: Sûfîyye

Bu, bilginin kaynağı ve elde edilmesinin vasıtasına dair bir tür tasniftir.^[4] İlk grubun beyân, ikinci grubun burhân ve üçüncü grubun ise irfânı esas aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Abdülkerim el-Kuşeyrî (öl. 465/1072) “Sûfilerin ıstılahına göre ilm-el-yakîn, burhan ve delil ile elde edilen bilgidir. Ayne’l-yakîn beyân hük-münde (keşf) olan bilgidir. Hakka’l-yakîn ise ayan beyan niteliğinde (müşâhede) olan bilgidir. İlme’l-yakîn akıl sahibi olanlara, ayne’l-yakîn ilim sahibi olanlara, hakkal-yakîn ise mârifet sahibi olanlara mahsustur”^[5] sözüyle burhân, beyân ve irfân anlayışlarını birbirinden ayırmıştır.^[6] Buradan yola çıkan Muhammed Âbid el-Câbirî (öl. 2010) de *Arap Aklının Yapısı* adlı eserinde Arap-İslâm kültüründeki bilgi sistemlerini üç başlık altında işlemiştir: beyân, irfân ve burhân.^[7]

Bu üç unsuru kapsayan bir diğer tasnife göre de mânevî ilimleri ve ilâhî hakikatleri elde etmek için dört çeşit yol mevcuttur:

1. Akla değer verme ve nasla kayıtlı olmama: Meşşâîlik.
2. Akli esas alırken nassa da bağlı olma: Kelâm.
3. Sezgiye değer verme ve nasla kayıtlı olmama: İşrâkîlik.
4. Sezgiyi esas almanın yanı sıra nassa da dayanma: Tasavvuf.^[8]

[4] Bk. Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Önsöz, 9, Giriş, 13.

[5] Abdülkerim Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 179; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu vd., (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 334.

[6] Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 381.

[7] Erkan Baysal, “Muhammed Âbid el-Câbirî’ye Göre İrfânîlerin Nübüvvet Anlayışları”, *BÜİFD* V/10 (2017/2), 245.

[8] Uludağ, “Giriş”, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 18; Süleyman Uludağ, “Giriş”, Abdülkerim Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 22. Bu tasnifin ilk izlerine Seyyid Şerif Cürânî’de (öl. 816/1413) rastlanır. Ona göre saadete ve Tanrı’nın bilgisine ulaşmanın iki metodu mevcuttur: Nazar ve Keşf. Mütefekkir; kendi içinde ikiye ayrılan nazar’da, vahyi temel kabul ederek nazarda bulunuyorsa mütekellim; vahyi dikkate almadan nazarda bulunuyorsa Meşşâî filozoftur. İkiye ay-

Yukarıdaki sınıflandırmayı esas alan İhsan Fazlıoğlu ise İslâm düşüncesinde hikmeti elde ediş ve bunu muhataba iletiş tarzlarını şöyle özetlemiştir:

Meşşâî ve kelâmî hikmet:

Tahsil: nazar/bahs/burhân

Tabir: dil/ibare/kavl

İşrâkî ve irfânî hikmet:

Tahsil: müşâhede/keşf/zevk

Tabir: dil/ibare/kavl

Sûfî hikmet:

Tahsil: müşâhede/keşf/zevk

Tabir: hâl/işâret/şiiir^[9]

Bu tasnifte Meşşâî ve Kelâmî hikmetin tabir (aktarma/ifade) bakımından İşrâkî ve İrfânî hikmetle; İşrâkî ve İrfânî hikmetin ise tahsil (elde etme) açısından Sûfî hikmetle ortak oldukları görülür. Yine burada Kelâm ile Meşşâîlik, Tasavvuf ile İşrâkîlik arasındaki sınır kesin bir şekilde tespit edilmemiştir.^[10] Bu bakımdan İşrâkîlik, bir meşreb ve bilgi sistemi olarak felsefe (burhân) ile tasavvuf (irfân) arasında bir köprü mâhiyetindedir. Ayrıca bu betimlemede ilk kez Kuşeyrî'nin dikkat çektiği, beyân, burhân ve irfân türlerinden son ikisini ihtiva eden bir içerik sunulmuştur. Arap-İslâm kültüründe “irfân” ile “burhân”ı birbirinden ayırma edimi ise Sühreverdî gibi İşrâkî sûfilerde en üst düzeyde gözlenir. Sühreverdî kesin delil ve nazarı esas kabul eden *el-hikmetül-bahsiyye* ile *aydınlanma* ve *keşfi* temel alan *el-hikmetül-işrâkiyye* arasında mutlak bir fark görmüştür. O, bahsî hikmetin öncüsünü Aristoteles; işrâkî hikmetin öncüsünü de Platon olarak telakki etmiştir.^[11] İşrâkîlik'i bir eklektisizm ve üçüncü bir yol olarak gören Henry Corbin (öl. 1978) ise bu durumu şöyle ele alır:

rılan keşf'de de vahye istinaden keşfte bulunuyorsa ârif/sûfî; vahye dayanmadan keşfte bulunuyorsa İşrâkî filozoftur. Bk. İhsan Fazlıoğlu, “XV. XVI. Yüzyıllarda İstanbul'da Felsefe Yapmak”, <https://fazlioglu.blogspot.com/2018/07/ihsan-fazlioglu-15.-16.-yuzyillarda-istanbul-da-felsefe-yapmak.html>. 07.12.2024. Bu tasnife daha sonra da yer veren müelliflere örnek için bk. Ahmed b. Mustafa Taşköprüzade, Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûâtı'l-ulûm, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1405/1985, 1/66-70; Gazzâlî ise *el-Munkız*'da hakikatı araştıranları şu şekilde kategorize etmiştir: 1.Kelâmcılar, 2.Bâtıniler, 3.Filozoflar, 4.Sûfiler. Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, thk. Mahmûd Baycu (Dımaşk: Dâru't-Takva, 1992), 38.

^[9] İhsan Fazlıoğlu, *Fuzulî Ne Demek İstedi?* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2018), 69.

^[10] Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 23.

^[11] Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 334. Ayrıca bk. Şihâbeddîn Sühreverdî, “el-Meşâri' ve'l-Mutârahât: el-İlmü's-sâlis”, *Mecmûa-yi Musennafât-ı Şeyh-i İşrâk*, tsh. ve thk. Henry Corbin (Tahran: Müessetü Mutâlâat u Tahkikat-i Ferhengî, 1372), 1/396-398. İslâm düşünce tarihinde irfân ve burhân ayrımının ilk örneklerinden biri Ebû Bekir eş-Şibli'nin (öl. 334/946) şu sözünde mündemiçtir: “Dil üç türdür: İlim dili, hakikat dili ve Hakk dili. İlim dili vasıtalarla gelir. Hakikat dili Allah'ın kalplere vasıtasız ulaştırdığı şeydir. Hakk dili için bir yol yoktur.” Bk. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lûma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse-Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1280/1960), 287.

“Bu ara-evren sayesinde felsefe ve ilahiyat arasındaki, bilgi ve inanç arasındaki, simge (symbole) ve tarih arasındaki ihtilaf çözülebilmektedir. Artık felsefenin nazârî önceliği ve ilahiyatın buyurucu önceliği, felsefî düşünce ile dinî inancın önceliği arasında ya biriye diğeri tarzında bir seçim yapmak gerekmez. Başka bir yol açılır, açık söylemek gerekirse bu yol işrâkî hikmet yoludur.”^[12]

Corbin bu açıklamalarıyla düşünce tarihinde irfâniyye (gnostisizm) olarak bilinen akıma işaret etmiştir. Câbirî de “irfânî” lafzını Şîa ve İşrâkî filozoflar için kullandığını beyan etmiştir: “Biz burada irfânî lafzını bâtını savunan bütün mu-tasavvıfları, Şîa’yı ve İşrâkî filozofları içine alacak şekilde kullanacağız.”^[13] İslâm düşünce tarihinde irfânî savunan, onun esasları ve diğer ilimlerle ilişkisini konu edinen İbnü’l-Ârabî (öl. 637/1240), İbn Seb’in, (öl. 668/1270) ve Molla Sadra (öl. 1050/1641) gibi birçok düşünür yetişmiştir. Onlardan biri de Şihâbüddîn es-Sühreverdî el-Maktûl’dür (öl. 586/1191).^[14] Sühreverdî; İbn Sînâ (öl. 428/1037) ve meşriki gelenekten tevarüs ettiği işrâk felsefesinde görülen, aklî tasavvufun ve felsefî karakterin egemen olduğu irfânın temsilcisidir.

1. ŞİHÂBÜDDÎN ES-SÜHREVERDÎ’NİN MÂNEVÎ ŞAHSİYETİ VE KAYNAKLARI

Sühreverdî’nin mânevî yaşantısını ele almadan önce, kısaca hayatına değinmek gerekir. İmâm, âlim, hikemî ilimlerde yegâne, felsefî ilimleri kendinde top-layan...^[15] gibi sıfatlarla anılan bu filozofun asıl ismi Ebü’l-Fütûh Yahya b. Habeş b. Emîrek, lakabı ise Şehabeddin es-Sühreverdî el-Hakîm’dır.^[16] İran’ın kuzeybatısındaki Zencan şehrinin Sühreverd kasabasında 549/1154’de dünyaya gelmiştir. Dinî ve felsefî eğitimi için küçük yaşlardan itibaren Meraga, İsfahan, Diyarbakır, Mardin ve Halep gibi beldelerde bulunmuştur.^[17] Sühreverdî 579/1184’de Haleb’e geldikten sonra Halâviyye Medresesi’ne yerleşmiştir. Orada Selâhaddîn Eyyubî’nin oğlu Sultan Melik ez-Zâhir ile dostluk etmiş ve onun yanında sağlam bir yer edinmiştir. Fukaha ile de ilmî ve itikâdî münazaralara girmiş, onları alt edip aciz bırakınca muhataplarının tepkisini çekmiştir. Dolayısıyla Sühreverdî’yi Selâhaddîn Eyyubî’ye, oğlunun itikadını ifsat ettiği yönünde şikâyet etmişler ve itikadı nedeniyle katlinin meşruluğuna fetva vermişlerdir. Selâhaddîn, kararın infazına

[12] Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne I*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 371.

[13] bk. Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 357 (1. dp).

[14] Baysal, “Muhammed Âbid el-Câbirî’ye Göre İrfânîlerin Nübüvvet Anlayışları”, 246.

[15] İbn Ebî Useybia, *Uyûnu’l-enbâ fî tabakâti’l-etubbâ*, thk. Nizâr Rızâ (Beyrût: Dâru Mektebeti’l-Hayât, tsiz), 641.

[16] Ebü’l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâu eb-nâi’z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdır, tsiz), 6/268.

[17] Bk. İlhan Kutluer, “Sühreverdî, Maktul”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/36-37.

direnen oğlu Melik'e, Sühreverdî'nin ölüm emrini vermiş ve aksi halde, Haleb'i kendisinin elinden almakla tehdit etmiştir. Haber Sühreverdî'ye ulaşınca yalnız başına yemekten içmekten kesilip Allah'a kavuşacağı bir mekâna bırakılmayı istemiştir. Nihayet 586/1191 yılı sonunda Haleb Kalesi'nde 36 veya 38 yaşlarında vefat etmiştir.^[18]

1.1. Sühreverdî'nin Mânevî-Tasavvufî Şahsiyeti ve Bu Konudaki İthamlar

Sühreverdî, bir filozof olması yanında, tasavvufu bilhassa pratikte uygulayan bir sûfî olarak da kabul edilebilir. Nihayetinde bu tekâmül, “felsefî tasavvuf” veya “tasavvufî felsefe” olarak adlandırılabilen bir düşünce modeli ortaya koymuştur.^[19] Bir görüşe göre Sühreverdî İslâm dünyasının öncüleri olarak ünlü filozofları değil; ilk sûfîleri kabul etmiştir. Muallim-i Evvel şeklinde nitelediği Aristoteles'in* bir gece rüyasına girdiğini ve bu rüyada (Meşşâî) Müslüman filozoflardan herhangi birinin, gerçek hakîmlerden olan Eflatun-ı İlâhî'nin seviyesine ulaşp ulaşmadığını ona sorduğunu nakleder. Aristo'nun cevabı “*onun mertebesinin binde birine bile ulaşan görülmedi*” şeklindedir. Cevabına Bâyezid-i Bistâmî, Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî ve benzerlerinin gerçek anlamda filozoflar olduğunu, onların resmî ilimle yetinmeyip huzûrî ilme ve şühûdî ittisale kadar yükseldiklerini ekleyerek devam etmiştir.^[20] Dolayısıyla “*İslâm mistiklerinin Sühreverdî üzerindeki etkisi derindir.*”^[21] Keza onun mânevî metodunda, İslâm filozoflarının benimsediği “fikrî ve ahlâkî arınma” ve mutasavvıfların nefsi arındırma şekli olan “bedenî arınma (riyâzet)” beraberdir.^[22] Bu sebepten Sühreverdî'nin benimsediği arınma biçimi eklektik bir tarzıdır. Ne var ki Sühreverdî'ye göre başlangıçta felsefî bir tahsil alınmadan tasavvufî ve rûhânî deneyime yönelmek büyük bir sapmadır. Buna mukabil mânevî hayatla sonuçlanmayan bir felsefe de bütünüyle mânasız ve beyhudedir.^[23] Macid Fahri'ye göre de Sühreverdî, mümkün olduğu kadar açık bir şekilde amelî sûfî yolunun başat öğelerini kendi sistemine dâhil etmek için gayret göstermiştir.^[24]

[18] İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 642-644; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/268-272.

[19] İsmail Hanoğlu, “İsrâkî Aydınlanmada Doğal Aklın İrfânî Özle Rasyonel Tekâmülü”. *Journal of Islamic Research*. 30/1 (2019), 66.

* S. Hüseyin Nasr, Sühreverdî'nin bu kişiyi Aristo sandığını fakat onun gerçekte Plotinus olduğunu belirtmiştir. Bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, Çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 74.

[20] Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü'l-Telvîhât: Hikmet Parıltıları*, Çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019, 464.

[21] İbrahim Agah Çubukçu, “Suhreverdî ve İsrakiye Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1-4 (Temmuz 1968), 179.

[22] Emel Sünter, “Sühreverdî'ye Göre Arınmanın Felsefesi: İnsan Felsefesi ve Etik Yönüne Dair Bir Değerlendirme”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24/1, 2020, 96.

[23] Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 372-373.

[24] Macit Fahri, *İslâm Felsefesi* (İstanbul: İklim Yayınları, 1987), 241. Sühreverdî, sûfîlerin arınma yöntemlerini de çeşitli eserlerinde ele almıştır. Mesela bk. *Kitâbü'l-Telvîhât: Hikmet Parıltıları*, 530.

Sühreverdî'nin kurmak istediği sistemin ya da en azından yaşamının, söyledikleriyle tutarlı olduğu anlaşılmaktadır. Eserlerinde her fırsatta riyâzet, mücâhede, açlık, tâat, ibadet gibi unsurları vurgulaması bunun bir tezâhürüdür. Keza İbn Rakîka, Sühreverdî'yi eski püskü giyinen, dünya işlerine meyletmeyen biri olarak tarif etmiştir. Kısa mavi bir cübbe giydiğini, başında bir fûta (peştamal), ayağında zerbûl (ayakkabı) ile gezdiğini anlatır. Hatta bir arkadaşının kendisini görünce yanına gelip: “Bu seyis/eşekkulu [harbende] ile mi yürüyorsun?” diye küçümsediğinde ona “Sus! Bu, zamanın efendisi Şehâbeddîn Sühreverdî'dir” dediğini, arkadaşının ise buna şaşırdığını aktarmıştır.^[25] *Nüzhetü'l-ervâh* isimli telifinde Şehrezûrî de üstadı Sühreverdî'yi şöyle betimlemiştir:

“O, filozofların makamlarının zirvesine, velilerin mükâşefelerinin son noktasına ulaşmıştır. Amelî hikmet bakımından ilklerdendir. Onun riyâzetini uygulama noktasında kendi döneminin insanları âciz kalmışlardır. Haftada bir kez iftar eder, yiyeceği elli dirhemi geçmezdi. Dünyaya ehemmiyet vermeyip iltifat etmez, yiyeceğini ve giyeceğini önemsemezdi. Bazen ceket giyinir, başlığı uzun ve kırmızı olur, bazen de başına yamalı bir hırka parçası örterdi. Sûfî kıyafeti giydiği zamanlar da olurdu. Çoğu zaman aç kalarak sabaha kadar ibadetle ve ilâhî âlemleri tefekkürle vaktini geçirirdi. Halkın kendisine ilgisine iltifat etmez, ekseriyetle susmayı tercih ederek kendi nefsiyle meşgul olurdu.”^[26]

Sühreverdî; muhtelif risalelerinde riyâzet ve zikirle ilgili ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur. İnsanın tesbih, zikir, oruç, cihat gibi ibadetlere sebatla devam ettiğinde, gizlice sadaka verdiğinde, kötü düşüncelerden uzaklaştığında, erdemli işler yaptığında, ahireti gözetdiğinde ve Allah'a şirk koşmadığında; Allah'tan gelen kurtuluş müjdesine erişip yüce hal ve makamlara ulaşacağına değinmiştir.^[27]

Ancak Sühreverdî'nin gerek kendi eserlerinde dile getirdiği mânevî-tasavvufî yaşantısının tezâhürüne gerekse bu yönde hakkındaki pek çok olumlu rivayete karşın, onun bir Mecûsî olarak bu geleneği sürdürdüğü, hatta kendi peygamberliğini ilan ettiğine dair ithamlar da mevcuttur. Öğrencisi Şehrezûrî bu suçlamaları reddeder.^[28] Ona göre “*Sühreverdî'nin sözünü anlamak, sırlarına vâkıf olmak, o yola girmeyen ve onun ahlâk ve âdetlerine uymayanlar için cidden zordur. Dünya*

^[25] İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ*, 644.

^[26] Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 868-871.

^[27] Bk. Sühreverdî, *İşrak Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk*, Çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 216-217, 219, 220. Onun diğer uygulamaları için bk. Sühreverdî, *Kitâbü'l-Telvîhât: Hikmet Parıltıları*, 538-539.

^[28] Bk. Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, 870-871; Yörükân, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, 15.

ve ahiretten soyutlanmayanlar, bunu tadamazlar. Onun sözlerini anlamak, kitaplarını ve sembollerini çözmek kendini/nefsi bilmeye bağlıdır...”^[29]

İbn Hallikân (öl. 681/1282), filozofa “el-Müeyyed bi'l-melekût”^{*} lakabının verildiğini, bozuk ve ilhad/zındık akideye sahip bulunmak, Muattıla'dan olmak, önceki filozofların mezhebine inanmak nevinden şeylerle suçlandığını kaydetmiştir. Dolayısıyla kendi ashabı ve Haleb halkı Sühreverdî hakkında ihtilafa düşmüş, her biri ona olan sevgisi ve ilgisi miktarınca konuşmuştur: Onu zındıklığa nispet edenler yanında; kendisinin sâlihlerden ve kerâmet ehlinde olduğuna inananlar, öldükten sonra birçok olağan üstü şeylerin ortaya çıktığına kanaat getirenler de mevcuttu.^[30] Örneğin Takiyyüddîn İbn Teymiyye (öl. 728/1328), onun zındık ve Mecûsî olduğunu düşünenlerdendir:

“es-Sühreverdî el-Maktûl peygamber (nebî) olmak istedi. Nazar ve teellühü cem etmişti. Bâtîniyye mesleği üzere bir yol tuttu. İran ve Yunan felsefesini birleştirdi. Nûrlar kuramını önemsemi ve böylece Mecûsilik'e yaklaştı. Bu nûr (zulmet) kuramı İsmâîlî-Bâtîniyye'nin de bir versiyonudur. Onun sihir ve simya konusunda da mahareti vardı. Müslümanlar zındık olduğuna hükmederek Selâhaddin zamanında onu Haleb'de öldürdüler.”^[31]

Corbin, Sühreverdî'yi “nübüvvet esasına müstenit felsefenin şehidi” olarak tarif etmiştir.^[32] Bu filozofun peygamberlik iddiasında olduğunu ve kadim İran hikmetini diriltmek için çabaladığını “Sühreverdî'nin başlıca eseri olan *Hikmetü'l-İşrâk*'ın adına dikkat edilmelidir. Bu işrâk hikmetinde eski İran hikmetinin ihyası sezilir. Öğretiye hâkim olan simalar, Hermes (İdris), Eflatun ve Zerdüş'tün simalarıdır”^[33] sözleriyle öne sürmüş ve İbn Teymiyye'nin tam tersi yönünde

^[29] Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, 866-867; Yörükân, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, 31.

^{*} Şehrezûrî'ye göre Sühreverdî “Hikmetü'l-İşrâk diye isimlendirilen büyük kitapta olduğu gibi sıralı yorumlama gücüyle desteklenmişti. Öyle ki söz konusu kitap, daha önce hiç kimsenin kendisini geçemediği ve daha sonra da Allah Teâlâ'nın dilediği hariç hiç kimsenin bir şey katamayacağı bir kitaptır. Bu nedenle kendisine “Melekût ile desteklenen” lakabı verilmiştir.” Bk. Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, 868-869.

^[30] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 6/273.

^[31] Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim (Riyâd: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye Neşriyat, 1406/1986), 8/24-25. İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden kabul edilen Şemsüddin Muhammed ez-Zehabî (öl. 748/1348) de Sühreverdî'den öncelikle “dîn konusunda eksikleri olan biri (kalîlû'd-dîn)” diye bahsederken onunla ilgili müspet ve menfî bütün rivayetlere de yer vermiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Muhyî Helâlû'r-Rehân (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, tsiz), 21/207-211.

^[32] Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 376.

^[33] Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 357. Nasr da ışık ve karanlık sembolizmini kullanırken ve melekler biliminin özellikle terminolojisinde Zerdüştlüğe dayandığı görülmektedir. Bk. *Üç Müslüman Bilge*, 73.

ılımlı açıdan onu Mecûsî geleneğin devam ettiricisi olarak görmek ve göstermek istemiştir. Buna mukabil Sühreverdî'nin bu gelenekten, özellikle ışık-karanlık kavramlarına bakış açısı ve nûr anlayışı ile ayrıldığı hususunda birçok görüş de vardır.^[34] Zira kendisi de Mecûsilere menfî bir tutum içinde olduğundan onların düalist dünya görüşünden uzaktır.

1.2.Sühreverdî'nin Kaynakları

Sühreverdî hem akıl ve burhanı baz alan nazarî yöntemde, hem de sezgi, riyâzet ve keşfi esas kabul eden *teellüh*te üstün bir mertebeye ulaşmış bir filozoftur.^[35] Onun sisteminin erken dönem kaynakları içinde Zerdüştlük, Pisagorculuk, Eflatunculuk ve Simyacılık (Hermetisizm) dâhil, büyük bir hikmet hazinesi mevcuttur. Sühreverdî başka geleneklerde kendine uygun gelen şeyi dünya görüşüne dâhil etmekte tereddüte düşmez. Bu filozofun işrâkî teosofide birleştirdiği öğeleri aldığı kaynaklar, her şeyden önce tasavvuftan, bilhassa Hallâc-ı Mansûr'un fikirlerinden müteşekkildir. Bunun yanı sıra İslâmî kaynakları, Sühreverdî'nin kısmen tenkit ettiği, ancak işrâk nazariyesinin idraki için gerekli bir temel gördüğü Meşşâî felsefeyi, özellikle İbn Sînâ'nın felsefesini de şamildir.^[36]

Böylece Sühreverdî, kadim İran kültürü ve dinlerinde mevcut bir takım felsefî öğeleri İslâmî normların yardımıyla yeniden yorumlama gayretindedir. Bununla da Eflatun, Hermes ve Zerdüş ile ifadesini yepyeni bir “irfan felsefesi”nde bulan bir tevil ve birleştirme amacında olmuştur.^[37] Molla Sadra da Sühreverdî'yi doğu filozoflarının yani “*maşrûkiyyûn*”un öncüsü, ışık ve karanlık prensiplerini haiz İran hikmetinin ihya edeni olarak bilir. Bahse konu olan doğu filozofları Eflatuncular olarak da nitelendirir. Nitekim (Seyyid) Şerîf el-Cürçânî (öl. 816/1413) onları,

[34] Ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Meçin, “Sühreverdî'nin Tanrı Tasavvuru: Nuru'l-Envar”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 3 (Haziran 2015), 53. Nitekim *Hikmetü'l-İşrâk*'ın mukaddimesinde esas aldığı yöntemin Doğu'nun nur-zulmet doktrininin esasına dayandığını, lakin bu esasın Mecûsî kâfirlerin doktrini ve Manî'nin dalâleti ya da Allah'a şirk koşmaya varıran diğer inançlarla bir irtibatı bulunmadığını belirtmiştir. Bk. Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, 27.

[35] Salih Yalın, “Sühreverdî'nin El-Elvâhu'l-İmâdiyye Adlı Eseri Temelinde Fizik ve Metafizığe İlişkin Görüşleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XLIII (2017/2), 284.

[36] Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 72-73. Nasr onun Hallâc'ın düşünceleri ile birlikte Muhammed el-Gazzâlî'nin yazılarından (özellikle *Mişkâtü'l-envâr*'ından) etkilendiği kanısındadır ancak Sühreverdî'nin eserlerinde Hallâc-ı Mansûr'a atıf var iken İmâm-ı Gazzâlî'ye herhangi bir atıf görülmez. Bu yüzden filozofun Gazzâlî'den doğrudan etkilendiği konusunda ihtiyatlı olmak gerekir.

Corbin de işrâk hikmetinde bir araya gelen bu iki koldan (felsefe ve tasavvuf) bahsetmiştir. Bk. *İslâm Felsefesi Tarihi*, 373-374. Filozofun kendisi bu iki kol yanında istifade ettiği diğer kaynak ve cereyanları şöyle dile getirmiştir: “Hikmetü'l-İşrâk adlı eserimizde Hind, Fars, Babil, Mısır önderleri ve Eflatun'a ulaşan kadim Yunanlıların onun etrafında döndükleri ve ondan ezeli maya olarak ortaya çıkan kendi hikmetlerini istinbat ettikleri eski hikmeti ihya ettik.” Bk. Sühreverdî, *el-Meşârî' ve'l-Mutârahât: Tabiiyyat*, thk. Neccefkulî Habîbî (Tahran: y.y., 1393), 399.

[37] Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 201-202.

“önderleri Eflatun olan filozoflar” şeklinde tanımlamıştır.^[38] Netice olarak Sühreverdi; Hermes, Empedokles, Pythagoras, Eflatun, Aristo, Feridun, Keyhüsrev, Bâyezid-i Bistâmî, Zünnûn-i Mısırî, Hallâc-ı Mansûr, Sehl et-Tüsterî gibi hakîm ve sûfilerin düşünceleriyle Sâbilik, Hermetizm, Zerdüştlük, Meşşâilik gibi pek çok inancı kabul ederek kendi doğru hikmetini kurmuştur.^[39] Bunlar arasında Pythagoras'ı, Eflâtun'u ve kendisini ise ilâhî hakîmlerden farz etmiştir.^[40]

Görüldüğü üzere Sühreverdi'nin çabası ve ilgisi felsefe ve tasavvufu içine alan eklektik bir sistemin oluşmasına neden olmuştur. O, filozoflar/hakîmler sıralamasında en başa mânevî tecrübe ve felsefenin ikisinde de olgunlaşanları ikâme etmiştir.^[41] Corbin'e göre de işrâkî hikmet, tasavvuf ile felsefeyi ayrılmaz biçimde birleştirmiştir.^[42] Nitekim Sühreverdi'nin esas kabul ettiği ve mezcettiği kaynaklar neticesinde bu iki geleneği bir araya getiren ve “işrâk felsefesi” olarak ortaya çıkan bir mârifet doktrini/teorisi ve irfân geleneği doğmuştur.

2. SÜHREVERDÎ'YE GÖRE BİLGİ (MÂRİFET) VE YÖNTEM

Her disiplinde olduğu gibi tasavvufta da ilim ve bilgi; bu disiplinin kendi tabiatına uygun olarak tahlil ve tasnif edilmiş, tanım ve değerlendirmeler buna uygun olarak ifa edilmiştir. Buna binaen sûfilere göre ilmin iki nev'i mevcuttur. İlki, tahsil ve telkin yoluyla elde edilen *kesbî ilim*; diğeri ise Hakk'ın kulun kalbine attığı *vehbî ilim*dir. Vehbî ilim sûfiler tarafından *mârifet* olarak isimlendirilir.^[43] Ali b. Osmân el-Hücvîrî'ye (öl. 465/1072 [?]) göre de *mârifet*, muamele ve hâl ile beraber bulunan ilme denir.^[44] İlim kelimesine gelince bu, mârifete kıyasla dünyevî bilgi olarak telakki edilmelidir. Bu durumda mârifet; zevk, keşf ve şehâdet anlamlarına gelen doğrudan bilginin eşanlamlısıdır^[45] ve dünyevî değil; uhrevîdir. Sühreverdi de epistemolojik görüşlerinde bilgide ulaşılmak istenen amacın Vâcibü'l-vücûd'un varlığını ve birliğini tanımak ve dolayısıyla *mârifetullah* oldu-

[38] Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 359.

[39] Sühreverdi, *İsrak Felsefesi*, 26, 27, 155, 156; Mahmut Kaya, “İşrâkıyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/436; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 373-374; Fatih Aydın, “Sühreverdi Düşüncesinde Bilginin İmkânı ve Değeri”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık, 2020), 661; Halide Yenen, *Sühreverdi Felsefesinde Epistemoloji* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 106. Sühreverdi'nin beslendiği kaynaklar hakkında daha ayrıntılı bir analiz için bk. Bekiryazıcı, Eyüp. “İşrakilik ve Sühreverdi'nin İsrak Felsefesinin Kaynakları”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 942-962.

[40] Bk. Sühreverdi, *İsrak Felsefesi*, 26, 27.

[41] Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 375.

[42] Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 364.

[43] Hasan Şarkavi, *Mu'cemü'l-Elfâzi's-sûfiyye* (Kahire, Müessesetü'l-Muhtâr, 1987), 212-213.

[44] Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-Mahcub*, Çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 439-440.

[45] Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu*, 184.

ğuna işaret etmiştir.^[46] Birazdan üzerinde durulacağı üzere bu süreçte ilk aşama ise insanın kendini bilmesidir.^[47] Nitekim bir insanın ehil olması ancak mârifet ile mümkündür. Mârifet tamamen erince muhabbete götürür. Muhabbet mârifetin sonuçlarındandır. Nefis bu ikisiyle yetkinleştğinde bu, *nûr üstüne nûr*dur.^[48] Muhabbet mârifetten daha özeldir. O vakit ilk paye mârifet, ikinci paye muhabbet, üçüncü paye ise aşktır.^[49]

Bilgi Sühreverdî indinde, tahsil edilişi açısından ikiye ayrılır: Biri hakikatin vasıtasız idrâk edilmesiyle sahip olunan *huzûrî bilgi*, diğeri ise *sûrî bilgi*^[50] Mezkûr bilgi çeşitlerinin temeline gelince işte orada “*kendilik bilgisi*” (*idrâku’l-eneiyye*) vardır.^[51] Sühreverdî’nin tasavvuf anlayışı açısından da meselenin ehemmiyeti “hakiki bilgi” kavramına dayanır. Bu sebepten bilgi, doğrudan sadece soyut epistemolojik bir sorun değil; aynı zamanda oluş ve varoluş meselesiyle de irtibatlıdır yani ontolojiktir.^[52] Evvelce tanınması, bilinmesi lazım olan bu “ben”dir. Nitekim bu kelâm-ı atikte de şöyle dile getirilmiştir: “*Ey insan! Kendini tanı, Rabbini tanır-sın.*”^[53] Kendi aktarımına göre hayatının bir döneminde, bilgi (mârifet) problemi Sühreverdî’nin zihnini bir hayli meşgul etmiş, fakat buna çözüm bulamamıştır. Daha evvel de bahsettiğimiz üzere, bir gece rüyasına giren Aristoteles’e, bilgi probleminin zorluğundan bahsedince onun Sühreverdî’ye ilk sözü “*Kendi özüne/nefsine dön! İşte o zaman mesele çözülür*”^[54] olmuştur.

[46] Bk. Sühreverdî, “el-Meşârî’ ve’l-Mutârahât: el-İlmü’s-sâlis”, 403; Aydın, “Sühreverdî Düşüncesinde Bilginin İmkânı ve Değeri”, 665.

[47] Halide Yenen, “Kendini Bilmekten Rabbini Bilmeye”, *Sühreverdî* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 57.

[48] Şihâbüddin es-Sühreverdî, “Fi hakikati’l-aşk”, *Mecmûa-yi Musannefât-i Seyh-i İşrâk*, tsh. ve thk. Seyyid Hüseyin Nasr (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâleât-i Ferhengî, 1373), 3/286; Şihâbeddin Sühreverdî, *Tasavvufun Kelimesi*, thk. ve çev. Ahmet Kamil Cihan vd., Litera Yayın-cılık, İstanbul, 2017, 112.

[49] Sühreverdî, “Fi hakikati’l-aşk”, 286.

[50] Sühreverdî, “el-Meşârî’ ve’l-mutârahât: el-İlmü’s-sâlis”, 489.

[51] Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, 122; Fatma Turğay, *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 210.

[52] Mehdi Amin Razavî, *Suhrawardî and the School of Illumination* (Richmond: Curzon Press, 1997), 103; Turğay, *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği*, 210. Sühreverdî’nin bilgi kabulü, öncelikle, zât ve zâtın haricindeki ontolojik farklılığı üzerine temellendirilmiştir. Bu farklılığı aşıkâr olarak ortaya seren bilgi çeşidi ise filozofça “kendilik bilgisi” diye vasıflanan ve adlandırılan bilgidir. Bk. Turğay, *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği*, 210.

[53] Sühreverdî, “el-Meşârî’ ve’l-mutârahât: el-İlmü’s-sâlis”, 403; Yenen, *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*, 77. “Hakk Teâlâ’yı tanımak, kendi nefsinin tanımaya bağlıdır. Hz. Peygamber’in “Nefsini bilen, Rabbini bilir” buyurduğu gibi. Hakk’ı tanımayı (mârifetullah) her kişi kendi istidadı ve mertebesi miktarınca becerir ve kendi seyr ü sülûkü nisbetince o Hazret’in mertebesi-ni bulur.” Şihâbeddin es-Sühreverdî, “Bustânu’l-Kulûb”, *Mecmûa-yi Musannefât-i Seyh-i İşrâk* 3/374-376.

[54] *Kitâbü’l-Telvîhât: Hikmet Parıltıları*, 456; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 363. Corbin de Nasr gibi düşünmüş ve Sühreverdî’nin esasında Platoncu bir Aristoteles olduğunu belirtmiştir.

Bu mânada İshrakîlik'in kaynağının Eflatun ve Aristoteles'in yöntemine dayandığı malumdur. Bahsi geçen ekol; Sâbilîlik, Hermetizm, Yeni Pisagorculuk, Meşşâîlik ve Yeni Eflatunculuktaki zevkin ve nazarın bir araya gelmesiyle teşekkül eden yöntem bilgisinin telifidir.^[55] Bu felsefe –ki o *Hikmetü'l-İshrâk* olarak da meşhurdur- hem nûr kavramını kaynak alan bir metafizik oluşturmuş hem de epistemolojik bakımdan İshrâkî-zevkî metoda yaslanmıştır.^[56] Bütün bunlara binaen Sühreverdî'nin hakikati arayanları üçe ayırdığı bilinir:

- Sezgisel felsefede derinleşen ancak bahse önem vermeyenler: *müteellih* olarak isimlendirilen, peygamberlerin ve sûfîlerin içinde bulunduğu taife
- Teellühü ihmal eden bahsî filozoflar: Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın içinde bulunduğu *hakîm* olarak adlandırılan taife
- Hem teellühte hem de bahsî felsefede üstat olanlar: *müteellih hakîm/ilahî hakîm* diye isimlendirilen, kendisinin de dâhil olduğu sayıca az olan taife.^[57]

Yalnızca *ilâhî hakîmlerin* (theosophe); *ilham*, *vahiy* ve *keşf* vasıtasıyla tahsil edilen bu bilgide payları mevcuttur. Söz konusu bilgiyi mânevî miras haline dönüştüren ve onu zâhîrî ilme nazaran ayrıcalıklı yapan hususiyet; insanın kendi özünü bilmesini ifade etmesinden dolayıdır. Mânevî tekâmül arttıkça bu ilimden alınacak hisse de ziyadeleşir.^[58] Dolayısıyla onun sisteminde mistik tecrübe ve sezgisel bilgiye ulaşmada tasavvufî bilgi yöntemi olarak *mükâşefe* ve *müşâhede*nin özel bir yeri vardır.

3. SÜHREVERDÎ'YE GÖRE TASAVVUFÎ BİLGİ YÖNTEMİ OLARAK MÜKÂŞEFE VE MÜŞÂHEDE

Tasavvuf ehli kendi mânevî-rûhî deneyimleri hakkında konuşurken muhtelif bilgi yöntemlerinden de bahsetmişlerdir. Bunlardan ikisi mükâşefe ve müşâhede'dir. *Mükâşefe*; kalp gözünün açılması, keşf hâli, gayb âleminin görülmesine imkân tanıyan hâldir. Sûfinin akıl ve duyu organlarıyla elde edemediği gaybe ait mahrem ve gizli bilgileri mükâşefe arz eder.^[59] Bir görüşe göre yakîn de mükâşefe anlamında kullanılır.^[60] *Müşâhede* ise herhangi bir şüpheye yer olmadan Allah'ın kalpte

[55] Kaya, "İshrâkiyye", 23/435-437; Selami Erdoğan, "Kaynağı ve İslam Düşüncesine Katkısı Bakımından Nur Teorisi ve İshrâkî Felsefe", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12/66 (Ekim 2019), 1304.

[56] Bk. Sünter, "Sühreverdî'ye Göre Arınmanın Felsefesi", 95.

[57] Sühreverdî, *İshrak Felsefesi*, 27; Kaya, "İshrâkiyye", 435.

[58] Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 126.

[59] Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 260.

[60] Serrâc, *el-Lüma'*, 102. Mükâşefenin üç türü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. aynı yer. Mükâşefe hakkında ayrıca bk. Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbu Nehci'l-hâs* (Şîrâz: Hankâh-ı Ahmedi Kütüphanesi, nr. 83; Tahran: Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, nr. 2919 f, 126.

huzurudur. Cüneyd-i Bağdâdî'ye (öl. 297/909) göre müşâhede, kendini kaybederek Hakk'ı bulmaktır.^[61] Hâce Abdullah el-Herevî (öl. 481/1089) müşâhede, "hicâbın kesin olarak kalkması" şeklinde tanımlamıştır.^[62] İlk dönem sûfilerinden itibaren ve devamında Gazzâlî ve Sühreverdî gibi İslâm düşünürleri tarafından zaman zaman keşf teriminin mükâşefe; şühûd teriminin de müşâhede yerine kullanıldığı görülür.

Kuşeyrî'ye göre müşâhede, mükâşefeden sonra gelir. Mükâşefe ilme; müşâhede ise mârifete yaklaştırır. Mükâşefe sahibi Allah'ın sıfatlarıyla; müşâhede sahibi O'nun zâtıyla karşı karşıya gelir.^[63] Bazı sûfilere göre de ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn, mertebelerine göre mükâşefe ve müşâhede vasil olan peygamberler ve velîlerin mazhar olduğu bilgi seviyelerini ortaya çıkarır.^[64] Bütün bu izahlara göre müşâhede mükâşefeden üstündür. Gazzâlî ise mükâşefenin müşâhedededen daha üstün olduğu kanısındadır. Kendisi her iki terimin de üç mertebesinde bahsetmiştir: Mükâşefeyi ilim ile mükâşefe, hâl ile mükâşefe ve vecd ile mükâşefe; müşâhede, Hakk ile müşâhede, Hakk için müşâhede ve Hakk'ı müşâhede olarak tasnif etmiştir.^[65] İbnü'l-Arabî de bu konuda Gazzâlî'yi takip etmiş ve mükâşefenin müşâhedededen daha tamam olduğunu, mükâşefenin mânalara; müşâhedenin zevâta müteallik bulunduğunu söylemiştir. Mükâşefe müşâhedededen daha latiftir. Zira mükâşefe kesifi latifleştirir, müşâhede ise latifi kesifleştirir. Ebû Hâmid (el-Gazzâlî), İbn Fûrek (öl. 406/1015) gibi birçok Ehlullah'ın da kendisi gibi düşündüğünü nakletmiştir.^[66]

Sühreverdî'nin İsrâk Felsefesi'nde de müşâhede ve mükâşefe kavramları önemli bir yer tutar. Filozof İsfahân'da öğretiyi aşırı bağlı ve coşkun bir Meşşâî ve hususen İbn Sînâcî olduğu esnada; İsfahân'dan Anadolu'ya ve buradan Şam'a dek idame eden zâhir seferini yapmış; bâtın yolculuğa ise o zamana dek hıfzettiği bütün bilgilerinden uzaklaşarak akıldan kalbe; felsefeden keşfe ve şühûda, diğer bir deyişle de mükâşefe ve müşâhede giden yolu bulmak niyetiyle çıkmıştır. *Hikmetü'l İsrâk* kitabını Meşşâî zihniyetle kaleme almadığını, o zamana değin

[61] Kuşeyri, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, 169.

[62] Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak: Menâzilü's-sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 135. Müşâhede hakkında ayrıca bk. İsfahânî, *Kitâbu Nehci'l-hâs* (Hankâh-ı Ahmedi Kütüphanesi, nr. 83; Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, nr. 2919 f), 125-126.

[63] Kuşeyri, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, 169.

[64] Osman Demir, "Yakîn", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/273. Nitekim Giriş bölümünde de görüleceği üzere, Kuşeyrî hakka'l-yakîn mertebesinin müşâhede ile elde edileceğine kânidir. Müşâhede ve mükâşefe kıyasında birini diğerinden üstün gören bazılarına göre de söz konusu yakîn mertebelerinin karşılık bulduğu yöntem yer değiştirebilmektedir.

[65] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İmlâ ala müşkili'l-İhya*, thk. el-Leccetü'l-İlmiyye bi Merkezi Dârü'l-Minhâc li'd-Dirâsâti't-Tahkiki'l-İlmî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, tsiz), 233.

[66] Muhyiddin İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, neşr. Muhammed Ali Beydûn (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 4/187.

telif ettiği bütün risalelerinden daha başka bir yolla yazdığını beyan eder. İşte bu farklı yol, keşfi ve şühûdî yoldur^[67] ki o, zevke dayalı yöntemdir. Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî'nin (öl. 687/1288'den sonra) beyanıyla da Sühreverdî, zevk esaslı hikmette belirmiş ve seçkinleşmiş, Rabbânî mükâşefelerde ve rûhânî müşâhedelerde köklü ve sağlam tecrübeler varmıştır.^[68]

Sühreverdî açısından bu zevkî metot ve mutlak hakikate yalnızca derin bir seziş ve kuvvetli bir ilham ile varılabilir. Böylelikle hakikat bir “nûr” olarak kalbe tulû edecektir. Filozof keşfi bilgiyi *isrâk* terimiyle ifade etmiştir. Kendisi *isrâkı*, doğuş esnasında hakikatlerin idrak edilmesine imkân veren vesile, ulûhiyet evreninden insana gönderilen huzur ve zevk veren bir nûr olarak telakki etmiştir.^[69] Her ne kadar keşfi bilgiyi bilgi felsefesinin temeli ve dayanağı olarak tayin etse de Meşşâiler'in istidlâl ve nazarı esas alan yöntemi de tamamen reddetmez ve şöyle der: “*Sâlikte bahsî kuvvet olmadığında eksiktir. Keza bâhs ile uğraşan kişide de melekûtattan gelen âyetlerin müşâhedeşi yoksa eksik olur.*”^[70]

Bilindiği üzere filozofun felsefesinin temel iki kavramı *isrâk* ve *müşâhede*-dir. Bunların mukayesesinde *isrâk*, seviye bakımından üstte olan nûrdan daha alttakine ulaşan bir aydınlanmadır. Aşağı ve yukarı olan arasında bir engel bulunmadığından, aşağı olan yukarı olanı müşâhede ederken; yukarı olan da aşağı olan üzerine ışıldar (*isrâk*).^[71] Yani üst katmanda yer alan her bir nûr mertebesi Nûru'l-Envâr'dan aldığı ışığı alt seviyedekine yansıtarak *isrâk* eder. Oysa alt seviyede mevcut her bir nûr, üst seviyedeki nûr üzerinden Nûru'l-Envâr'ı müşâhede etmektedir.^[72] Böylece Sühreverdî'nin sisteminde müşâhede suûdî yönde bir mesafe kat etme aracı olup süflî mertebelerden ulvî mertebelere terfi etme çabasını gösterir. Kendisinin bu açıklamalarına bakıldığında ise *isrâk*ın müşâhededen daha üstün olduğu düşünülmektedir. Lakin Muhammed Ali Ebû Reyân'a göre müşâhede *isrâk*tan daha üstündür: “*Müşâhede yoluyla gelen mücerred nûr, isrâk yoluyla hâsıl olandan daha yücedir (eşref). Bu, müşâhedenin isrâktan daha yüce olmasında dolaydır... Zira müşâhede isrâktan daha üstündür.*”^[73] Aynı yazar bu

[67] Meçin, “Sühreverdî'nin Tanrı Tasavvuru: Nuru'l-Envâr”, 50.

[68] Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, 864-865; Yalın, Sühreverdî'nin El-Elvâhu'l-İmâdiyye Adlı Eseri Temelinde Fizik ve Metafizîğe İlişkin Görüşleri”, 264.

[69] Note of Simurgh, “As-Suhrawardi Yahya b. Habash”, *Islamic Philosophy*, ed. Fuad Sezgin (Frankfurt, 2000), 164'den akt. Aydın, “Sühreverdî Düşüncesinde Bilginin İmkânı ve Değeri”, 668. Ayrıca bk. Eyüp Bekiryazıcı, “Burhandan Keşf'e Yöneliş ya da Sühreverdî'de Bilginin Kaynağı Problemi”, *Ekev Akademi Dergisi* 13/38 (Kış 2009), 106.

[70] Sühreverdî, “el-Meşârî' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis”, 361. Ayrıca bk. Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh*, 864.

[71] Sühreverdî, *İsrak Felsefesi*, 140.

[72] Sühreverdî, *İsrak Felsefesi*, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 203. Ayrıca bk. Meçin, “Sühreverdî'nin Tanrı Tasavvuru: Nuru'l-Envâr”, 62; Yenen, *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*, 96.

[73] Muhammed Ali Ebû Reyân, *Usûlü'l-Felsefeti'l-İsrâkiyye inde Şihâbüddîn es-Sühreverdî* (Kâhire: Mektebetü'l-İncilü'l-Mısırye, 1959), 140. Araştırmacı, *kahr* ve *muhabbet* kavramlarının da sıra-

kıyasını misâlî âlem ve hissî âlem unsurlarıyla da izah etmiştir: “*Müşâhede nûrların işrâkî nûrlardan, misâl âleminin de hissî âlemden üstün olması gibi, misâlî sudûrun müşâhededendir; hissî sudûrun da işraktan meydana gelmesi gerekir.*”^[74] Her durumda mezkûr iki ameliyenin gerçekleşmesinin temel şartı ise arada bir engelin (hicâb) var olmamasıdır.^[75] Bu durum aynı zamanda Meşşâî Felsefe sistemindeki ay altı âlemden ay üstü âleme çıkışa; Vahdet-i vücûd nazariyesinde ise hazarât aşamalarına; dolayısıyla Tanrı’ya yakınlaşmaya da benzetilebilir.

Sühreverdî’nin felsefesinde işrâk ve müşâhede kavramları bir yandan Tanrı-âlem ilişkisini izah ederken; öte yandan bilme ve zevkî mârifet için iki yoldur. Bu ise varlığı meydana getirme ve bilme fonksiyonlarının birleşmesinden ötürüdür.^[76] Nitekim İşrâk Felsefesi’nde; aydınlanma (işrâk), bilme ve var olma arasında çok güçlü bir alaka ve bağ mevcuttur.^[77] Öyle ki bu sistemde nûr (aydınlanma), ontolojik bakımdan varlığın; epistemolojik bakımdan bilginin ilk ve temel prensibidir.^[78] Meselenin bu yönü –ikinci bölümde de bahsedildiği üzere- Sühreverdî metafiziğinde ontolojinin ve epistemolojinin ayrılmaz ilintisini ortaya serer.

Sühreverdî’ye göre Allah’ı görmek mânasına gelen rüyet, şüphesiz ki sırf (mücerred) müşâhede ile hâsıl olur. Bunun için de delil nevinden bir şeye (istidlâl) gerek yoktur.^[79] Sağlam göz, görülenin karşılıklı var olması ve aydınlanmış şeyle gözün arasında bir hicâb/perde olmaması gibi koşullar, duysal görmede; her idrak mertebesi için cârîdir ve bunun genel adı da müşâhededir.^[80] Müşâhede yukarı doğru yani suûdî bir yükseliş vardır. Kendinde yükseliş merdiveni ya da nûranî meleke olmayana gelince o, hukemâ zümresine giremez. Kim de yükselirse orada çok yüce işleri idrak eder.^[81] Nitekim Hermes ve Eflatun gibi hakimler de (hakikati ispatta ve yüce işleri idrakte) müşâhede yöntemini kullanmışlardır.^[82] Ulu Allah’ın yoluna dâhil olan; nefsinin karanlık âlemlerle meşguliyetten beri kılarak,

siyla işrâk ve müşâhede hakkındaki diğer iki tabir olduğunu ve füyûzât silsilesi için esasî ilkenin bunların hareketlerine dayandığını belirtmiştir. Bk. Ebû Reyân, *Usûlü’l-Felsefeti’l-İşrâkiyye*, 141, 142.

[74] Ebû Reyân, *Usûlü’l-felsefeti’l-İşrâkiyye inde Şihâbüddîn es-Sühreverdî*, 178. Ayrıca bk. Ahmed Teik, “Feyzu’l-envâr inde’s-Sühreverdî el-Maktûl”, *Kilitbahir* 18 (Mart 2021), 166.

[75] Ebû Reyân, *Usûlü’l-felsefeti’l-İşrâkiyye inde Şihâbüddîn es-Sühreverdî*, 139.

[76] Ali Muhammed Sâcidî, “Râbita-yi Hoda bâ Nizâm-i Hestî ez Dîdgâh-i Hakîm-i Sühreverdî”, *Neşriyye-yi Danişgede-yi Edebiyat u Ulûm-i İnsânî*, 48/194 (Bahar 1384), 49; Meçin, “Sühreverdî’nin Tanrı Tasavvuru: Nuru’l-Envâr”, 63.

[77] Meçin, “Sühreverdî’nin Tanrı Tasavvuru: Nuru’l-Envâr”, 63.

[78] Taufic Ibrahim Arthur Sagadeev, *Classical Islamic Philosophy* (Moscow: Progress Publishers, 1990), 288.

[79] Gulâm Hüseyin el-İbrâhimî ed-Dinânî, *İşrâku’l-fikrî ve’s-şühûd fî felsefeti’s-Sühreverdî* (Lübnan: Dârü’l-Hâdî, 1426/2005), 288.

[80] Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi*, 141-142, 151; Turğay, *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği*, 216.

[81] Sühreverdî, “Kitâbu’l-Meşârî’ ve’l-mutârahât”, 452, 453.

[82] Sühreverdî, “Kitâbu’l-Meşârî’ ve’l-mutârahât”, 460.

ulu himmetiyle rûhânî âlemin müşâhedesini talep ederek mütemadiyen derin düşünceyle, tefekkürlerle ve kesintisiz mücâhedelerle kendini eğiten her kişi, zevkî hikmette seçkinleşebilir. Bu hikmeti haiz böyle bir kimse, (nefsi) istikrara kavuştuğunda, kendini tanır ve Rabbine aklıyla nazar eder.^[83] Sühreverdî'ye göre asıl müşâhede vehmin akılla didişip kavga etmesinin kesildiği esnada ışıkların nefse doğuşudur.^[84]

Eşyanın hakikatini fehmetmenin yolu ve usulü ise yalnızca mükâşefeden yani keşfe dayanan bilgiden geçer. O halde hakiki bilgi, duyu organları ve akılla değil; Allah'tan gelen bir nûr, bâtinî aydınlanmayla (işrâk) kazanılan bilgidir.^[85] Mükâşefe: düşünceyle, sezgiyle ya da geçmişte ve gelecekte zuhur eden tikel bir duruma has gaybe ait bir içe doğuşla nefiste ilmin teşekkül etmesidir.^[86] Bu bağlamda Sühreverdî enbiyâ, evliyâ ve ehl-i keşfin mükâşefe hâlinde duyduğu şeyin havanın dalgalanmasından meydana gelmediğine inanır. Velilerin ve keşf ehlinin kulağına gelen ses, hisler (mahsûsût) âleminin seslerinden sayılmaz.^[87] Anlaşıldığı üzere hakikate ulaşmada keşf ve sezgiyi temel alan bir tavır ortaya koyan Sühreverdî, gerçek bilgiye ulaşmayı esasen ruh terbiyesine bağlar. İsrâk filozofu açısından bu keşfi bilgiye sahip olmak isteyen kul, Allah'ı sürekli huşû ve ihlasla zikretmeli, kutsî âlemi tefekkür ederek, şehvetten uzak durarak, yemeği azaltarak, şehirlerde Rabbine samimi bir biçimde yönelmelidir.^[88] İşte hakkıyla ifâ edilen riyâzet ve mânevî arınma, içe doğan keşfi ve zevkî bilginin doruklarına yönlendirir. Böylece o, işrâk, müşâhede ve mükâşefe vasıtasıyla zevkî bilgiye ve dolayısıyla hakikate doğrudan vâsıl olur. Nitekim Gazzâlî'nin "*Bilgi îmânın üstünde, zevk ise bilginin üstündedir*"^[89] sözü de buna işaret etmektedir. Yine Sühreverdî'nin "Bir insanın ehil olması ancak mârifet ve büyük bir mükâşefe ile olur"^[90] şeklindeki tespiti de

[83] Şehrezûrî, *Nüzhettü'l-ervâh*, 864, 865.

[84] Sühreverdî, *Tasavvufun Kelimesi*, 110.

[85] Aydın, "Sühreverdî Düşüncesinde Bilginin İmkânı ve Değeri", 672. Bu mükâşefe İbn Sînâ, Fârâbî ve İbn Bâcce gibi filozofların benimsediği "işrâkçi ittisal"e götürür. Bk. İlhan Kutluer, "İttisal", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/485.

[86] Sühreverdî, *Tasavvufun Kelimesi*, 110. Yoksa her sanrı ya da içe doğduğu zannedilen vehimler mükâşefe değildir. Şehrezûrî hocasının bu ikazını şöyle nakleder: "Çağımızda bir grup ortaya çıktı ki mütehayyilenin kendileriyle alay eden şakalarını mükâşefe zannediyorlar." Ve ekler: "[Üstat Sühreverdî], bununla, haşhaş kullanan kimsenin kendisinde bulduğu hayalleri kastetmektedir." Bk. Şehrezûrî, *Nüzhettü'l-ervâh*, 896, 897.

[87] Gulâm Hüseyin el-İbrâhîmî ed- Dinânî, *İşrâku'l-fikrî ve 'ş-şühûd fî felsefeti's-Sühreverdî* (Lübnan: Dârü'l-Hâdî, 1426/2005), 301.

[88] Bk. Bekiryazıcı, "Burhandan Keşf'e Yöneliş ya da Sühreverdî'de Bilginin Kaynağı Problemi", 106; Fatih Aydın, "Şehrezûrî Düşüncesinde İnsani Nefsin Yetkinliği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/4 (Aralık 2014), 788. Sühreverdî'ye göre bedenın ışıgal ettiği şeyler ortadan kalktığında mârifet sahibi olan nefis, melekûnun müşâhedesini ve Hakk'ın nurlarının işrâk etmesiyle zevk ve haz alır. Bk. *el-Elvâhul-İmâdiyye: Hikmet Levhaları*, Haz. Ahmet Kamil Cihan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 134.

[89] Gazzâlî, *Miškâtü'l-Envâr*, neşr ve terc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2020), 70.

[90] Sühreverdî, *Tasavvufun Kelimesi*, 112.

aynı görüşü desteklemektedir. Müşâhede ve mükâşefe kavramlarına detayıyla yer veren Sühreverdî'nin yolunun, bu durumda vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûdun bulunduğu Vâhidiyye ve Nûrânî Vücûdiyye'de sonlanması gerekir.^[91] Ki o, kişiyi aşama aşama pek çok merhalesi, iniş ve çıkışlarıyla hakikate ve Allah'a ulaştıran bir yoldur.

SONUÇ

İslâm düşünce tarihinde bilginin mâhiyeti, bilgiyi elde etme yöntemleri, hakiki bilgi vb. meseleler daima gündemde olmuştur. Bilgi erken dönemlerden itibaren genel olarak istidlâlî bilgi ve ledünnî bilgi şeklinde ikiye ayrılmıştır. İlk felsefenin, ikincisi ise irfânîlik ve tasavvufun sahasına dâhildir. Kuşeyrî ile birlikte İslâm düşüncesinde belirginleşen beyân, burhân ve irfân ayrımında da burhan ve irfan sırasıyla istidlâlî ve ledünnî bilgiye tekabül eder. Bu ikisini birleştiren ve uzlaştıran kişi ise Şihâbüddîn es-Sühreverdî'dir. Onun işrâk hikmetinde biri tahakkuk etmeden diğerine yönelmek boşuna bir çabadır. Nitekim kendisi de öncelikle Meşşâî bir sistemde ilerlemiş ve akla dayalı bahsî hikmeti tahsil etmiş, ardından *müşâhede* ve *mükâşefe* gibi unsurlardan meydana gelen ve zevke dayalı işrâkî hikmeti tecrübe etmiştir. İşrâk filozofu bu yolda mesafe kat etmek isteyen kişiye kendi deneyimlerini sunmuş ve nihayetinde varılması lazım gelen hedefin *teellüh* olduğunu vurgulamıştır. Bu hedefe varmak ise kişinin önce kendini tanıması ve riyazet gibi tasavvufî yöntemlerle mistik bir arınma yaşaması şarttır. Benlik bilgisi ve nefis tezkiyesi olmaksızın nihai amaca ulaşılamaz.

Esasında birer tasavvuf terimi olan mükâşefe ve müşâhede ise Sühreverdî'nin felsefesinde işrâkî bilgiyi meydana getiren iki öğedir. Mükâşefe ve müşâhede birlikteliği bu bakımdan zevkin iki unsurudur. Mezkûr terimler, ilk sûfilerden itibaren bazen biri diğerinden daha önemli görülerek tanımlanmıştır. Örneğin Kuşeyrî'ye göre müşâhede daha tamam bir terim iken; işrâkî ekolün öncülerinden Gazzâlî'ye göre mükâşefe müşâhededen daha önemlidir. Sühreverdî'nin ve ardından İbn Arabî'nin de bu konuda Gazzâlî'yi takip ettiği anlaşılmaktadır. Sühreverdî'nin hakikate ulaşmada yaptığı işrâk ve müşâhede ayrımında birini aşağı yönlü, diğerini yukarı yönlü nitelemesi, “Rabbânî mükâşefe; rûhânî müşâhede” şeklinde bir ayrım yapması da mükâşefeyi müşâhededen daha üstün gördüğünü düşündürmektedir. Bununla birlikte yine de İşrâk Filozofu'nun, eserlerinde, müşâhede kavramına daha fazla yer verdiği ve bunun hakkında ayrıntılı açıklamalarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Sühreverdî'nin sisteminde Tanrı ve evrene metafizik olarak bakan insanın vahdet-i vücûd nazariyesindeki *hazarâta* benzer şekilde yukarıya doğru çıkma gayreti, müşâhededir. Mükâşefe ise eşyanın hakikatini anlamanın yoludur ve bu açıdan ayrı bir önemi haizdir. Dolayısıyla mükâşefe hakikate vasıtasız açılmazdır. Ancak bir takım vehim ve hayal ürünü şeylerin mükâşefe olmadığına dikkat

[91] Muhammed Ali Ebû Reyân, *Târihü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* (İskenderiyye: Dârü'l-Mârifeti'l-Câmiyye), 1986, 545.

edilmelidir. Zira mükâşefe sahibinde Nûrlar Nûru'ndan aldığı mârifet sonucu bir ilim teşekkül eder. Neticede Allah'ın varlığı ve O'nu hakkıyla tanımak müşâhede ve mükâşefe ile idrak edilebilir.

KAYNAKLAR

- Aydın, Fatih. “Şehrezûrî Düşüncesinde İnsanî Nefsin Yetkinliği”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/4 (Aralık 2014), 781-796.
- Aydın, Fatih. “Sühreverdî Düşüncesinde Bilginin İmkânı ve Değeri”. *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık, 2020), 659-680.
- Baysal, Erkan. “Muhammed Âbid el-Câbirî'ye Göre İrfânîlerin Nübüvvet Anlayışları” *BÜİFD* V/10 (2017/2), 245-268.
- Bekiryazıcı, Eyüp. “Burhandan Keşf'e Yöneliş ya da Sühreverdî'de Bilginin Kaynağı Problemi” *Ekev Akademi Dergisi* 13/38 (Kış 2009), 103-114.
- Bekiryazıcı, Eyüp. “İsrakilik ve Sühreverdî'nin İsrak Felsefesinin Kaynakları”. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Bulaç, Ali. *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. Çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Yapısı*. Çev. Burhan Köroğlu vd., İstanbul: Mana Yayınları, 2020.
- Chittick, William. *Sufî'nin Bilgi Yolu: İbn-i Arabî'nin Metafizikinde Hayal*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Okuyan Us Yayınları. 2. Basım, 2018.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne I*, çev. Hüseyin Hatemî. İstanbul: İletişim Yayınları. 8. Baskı, 2010.
- Çubukçu, İbrahim Agah. “Suhreverdî ve İsrakiye Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1-4 (Temmuz 1968), 177-200.
- Demir, Osman. “Yakîn”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/271-273.
- Dinânî, Gulâm Hüseyin el-İbrâhîmî. *İşrâku'l-fikrî ve ş-şühûd fî felsefeti's-Sühreverdî*. Lübnan: Dârü'l-Hâdî, 1426/2005.
- Ebü Reyân, Muhammed Ali. *Târihü'l-fikrî'l-felsefî fî'l-İslâm*. İskenderiyye: Dârü'l-Mârifeti'l-Câmiyye, 1986.
- Ebü Reyân, Muhammed Ali. *Usûlü'l-felsefeti'l-İşrâkiyye inde Şihâbüddîn es-Sühreverdî*. Kâhire: Mektebetü'l-İncilü'l-Mısıriyye, 1959.
- Erdoğan, Selami. “Kaynağı ve İslam Düşüncesine Katkısı Bakımından Nur Teorisi ve İsraki Felsefe”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (Ekim 2019), 1289-1310.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi*, Çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 1987.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Fuzulî Ne Demek İstedi?*, İstanbul: Papersense Yayınları, 6. Baskı, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İmlâ ala müşkîlî'l-İhya*, thk. el-Lecnetü'l-İlmiyye bi Merkezi Dârü'l-Minhâc li'd-Dirâsâti't-Tahkîki'l-İlmî. Cidde: Dârü'l-Minhâc, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mışkâtü'l-envâr*, neşr. ve terc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 4. Basım, 2020.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkızu mine'd-dalâl*, thk. Mahmûd Baycu, Dimaşk: Dâru't-Takva, 2. Baskı, 1992.
- Hanoğlu, İsmail. “İsrâkî Aydınlanmada Doğal Aklın İrfânî Özle Rasyonel Tekâmül”, *Journal of Islamic Research* 30/1 (2019), 58-66.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Tasavvufa Yüz Basamak: Menâzilü's-sâirin*. çev. Abdurrezzak Tek, Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- İbn Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 9c. neşr. Muhammed Ali Beydûn. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbn Hallikân. Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zaman*. 8c. thk. İhsân Abbâs. Beyrût: Dâru Sâdır, tsiz.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*. 9c. thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Neşriyat, 1406/1986.
- İsfahânî, Ebû Mansûr. *Kitâbu Nehci'l-hâs*. Şîrâz: Hankâh-ı Ahmedî Kütüphanesi, nr. 83; Tahrân: Tahrân Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, nr. 2919 f, 117-129.

- Kaya, Mahmut. “İşrâkıyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 23/435-438.
- Kuşeyri, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Baskı, 2003.
- Kutluer, İlhan. “İttisal”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 2001, 23/484-485.
- Meçin, Mahmut. “Sühreverdî'nin Tanrı Tasavvuru: Nuru'l-Envar”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* Sayı: 3 (Haziran 2015), 49-70.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Sâcidî, Ali Muhammed. “Râbita-yi Hoda bâ Nizâm-i Hestî ez Dîdgâh-i Hakîm-i Sühreverdî”. *Neşriyye-yi Danişgide-yi Edebiyat u Ulûm-i İnsânî* 48/194 (Bahar 1384), 41-77.
- Sagadeev, Taufic Ibrahim Arthur. *Classical Islamic Philosophy*. Moscow: Progress Publishers, 1990.
- Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye: Hikmet Levhaları*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Sühreverdî, Şihâbeddîn. “el-Meşârî' ve'l-Mutârahât: el-İlmü's-sâlis”, *Mecmûa-yi Musennafât-ı Şeyh-i İsrâk*. 4 c. tsh. ve thk. Henry Corbin. Tahrân: Müessesetü Mutâleât u Tahkikat-i Ferhengî, 1372, 1/193-506.
- Sühreverdî, *el-Meşârî' ve'l-Mutârahât: Tabiiyyât*. thk. Necefkulî Habîbî. Tahrân: y.y., 1393.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. “Fî hakîkatî'l-aşk”, *Mecmûa-yi Musennefât-i Şeyh-i İsrâk*. 4 c. tsh. ve thk. Seyyid Hüseyin Nasr. Tahrân: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâleât-i Ferhengî, 1373.
- Sühreverdî, *İsrak Felsefesi: Hikmetü'l-İsrâk*, çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Baskı, 2019.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Kitâbü't-Telvihât: Hikmet Parıltıları*, çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Sühreverdî, Şihâbeddîn. *Tasavvufun Kelimesi*. thk. ve çev. Ahmet Kamil Cihan vd., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Sünter, Emel. “Sühreverdî'ye Göre Arınmanın Felsefesi “İnsan Felsefesi ve Etik Yönüne Dair Bir Değerlendirme”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24/1 (2020), 89-111.
- Şarkavî, Hasan. *Mu'cemü Elfâzi's-süfiyye*. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 1987.
- Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzuâtı'l-ulûm*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985, 1/66-70.
- Teik, Ahmed. “Feyzu'l-envâr inde's-Sühreverdî el-Maktûl” *Kilitbahir* 18 (Mart 2021), 154-177.
- Turgay, Fatma. *İsrakî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları. 7. Baskı, 2012.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Baskı, 2005.
- Yalın, Salih. “Sühreverdî'nin El-Elvâhu'l-İmâdiyye Adlı Eseri Temelinde Fizik ve Metafizığe İlişkin Görüşleri”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XLIII (2017/2), 263-292.
- Yenen, Halide. *Sühreverdî Felsefesinde Epistemoloji*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Yenen, Halide. “Kendini Bilmekten Rabbini Bilmeye”. *Sühreverdî*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2. Baskı, 2023.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Şihâbeddîn Sühreverdî ve Nur Heykelleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Os mân ez-Zehebî. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. 25 c. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf-Muhyî Helâlü'r-Rehân. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, tsiz.
- Fazlıoğlu, İhsan. “XV. XVI. Yüzyıllarda İstanbul'da Felsefe Yapmak”, <https://fazlioglu.blogspot.com/2018/07/ihsan-fazlioglu-15.-16.-yzyyillarda-istanbul-da-felsefe-yapmak.html>. 07.12.2024.



Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2025, 58: 249-273



Dinî Bir Tecrübe Olarak Meûnetin Mâhiyeti, Metafizik Temelleri ve Delil Değeri

The Nature, Metaphysical Foundations and
Evidential Value of Meûnet as a Religious Experience

Doktora Öğrencisi Fatma ŞEN¹

¹Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun
• i fatimasen.55@gmail.com • ORCID > 0000-0002-3130-7166

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 10 Mart/March 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 26 Mayıs/May 2025

Yıl/Year: 2025 | **Sayı – Issue:** 58 | **Sayfa/Pages:** 249-273

Atıf/Cite as: Şen, F. "Dinî Bir Tecrübe Olarak Meûnetin Mâhiyeti, Metafizik Temelleri ve Delil Değeri "
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 58, Haziran 2025: 249-273.

DİNÎ BİR TECRÜBE OLARAK MEÛNETİN MÂHİYETİ, METAFİZİK TEMELLERİ VE DELİL DEĞERİ

ÖZ

Dinî tecrübe, Allah'ın varlığına ilişkin klasik delillerin gözden düşmesiyle delil değeri açısından gündeme gelen ve tartışılan bir mevzudur. Özellikle son zamanlarda Batı düşüncesinde bazı düşünür ve teologlar tarafından ön plana çıkarılan dinî tecrübe, yine Batı'da özellikle delil değeri açısından muhtelif eleştirilere tabi tutulmaktadır. Bu tecrübe bireylerin içsel yaşantısının ürünü olması sebebiyle öznel yönünün ağır basması noktasında eleştirilerin merkezinde bulunmaktadır. Dinî tecrübe tabiri birebir klasik İslam düşüncesinde bulunmamakla birlikte dinî tecrübeye tekabül eden çeşitli olaylardan söz edilmektedir. Kelâm eserlerinde dinî tecrübe türünden hadiseler olağanüstü olaylar başlığı altında ele alınır. Buna göre müminlerin yaşadığı dinî deneyimler vahiyden meûnete kadar muhtelif olayları kapsar. Bu çalışmanın konusu olan meûnet sıradan müminlerin olağan dışı deneyimlerini ifade eden bir yaşantı olarak dikkat çekmektedir. Gerek klasik kelâm kaynaklarında gerekse güncel eserlerde bu konuya özellikle Allah'ın varlığının delilleri içerisinde yer verilmediği görülmektedir. Bu çalışmada kelâm eserlerinde bir iki cümlelik tanımdan öteye geçemeyen bir mevzu olarak meûnet tecrübesi delil değeri bakımından ele alınacaktır. Meûnetin bilgi kaynakları bakımından tartışılması müstakil bir çalışmanın konusu olacak derinliktedir. Bu sebeple çalışmada meûnet isbât-ı vâcip olması bakımından değerlendirilecek bilgi kaynakları açısından incelemeye alınmayacaktır. Geçmişten bugüne felsefede ve kelâmda Allah'ın varlığına, sıfatlarına, isim ve fiillerine dair kullanılan delillerin önemini ve değerini kabul etmekle birlikte, birçok insanın yaşadığı dinî tecrübe olan meûneti isbât-ı vâcip delili olarak değerlendirmenin içinde bulunduğumuz çağdaş zamanların ruhuna daha uygun olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Dinî Tecrübe, Meûnet, İlahi Yardım.



THE NATURE, METAPHYSICAL FOUNDATIONS AND EVIDENTIAL VALUE OF MEÛNET AS A RELIGIOUS EXPERIENCE

ABSTRACT

Religious experience is a topic that has come to the fore and is being discussed in terms of its evidentiary value, especially since the classical evidence for the existence of God has fallen out of favor. Religious experience, which has been brought to the forefront by some thinkers and theologians in Western thought, has

been subject to various criticisms, especially in terms of its evidentiary value, by some in the West. Since this experience is the product of the inner life of individuals, it is at the center of criticism in terms of the subjective aspect being dominant. Although the term religious experience does not exist in classical Islamic thought, various events corresponding to religious experience are mentioned. In theological works, religious experiences are considered under the title of extraordinary events. Accordingly, religious experiences experienced by believers cover various events from revelation to meûnet. The subject of this study, meûnet, draws attention as a state expressing the extraordinary experiences of ordinary believers. It is seen that this subject is not included in the proofs of the existence of God, especially in both classical theological sources and contemporary works. In this study, the meûnet experience, which is a subject that cannot go beyond a one or two-sentence definition in theological works, will be discussed in terms of its evidential value. Discussing the sources of information about Meûnet is deep enough to be the subject of an independent study. For this reason, Meûnet will not be examined in terms of sources of information that will be evaluated in terms of being a necessary proof in this study. While accepting the importance and value of the evidence presented in philosophy and theology from the past to the present regarding the existence, names, attributes and actions of Allah, it is thought that evaluating a religious experience that many people have had as a necessary proof would be more appropriate for the spirit of our contemporary times.

Keywords: Theology, Religious Experience, Religious Help, Divine Help.



1. DİNÎ TECRÜBEYE GENEL BİR BAKIŞ

Dinî tecrübe bir deneyim olarak insanlık tarihine yayılabilecek bir öyküsü varsa da delil olarak gündeme taşınıp konuşulması 18. yüzyılda gerçekleşmiştir. Dinî düşüncede bu konuya delil değeri açısından yaklaşan en etkili ismin teolog-filozof Friedrich Schleiermacher (1768-1834) olduğu söylenebilir.^[1] William James (1842-1910) ile birlikte daha yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bu iki düşünürle birlikte Rudolf Otto (1869-1973) da Tanrı inancını temellendirmede dinî tecrübeyi bir delil olarak kullanan düşünürler arasında gösterilir.^[2] Sonrasında Swinburne (d. 1934), John Hick (1922-2012), Alvin Plantinga (1921-2009) gibi

[1] Şaban Ali Düzgün, “Tecrübe, Dil ve Teoloji: ‘Dini Tecrübenin Teolojik Yorumu’”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/1 (2004), 29; Hakan Hemşinli, Tecrübeden Tanrı’ya Dinî Tecrübe Delili ve Eleştirisi (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 36.

[2] Cafer Sadık Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet Sıradan İnsanların Sıradışı Dini Deneyimleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 17-23; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020), 87.

düşünürlerin ilgisiyle dinî tecrübe delili din felsefesinde kendisine geniş bir yer edinmiştir.^[3]

Dinî tecrübeye dair oluşan bu ilgi David Hume (1711-1776) ve Immanuel Kant (1724-1804)'ın klasik delilleri eleştirmelerinin ardından başlamıştır.^[4] Zira Hume ve Kant gibi düşünürler klasik delillerin Tanrı'yı bilmede ve idrak etmede yetersiz olduğunu söyleyip bu delilleri eleştirince birçok filozof ve teolog yeni delillere başvurmuştur. Bu yeni deliller içinde yer alan dinî tecrübe delili önceki delillerden farklı şekilde dinî deneyimlerden yola çıkarak Tanrı'yı ispat etmeye çalışır.^[5] Nitekim dinî tecrübe klasik delillerin neden olduğu çıkmazlardan kurtulmanın alternatiflerinden biri olarak gün yüzüne çıkmıştır.^[6]

Dinî tecrübenin empirizm anlamındaki duyusal tecrübeden farklı olduğu bilinmektedir.^[7] Kimilerine göre tecrübe kavramının kapsamı oldukça geniş olup gündelik ve doğaüstü her türlü yaşantıyı içine alır.^[8] Bazı araştırmacılar ise tecrübenin dinin mâhiyetiyle alakasının daha fazla olduğunu söyler.^[9] Dinî tecrübeye bahsi geçen tecrübe kavramı “bir kimseyi Tanrı'nın varlığından bir şekilde haberdar eden tecrübeyle” sınırlandırılmıştır. Diğer taraftan dinî tecrübe Tanrı hakkında akıl yürütmek olarak da anlaşılamaz. Çünkü bu tecrübeye doğrudanlık ve duyusal olmayan bir durum söz konusudur.^[10] Diğer bir ifadeyle bu tecrübe aşkın varlıkla olan samimi ve bireysel bir ilişkiyi ifade eder.^[11] Esasında dinlerin kökeni olan vahyin en yüksek dinî tecrübe çeşidi olduğunu da belirtmek gerekir.^[12]

Dinî tecrübe teriminin dinsel deneyim, dinî hayat, dinî yaşantı şeklinde farklı ifadeleri olmakla birlikte^[13], kendi içinde farklı türleri ve dereceleri bulunur. Bu farklılıklar muhtelif kültürlerde ve zamanlarda pek çok insanın yaşamış olduğu dinî tecrübelerden kaynaklanır. Dinî tecrübenin muhteva açısından dinî geleneklerde farklı algılanmasından dolayı ortak bir tanımından bahsetmek zordur.^[14]

[3] Hemşinli, *Tecrübeden Tanrı'ya*, 36.

[4] Cafer Sadık Yaran, *Tanrı İnancının Aklılığı-Bütün Eserleri 2-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018). 140; Hemşinli, *Tecrübeden Tanrı'ya*, 28.

[5] Mehmet Şükrü Özkan, *Rasyonel Teoloji Yeni Ateizm ve Tanrı* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 68.

[6] Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, 21,22; Hemşinli, *Tecrübeden Tanrı'ya*, 28.

[7] Aydın, *Din Felsefesi*, 87.

[8] Özkan, *Rasyonel Teoloji Yeni Ateizm ve Tanrı*, 68.

[9] Düzgün, “Tecrübe, Dil ve Teoloji: ‘Dini Tecrübenin Teolojik Yorumu’”, 30.

[10] Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve mâhiyeti* (Ankara: Kitâbiyyât, 2004), 89.

[11] Mehmet Fatih Kalın, *Rudolf Otto'da Dinî Tecrübe ve Mistisizm* (İstanbul: Ötüken, 2024), 29.

[12] Düzgün, “Tecrübe, Dil ve Teoloji: ‘Dini Tecrübenin Teolojik Yorumu’”, 29.

[13] Aydın, *Din Felsefesi*, 87; Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, 17.

[14] Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve mâhiyeti*, 92; Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, 17.

Tanımlarda farklılıklar olmasına rağmen yaşanan tecrübenin özde aynı olduğu kabul edilmektedir.^[15]

Dinî tecrübe taklit derecesindeki dinî hayattan başlayarak her türlü dinî duygu, düşünce ve yaşantıyı içine alır. Burada önemli olan husus diğer tecrübelerden farklı olarak bu yaşantının dinle ilgili bir biçimde ortaya çıkmasıdır.^[16] James Dinî tecrübeyi “*bireysel insanların hisleri, davranışları ve tecrübeleri*” şeklinde tanımlamıştır. Swinburne dinî tecrübeyi “*(epistemik açıdan) süjeye Tanrı’nın veya başka bir doğaüstü şeyin, (ya gerçekten orada bulunması ya da bir şey yapması veya meydana getirmesinin) tecrübesi olarak gözüken bir tecrübe*” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre dinî tecrübe çok genel anlamda Tanrıyı veya Tanrısal olanı algılamak ve Tanrı’nın etkinliğini hissetmektir.^[17] Çağdaş psikologlar dinî tecrübeyi “*Tanrı’nın alamet, işaret, tezahür ve delillerini sezgisel algılama, doğrudan doğruya kavrama, kutsal ve ilahi kudretle sezgisel ve duygusal ilişki kurma*” olarak tanımlamaktadır.^[18] Bu alanda detaylı çalışmalarda bulunan Cafer S. Yaran’a göre dinî tecrübe en genel anlamıyla dinle ilgili duygu, düşünce ve tutumlarımız, bireysel bir deneyim olarak kişinin özsel yaşantısı, halleri ve tecrübeleri ya da bizzat bireyin şahit olduğu olağanüstü olaylara tanıklığıdır.^[19] İlerde de bahsedileceği üzere olağanüstü bir hal olarak meûnetin dinî tecrübeye dâhil olduğu yer bu noktada karşımıza çıkar. Nitekim dinî tecrübe inanç sahibi insanın Tanrı’yla ilişki içinde olması, O’na yaklaşması, O’nunla birleşmesi, bireysel varlığın Tanrısal olanda yok olması deneyiminden hareketle Tanrı’nın var olduğu sonucuna ulaşmasıdır.^[20] Dinî tecrübeye ilişkin birtakım özelliklerden de bahsedilmektedir. Buna göre bu tecrübenin vasıtasız olması, buluşma ifade etmesi, olağanüstü bir yöne sahip olması, tahlilin ve yorumlanmasının zorluğu, derunî bir yaşantı olması ve öznelliği gibi birçok özelliği bulunur.^[21]

2. DİNÎ TECRÜBENİN EPİSTEMİK DEĞERİ

Dinî tecrübeye öğrenme mantık ya da nazar yoluyla değil ancak yaşantı neticesinde gerçekleşmektedir. Esasında kimi araştırmacılar dinî tecrübenin bilişsel yönünün bulunduğunu buna karşın duygusal tarafının ağır bastığını söyler.^[22] Bu sebeple onun epistemik değeri duyu ve akılla ulaşılan bilgilerden farklıdır. Nite-

[15] Rıza Bakış, *Muhammed İkbal’e Göre Dini Tecrübe ve Bilgi Açısından Değeri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 23.

[16] Hakan Hemşinli, “Dini Tecrübenin Nesnelliği Üzerine”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2010), 124.

[17] Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, 18.

[18] Kalın, *Rudolf Otto’da Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 47.

[19] Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, 17-18.

[20] Hemşinli, *Tecrübeden Tanrı’ya*, 37.

[21] Hemşinli, “Dini Tecrübenin Nesnelliği Üzerine”, 125-127.

[22] Aydın, *Din Felsefesi*, 93.

kim duyu tecrübesinin dayanağı nesnel dünyadır; dinî tecrübenin temel dayanağı ise metafizik âlemdir.^[23] Bundan dolayıdır ki dinî tecrübe delili ile elde edilen bilginin doğruluğu tartışma konusu olmuştur. Böylelikle dinî tecrübe alanı diğer bilgi alanlarından biraz daha fazla yanılmaya ve aldatmaya müsaittir.^[24]

Dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığına delil olabilmesi onun gerçekliğinin ve bilişselliğinin ispatına bağlıdır. Bu tecrübeyle ilgili eleştirilerin odak noktasında gerçekleşme biçimi ve mâhiyetiyle ve çoğu zaman farklı şekillerde ortaya çıkmasıyla ilgili problemler vardır. Bilhassa öznel yönünün ağır basması eleştirilerin odak noktasıdır. Diğer bir eleştiri ise bu deneyimlerin yoruma dökülmesi yani ifade edilmesinin kısıtlı olmasıyla ilgilidir.^[25] Bazı filozof ve psikologlar dinî tecrübenin bir yanılmadan ya da ruhi bir dengesizlikten kaynaklandığını ileri sürer. Buna rağmen dinî tecrübe hakkında kayda değer çalışmaların varlığı ileri sürülen eleştirilerin sorgulanabileceğini akla getirir.^[26]

Dinî tecrübe deliline dair güvenilirlik ve geçerlik ölçütleri olarak ittifak argümanı ve evrensel öz, saf bilinç argümanı ve numinous tecrübesi gibi ölçütlerden söz edilir.^[27] Pozitivistlerin doğrulama ilkesi ile Swinburne'ün safdillik ilkesi de bu ölçütlerdendir. C. S. Yaran ise eleştirelilik ilkesinin en güvenilir yol olduğunu ileri sürer.

Pozitivistlerin doğrulama ilkesinin dinî tecrübeyi test etmek için hatalı olacağı ve kişileri dinî ve manevî değerlerden yoksun bırakabileceği gerekçesiyle eleştirilir. Bu nedenlerle doğrulama ilkesi dinî tecrübeyi gerektiği gibi değerlendirmede yeterli değildir. Safdillik ilkesi ise güvence bakımından yetersiz ve riskli bir ölçüttür. Bu sebeplerle eleştirelilik ilkesinin daha sağlam sonuçlara götüreceği, daha az riskli ve makul bir ölçüt olduğu anlaşılmaktadır. Bu ilke gereğince dinî tecrübe yaşayan kişi önce bu durumu doğal açıklama yoluyla daha sonra din dışı açıklama alternatifleriyle eleştirel bir bakışla inceler. Yeri geldiğinde eler ve yaşadığı şeyin en muhtemel ve en makul açıklama biçiminin dinî olduğunu düşünüyorsa onun dinî bir tecrübe olduğuna hükmeder.^[28]

Dinî tecrübenin epistemik geçerliğini duyu tecrübesine benzeterek temellen-dirmeye çalışanlar da olmuştur. Bu açıdan bakıldığında her iki tecrübeye tecrübe edilenin zihinden bağımsız olduğu ve vasıtasız bir şekilde gerçekleştiği şeklinde ortak yönlerin varlığı iddia edilir. Bu noktada dinî tecrübe bilişsellik durumu,

[23] Kalın, *Rudolf Otto'da Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 47.

[24] Yaran, *Dinî Tecrübe ve Meûnet*, 28.

[25] Düzgün, "Tecrübe, Dil ve Teoloji: 'Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu'", 37.

[26] Aydın, *Din Felsefesi*, 97; Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve mâhiyeti*, 92; Özkan, *Rasyonel Teoloji Yeni Ateizm ve Tanrı*, 69-73.

[27] Hakan Hemşinli, "Tanrı'nın Varlığına Bir Delil Olarak Dinî Tecrübe: Duyu Tecrübesi ve Saf Bilinç İddiaları Örneği", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (2018), 1641.

[28] Yaran, *Dinî Tecrübe ve Meûnet*, 28-43.

konusu olan varlığın ontolojik farklılığı gibi muhtelif yönlerden eleştiriye maruz kalmıştır. W. Alston (1921-2009)'a göre Tanrı kendini hem doğrudan hem de dolaylı olarak tecrübeyi yaşayana sunar ve bu tecrübe duyu tecrübesindeki algnın unsurlarını içerir. Bu düşünceye göre dinî tecrübenin bilgi değeri duyu tecrübesi gibi değerlendirilir. Hatta duyu tecrübesinin daha açık olduğu buna karşın Tanrı'nın tecrübesinin daha yakın ve içsel olduğu söylenir. Buna rağmen duyu bilgisine benzeterek dinî tecrübeyi sağlam bir zemine oturtma çabası da eleştirilere maruz kalmıştır.^[29]

Dinî tecrübenin epistemik değerini kabul edenlere göre kudret sahibi olan Tanrı'nın kendini istediğine açması akla uygundur. Buna göre bu deneyimlerin teyit edilme ölçütleri vardır ve bu ölçütlerin bizzat dinî tecrübeden bağımsız olması gerekir. Söz gelimi insan hayatındaki olumlu tutum ve davranışlar ve bunların topluma yansması gibi durumlar bu ölçütler içerisinde yer alır.^[30]

Dinî tecrübe delilinin Tanrı'nın varlığını ispatlaması konusunda bazı ön şartlar ileri sürülmüştür. Kimi araştırmacılara göre dinî tecrübenin Tanrı'yla ilişkilendirilmesi ve Tanrıya dair bir bilgi ifade edebilmesinin ön şartı olarak bu tecrübeyi yaşayanın Tanrı inancına sahip olması gerekir. Buna göre dinî tecrübe bir dinin inanç ve değerleriyle algılandığında o dinin kimliğini taşıyan bir tecrübe olarak anlaşılır.^[31] Swinburn'un de bu kanaatte olduğu bilinmektedir. Ona göre Tanrı kendisini bilen ve tanıyan insanlarla iletişime geçecektir. Çünkü dinî tecrübeler Tanrı hakkında gerçekleşen tecrübelerdir. Bu sebeple bu tecrübeyi deneyimleyen kişinin önceden Tanrı inancına sahip olması gerekir.^[32] Yaşanan her türlü sıra dışı tecrübenin dinî yönü bulunmayabilir. Bundan dolayı yaşanan tecrübeye dinî olarak anlam yükleyebilmek büyük oranda Tanrı inancına bağlı gözükmektedir.^[33] Bunun yanında dinî tecrübenin, varlığı da dâhil Tanrı'ya ilişkin tüm inançları temellendirdiği kabul edilmektedir.^[34]

Dinî tecrübenin son dönemlerde önemli görülmesinin birçok sebebi bulunmaktadır. Bu bakımdan dinî tecrübenin bireysel ve toplumsal faydalarına dikkat çekilir. Bireylerin dinî inanç ve yaşantılarını canlı tutması bu sebepler arasındadır. Aynı şekilde ilahi inayetin ve etkinliğin bu dünyada hissedilmesi kişiyi Tanrı'ya yakınlaştıracak bir etkiye sahiptir. Bu tür dinî tecrübeler bireylerin Tanrı inancını

[29] Özkan, *Rasyonel Teoloji Yeni Ateizm ve Tanrı*, 69-70; Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve mâhiyeti*, 94- 98.

[30] Hemşinli, "Tanrı'nın Varlığına Bir Delil Olarak Dinî Tecrübe", 94, 98; Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve mâhiyeti*, 1641-1647.

[31] Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve mâhiyeti*, 95; Kalın, *Rudolf Otto'da Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 48-49; Özkan, *Rasyonel Teoloji Yeni Ateizm ve Tanrı*, 68.

[32] Hemşinli, *Tecrübeden Tanrı'ya*, 18.

[33] Bakış, *Muhammed İkbâl'e Göre Dinî Tecrübe ve Bilgi Açısından Değeri*, 24.

[34] Özkan, *Rasyonel Teoloji Yeni Ateizm ve Tanrı*, 70.

güçlendirmekte ve ahlaki yaşamına olumlu yönler kazandırmaktadır. Dinî tecrübe-yi yaşayan insanlarda korku, sevgi, hayranlık, teslim olma, ümit ve sabır gibi duygular görülmektedir. Bunun yanında en önemli etkilerinden biri hiç kuşkusuz kişiyi taklidi imandan tahkiki iman seviyesine ulaştırmasıdır.^[35]

Dinî tecrübenin bireylerin Tanrı tasavvurunda da olumlu anlamda etikleri ola-bilmektedir. Bu tecrübe sonucunda kişi Tanrısal müdahalenin vahiyle sınırlı ol-madığını öğrenir. Böylelikle Tanrı-insan ilişkisinin devamlılığına şahit olur. Dinî tecrübeye keşfedilen Tanrısal bilgi diğer delillerin ve fikirlerin ileri sürdüğü Tanrı anlayışından önemli ölçüde farklıdır. Zira teizmin Tanrısının deist veya panteist Tanrı anlayışından farklı olduğunu ortaya koyması açısından dinî tecrübe büyük bir öneme sahiptir.^[36] Dinî tecrübenin Tanrı anlayışı diğer delillerin ispatlamaya çalıştığı Tanrı anlayışından önemli ölçüde farklılık göstermektedir. Dinî tecrübeye ulaşılabilen Tanrı sadece aşkın olan değil aynı zamanda içkin olan, hayata anlam ve değer katan, evrene vahiy, ilham ve mucizeyle sürekli müdahale eden bir Tanrı'dır.^[37] Nitekim dinî tecrübeye birey Tanrı'nın sadece konuşulan bir düşünce ol-madığını aksine evrene müdahil olan bir varlık olduğunu deneyimler.^[38]

3. DİNİ TECRÜBENİN TÜRLERİ

Dinî tecrübe tanımlarına bakıldığında bu tecrübenin kapsamının bir hayli geniş olduğu anlaşılmaktadır. Dinî tecrübe türleri taklit derecesindeki dinî yaşantı dâhil her çeşit dinî düşünce, tutum ve davranışı içermektedir.^[39]

Dinî tecrübeye Tanrı'yı doğrudan ya da dolaylı olarak deneyimleme şeklinde gerçekleşen tecrübe türleri bulunmaktadır.^[40] Swinburne dinî tecrübeyi beş sınıfa ayırır. Birincisi sıradan bir objeye aşkın olanın deneyimlenmesi şeklinde ortaya çıkar. İkincisi ise nadiren meydana gelen olaylara ilişkin tecrübelerdir. Swinburne'nün son üç kategoride ele aldığı tecrübe türü ise tamamen kişisel bir deneyimi yansıtır. Üçüncü tür dinî tecrübe kişinin belli duygulanımlar yaşayıp ifade edebil-diği deneyimlerdir. Dördüncüsü kişinin kendine özel bazı duygulanımlar yaşayıp ifade edemediği deneyimlerdir. Beşinci tür ise kişinin duygulanımlar yoluyla sa-hip olmadığı ve sözle ifade edip aktaramadığı deneyimlerdir. Bu son tür deneyim-de ifade edilemeyen bir yaşantı söz konusudur.^[41]

[35] Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, 27; Hemşinli, *Tecrübeden Tanrı'ya*, 18; Bakış, *Muhammed İkb-al'e Göre Dini Tecrübe ve Bilgi Açısından Değeri*, 22; Hemşinli, "Dini Tecrübenin Nesnelliği Üzerine", 128.

[36] Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, 27.

[37] Hemşinli, *Tecrübeden Tanrı'ya*, 33.

[38] Bakış, *Muhammed İkb-al'e Göre Dini Tecrübe ve Bilgi Açısından Değeri*, 22.

[39] Hemşinli, "Dini Tecrübenin Nesnelliği Üzerine", 124.

[40] Özkan, *Rasyonel Teoloji Yeni Ateizm ve Tanrı*, 69.

[41] Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, 18-19.

İslam düşüncesinde dinî tecrübe konusu araştırıldığında modern batı düşüncesinden çok daha evvel ele alındığı ve marifetullahı ulaşmada bir yöntem olarak değer taşıdığı anlaşılmaktadır.^[42] Özellikle Tasavvuf ilminin bilgiye ulaşmada kullandığı metotlar dinî tecrübe çatısı altında zikredilebilir. Dinî tecrübeye ilişkin yaklaşımlar sûfilerle sınırlı kalmamış bazı filozoflar ve mütekellimler nezdinde de kabul görmüştür. Hatta başlı başına bir yöntem olarak ‘Keşf ve Müşâhede/ Riyâzet ve Mücâhede’ metodu olarak benimsenmiş ve kullanılmıştır.^[43] Dahası sözü edilen bu manevi delillerin kaynağını Kur’an-ı Kerim’in işaret ettiği âfâkî ve enfûsî delillerde görmek mümkündür.^[44] Bunun yanında Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) “zevk” kavramını modern felsefedeki dinî tecrübe anlamında kullanmış ve bu kavram üzerinde derinlemesine tahliller ortaya koymuştur.^[45] Bu örnekleri klasik İslam düşüncesinde çoğaltmak mümkün olmakla birlikte çağdaş İslam düşünürlerinden Muhammet İkbal (1877-1938) de dinî tecrübe konusunda kafa yormuş, ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillere eleştiriler yöneltmiş^[46] ve dinî tecrübe deliline önem vermiştir.^[47]

Çağdaş bazı düşünürlerin de kabul ettiği üzere kişinin bizzat yaşadığı veya şahit olduğu olağanüstü hadiseler^[48] de dinî tecrübe türleri arasında sayılabilir. Nitekim dinî tecrübenin tanımına dair yukarıdaki ifadeler, özellikle bu çalışmanın konusu olan meûneti kapsamına alacak genişliktedir. Dolayısıyla bu makalede dinî bir tecrübe olarak meûnetin isbât-ı vâcib delillerinden birisi olabileceği iddia edilmektedir. Klasik eserlerde meûnete dair tanımdan öteye geçmeyen bilgiler yer almaktadır. Kısacası müstakil olarak bu tecrübenin mâhiyetine, imkânına, gerçekliğine ve delil değerine ilişkin herhangi bir tartışma bulunmamaktadır.

[42] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Munkızu Mine'd-Dalâl ve Tasavvufî İncelemeler*, çev. Salih Uçan. (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016), 61-62.

[43] Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, çev. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Turkuvaz Yayıncılık, 2022), 1/19.

[44] Hemşinli, *Tecrübeden Tanrı'ya*, 28.

[45] Mustafa Çağrı, “Zevk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 308.

[46] Hemşinli, *Tecrübeden Tanrı'ya*, 28.

[47] Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, 25; Bakış, *Muhammed İkbal'e Göre Dini Tecrübe ve Bilgi Açısından Değeri*, 27.

[48] Kelamda olağanüstü olaylar dini yönü olan ve olmayan şeklinde ikiye taksim edilmektedir. Dini yönü bulunmayan harikulâde olaylar sihir, şa'beze, kehanet, fâl, tılsım, büyü ve rukye başlıkları altında incelenir. Dini yönü bulunan harikulâde olaylar ise “mucize, irhas, keramet, meûnet, istidrac ve ihanet” şeklinde tasnif edilmektedir. Bkz. Durmuş Özbek, “Hârikulâde Olaylar (Mu'cize İrhâs-Keramet-Meûnet-İstidrac-İhânet/Hizlan)”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1997), 170; Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, 19.

4. DİNÎ BİR TECRÜBE OLARAK MEÛNETİN MÂHİYETİ

Meûnet sözlükte yardımcı, yardım etmek, yardımsız bırakmamak anlamlarına gelir.[49] Bu kavram Kur'an-ı Kerim'de geçmemekle birlikte aynı kökten gelen kelimeler sözlük anlamıyla on bir yerde geçmektedir.[50] Terim olarak meûnet "sıradan müminlerin elinde ortaya çıkan harikulade iş" şeklinde tanımlanır. Abdülkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) meûneti "*Allah'ın peygamberler ve veliler dışında kalan diğer kullarına doğruluklarını ortaya koyan bir alamet göstermesi ve onlara iftiraya karşı bir kurtuluş vermesi*" şeklinde tarif eder. Sa'düddin et-Teftâzânî, (ö. 792/1390) meûneti "*Müminlerin avamının, sıkıntılardan harikulade bir şekilde kurtulması*", Nûreddin Sâbûnî (ö. 580/1184) ise "*Herhangi bir iddia olmaksızın müminlerden birinin elinde vuku bulan şey*" olarak tanımlamışlardır.[51] Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ise meûneti "*İradesi ile beraber bir başkasını fiile muktedir kılmak*" olarak tanımlar. Kâdî meûneti ilahi lütuf kapsamında değerlendirerek meûnetin mâsiyetlerle ilgili değil taatlarla ilgili olduğunu söyler.[52] Buna göre lütuf mükellefin sorumlu olduğu şeyi yerine getirmesinde ona yarar sağlayan bir ilahi yardım türüdür.[53]

Ömer Nasûhi Bilmen (ö.1388/1971) ise harikaların çeşitleri içerisinde zikrettiği meûnet hadisesini, "*Avam içerisinde hali gizli olan bir şahsın elinde dava ya bağlı olmaksızın gerçekleşen olağanüstü bir hadise*" olarak tanımlar. Bilmen meûnetin insanı bela ve sıkıntıdan kurtaran, geçimini kolaylaştıran ilahi bir yardım olduğunu da ekler.[54]

Kelâm ilminde meûnet hakkındaki en belirgin anlaşmazlık onun olağanüstü olup olmadığı konusundadır. Ehl-i sünnet ile Mu'tezile kelâmında meûnetin âdete muhalif olması hakkında birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır. Yapılan tanımlardan da anlaşılacağı üzere Ehl-i sünnet kelâmında meûnetin sıra dışı bir şekilde vuku bulduğu kabul edilir. Mu'tezilî düşüncede ise mucize ile karışacağı gerekçeyle mucize dışındaki herhangi bir olayın âdete ters gerçekleşmesi söz konu-

[49] Ebû'l-Fazl Cemalüddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, çev. Abdullah Ali el-Kebir (Kahire: Daru'l-Me'arif, ts.), 3179; İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sihâh* (Beyrut: Dâru'l İlmi Melâyîn, 1979), 2268.

[50] Mehmet Okuyan, Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 608.

[51] Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi-Kitâbu Usûli'd-Dîn*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 209; Sadüddin et-Taftâzânî, *el-Makâsîd 'Kelâm İlminin Maksatları'*, çev. Eyîbil İrfân (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 652; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 113.

[52] Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse "Mu'tezile'nin Beş İlkesi"*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2 /732.

[53] Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Mu'tezile Akâidi Kitâbü'l-Minhâc fi Usûli'd-Dîn*, çev. U. Murat Kılavuz - A. İskender Sarıca (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 55

[54] Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1959), 135.

su değildir. Dolayısıyla Mu‘tezilî nazariyede meûnet Allah’ın sıradan müminlere olağan bir şekilde yardım etmesi olarak anlaşılır.^[55] Nitekim Kâdî Abdülcebbar’ın, “*Kulların cinsleri yahut o cinslerin benzerlerini yapmaya muktedir oldukları şeyler mucize sayılamaz*”^[56] görüşü de onların nazarında meûnetin sıradan bir ilahi yardım olarak kabul edildiğini destekler niteliktedir. Meûnet ister olağanüstü ilahi yardım olarak kabul edilsin ister sıradan ilahi yardım olarak kabul edilsin nihayetinde kişinin Allah ile yaşadığı bir deneyimi ifade eder. Bu bakımdan meûnet kendine has özellikleriyle müminlerin ilahi yardımla karşılaştıkları bir çeşit dinî tecrübedir.

Kelâmda dinî tecrübelerden her birinin kendi mâhiyetini bildiren ve durumunu ortaya koyan alametleri vardır. Bu sebeple bunları birbirine benzetip karıştırmak söz konusu değildir.^[57] Yukarıda dinî tecrübenin mâhiyetinin bilinmesine ilişkin birtakım zorluklardan bahsedilmişti. Dinî tecrübenin bireysel olması, yoğun duygu hali içermesi, tekrarlanmaması, bir başkası tarafından test edilememesi ve ifade edilememesi gibi sebepler mâhiyetinin bilinmesini zorlaştırmaktadır. Aynı şekilde bir dinî tecrübe çeşidi olan meûnetin mâhiyetini konuşmak da bazı zorlukları barındırır. Elbette bu zorluklar bir dinî tecrübe olarak meûnetin geçersiz olduğunu ispatlamaz. Bu zorluklar yalnızca onun içeriğini tüm yönleriyle konuşmanın ve değerlendirmenin zorluğunu gösterir.

Meûnetin mâhiyetini konuşmanın zorluğuna rağmen ona ilişkin bir şeyler söyleyebilmek büyük oranda onunla ilgili örneklerin incelenmesi ile mümkündür. Sahabenin hayatından ve güncel çalışmalardan meûnete ilişkin aktarılan yaşantılar incelendiğinde bu tecrübe müminlerin ekseriyetle sıkıntılı dönemlerinde ilahi yardımını etkin bir şekilde hissetmesiyle gerçekleşmektedir. Meûnet mâhiyet olarak algılama, hissetme ve sezgiyle gerçekleşen bir yaşantıdır. Bu tecrübeye her ne kadar yoğun bir sezgi ve hissetme durumu olsa da tamamen akıldan arı olmayıp bilincin de açık olduğu anlaşılmaktadır. Zira dinî tecrübenin düşünceden tamamen soyut olmayacağı bilinir.^[58] Çünkü bireylerin hatırladıkları ve anlatmaya çalıştıkları bir yaşantı söz konusudur.^[59] Fakat bazı müminler yaşadıkları bu tecrübeyi ifade etmekte zorluk çektiğini belirtir. Zira meûneti deneyimleyen bireyler yoğun bir hayret duygusu yaşarlar. Meûnet tecrübesinde müminler yoğun kalbi duygulanımlar

[55] M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/185.

[56] Fethi Kerim Kazanç, *Kadî Abdülcebbar’da Nedensellik Kuramı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 271.

[57] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 360.

[58] Rıza Bakış, *Muhammed İkbal’e Göre Dini Tecrübe ve Bilgi Açısından Değeri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 95.

[59] Ahmet Albayrak, “Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi”, *Milel ve Nihal* 2/2 (2005), 71.

yaşayıp deruni anlamlar keşfetmekle birlikte gündelik yaşantılarında ilahi yardımın somut getirilerine de bizzat şahit olurlar.^[60]

Dinî bir tecrübe olarak meûnetin kendine has birtakım özellikleri bulunur. Bu noktada meûnetin niteliklerini belirleyebilmek için mucize ve keramet gibi diğer dinî tecrübelerle kıyaslanması kaçınılmazdır. Meûnet mâhiyeti itibarıyla mucize ve keramete benzemekle birlikte bazı niteliklerle bu ikisinden ayrılır. Mucizeden farklı olarak meûnet herhangi bir iddiaya bağlı bir şekilde gerçekleşmez. İddiasız gerçekleşmesi yönüyle keramete benzese de kerametden farklı olarak bu tecrübe bir velide değil sıradan müminlerde ortaya çıkar.^[61] Bu bakımdan mucize peygamberin doğruluğuna, keramet evliyanın Allah katındaki derecesinin güzelliğine delalet ederken meûnet hadisesinde kulun durumu açısından herhangi bir delalet durumu bulunmamaktadır.^[62] Hatta Bağdâdî'ye göre meûnet günahkâr kulların elinde (fâsıklarda) bile gerçekleşebilmektedir.^[63]

Mucizeler bilinçli bir şekilde peygamberlerin tercihi ve meydan okuması sonucu yüce Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir. Keramet ve meûnet de aynı şekilde Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir fakat bu iki olay şahısların beklemedikleri bir anda meydana gelmektedir. Mucizeler peygamberler dışında bir başkası tarafından benzerinin yapılıp karşı konulması mümkün olmayan fiillerdir. Fakat velinin elinde zuhur eden kerametın bir benzerinin veya aynısının başkasında gerçekleşmesi ve bunlara muarazada bulunulması imkân dâhilindedir. Zira Gazzâlî'ye göre keramet zatı bakımından güç yetirilen bir fiildir.^[64] Meûnet tecrübesi de bir meydan okuma olmadan gerçekleşir. Meûnetin bir benzerinin veya aynısının başka şahıslarda gerçekleşmesi de imkân dâhilindedir.

Özetle meûneti diğer Dinî tecrübelerden ayıran birtakım özellikler bulunmaktadır. Bu tecrübenin sıradan dindar veya çok dindar olmayan müminler tarafından yaşanması meûnetin en öne çıkan vasıflarından biridir. Diğer bir özellik ise meûnetin herhangi bir tercih ve meydan okuma olmadan vuku bulmasıdır. Nitekim burada mümin bu tecrübeyi kendi tercihiyle ve iradesiyle yaşamaz. Elbette mümin birtakım şartları yerine getirerek meûneti hak etse de bu tecrübe yüce Allah'ın fiilidir ve müminin hayatında O'nun bahşetmesiyle ortaya çıkmaktadır. Meûnetin bir başka özelliği tekrarlanabilme imkânıdır. Buna göre meûnet Allah'ın lütfu olduğundan bir benzerinin veya aynısının muhtelif zaman ve mekânlarda farklı bireyler tarafından yaşanması da mümkündür. Son olarak belirtmek gerekirse meû-

[60] Aktarılan örnekler için bkz. M. Yusuf Kandehlevî, *Hayâtü's-Sahâbe*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Yüksel Yayıncılık, 2021), 367-500; Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, 77-111.

[61] et-Taftâzânî, *el-Makâsıd*, 652.

[62] Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*, 134.

[63] el-Bağdâdî, *Usûlî'd-Dîn*, 218.

[64] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 165.

netin en belirgin niteliklerinden biri de tecrübe sahibinin kendi hayatında olumlu sonuçlarını bulacağı fayda ve yarar odaklı ilahi bir yardımdır.^[65]

5. DİNÎ BİR TECRÜBE OLARAK MEÛNETİN METAFİZİK TEMELLERİ

Meûnet tecrübesi güncel tecrübelerde olduğu gibi açık ve net bir şekilde test edilemez. Buna rağmen meûnetin imkânını ve gerçekliğini kendi içinde bulunduğu dinî ilkelerde aramak ve meûnete sağlam bir zemin oluşturmak mümkündür. Her dinî tecrübe gibi meûnet de içinde bulunduğu dinî olgulardan izler taşımaktadır. Bir diğer söylemle meûnet içinde bulunduğu dinî anlayışa dayanmaktadır. Bu haliyle meûnet dinî anlayışa uygunluğu ölçüsünde mümkün olacak, geçerli ve doğru kabul edilecektir. Böylece meûnet tecrübesi tümüyle öznel bir tecrübe olmaktan çıkıp nesnel bir gerçekliği elde edecektir. Bu sonucu da büyük oranda metafizik alanla kurduğu uzlaşmayla sağlayacaktır.

Çalışmanın bu kısmında meûnetin metafizik alanla, daha özel olarak Allah ile ilişkisi tartışılacaktır. Bu sebeple öncelikle Allah'ın korumasını ve yardımını ifade eden esmâ-i hüsnâdan bazı örnekler verilecektir. Böylelikle Allah-insan ilişkisinin dinamik olduğu hatırlatılarak meûnetin imkânı ve gerçekliği tartışılacaktır. Akabinde Kur'an-ı Kerim'deki ilahi yardımlar aktarılarak meûnetle ilişkisi ortaya konulacaktır. Sonrasında ise Kelâm ilminde Allah-âlem-insan ilişkisinin boyutu ele alınarak meûnetin metafizik dayanakları üzerinden imkânı, gerçekliği ve doğruluğu konuşulacaktır.

İslam'da Allah-insan ilişkisinin aktif bir ilişki olduğu vurgulanır. Yüce Allah kullarına yakın olduğunu ve dua edenin duasına cevap vereceğini bildirerek^[66] müminlere bilinçli ve aktif kulluğun kapılarını açar. Bu açıdan İslam dinî bazı inkârcı söylemlerin aksine Allah'ın yarattıklarını çekip çeviren, onları idare eden ve başıboş bırakmayan bir varlık olduğunu söyler. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın isimleriyle O'nun koruyup kollayan, gözetleyen, denetleyen, kâinatın mutlak hâkim ve idarecisi olduğu, ilim ve kudretiyle her şeyi kuşattığı ifade edilir.^[67] Böylelikle Allah'ın kullarıyla iletişiminin sürekliliği vurgulanarak yarattıklarına yakınlığına dikkat çekilir. Sözü edilen bu yakınlıktan maksat ise O'nun tedbiri, muhafazası ve görüp gözetmesidir.^[68] Nitekim esmâ-i hüsnâda Al-

[65] el-Bağdâdî, *Usûlî'd-Dîn*, 209; et-Taftâzânî, *el-Makâsîd*, 652; Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelâm*. 135; Sinan Öge, "Ömer el-İspirî'nin 'er-Risâle fi'l-Havârik' Risalesi Bağlamında Harikulade Olaylar", *Erzurum İspirli Kadızade Mehmet Ârif Efendi ve Mehmed Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2014), 732.

[66] Bakara 2/186; Kâf 50/16; Enfâl 8/24; Hadid 57/4; Mücadele 58/7.

[67] Haşr 59/23; Fussilet 41/54; Ahzab 33/52.

[68] Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr "Mefâtihu'l Gayb"*, çev. Suad Yıldırım vd. (Ankara: Huzur Yayınları, 1988), 4/370.

lah'ın kullarına yönelik yardımını, lütfunu, muhafaza etmesini, esirgemesini net bir şekilde görmek mümkündür.

Esmâ-i hüsnânın bir kısmı mümin olsun olmasın Allah'ın yarattığı bütün insanlara hatta diğer canlılara ve tüm kâinata yönelik yardımını ifade eder. Örnek olarak el-Latîf Allah'ın kâinat üzerindeki ince ve hassas ayarlarını, muntazam programını ifade eden ismidir. Buna göre Allah tüm evreni insanın yararına hizmet edecek şekilde yaratmıştır. Yine bu isim Allah'ın fiillerini yumuşaklıkla gerçekleştirdiği ve kullarının hacetlerini en ince ayrıntısına kadar bilip karşılayan anlamına gelir. El-Vedûd Allah'ın bütün yarattıklarına ihsanı ve inaminin bol olduğunu, bir sebep olmaksızın herkese nimet verdiğini, tüm kâinatın iyiliğini murat ettiğini bildirir. Bu ismin manalarından biri ise Allah'ın özellikle sâlih kullarını sevmesidir. El-Vâlî ise mahlûkatın bütün işlerini düzenleyen ve gereğince idare eden olduğunu ifade eder. Bu isim yüce Allah'ın bu dünyada olduğu gibi ahirette de sâlih kullarını mükâfatlandıracağı anlamına da gelmektedir.

Es-Samed bütün mahlûkatın muhtaç olduğu, bütün dilek ve isteklerin kendisine sunulduğu anlamındadır. Buna göre Allah tüm mahlûkatın ihtiyacını karşılar. Bütün kâinat var olmada ve varlığını devam ettirmede O'na muhtaçtır.^[69] Bu isimlere göre Allah ihtiyaçlara cevap vermede, her şeyi var etmede ve varlığını sürdürmede tüm kâinata ihsan ve yardımda bulunmaktadır. Yüce Allah'ın bu isimlerinden de anlaşılacağı üzere tüm kâinat ve içindekiler O'nun inayetiyle, ihsanıyla ve tedbiriyle kuşanmıştır.^[70]

El-Mücîb ismi Allah'ın kullarına yönelik sonsuz merhametini göstermesi açısından önem taşır. Bu isim Allah'ın kullarının yararını düşündüğünü ve menfaatlerini önemseydiğini gösterir. Bu isme göre Allah kullarının isteklerine, ihtiyaçlarına gerektiği gibi cevap verir. Allah merhametini öyle bir seviyede ortaya koyar ki kulları daha nıdada bulunmadan, ihtiyaçlarını dile getirmeden durumlarını bilir ve onlara karşılık verir.^[71]

Allah'ın isimlerinden bir kısmı ise mümin kullarına yönelik yardımlarını bildirir. Bu yardımlar müminleri koruma, onlara ihsanda ve iyilikte bulunma şeklindedir. El-Mü'min, el-Müheymin, el-Hafız ve er-Rakîb isimleri Allah'ın kullarını güvende kıldığını, başıboş bırakmadığını, koruyup kolladığını, kendilerini koruyacak donanımda yarattığını ve devamlı gözetlediğini ifade eder.^[72]

[69] İhlas 112/2.

[70] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi-el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, çev. Mehmet Eren (İstanbul: İnsan Yayınları, 2024), 125-152-179.

[71] el-Gazzâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 174.

[72] el-Gazzâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 86-89-136-146.

Allah'ın sonsuz ihsanını en-Nasîr, el-Ekrem, el-Vehhâb, eş-Şekûr, el-Kerim, el-Vâsi, el-Ber, er-Rezzâk gibi isimlerinde görmek mümkündür. Bu isimlere göre Allah müminlerin sahibi, yardımcısı ve destekçisidir. Karşılıksız veren, muhtaçlara ihtiyaçlarını bahşeden, cömertlikte eşi ve benzeri olmayandır. Allah ihtiyaç sahiplerine ihtiyaçlarını hiçbir karşılık beklemeden sel gibi akıtan, inayetiyle müminlere her kapıyı açandır. O müminlerin azıcık taatlerine dahi büyük ödüller veren ve mükâfatlarının haddi hududu olmayandır.^[73]

Özetle bu isimleri bilen ve bunların şuuruna eren mümin her anında Allah'ın yakınlığını hisseder ve onun tüm yaşantısı Allah'a ilişkin bir tecrübe ifade eder. Zira Allah kullarına kendilerinden daha yakın, onlara ihsanlarda bulunan, onları idare eden ve gözetten bir varlıktır. Yüce Allah'ı isimleri aracılığıyla tanıyan bir mümin birçok tecrübesinde Allah'ın kendi hayatına müdahil olduğunun bilincinde olacaktır. Böylece mümin yaşadığı meûnet tecrübesinin Allah'tan geldiğine hükmedecek ve gerçekliğinin bulunduğu kanaat edecektir.

Kur'an-ı Kerim'de ilahi yardım konusu geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Allah'ın müminleri müşkül zamanlarında desteklediğine dair birçok örnek sunar. Anlatılan ilahi yardımlar müminlerin gayelerinin boşa çıkarılmaması ve onların işlerinde başarıya ulaştırılması için gerçekleşmiştir. Kur'an'da meûnete örnek teşkil edebilecek olaylar genellikle Hz. Peygamber (a.s)'in ve ashabının savaşları bahsini anlatan ayetlerde göze çarpar.

Enfâl 9. ayette Bedir'de, Âl-i İmran 125. ayette Uhud'da, Ahzâb 9. ayette Hendek'te ve Tevbe 26. ayette Huneyn'de görünmeyen ordularla yani meleklerle müminlere yardım edileceği müjdesi verilmiştir. Bu yardımlar muhtelif İslam tarihi kaynaklarında ilginç tasvirlerle aktarılmıştır.^[74]

Bu ayetlerdeki yardımların ifade edildiği şekliyle bizzat meleklerle mi olduğu ya da bunun sembolik bir anlatım mı olduğu noktasında muhtelif görüşler bulunmaktadır. Bazı tefsirlerde melekler Bedir'de bizzat savaşmış Ahzâb ve Hayber'de savaşmayıp müminlere güven vermiştir.^[75] Bazı tefsirlere göre meleklerle yardım Müslümanların gönüllerinin teskin edilmesi anlamına gelir.^[76] Meleklerin nasıl

[73] el-Gazzâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 10-10-132-145-148-174. Ayrıntılı bilgi için bkz. *TDV İslam Ansiklopedisi* 'Esmâ-i Hüsnâ maddesi.'

[74] İsrâfil Balcı, "Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur'an, Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kritiği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2007), 100-101.

[75] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 2/988-89.

[76] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlât'ül Kur'an Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu ve Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 6/ 194; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf'an Hakâ'iki Gavâmizi'l-Tenzil ve 'Uyuni'l-Ekâvîl fî Vucûhi'l-Te'vîl*, çev. Abdülaziz Hatip - vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/1094.

yardım ulaştırdığıyla ilgili tartışmalar bir tarafa bırakılacak olursa bu yardımların odağında müminlere yönelik bir yararın olduğu anlaşılmaktadır.

Enfâl 11-12 ve 43. ayetlerinde Bedir’de müminlerin hafif uykuya daldırılmaları, savaş esnasında yağmurun yağdırılması, müminlerin gönüllerine kuvvet ve sebat verilmesi, onlara güven verilmesi ve düşman sayısının az gösterilmesi şeklinde gerçekleşen yardımlar aktarılmaktadır. Müminlerin savaş sırasında uyuklamaları ilahi bir lütuf olarak yorumlanmıştır. Bu uyku sayesinde müminlerin üzerinden bıkkınlık ve yorgunluk kalkmıştır. Bahsi geçen ayetlerde Allah’ın yardımının müminlere hâkim olduğu, kendilerini güvende hissettikleri, kalplerindeki vesveselerin giderildiği, onları cesaretlendirdiği söylenir.^[77] Cesaretin artırılmasından maksat müminlerin yüreklerini güçlendirerek savaş meydanında sağlam durmalarını sağlamaktır. Bu savaşlarda müminler zayıf olmalarına rağmen Allah’a sığınmışlar bunun neticesinde Allah onlardaki korkuyu güvenle, zayıflığı kuvvet ve yardımla, zilleti izzetle değiştirmiştir.^[78]

Neticede bu ilahi yardımlar müminlerin en sıkıntılı zamanlarında gerçekleşmiş ve onların işlerini kolaylaştırmıştır. İlâhi inayet bir şekilde tecelli etmiş, müminlerin kalpleri Allah’ın himayesiyle kuşanmıştır. Bu sayede mağlubiyetin zilletinden kurtulup ezici çoğunluk olan düşmana karşı zafer elde etmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında müminleri mihnetten kurtaran bu ilahi yardımlar meûnet tecrübesiyle örtüşmektedir. Nitekim mezkûr ayetler meûnetin mümkün olduğunu beyan etmekte ve bu tecrübenin müminlerin hayatlarında bir gerçekliği bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Kelâm düşüncesinde Allah insana müdahil olduğu gibi âleme de müdahil mutlak fail olarak kabul edilir. Deizmin ve tabi determinizmin aksine Allah âlemde yegâne müdebbirdir. Kur’an bütün yaratmanın (halk), tedbirin (emr) ve bütün hâkimiyetin (istiva) Allah’a ait olduğunu ifade ederek ilâhi hâkimiyeti ve bu hâkimiyetin sürekliliğini vurgular.^[79] Bu sebeple Kelâm düşüncesinde evren tasarımı Allah’ın müdahalesini ispat etmek üzere oluşturulmuştur. Buna göre evren Allah’ın fiillerine açık bir alan olarak düşünülür. İlâhi filler âlem üzerinde doğrudan ve sürekli bir etkiye sahiptir. Mevcut âlem tasarımı oluşun her aşamasında Allah mutlak faildir. Âlem Allah’ın yaratıcı iradesine muhataptır ve âlemde tabii kanunların etkinliği söz konusu değildir.

Özellikle mütekaddim dönem kelâmcılar Allah’ın âleme her an müdahil oluşunu atom teorisiyle izah etmeye çalışmışlardır. Bu teoriye göre âlem Allah’ın yaratmasıyla var olmuş ve yine Allah’ın yaratmasıyla varlığını devam ettirmektedir.

[77] er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 11/266-267-269.

[78] el-Mâtürîdî, *Te’vîlât’ül Kur’ân*, 6/252-253.

[79] Rıza Korkmazgöz, *Allah, İnsan ve Tarih, Kur’an’da Tarihin Kavramsal ve Meta-paradigmatik Temelleri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 127-128.

Kadim olan varlığın yalnızca Allah olduğu, evrenin ve içindekilerinin hâdis ve sonlu olduğu cevher-araz teorisi üzerinden ispat edilir.^[80] Buna göre âlem değişim ve dönüşüm içinde olan ve oluşun her an devam ettiği bir yapıda olup bunlara kâdir olan fail sadece Allah'tır. Nitekim cevher-araz teorisi üzerine inşa edilen âlem tasavvuru Allah'ın kudretinin etkinliğini ortaya koymaktadır. Aynı zamanda kabul edilen bu âlem tasarımıyla Allah'ın fâil-i muhtâr olduğu da ispatlanmış olmaktadır.^[81]

Özellikle Eş'arîler tabi sebeplerin kendiliğinden etkin olduğunu kabul etmemişlerdir. Bu noktada adet nazariyesini geliştirerek âlemde her şeyin gerçek sebebinin Allah'ın ilmi, kudreti ve iradesi olduğunu düşünmüşlerdir. Böylece âlemde var olan bu düzenli işleyiş müessir olan gücün doğrudan Allah olduğunu savunmuşlardır.^[82] Atom teorisine göre eşyada hâkim olan güç Allah'ın iradesidir ve Allah dilerse âlemde zorunlu gibi görünen ilkeleri değiştirip dönüştürebilir. Kâinat-taki her şey Allah'ın koyduğu kanunlara yani sünnetullaha^[83] göre işler. Kısacası âlemde her şey Allah'ın ilim, irade ve kudretiyle belirlediği ölçülere göre cereyan etmektedir.^[84]

Cevher-araz teorisiyle oluşturulan âlem tasavvuru Allah'ın fâil-i muhtâr ve kâdir-i mutlak olduğu anlayışını pekiştirir. Buna göre kudret ve iradesiyle Allah'ın evrene müdahil bir güç olduğu ve dilediği gibi etkide bulunduğu kabul edilir. Allah, âleme ve insana ilişkin fiillerinde iradi ve ihtiyari davranan yegâne kudret sahibidir. Evren Allah'ın mülküdür ve Allah mülkünde dilediğini yapmaya kadirdir. Allah aklen imkân dâhilinde olan her şeyi yaratabilir. Bunun sebebi fâil-i muhtâr, kâdir-i mutlak ve mürid-i bizzat olarak nitelendirdikleri Allah Teâlâ'nın fiillerinde özgür olmasıdır. Yaratmış olduğu âlemdeki tüm işleyiş O'nun ilmi, kudreti, ihtiyarı ve iradesine tabidir.^[85]

Gazzâlî “Yüce Allah'ın kudreti her mümkününe yönelmektedir” sözüyle âlem üzerinde Allah'ın sürekli olarak yaratma fiilinin devam ettiğine dikkat çeker.^[86]

[80] Cağfer Karadağ, “Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* (2002), 89.

[81] Hasan Aydın, “Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları”, *Erdem* (2019), 91.

[82] el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 126-127; İmâmû'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad* “İnanç Esasları Kılavuzu”, çev. Adnan Bülent Baloglu vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 44-45; Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 178.

[83] Sünnetullah hakkında bkz. İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/159-160.

[84] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfût el-Felâsife “Filozafların Tutarsızlığı”*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 159-163.

[85] Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbane ve Usûlü Ehli's-Sünnet*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 76-78; el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, 193; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları Kitâbü'l-Tevhîd li-Kavâidi'l-Tevhîd*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 27.

[86] el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'îkâd*, 80.

Fâil-i muhtâr ve kâdiri mutlak olan Allah âlemin belli bir program içerisinde işleyişini sağlayan, insanı bir aşamadan başka bir aşamaya taşıyan ve onu bulunduğu hal üzere gözeten iradi bir varlıktır.^[87] Allah evrende birbirinden farklı nesneleri bir arada tutan, onların arasında uyum ve düzeni tesis edendir. O, mahlûkatı boş yere yaratmamış ve başıboş bırakmamıştır.^[88]

Anlaşıldığı şekliyle Kelâmdaki mevcut âlem anlayışı fiziğin ötesinde bir gerçekliğe dayanmaktadır. Âlem var olmada ve varlığını devam ettirmede mutlak kadir olan Allah'ın emrindedir. Allah, âlem ve içindekilerin tek failidir. Böylelikle kâinattaki tüm oluşun ve devamlılığın kökleri metafizik âleme uzanmaktadır. Bu bakımdan varlığı ve devamlılığı Allah'ın yaratmasına ve tedbirine açık bir alan olan âlem meûnetin imkânının ve gerçekliğinin en güvenilir delili olmaktadır.

Sonuç olarak ilahi isimlerin de ifade ettiği gibi Allah'ın kullarına daima yardım edip ihsanda bulunması, sahabenin hayatında sıra dışı ilahi yardımların vuku bulması ve Allah'ın evrene müdahalesini ispatlayan atom nazariyesi meûnete güçlü metafizik bir arka plan sağlamaktadır.

6. DİNÎ BİR TECRÜBE OLARAK MEÛNETİN DELİL DEĞERİ

Her dinî tecrübe gibi meûnet hadisesi de meydana geliş aşamasında büyük ölçüde öznel bir tecrübedir. Bu bakımdan dinî tecrübenin geçerliği ve doğruluğu gibi meûnetin de geçerliliği ve doğruluğu tartışmaya açık bir mevzudur. Büyük ölçüde öznel olması sebebiyle meûnetin geçersiz olduğunu öne sürüp onu tümüyle reddetmek ya da sübjektif bir alana hapsetmek haksızlık olacaktır. Bu tecrübeyi hiç yaşamayan kişilerin yaşanan tecrübeleri inkâr etmesinin tutarlı olmadığı söylenir. Örneğin W. James bir kişinin aşkı anlayabilmesi için aşk duygusunu tatmış olması gerektiğini söyleyerek bu eleştirinin haklı olmadığını düşünür.^[89]

Meûnetin delil değerini konuşabilmek büyük oranda bu tecrübenin geçerliğinin ispatına bağlıdır. Elbette meûnetin geçerliğini test edebilecek birtakım ölçütler mevcuttur. Bu nedenle ilgili ölçütler üzerinden meûnetin geçerliği ve güvenilirliği incelenerek delil değeri taşıyıp taşımadığı tartışılacaktır. Meûnet tecrübesinin delil değerini temellendirebilmek onun dinî olana uygunluğunu araştırmayı gerektirir. Bu sebeple ilk olarak meûnetin delil değeri Kur'an'da ileri sürülen birtakım şartlar üzerinden incelenecektir. Ardından azımsanmayacak ölçüde aktarılagelen yardım tecrübeleriyle meûnet karşılaştırılıp delil değeri tartışılacaktır. Son olarak ise bu

[87] el-Eş'arî, *el-İbane*, 120-121; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Eş'arî Kelâmı *el-Lüma'fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 41-43.

[88] el-Mâtürîdî, *Te'vilât'ül Kur'ân*, 17/73.

[89] Faruk Karaca-Faik Aytemiz, "Dini Tecrübe Üzerine", *Atatürk Üniversitesi Yayınları* 28/2 (2024), 283.

tecrübeyi yaşayanların tutum ve davranışlarına yansıyan sonuçlara istinaden meûnetin delil değeri sorgulanacaktır.

Dinî tecrübenin bilgi değerinin en güçlü dayanağı hiç şüphesiz en yüksek dinî tecrübe olarak kabul edilen vahiydir.^[90] Çünkü dinlerin ortaya çıkışı bir çeşit dinî tecrübe olan vahye dayanmaktadır. Bu sebeple vahyi bilgi meûnetin geçerli ve güvenilir oluşunu konuşabilmek için önem arz etmektedir. Kur'an'da ilahi yardım, ihsan, lütuf ve esirgemeye ilgili birçok ayet bulunmaktadır. İlgili ayetlerde Allah'ın kullarına yönelik yardımlarından bahsedilmiş ve bu yardımların oluşabilmesi kulun çaba ve isteğine bağlanmıştır. Kur'an'a göre, müminler Allah'ın rızası için mücadele eder, duayı, sabrı, takvayı ve tevekkülü elden bırakmazlarsa ilahi yardıma ulaşırlar. Hz. Muhammed (a.s) "*Sırf Allah'a yönelenler yarışı önde bitirirler*" diyerek kulun gayret içinde olması gerektiğini belirtmiştir.^[91] Nitekim kendisi bir peygamber olmasına rağmen bütün mücadelesinde Kur'an'da sözü edilen bu ilkelere bağlı kaldığı aktarılır.^[92] Aşabın hayatından aktarılan bilgilere bakıldığında da müminlerin sözü edilen şartları hayatının her alanına yaydığını görmek mümkündür.^[93]

Kur'an'da ilahi yardımın gerçekleşmesinin şartlarından biri duadır. Dua ayetleri^[94] hakkında yapılan yorumlar incelendiğinde duanın Allah'ın yardımını elde etmedeki önemi göze çarpar. Müminlerin istek ve arzularının gerçekleşmesinin dua vasıtasıyla mümkün olacağı söylenir. Hatta dua sayesinde müminler isteklerinden daha fazlasına ulaşacak, Allah'ın yakınlığını, yardımını ve lütfunu ziyadesiyle elde edeceklerdir.^[95] Nitekim Hz. İbrahim çocuk sahibi olmak için Allah'a dua etmiş geç yaşına rağmen duasına büyük bir lütufla karşılık verilmiştir. Hz. İbrahim (a.s)'in ümidini kestiği anda duasına karşılık verilmesi hem duanın etkinliğini hem de Allah'ın sonsuz lütuf ve ihsanını göstermesi açısından önemlidir.^[96] Kur'an'da Hz. Âdem (a.s)'in, Hz. Nûh (a.s)'un, Hz. Lût (a.s)'un ve birçok peygamberin duaları da aktarılır.^[97] Bu bakımdan dua kişiye imkânsız gelen olayları mümkün kılan ve kişinin beklemediği nimetlere ulaştıran etkiye sahiptir.

[90] Hemşinli, *Tecrübeden Tanrı'ya*, 87.

[91] el-Gazzâlî, *el-Munkız*, 63.

[92] İsrail Balcı, *Hiz. Peygamber'in Savaşlarında İlahi Yardım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 201.

[93] İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 17/414; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1986), 7/114.

[94] Fatiha 1/5; Bakara 2/186; Şûrâ 42/36.

[95] el-Mâtürîdî, *Te'vilât'ül Kur'ân*, 13/206-207; ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf*, 5/1190; er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 19/455; Nâsirüddin Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru'l-Tenzîl ve Esrârü'l-Te'vil*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011), 4/577.

[96] el-Mâtürîdî, *Te'vilât'ül Kur'ân*, 7/543-544; er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 14/ 29; el-Beyzâvî, *Envâru'l-Tenzîl ve Esrârü'l-Te'vil*, 3/18-19.

[97] A'râf 7/23; Hûd 11/47; Nuh 71/28.

Ayetlerde ilahi yardımın müminlere ulaşmasını sağlayan diğer bir şart ise sabır olduğu anlaşılr. Sabrın tavsiye edildiği ayetlerin hemen son kısmında müminler için başarı müjdelenmiştir.^[98] İlgili ayetlerde müminlerin yardım taleplerinde sabır ve sebat göstermesinin lüzumu vurgulanmıştır. Bu ayetlerde Allah kullarının ihtiyaçlarını gidermeyi kullarının sabretmeleri şartına bağlamıştır. Kulların ihtiyaçlarının ve sıkıntılarının giderilmesi gayret ve sabır göstermesi sonucu gerçekleşmektedir. Bu sebeple kul sabredip yalnızca Allah'tan istemelidir. Böylelikle mümin sabır vasıtasıyla en umulmaz iyilikleri elde edecektir.^[99]

Kur'an'a göre ilahi yardımın şartlarından biri de takvayı gözetmek ve itaat etmektir.^[100] Takva mümini şüphe, sıkıntı ve zorluklardan çıkarır ve her türlü lezzet ve mutluluğa ulaştırır. Her türlü iyilik ve bereketi elde etmeye vesile olan tutum takvaya sarılmaktır.^[101] Allah'tan sakınmak ve O'na itaat etmek, kulun ilahi yardım ile desteklenmesinin şartlarından biri olarak bildirilmektedir. Buna göre müminler ilahi lütf a mazhar olmak için günahlardan sakınıp Allah'ın emirlerine itaat etmelidir. Böylelikle ilahi yardımın onlara ulaşması söz konusu olur.

Müminlerin tevekkül etmeleri de meûnetin gerçekleşme şartlarından biri olarak ayetlerde geçmektedir.^[102] İlgili ayetlere göre Allah'ın yardımının gerçekleşmesi için müminlerin Allah'a tevekkül etmesi ve güvenmesi gerekir. Müminler tevekkülü bırakması Allah'ın yardımını kesmesine sebep olur.^[103] Zemahşerî Bedir'deki müminlerin tevekkül sayesinde zafere ulaştığını söyler. Çünkü sayı ve güç bakımından zayıf olan müminlerin bu zaferi elde etmeleri tevekkül etmeleri neticesinde olmuştur.^[104]

Görüldüğü üzere Kur'an'da ilahi yardımın diğer bir tabirle meûnetin gerçekleşmesi bahsi geçen şartlarla ilişkilendirilmiştir. Mümin yaşadığı meûnet tecrübesinin doğruluğunu dolayısıyla delil değerini sözü edilen şartlarla teyit edebilir. Müminler bu şartlara sarıldığında ilahi yardımı etkin bir şekilde hayatlarında hissedecektir. Böylece meûnetin geçerli ve doğru olduğuna hükmedecek ve bu deneyim onun için hem etkileyici hem de tatmin edici bir bilgiye dönüşecektir.

Aktarılan emsal örneklerle karşılaştırılarak Meûnetin geçerli ve güvenilir oluşunu konuşmak mümkündür. Meûnet tecrübesine ilişkin örnekler sahabenin hayatında ve bu konuda yapılan güncel çalışmalarda bulunmaktadır. Sahabenin hayatında gerçekleşen olaylara bakıldığında meûnete özde uygun pek çok örneğin

[98] Bakara 2/45; Âl'i İmran 3/200.

[99] Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/76; el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, 1/129.

[100] Âl'i İmran 3/160; Enfal 8/29.

[101] el-Mâtürîdî, *Te'vîlât'ül Kur'ân*, 6/221.

[102] Ali İmran 3/122; Âl'i İmran 3/160.

[103] el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, 1/457.

[104] ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf*, 1/1056.

bulunduğu fark edilir. Ashabın hayatında meûnet hadisesi kimi zaman müminlere düşmanlık edenlerin etkisiz hale getirilmesiyle olmuş kimi zamanda doğrudan iyiliklerin bahşedilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Sahabenin kazançlarına bereket verilmesi^[105], umulmadık yerden rızıklandırılması^[106], hastalıklarının iyileştirilmesi^[107] sıkıntılardan muhafaza edilmeleri^[108], dualarının kabul edilmesi^[109], onlara düşmanlık edenlerin zarar görmesi^[110] melekler tarafından korunmaları^[111] meûnete örnek olabilecek türden hadiselerdir.

Cafer Sadık Yaran'ın meûnete ilişkin yaptığı çalışmada benzer mâhiyette birçok tecrübeyi görmek mümkündür. Bu çalışma ankete dayalı olup tecrübe eden kişilerin meûnete dair görüşleri açısından önemlidir. Çalışmaya göre meûnet en fazla duaya karşılık verilmesi, Allah'ın yakınlığının hissedilmesi ve Allah'ın yönlendirmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bunun yanında sağlığa kavuşmada duanın etkisinin hissedilmesi, rüyanın ve sezgilerin gerçekleşmesi türünden meûnet hadiseleri de yaşanmıştır. Ayrıca sıra dışı olan ve daha az sıklıkla gerçekleşen öte dünyaya gidip gelme hissi, ölmüş birinin yakınlığını hissetme, aynı anda iki farklı yerde bulunma gibi hadiseler de aktarılmaktadır.^[112]

Anlaşıldığı üzere meûnet tecrübesi ashabın ve müminlerin hayatında fiili olarak yaşanmış ve bu hadiselerin getirileri de müşahade edilmiştir. Burada dikkat çeken husus bu örneklerin hepsinin ortak bir öze sahip olmalarıdır. Yaşanılan tecrübeler içinde bulunduğu dine yani İslam'a ters düşmeyen deneyimlerdir. Farklı zamanlarda ve coğrafyalarda meûnetin hatırı sayılır bir kesim tarafından yaşanması ve aktarılması bu hadiseyi tümüyle öznel olmaktan çıkarıp nesnel bir olguya dönüştürecek güçtedir. Nitekim günlük hayatta birçok bilginin de başkalarının aktarımına dayandığı ve bu yolla kabul gördüğü bilinmektedir.^[113]

Yorum farklılıklarına rağmen muhtelif yerlerde ve zamanlarda yaşanan dinî tecrübelerin mâhiyet olarak benzer olduğu göze çarpar. Tecrübeler arasındaki benzerlikler ve uyum göz önüne alındığında benzer yaşantıların birbirini doğruluk açısından desteklediği anlaşılır. Böylelikle meûnet tecrübesiyle elde edilen bilginin doğruluğu dolayısıyla delil değeri taşıdığı izhar olur. O halde farklı zaman ve mekânlarda yaşanmış ve emsal olan bazı deneyimler meûnetin doğruluğu dolayısıyla delil değeri için iyi bir dayanak olabilir. Böylelikle meûneti bizzat yaşayan

[105] Kandehlevî, *Hayâtü's-Sahâbe*, 459-460.

[106] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 8/179.

[107] Nureddin el-Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1993), 8/297-298.

[108] Kandehlevî, *Hayâtü's-Sahâbe*, 488.

[109] el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, 1/414.

[110] Ebu'l Kasım et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, ts), 1/ 206.

[111] el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, 181.

[112] Yaran, *Dinî Tecrübe ve Meûnet*, 130-131.

[113] Hemşinli, *Tecrübeden Tanrı'ya*, 86.

ve yakinen müşahade eden müminler için bu tecrübe Allah'ın varlığına dair delil değeri taşıyacaktır. Şunu belirtmek gerekir ki bu yaşantı sadece müminlerle sınırlı kalmayan bir bilgiye dönüşebilecek güçtedir. Zira meûnetin olumlu yansımalarını müminlerin hayatında gözlemleyen bireyler için de bu deneyimin bilgi ifade etmesi beklenebilir.

Dinî tecrübenin geçerliği ve doğruluğu tecrübe sahibi üzerinde bıraktığı etkiye bakılarak da test edilir.^[114] Bu tecrübe samimiyetle yaşandığında karakter ve yaşantı üzerinde müspet etkiler bırakır. Bu sonuçlardan hareketle dinî tecrübenin doğruluğu ispat edilebilir.^[115] Meûnetin doğruluğunun da tecrübe sahibinin ahlaki değişim ve dönüşümü üzerinden izhar edilmesi mümkündür. Meûnet tecrübe sahibinin dinî inançlarına olumlu bir ivme kazandırır ve dinî olanla bağını kuvvetlendirir. Kişilerin karakterine, tutum ve davranışlarına yansıyan bu olumlu sonuçlar meûnetin doğruluğunu temin eder.

Sahabeden aktarılan meûnet hadiselerine bakıldığında müminlerin Allah'ın kudretini yakından müşahade ettikleri ve bu sebeple her türlü korkudan kendilerini emniyette hissettikleri anlaşılmaktadır.^[116] Bu sebeple müminlerin güven duygusunda bir yoğunluk oluşmaktadır. Meûneti tecrübe eden müminlerin Allah'a olan güvenlerinin artması söz konusudur.^[117] Bu tecrübeyle müminlerin imanlarının sağlamlaştığı^[118], gönüllerinin huzurla dolduğu, olumsuz durumlarda daha dayanıklı ve sabırlı oldukları, kalplerinin kuvvetlenerek cesaretlerinin arttığı, zorluklarla mücadelede metanet kazandıkları anlaşılr.^[119]

Güncel meûnet örneklerinde de aynı sonuçları görmek mümkündür. Buna göre meûnet tecrübesinden sonra kişilerin imanlarının sağlamlık kazandığı anlaşılmaktadır. Dahası bu tecrübe kişinin Allah ile kurduğu iletişimin güçlenmesine vesile olmaktadır. Kişilerin Rabbiyle ve diniyle barışık olmasını sağlayarak dinî eğilimlerinin artmasına sebep olmaktadır. Özetle meûnetin bireyde ahlaki duyarlılığı ve tutarlılığı artırdığı, bireyin maneviyatını geliştirdiği, kişiyi güvende hissettirdiği, kişinin bireysel ve toplumsal ilişkilerini geliştirdiği, kişiye psikolojik rahatlık sağladığı anlaşılmaktadır.^[120]

Meûnet tecrübesinin kişilerde Allah'a bağlılığı, O'na hayranlık duymayı, O'na karşı haşyeti ve saygıyı, O'na olan aşkı ve ilgiyi artırdığı anlaşılmaktadır. Bu tecrübe sonrasında müminlerin Allah hakkındaki bilgisinde artış söz konusudur. Mümin meûnet deneyimiyle Allah'ın varlığını etkin bir şekilde hissederek fiillerini,

[114] Hemşinli, "Dini Tecrübenin Nesnellliği Üzerine", 127.

[115] Bakış, *Muhammed İkbâl'e Göre Dini Tecrübe ve Bilgi Açısından Değeri*, 97.

[116] er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 11/324.

[117] el-Mâtürîdî, *Te'vilât'ül Kur'ân*, 6/196; ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf*, 2/1096.

[118] er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 11/264.

[119] el-Mâtürîdî, *Te'vilât'ül Kur'ân*, 6/19; er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 6/270.

[120] Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, 118-119.

sıfatlarını ve isimlerini bizzat deneyimlemiş olur. Bu sayede müminler Allah'ı bilmede derinleşir. Meûnet deneyiminde kul kendi acizliğini, Allah'ın azametini ve sonsuz kudretini hissederek imanda olgunluğa ulaşır. Bunun neticesinde müminin Allah hakkında doğru bilgiye ulaşması ve imanda seviye atlaması da mümkündür. Zira dinî tecrübenin imanın doğrulanmasını sağladığı^[121] imanı tahkik derecesine taşıdığı^[122] kabul gören bir husustur.

Özetle meûnet müminlerin inançlarını doğrulamaya yönelik sağlam bir delil değeri taşır. Meûnet sadece inananlar için değil inanmayanlar için de Allah'ın varlığına dair delil değeri taşıması yüksek bir ihtimaldir. Çünkü normal şartlarda gerçekleşmesi ihtimal verilmeyen olaylar müminlerin yaşamlarında göz ardı edilemeyecek sıklıkta gerçekleşmektedir. İlâhî müdahalenin net bir şekilde vuku bulduğunu göre inkârcılar da Allah'ın varlığı konusunda düşünmeye yönelebilir. Böylelikle inkârcıların kendi tutumlarını sorgulamaları, farklı bakış açısı kazanmaları ve isbât-ı vâcibe yönelik ilgi duymaları söz konusu olabilir.

SONUÇ

Allah'ın varlığına ilişkin deliller arasında kendisine meşru bir zemin bulmaya çalışan dinî tecrübe delili üzerinde yoğun tartışmaların döndüğü güncel problemlerden biridir. Klasik delillerle kıyaslanan dinî tecrübe delili subjektif yönün ağır basması sebebiyle delil olma durumuna şüpheyle bakılmıştır. Dinî olan bu tecrübe deney ve gözleme dayalı tecrübeden oldukça farklılık arz eder. Bu tecrübe nesnel dünyanın ötesinde aşkın varlıkla kurulan şahsi bir ilişki şeklinde vuku bulur. Buna rağmen dinî tecrübenin Tanrı'ya dair delil olacağını savunanlar geliştirdikleri argümanlarla bu tecrübenin geçerli ve doğru oluşunu ispat etmeye çalışmışlardır. Dine dayalı tecrübenin farklı kültürlerde, muhtelif zaman ve mekânlarda yaşanmış olması ve hala yaşanıyor olması ortak bir öze işaret etmektedir. Her ne kadar dinî tecrübelerin farklı yaşantılar şeklinde ortaya çıkması eleştirilmiş olsa da bu delili kabul edenler bütün dinî deneyimlerin mâhiyeten aynı olduğunu benimsemişlerdir. Dinî tecrübenin kişilerin karakter, tutum ve davranışlarına olumlu yönde yansıdığı ve bu sonuçlardan hareketle dinî tecrübenin doğrulanabileceği de kabuller arasındadır. Bunun yanında dinî tecrübeyle ulaşılan Tanrı bilgisinin diğer delillerin ortaya koyduğu Tanrı bilgisinden oldukça farklı olduğu da ileri sürülmüştür. Dinî tecrübe delilini kabul edenlere göre bu delil Allah'ın varlığını, isim, sıfat ve fiillerini bilmenin güvenilir bir yoludur.

İslam düşüncesinde dinî tecrübe delili erken dönemlerden itibaren keşf ve müşâhede metodu olarak kabul görmüştür. Bu metot çoğunlukla tasavvufta ve kısmen kelâm ilminde Allah'ı bilmede kullanılan bir metot olagelmıştır. Bundan

[121] Kalın, *Rudolf Otto'da Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 30.

[122] Hemşinli, "Dini Tecrübenin Nesnelliği Üzerine", 128.

başka kelâmda dinî tecrübe kapsamında sayılabilecek çeşitli hadiseler olağanüstü olaylar içerisinde ele alınmıştır. Bunlar mucize, keramet, irhas, istidrac ve meûnet şeklinde kategorize edilmiştir. Bu hadiseler üzerinde vuku bulduğu kişi açısından derecelendirilmiştir. Buna göre peygamberde ortaya çıkan harikulade olaylar mucize olarak, velilerde ortaya çıkan bu tür olaylar keramet olarak adlandırılırken sıradan müminlerde vuku bulan harikulade olaylar meûnet olarak isimlendirilmiştir.

Dinî bir tecrübe olarak meûnet Allah’a iman eden kişilerin sıra dışı denilebilecek türden ilahi yardımla karşılaşmasıdır. Bu tecrübe mucize ve keramet gibi olağanüstü olaylardan birkaç yönden ayrılmaktadır. Buna göre meûnet herhangi bir iddiaya bağlı olmayan sıradan müminlerin elinde ortaya çıkan ilahi bir lütuf şeklinde gerçekleşir. Meûnet ister bir faydanın bahşedilmesi ister bir zararın defedilmesi olsun nihayetinde kulun yardım, ihsan ve lütuf görmesi şeklinde gerçekleşir. Bu sebeple bir dinî tecrübe olarak meûnet yardım, iyilik ve fayda eksenli bir tecrübe türüdür. Meûnet deneyimleyen müminler bu faydanın kendilerine Allah’tan geldiğini anlar. Çünkü kişi ummadığı bir anda, kendisine o anda olması kısmen veya tamamen imkânsız gibi gelen, ihtimal vermediği bir yardım ve ihsana mazhar olmuştur. Böylelikle meûnet tecrübesi Allah’ın varlığının, isim, sıfat ve fiillerinin yakinen müşâhede edilmesini sağlar.

Meûnet hadisesinin mümkün oluşu kaynağının sağlamlığına bağlıdır. Bu sebeple meûnetin imkânı ve gerçekliği metafizikle uzlaşımı üzerinden ele alınmıştır. Buna göre Allah’ın bir kısım isimlerinin meûnete imkân tanıdığı ortaya konulmuştur. Esmâ-i hüsnâda yer alan ilgili isimlerin Allah’ın tüm yarattıklarına ve müminlere yönelik yardımını, ihsanını ve lütfunu ifade etmektedir. Müminler bu isimleriyle Allah’ın kendilerine nimet verme, koruma, zorluklardan kurtarma gibi yardımlarda bulunduğunu idrak eder. Aynı şekilde Kur’an’da aktarılan ilahi yardım örnekleri de meûnetin mümkün olduğunu desteklemektedir. Bedir, Uhud, Hendek ve Hayber gibi savaşlarda müminlere yapılan ilahi yardımlar meûnetle mâhiyet olarak örtüşmektedir. Meûnetin imkânını ve gerçekliğini ortaya koyan bir diğer dayanak ise Kelâm ilminde geliştirilen âlem tasarımı ve âlemde hareketle ortaya konulan Allah tasavvurudur. Cevher-araz teorisine dayalı âlem anlayışı ilahi etkinliğin sürdüğü bir alandır. Bunun yanında mevcut âlem düşüncesinden hareketle Allah’ın fâil-i muhtâr ve kâdir-i mutlak olduğu da izhar edilmiştir. Allah oluşun başında olduğu gibi her aşamasında âleme müdahil ve müdebbir mutlak yaratıcıdır. Hâsılı bu çerçevede değerlendirildiğinde dinî bir tecrübe olarak meûnetin imkânı ve müminlerin hayatlarındaki gerçekliği açığa çıkmış olmaktadır.

Meûnetin doğruluğunun ve geçerliğinin tespit edilmesi onun delil değeri taşıyıp taşımadığını göstermesi açısından önemlidir. Bu bakımdan bu tecrübenin doğru ve geçerli oluşu içinde bulunduğu dinin kabulleriyle bağdaşmasına göre şekil alacaktır. İlk olarak meûnet Kur’an’da ileri sürülen ilahi yardımın gerçekleşme şartları açısından incelenmiştir. Bu şartlara bakıldığında müminler dua edip,

sabrettiğinde, takva ve tevekkülü bırakmadıklarında Allah'ın yardımını bulacaklardır. İkinci olarak meûnete ilişkin örnek olaylar gözden geçirilmiş ve delil değeri taşıyıp taşımadığı konuşulmuştur. Meûnete dair ister tarihi ister güncel olsun aktarılan hadiseler göz önüne alındığında bu tür tecrübelerin mâhiyeten birbirinin benzeri olduğu anlaşılmaktadır. Muhtelif dönem ve coğrafyalarda vuku bulan bu örnekler ilahi yardımın etkin bir şekilde hissedilmesi ve müminlerin hayatlarındaki pozitif getirileri bakımından birbiriyle uzlaşmaktadır. Son olarak meûnetin kişi üzerindeki etkisine bakılmıştır. Buna göre bu tecrübeyi yaşayan müminlerin ahlaki olgunluğa ulaştığı, imanda seviye atladığı ve Allah ile kurduğu bağın güçlendiği anlaşılmıştır. Bahsi geçen bu ölçütler dinî bir tecrübe olarak meûnetin geçerliliğini ve doğruluğunu ispatlar. Böylelikle meûnet müminler için Allah'ın varlığını ispatlamada delil değeri taşır. Aynı zamanda meûnetin inanmayanlar için de isbât-ı vâcib yönünde delil olarak kabul edilmesi kuvvetle muhtemeldir.

KAYNAKÇA

- Abdülcebâr, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse "Mu'tezile'nin Beş İlkesi"*. 2 Cilt. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Albayrak, Ahmet. "Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi". *Milel ve Nihal* 2/2 (2005), 65-79.
- el-Askalânî, İbn Hacer. *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020.
- Aydın, Hasan. "Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Nedensellik Tartışması ve Bilim Tarihindeki Yansımaları". *Erdem* 77/(2019), 87-126.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir. *Ehl-i Sünnet Akâidi-Kitâbu Usûli'd-Dîn*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bakış, Rıza. *Muhammed İkbal'e Göre Dinî Tecrübe ve Bilgi Açısından Değeri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Bakış, Rıza. *Muhammed İkbal'e Göre Dinî Tecrübe ve Bilgi Açısından Değeri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Balcı, İsrâfil. "Bedir Savaşıyla İlgili Mucizevi Rivayetlerin Kur'an, Hadis ve Tarih Verilerine Göre Kritiği". *İstem* 7/13 (Aralık 2009), 85-124.
- Balcı, İsrâfil. *Hiz. Peygamber'in Savaşlarında İlahi Yardım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- el-Beyzânî, Nâsirüddin Muhammed. *Envâru't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*. 5 Cilt, çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlmi Kelâm*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1959.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh* Beyrut: Dâru'l İlmi Melâyin, 1979.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *Kitâbü'l-İrşâd "İnanç Esasları Kılavuzu"*. çev. Adnan Bülent Baloglu vd. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Çağrı, Mustafa. "Zevk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/308-310. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "Sünnetullah". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/159-160. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Düzgün, Şaban Ali. "Tecrübe, Dil ve Teoloji: 'Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu'". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2004), 0-46.
- el-Eş'arî Ebû'l-Hasan. *Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- el-Eş'arî Ebû'l-Hasan. *el-İbane ve Usûli Ehli's-Sünnet*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Esmâ-i Hüсна Şerhi "el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ"*. çev. Mehmet Eren. İstanbul: İnsan Yayınları, 2024.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-îtikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *El-Munkızu Mine'd-Dalâl ve Tasavvufî İncelemeler*, çev. Salih Uçan. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.

- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfût el-Felâsife "Filozofların Tutarsızlığı"*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Hemşinli, Hakan. "Dinî Tecrübenin Nesnelliği Üzerine". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2010), 33-119.
- Hemşinli, Hakan. "Tanrı'nın Varlığına Bir Delil Olarak Dinî Tecrübe: Duyu Tecrübesi ve Saf Bilinç İddiaları Örneği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (2018), 1633-1655.
- Hemşinli, Hakan. *Tecrübeden Tanrı'ya Dinî Tecrübe Delili ve Eleştirisi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.
- el-Heysemî, Nureddin. *Mecmau'l-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1993.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1986.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemalüddin. *Lisânu'l-Arab*. çev. Abdullah Ali el-Kebir. Kahire: Daru'l-Me'arif, ts.
- İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübu'l-İlmiyye, 1990.
- Kahin, Mehmet Fatih. *Rudolf Otto'da Dinî Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Ötügen, 2024.
- Kandehlevî, M. Yusuf. *Hayâtü's-Sahâbe*. 4 Cilt. çev. Ali Arslan. İstanbul: Yüksel Yayıncılık, 2021.
- Karaca, Faruk-Ayetmiz, Faik. "Dinî Tecrübe Üzerine". *Atatürk Üniversitesi Yayınları* 28/2 (2024), 281-292.
- Karadağ, Çağfer. "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu". *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2002), 81-100.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Kadı Abdülcebâr'da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Korkmazgöz, Rıza. *Allah, İnsan ve Tarih, Kur'an'da Tarihin Kavramsal ve Meta-paradigmatik Temelleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü'l-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2019.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilât'ül Kur'an Tercümesi*. 18 Cilt. çev. Bekir Topaloğlu - Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîr-i Kebîr*. 4 Cilt. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tevhidin Esasları Kitâbü'l-Temhîd li-Kavâidi'l-Tevhîd*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Öge, Sinan. "Ömer el-İspirî'nin 'er-Risâle fi'l-Havârik' Risalesi Bağlamında Harikulade Olaylar". *Erzurum İspirli Kadızâde Mehmet Ârif Efendi ve Mehmed Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara. (Erzurum: Atatürk Üniversitesi 2014). 732-736.
- Özbek, Durmuş. "Hârikulâde Olaylar (Mu'cize İrhâs-Keramet-Meûnet-İstidrac-İhânet/Hizlan)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/ (1997), 167-230.
- Özervarlı, M. Sait. "Hârikulâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/185-188. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özkan, Mehmet Şükrü. *Rasyonel Teoloji Yeni Ateizm ve Tanrı*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- er-Râzî, Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*. 3 Cilt. çev. Ekrem Demirli vd. İstanbul: Turkuvaz Yayıncılık, 1. Basım, 2022.
- er-Râzî, Fahreddin. *Tefsîr-i Kebîr "Mefâtihü'l Gayb"*. 23 Cilt. çev. Suad Yıldırım vd. Ankara: Huzur Yayınları, 1988.
- Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve mâhiyeti*. Ankara: Kitâbiyyât, 2004.
- es-Sâbüni, Nüreddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- et-Taberânî, Ebu'l Kasım. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. Kahire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, ts.
- et-Taftâzânî, Sadüddîn. *el-Makâsîd 'Kelâm İlminin Maksatları'*. çev. Eyibil İrfan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Yaran, Cafer Sadık. *Dinî Tecrübe ve Meûnet Sıradan İnsanların Sıradışı Dinî Deneyimleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Yaran, Cafer Sadık. *Tanrı İnancının Akliyeti-Bütünü Eserleri 2-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2018.
- ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *El-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmizi'l-Tenzîl ve 'Uyuni'l-Ekâvil fi Vucûhi'l-Te'vil*. 6 Cilt. çev. Abdülaziz Hatip vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2017.
- ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *Mu'tezile Akâidi Kitâbü'l-Minhâc fi Usûli'd-Dîn*. çev. U. Murat Kılavuz - A. İskender Sarıca. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.



Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd'in Et-Tuhfetü's-Seniyye Bi-Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye Adlı Eseri (Üslup ve Pedagojik Açıdan Bir İnceleme)

Muhammed Muhyiddin Abdulhamid's work Called
Et-Tuhfetu's-Seniyye Bi-Şerhi'l-Mukaddimeti'l-
Âcurrûmiyye
(A Study in Terms of Style and Pedagogy)

Dr. Öğr. Üyesi İsmail TEMİZ¹

¹Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun
· ismailtemiz@gmail.com · ORCID > 0000-0002-7949-8635

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 15 Ocak/January 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 10 Haziran/June 2025

Yıl/Year: 2025 | **Sayı – Issue:** 58 | **Sayfa/Pages:** 275-298

Atıf/Cite as: Temiz, İ. "Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd'in Et-Tuhfetü's-Seniyye Bi-Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye Adlı Eseri (Üslup ve Pedagojik Açıdan Bir İnceleme)"
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 58, Haziran 2025: 275-298.

MUHAMMED MUHYİDDİN ABDÜLHAMÎD'İN ET-TUHFE-TÜ'S-SENİYYE Bİ-ŞERHİ'L-MUKADDİMETİ'L-ÂCURRÛMİYYE ADLI ESERİ (ÜSLUP VE PEDAGOJİK AÇIDAN BİR İNCELEME)

ÖZ

Bu makalede Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (1900-1973)'in *et-Tuhfetü's-Seniyye bi-Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye* adlı eseri yazım metodu ve pedagojik özellikleri bakımından incelenmiştir. Pedagojik yönüyle dikkat çeken *et-Tuhfetü's-Seniyye bi-Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye* ülkemizde resmi ve özel kurumlarda nahiv eğitimi için tercih edilen önemli kitaplardan biridir. Eser hem anlatım metodu hem de pedagojik özellikleri bakımından kendine özgü bir karaktere sahiptir. Eserin bu yönü kendisini klasik kabul edilen eserlerden ayırır niteliktedir. Nitekim nahiv eğitimine yeni başlayıp temel bilgileri öğrendikten sonraki süreç için önemli olabilecek nitelikleri haizdir. Bu nedenle çalışmada eserin hangi üslup ve pedagojik vasıflara sahip olduğunu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylelikle eseri okuyup öğrenecek olanlara katkı sunmak ve eserin anlaşılmasına yardımcı olmak amaçlanmıştır. Makalenin giriş bölümünde çalışmanın konusu, konunun önemi ve yöntemi, çalışmanın hedef ve amacı hakkında bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde esere dair genel bilgiler sunulmuştur. İkinci ve üçüncü bölümde eserin üslup ve pedagojik özellikleri betimsel yöntemle ele alınmış ve bulgular ifade edilerek detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Buna göre âyet ve şiirle istihsad etmek, sarf ilminden faydalanma, nahiv âlimlerinin görüşlerine başvurma, önce anlatılanlara gönderme yapmak, tanımlama ve i'râb yapma gibi hususlar eserin yazım özellikleri arasında yer almaktadır. Konu anlatımlarından sonra alıştırmaların yer alması ve cevapların da belirtilmesi üstelik konunun anlaşılıp anlaşılmadığına yönelik soruların sorulması eserin başlıca pedagojik özelliklerindendir. Ayrıca tekrar yönteminin kullanılması ve örneklerle konunun anlatılması da pedagojik unsurlar arasında sayılabilir. Eser hem yazım metodu hem de pedagojik yönü itibarıyla nahiv ilmi konusunda yazılacak eserlere referans olabilecek niteliklere sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nahiv, Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, Üslup, Metot, Pedagoji.



MUHAMMED MUHYIDDIN ABDULHAMID'S WORK CALLED ET-TUHFETÜ'S-SENIYYE BI-ŞERHI'L-MUKADDİMETİ'L- ÂCURRÛMIYYE (A STUDY IN TERMS OF STYLE AND PEDAGOGY)

ABSTRACT

In this article, the work of Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (1900-1973) named et-Tuhfetü's-Seniyye bi-Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye is examined in terms of its writing method and pedagogical features. et-Tuhfetü's-Seniyye bi-Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye which draws attention with its pedagogical aspect is one of the important books preferred for grammar education in official and private institutions in our country. The book has a unique character in terms of both its narrative method and pedagogical features. This aspect of the book distinguishes it from works that are considered classics. In fact, it has qualities that may be important for those who have just started grammar education and have learned the basic information. For this reason, the study has attempted to reveal the style and pedagogical characteristics of the work. Thus, it is aimed to contribute to those who will read and learn the work and to help understand the work. The introduction section of the article provides information about the subject of the study, the importance and method of the subject, and the aim and purpose of the study. In the first section, information about the work was given. In the second and third sections, the style and pedagogical features of the work were discussed with the descriptive method and the findings were expressed and analyzed in detail. Accordingly, issues such as istishhad with verses and poems, benefiting from the science of grammar, consulting the opinions of grammar scholars, referring to what was previously explained, making definitions and i'rab are among the writing features of the work. The inclusion of exercises after the subject explanations and the indication of the answers, and the asking of questions regarding whether the subject is understood are the main pedagogical features of the work. In addition, the use of the repetition method and the explanation of the subject with examples can also be counted among the pedagogical elements. The book has the qualities to be a reference for works to be written on the subject of grammar, both in terms of its writing method and its pedagogical aspects.

Keywords: Arabic Language, Grammar, Muhammad Muhyiddin Abdulhamid, et-Tuhfetü's-Seniyye, Style, Method, Pedagogy.



GİRİŞ

Gerek ülkemizde gerekse Arap dünyasında son dönemde Arap dili gramerini öğretmeye dönük yeni çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bunlar arasında ülkemizde Ahmet Yüksel'in sarf bilgisi öğretimi için kaleme aldığı *Arapça Kelime Bilgisi* ile nahiv bilgisi öğretimine dair *Uygulamalı Arapça Nahiv Bilgisi*'sini; Hüseyin Günday ve Şener Şahin'nin *Arapça Dil Bilgisi (Sarf Bilgisi)* ile *Arapça Dil Bilgisi (Nahiv Bilgisi)* eserlerini sayabiliriz. Arap dünyasında ise Abduh Alî İbrâhîm er-Râcihi (1937-2010)'nin *et-Tatbîku'n-Nahvî* ile *et-Tatbîku's-Sarfî* isimli eserleriyle, Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd'in *et-Tuhfetü's-Seniyye bi-Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*'sini zikredebiliriz.

Klasik eserlerin anlaşılmasına yönelik şerh yazma geleneğinin son dönem temsilcilerinden biri olan Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd'in *et-Tuhfetü's-Seniyye bi-Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*'si ülkemizde çeşitli resmi ve özel kurumlarda nahiv ilmi öğretimi için tercih edilen eserlerden biridir. Eserin bu özelliği zamanla dikkatimizi çekmiş ve onun üslup ve pedagojik açılarından ne tür özelliklere sahip olduğu hususunun araştırılmaya değer nitelikler taşıdığı kanaati bizi eser üzerinde çalışma yapmaya sevk etmiştir. Ülkemizde eser üzerinde bu anlamda herhangi bir çalışma yapılmamış olması çalışmamızın özgünlüğü açısından ayrıca önem taşımaktadır.

Çalışmamızda eserin üslup/anlatım ve pedagojik özelliklerini incelemeye çalıştık. Çalışmanın bir nebze de olsa okuyucunun *et-Tuhfetü's-Seniyye bi-Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*'yi daha kolay ve iyi anlamasına katkı sunacağını böylece nahiv ilminin öğretilmesi ve öğrenilmesine yardımcı olacağını düşünmekteyiz. Üstelik az da olsa muhtasar bir esere nasıl şerh yapıldığını ortaya koyma adına çalışmamızın bir boşluğu gidereceği kanaatini taşımaktayız. Böylece alanda çalışma yapacaklara katkı sağlayabileceğini ümit etmekteyiz.

Çalışma kapsam itibarıyla sözü edilen eserle sınırlıdır. Çalışmada “*Eserin üslup özellikleri nelerdir ve öğreticilik yönüyle eser hangi pedagojik unsurları içermektedir?*” sorularına cevap bulmaya çalıştık. Bu çerçevede eserin deskriptif yöntemle okuması yapılmış ve ilgili sorular bağlamında çeşitli kaynaklardan da faydalananak birtakım tespitlerde bulunulmuştur.

Çalışmada ilk olarak eserin tanıtımına yönelik birtakım bilgilere verilmiştir. Sonraki bölümlerde eser incelenerek eserin hangi üslup yöntemleri ve pedagojik özelliklerle yazıldığı gösterilmeye çalışılmıştır. Sonuç bölümünde ise bulgular çerçevesinde değerlendirmeler yapılmıştır.

3. بَابُ مَعْرِفَةِ عِلَامَاتِ الْإِعْرَابِ / *İ'râb Alâmetlerini Bilme Bâbı*
4. فَصْلٌ فِي الْمُعْرَبَاتِ / *Mu'rablar Dair Bir Fasl*
5. بَابُ الْأَفْعَالِ / *Fiiller Bâbı*
6. بَابُ مَرْفُوعَاتِ الْأَسْمَاءِ / *Merfu İsimler Bâbı*
7. بَابُ الْفَاعِلِ / *Fâil Bâbı*
8. بَابُ الْمَفْعُولِ الَّذِي لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ / *Fâilinin İsimlendirilmediği Mef'ûl Bâbı*
9. بَابُ الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ / *Mübtedâ ve Haber Bâbı*
10. بَابُ الْعَوَامِلِ الدَّاخِلَةِ عَلَى الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ / *Mübtedâ ve Habere Dahil Olan Âmiller Bâbı*
11. بَابُ النَّعْتِ / *Sıfat Bâbı*
12. بَابُ الْعَطْفِ / *Atıf Bâbı*
13. بَابُ التَّوَكِيدِ / *Tekit Bâbı*
14. بَابُ الْبَدَلِ / *Bedel Bâbı*
15. بَابُ مَنْصُوبَاتِ الْأَسْمَاءِ / *Mansub İsimler Bâbı*
16. بَابُ الْمَفْعُولِ بِهِ / *Mef'ûlün Bih Bâbı*
18. بَابُ الْمَصْدَرِ / *Mastar Bâbı*
19. بَابُ ظَرْفِ الزَّمَانِ وَظَرْفِ الْمَكَانِ / *Zarf-ı Zaman ve Zarf-ı Mekân Bâbı*
20. بَابُ الْحَالِ / *Hâl Bâbı*
21. بَابُ التَّمْيِيزِ / *Temyîz Bâbı*
22. بَابُ الْإِسْتِسْنَاءِ / *İstisnâ Bâbı*
23. بَابُ لَا / *(Cinsini Nefyeden) Lâ Bâbı*
24. بَابُ الْمُنَادَى / *Münâdâ Bâbı*
25. بَابُ الْمَفْعُولِ لِأَجْلِهِ / *Mef'ûlün Lieclih Bâbı*

26. بَابُ الْمَفْعُولِ مَعَهُ / *Mef'ûlün Meah Bâbı*

27. بَابُ الْمُخْفُوضَاتِ مِنَ الْأَسْمَاءِ / *Mecrûr İsimler Bâbı*

Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd *et-Tuhfetü's-Seniyye*'de İbn Âcurrûm'un sıralamasını gözeterek konuları 24 üst ve 81 alt başlıkta ele almıştır. İbn Âcurrûm'un *المُعْرَبَاتِ فِی الْفَصْلِ* / *Mu'rablar Dair Bir Fasıl* ile *بَابُ الْأَفْعَالِ* / *Füiller Bâbı*'nı konu başlığı yapmamıştır.^[7]

2. ÜSLUP ÖZELLİKLERİ

Yazım metotları olarak da ifade edebileceğimiz üslup özellikleri bir eserin hangi yöntemlerle yazıldığını ortaya koyan birtakım usullerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *et-Tuhfetü's-Seniyye*'de Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd'in; âyet ve şiirle iştişâh etme, sarf ilminden faydalanma, nahiv âlimlerin görüşlerine başvurma, i'râb ve tanımlama yapma, önce anlatılana atıfta bulunma, konu dışına çıkma, İbn Âcurrûm'un değinmediği konulara değinme ve kavramlar kullanma ve ahlaki erdemleri gözetme gibi yöntemler benimsediği görülmektedir.

2.1. İштиşâh

Arap dilinde bir kelime veya ifadenin lafız, anlam ve kullanım yönüyle doğruluğunu ispat etmek maksatıyla doğruluğu kesin kabul edilen nazım ve nesir den deliller sunmaya *istişâh* denilmektedir. Sunulan nazım ve nesir örnekleri ise *şahit/şevâhid* olarak isimlendirilmektedir.^[8] Bu bakımdan gramer ve belagat kitaplarında Kur'an âyetleri, Arap şiiri, atasözleri ve lehçeleri, kısmen de olsa hadisler^[9] kelimelerin morfolojik yapı ve anlamları için şevâhid olarak kullanılmıştır. Nitekim Arap diline yönelik çalışmalarda şevâhidlere yer verilmesi eserlerin karakteristik özelliklerinden birini teşkil etmiştir.

2.1.1 Âyetle İштиşâh

Kur'an-ı Kerim'in Allah kelamı olması nedeniyle Kur'an'da yer alan kelimeler en fasih kelimeler, dilsel ifadeler de en muteber kullanımlar olarak kabul edil-

[7] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 262-270.

[8] Muhammed Semir Necib el-Lebdî, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'n-Nahviyye ve's-Sarfiyye* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1985), 119; İsmail Durmuş, "İштиşâh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/396.

[9] Bu konuda bk: Yusuf Sancak, "Hadîsin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İштиşâh ve Edebî Yönü Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları", *EKEV Akademi Dergisi* IX/24 (2005), 196-197; Nilüfer Kalkan Yorulmaz, *Hicri İlk Üç Asır Arap Dili ve Belagatı Kaynaklarında Rivayet Sistemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 16-21; Ramazan Kılıç - Mehmet Turan, "Klasik Arap Dil Metodolojisinde Hadislerle İштиşâh: Sibeveyhi Örneği", *Diyanet İlmî Dergi* LX/3 (2024), 961-967.

miş ve bundan dolayı dil âlimleri Kur'ân âyetleri ile iştişhâd edileceğini benimsemişlerdir. Nitekim dil bilginleri iştişhâd için Kur'ân'a müracaat ederek eserlerinde âyetlerden şâhid/şevâhidler sunmuşlardır.^[10]

Nitekim müellif, eserde Kur'ân-ı Kerim'e müracaat ederek birçok konuda âyetlerden şevâhidler sunar. Örneğin fiilin alâmetleri konusunda isim ve harften dört alâmetle ayrıldığını belirtilerek bunların 'س - سوف' ve müenneslik alâmeti olan 'ة' olduğunu ifade eder. 'ف' sözcüğünün alâmet oluşuna Mü'minûn sûresinin ilk âyeti olan ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ "Müminler kesinlikle kurtuluşa ermiştir." âyeti ile Fetih sûresinin 18. âyetini teşkil eden ﴿الْمُؤْمِنِينَ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْ﴾ "Allah müminlerden razı olmuştur." âyetini şâhid getirir. Buradaki 'ف' sözcüğünün tahkik ifade ettiğini kaydeder.

Müellifin âyetlerle iştişhâd ettiği yerlerden biri de merfûât konusudur. Merfûât bahsinde fâilin, nâibu'l-fâilin, mübtedâ, haber, kâne ve kardeşlerinin ismi, inne ve kardeşlerinin haberi, merfuya tabii olan sıfat, atıf, tekit ve bedelin merfû olduklarını dile getiren müellif, 'إِنْ' harfî için Bakara sûresi 20. âyetin ﴿قَدِيرٌ﴾ "Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir." kısmını zikrederek 'قَدِيرٌ' kelimesinin 'إِنْ' harfinin haberi olması nedeniyle merfû olduğunu kaydeder.^[11]

Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd mansûbât konusunda bir ismin cüma le içerisinde "mef'ûlün bih, mastar / mef'ûlû mutlak, zaman-mekân zarfı, hal, temyiz, müstesnâ, cinsini nefyeden lâ'nın ismi, münâdâ, mef'ûlû lieclih, mef'ûlün meah, kâne'in haberi / inne'nin ismi, mansub bir ismin sıfatı / bedeli / tekidi, mansub isme yapılan atıf" olması durumunda o ismin mansub olduğunu ifade eder. Müellif, ismin mef'ûlün bih olmasına Nûh sûresi 1. âyetinin ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾ "Biz Nûh'u kavmine gönderdik." kısmını şâhid getirerek 'نُوحًا' sözcüğünün mef'ûlün bih olduğunu söyler. Hâl ögesinin mansub oluşuna Neml sûresinin 19. âyetinde geçen ﴿فَقَبَسْنَا ضَاحِكًا﴾ "Gülümseyerek tebessüm etti" kısmını şâhid getirir.^[12]

Aşağıda da görüleceği üzere müellif, şevâhid için eserine birçok âyeti dahil etmiştir. Bu âyetleri ele alırken ne gibi usul benimsedi sorusu akla gelmektedir. Buna göre mezkûr âyetlerin bir kısmını tek şevâhid olarak tercih ederek ilgili konuya şâhid zikreder.^[13] Bunun yanında müellif aynı konuda birden fazla âyeti şâhid

[10] Bu konuda Suyûtî (ö. 911/1505) mütevâtir, âhad ya da şâz olmasını göz önünde bulundurmaksızın Kur'ân kırâatlerinin Arap dilinde delil olarak kullanılabileceğini dile getirir. Bk: Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *el-İktirah fî İlmi Usûli'n-Nahv* (Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 2006), 75; Ayrıca bk: Hatîce el-Hadîsi, *eş-Şahid ve Usûlu'n-Nahv fî Kitâbi Sibeveyhi* (Kuveyt: Matbûâtü Câmiati'l-Kuveyt, 1974), 29-32.

[11] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 131.

[12] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 204.

[13] Bk: Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 28, 31, 32, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 68, 85, 111, 115, 116, 117, 123, 124, 125, 131, 134, 160, 161, 162, 163, 185, 186, 195, 204, 205, 209, 220, 223, 229, 230, 243, 257, 258, 260.

olarak sunar.^[14] Müellif, âyetleri şevâhid olarak sunarken daha çok ilgili âyetlerin şâhid kısmını esere almayı tercih eder. Bu âyetlere bakıldığında uzun âyetler olduğu görülmektedir.^[15] Kısa âyetlerin şevâhid olarak getirildiği konularda ise müellif âyetin hepsini belirtir.^[16] Şâhid getirirken âyetlerin yanında şiir zikretmeyi neredeyse tercih etmez. Ancak iki yerde önce âyeti sonra da şiiri şevâhid olarak ifade eder.^[17]

Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd şevâhid olarak sunduğu bu âyetlerin anlamlarına dair herhangi bir açıklama yapmadığı gibi âyetlerin iraa bını yapma gereksinimi de duymaz. Ancak Sâffât sûresinin 7. âyetinde ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ﴾ “İçenlere dokunmaz, ondan sarhoş da olmazlar.” yer alan ‘غَوْل’ kelimesinin muahhar mübtedâ olduğunu söyler.^[18]

Yazar, eserde mezkûr örnekler de dahil 104 tane âyeti şâhid olarak kullanmıştır. Aşağıdaki tabloda âyetleri bir bütün halinde görmek mümkündür.

Sûre Sırası ve İsmi	Âyet Numarası	Sayfa Numarası	Sûre Sırası ve İsmi	Âyet Numarası	Sayfa Numarası
1. Fâtiha	5	109	29. Ankebût	51	134
2. Bakara	18, 20, 104, 128 142, 187, 220, 233, 272, 286	258, 131, 124, 134, 32, 85, 160, 50/111 125, 124	33. Ahzâb	7, 73	257, 116
3. Âl-i İmrân	92, 103, 179	115, 54, 116	34. Sebe‘	33	260
4. Nisâ	11, 12, 56, 78, 125 137, 152, 162, 171	54, 55, 32, 125, 172 117, 32, 52, 124	35. Fâtır	36	117
5. Mâide	48	257	37. Sâffât	47	258
7. A‘râf	132	126	38. Sâd	8, 23	123, 55
8. Enfâl	8, 33	52, 117	41. Fussilet	10, 11, 47	225, 32 243/257
9. Tevbe	36, 81, 102	229, 52, 52	43. Zuhurf	77, 41	123, 258
10. Yûnus	82	52	47. Muhammed	4	186
11. Hûd	70, 118	124, 163	48. Fetih	2, 11, 18	116, 32, 31/257

[14] Bk: Abdülhamîd, *et-Tuhfetü’s-Seniyye*, 28, 32, 52, 53, 54, 55, 68, 115, 116, 117, 123, 124, 125, 134, 163, 205, 209, 229, 257, 258.

[15] Bk: Abdülhamîd, *et-Tuhfetü’s-Seniyye*, 31, 32, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 68, 85, 111, 115, 116, 117, 123, 124, 125, 126, 131, 134, 160, 161, 162, 163, 185, 186, 204, 209, 223, 225, 229, 230, 257, 258, 260.

[16] Bk: Abdülhamîd, *et-Tuhfetü’s-Seniyye*, 28, 31, 32, 123, 125, 195, 205, 209, 220, 243, 258.

[17] Bk: Abdülhamîd, *et-Tuhfetü’s-Seniyye*, 126, 225.

[18] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü’s-Seniyye*, 243.

12. Yûsuf	4, 13 (<i>aynı sayfa iki defa</i>) 15, 31, 32, 40 59, 68, 69, 77, 78 85, 90, 93, 100	229, 115 115, 32, 50/111, 209 55, 53, 53, 55, 55 163, 55, 55, 54	49. Hucurât	10, 14	54, 123
13. Râ'd	4	48	51. Zâriyât	22	258
14. İbrâhîm	16	185	54. Kamer	12	230
15. Hicr	30	195	52. Tûr	1-2	28
17. İsrâ	92, 110	115, 125	57. Hadîd	1, 2, 23	258, 258, 116
18. Kehf	34	230	58. Mücâdele	22	257
20. Tâhâ	91	68, 115, 117, 163	59. Haşr	7	116
21. Enbiyâ	57	28	71. Nûh	1, 21	204, 134
22. Hac	2	68	73. Müzzemmil	2-3	205
23. Mü'minûn	1, 22	31, 258	93. Duhâ	5	32
24. Nûr	32, 35	68, 258	94. İnşirâh	1	123
25. Furkân	54	132, 161	95. Tîn	1-2	28
26. Şuarâ	64, 82	220, 115	97. Kadir	5	187
27. Neml	19	204	98. Beyyine	1	123
28. Kasas	9, 23	32, 53	99. Zilzâl	7	125

Müellif, âyetlerden şevâhid getirmenin yanı sıra konuların alıştırma kısmında da âyetlere yer verir. Temrinlerde yer alan âyetler şunlardır:

Sûre Sırası ve İsmi	Âyet Numarası	Sayfa Numarası	Sûre Sırası ve İsmi	Âyet Numarası	Sayfa Numarası
2. Bakara	2-3, 158, 163	211, 34, 172	29. Ankebût	54	29
3. Âl-i İmrân	199	192	30. Rum	38	192
4. Nisâ	36, 125, 149	211, 172, 34	33. Ahzâb	4	36
5. Mâide	3	211	40. Mü'min/Gâfir	36	172
6. En'âm	162-163	172	41. Fussilet	46	144
10. Yunus	90	192	46. Ahkâf	31	144
16. Nahl	120	170	69. Hâkka	31-32	192
18. Kehf	53	56	75. Hadîd	1	192
19. Meryem	23	172	91. Şems	9-10	36
23. Mü'minûn	1-5	56	93. Duhâ	1-4, 5-8	41, 192
25. Furkan	69	29	103. Asr	1-2	29

Eserin hem konu izahı hem de temrin kısımlarında çokça âyete yer verilmesi eserin dikkat çekici pedagojik bir özelliği olarak değerlendirilebilir. Kanaatimizce müellif birçok konuda âyet belirtmek kaydıyla âyetlerin öğrenilmesini ve böylece konunun âyet şevâhidleri üzerinden anlaşılıp kalıcı olarak zihne yerleşmesini amaçlamaktadır. Nitekim İslamî gelenekte Arapçayı öğrenmenin temel amaçlarından biri başta Kur'ân-ı Kerim ve hadisler olmak üzere dini metinleri okuyup anlamaktır. Dil bilginlerinin eserlerinde ayetlere yer vermeleri bu amaçlara dönüktür kanaatindeyiz.

2.1.2 Şiir ile İştîhâd

Dil çalışmalarını konu edinen eserlerde şiirden şevâhid getirme üslubu *et-Tuhfetüs-Seniyye* için de geçerlidir. Müellif, eserde Arap şiirinden 14 beyit^[19] ve 3 şatır / mısra^[20] ile istîhâd eder. 1 tane beyti de dolaylı olarak şevahit denilecek şekilde izah için ele alır.^[21] Ayrıca eserin 41. sayfasında 3 ve 211. sayfasında da 1 tane olmak üzere toplam 4 tane beyti temrînât bölümlerinde esere dahil eder.

Müellifin, 'جَوَازُ الْمُضَارَعِ' *muzâri fiili cezmedenler* konusunda 'مَتَى' ismine verdiği örnek bunlardan biridir. Aşağıdaki beyitte 'أَصْنَعُ' ve 'تَعْرِفُونِي' *muzâri fiillerinin meczûm olmasının nedeni* 'مَتَى' sözcüğüdür.^[22] [Vâfir / وَافِرٌ]

أَنَا ابْنُ جَلَا وَطَلَّاحُ النَّتَايَا
مَتَى أَصْنَعُ الْعِمَامَةَ تَعْرِفُونِي^[23]

Ben şerefli, işini bilen biriyim, sarığı(mı) ne zaman çıkarsam kim olduğumu bilirsiniz.

Diğer bir şevâhid örneği de 'حَيْثُمَا' sözcüğünün iki muzâri fiili cezmetmesie ne dairdir. Aşağıdaki beyit 'حَيْثُمَا'nın fiilinin meczum olmasının şahididir. Beyitte 'تَسْتَقِيمُ' ve 'يُقَيِّرُ' fiillerin meczum olmasının nedeni 'حَيْثُمَا' ismidir.^[24] [Hafif / خَفِيفٌ]

حَيْثُمَا تَسْتَقِيمُ يُقَيِّرُ لَكَ اللَّهُ
لَهُ نَجَاحٌ فِي غَايِرِ الْأَزْمَانِ^[25]

Her ne zaman dosdoğru olursan Allah sana gelecekte başarı takdir eder.

[19] Beyitler için bkz: Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 31, 56, 118, 119, 195, 224, 225, 259.

[20] Şatırlar için bkz: Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 195, 259.

[21] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 231.

[22] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 125.

[23] Beyit, Sühaym b. Vesîl'e nisbet edilmiştir. Bk: Muhammed b. Muhammed Hasan Şürrâb, *Şerhü's-Şevâhidi's-Şi'riyye fî Ümmâti'l-Kütübi'n-Nahviyye* (Lübnan: Müessesetu'r-Risâle, 2007), 3/223.

[24] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 126.

[25] Nisbesi tesbit edilememiştir. Bk: Şürrâb, *Şerhü's-Şevâhidi's-Şi'riyye*, 3/221; Ebû Muhammed Bedrüddin el-Aynî, *el-Makâsîdu'n-Nahviyye fî Şerhi Şevâhidi Şurûhi'l-Elfiyye* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 4/1915.

Müellifin şiirle şevâhid getirmesinin başka bir örneği ise münâdâ konusunda yer alır. Nida harflerinden ‘أَيَا’ için şu beyti şâhid getirir.^[26] [Tavîl/ طَوِيل]

‘أَيَا شَجَرَ الْخَابُورِ مَالِكٌ مُورِقًا كَأَنَّكَ لَمْ تَفْجَعْ عَلَى ابْنِ طَرِيفٍ’^[27]

Ey Habur ağacı sana ne oluyor da yapraklısın, sanki İbn Tarîf’e yas tutmamış gibisin.

Yukarıda belirttiğimiz verilerden de anlaşılacağı üzere 15 beyt ve 3 şatır şevâhid olarak zikredilmiştir. Müellif, bu beyitleri şevâhid getirirken beyitlerin bir kısmını ilk ve tek şâhid olarak ifade eder. Yer yer aynı konuya birden fazla beyti şâhid olarak zikreder.^[28] Müellif çoğu yerde beytin hepsini aktarır.^[29] Bazen de beytin sadece şâhit bölümünü aktarmayı tercih eder.^[30] Genelde aynı anda ayet ve şiirden şevâhid sunmayı tercih etmezken aza olsa ilki beyit ikincisi âyet olmak üzere bir yerde beytin yanında âyet sunar.^[31] İki yerde beytin yanında örnek cümleler de veren müellif bunların birinde önce beyit sonrasında örnek cümle^[32], diğerinde ise önce örnek cümle sonra beyti aktarır.^[33] Müellif genel olarak beyitlerin şevâhid yönüyle ilgili açıklamalar yapmayı tercih etmezken iki yerde açıklamalar yapar. Bunların birinde beyitte geçen kelimenin konuyla ilgisini ifade eder.^[34] Diğerinde ise beytin şâhid olma yönüyle ilgili açıklamalar yapar.^[35] Diğer taraftan beyitlerin irabını yapmaz.

Şevâhid olarak beyitler âyetlerle kıyaslandığında sayılarının az olduğu gözlemlenmektedir. Bu oranın azlığını âyetlere dolayısıyla âyetlerin öğretimine öncelik verilmek istenilmesi ve beyitleri öğrenmenin âyetleri öğrenmekten biraz zor olması şeklinde değerlendirmek mümkündür. Pedagogik açıdan da öğrenilmesi kolay olanının öncelenmesi olarak yorumlanabilir.

2.2. Sarf İlminde Faydalanma

Sarf ve nahiv ilmi Arap dili gramerini oluşturan iki ana unsurdur. Sarf ve nahiv ilmine yönelik çalışmalarda zaman zaman iki ilmin konularının birbiriyle ilişkili olarak ele alındığını görmek mümkündür. Nitekim i‘râb ve nahiv kaidelerini konu

[26] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü’s-Seniyye*, 245.

[27] Beyit, Fârîğa binti Tarîf’e nisbet edilmiştir. Bk: Şürrâb, *Şerhü’s-Şevâhidi’s-Şi’riyye*, 2/141.

[28] Bk: Abdülhamîd, *et-Tuhfetü’s-Seniyye*, 118, 224-225, 259 (Burada farklı iki şatır şâhid getirir.).

[29] Bk: Abdülhamîd, *et-Tuhfetü’s-Seniyye*, 31, 56, 118, 119, 224, 225, 231.

[30] Bk: Abdülhamîd, *et-Tuhfetü’s-Seniyye*, 195 (Burada şâhid olarak bir şatır aktarır.) 259 (Burada farklı iki şart şâhid olarak sunar.).

[31] Bk: Abdülhamîd, *et-Tuhfetü’s-Seniyye*, 224-225.

[32] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü’s-Seniyye*, 118.

[33] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü’s-Seniyye*, 31.

[34] Bk: Abdülhamîd, *et-Tuhfetü’s-Seniyye*, 224-225.

[35] Bk: Abdülhamîd, *et-Tuhfetü’s-Seniyye*, 231.

edinen eserde müellif yer yer sarf konularına da değinir. Örneğin ref alâmetleri bahsinde cem'i teksirlerden bahsederken cem'i teksir vezinlerindeki değişimleri zikrederek örnekler sunar. Kelimenin müfredi ile çoğulu arasındaki değişimi; hareke değişimi, harf eksilmesi, harf ziyadesi, harf eksikliği ile hareke değişimi, harf ziyadesi ile hareke değişimi ve hem harf eksikliği hem de harf ziyadesi ile hareke değişikliği şeklinde 6 kısma ayırır. Bu şekilde gerçekleşen cem'ilerin damme ile merfu olduğunu belirten müellif yaptığı taksimata aşağıdaki örnekleri sunar:^[36]

1. Hareke değişimi: أَسَدٌ / نَمْرٌ ← نُمْرٌ
2. Harf eksilmesi: تُهْمَةٌ / تُحْمَةٌ ← تُخْمٌ
3. Harf ziyadesi: صِنَوَانٌ ← صِنُونٌ
4. Hareke değişimi ve harf eksikliği: سَرِيرٌ ← سُرُرٌ / كِتَابٌ ← كُتُبٌ
5. Hareke değişimi ve harf ziyadesi: سَبَبٌ ← أَسْبَابٌ / ذَنْبٌ ← ذَنَابٌ
6. Hareke değişikliği ile harf eksikliği ve harf ziyadesi: كَرِيمٌ ← كَرَمَاءٌ / كَاتِبٌ ← كُتَّابٌ

Diğer bir açıklama ise 'تَغْيِيرُ الْفِعْلِ بَعْدَ خَذْفِ الْفَاعِلِ' başlığı altında meçhûl fiil / nâibu'l-fâil konusunda yer alır. Burada müellif, fiil mâzî haldeyken fâili hazfedilip mef'ûlüne isnat edildiğinde fiilin ilk harfî damme, sondan önceki harfî kesra yapılıp şeklinde sarf ilmine yönelik açıklamalarda bulunarak 'فُطِعَ الْغَضْنُ' ve 'خُفِطَ الدَّرْسُ' cümlelerindeki fiilleri örnek verir. Ayrıca muzâri fiilin meçhul yapılmasına yönelik de muzâri fiilin ilk harfî damme, sondan önceki harfî de fetha yapılıp dedikten sonra buna 'يُفْطَعُ الْغَضْنُ' ve 'يُخْفَطُ الدَّرْسُ' cümlelerini örnek olarak zikreder.^[37] Görüldüğü üzere yazar anlatmak istediği nahiv konusunun içeriğine bağlı olarak yer yer sarf ilmine dönük açıklamalar yapmayı tercih etmektedir. Yazarın tercihi konunun kapsamının sarf ilmine yönelik izahları gerekli kılması ve yazarın öğretici olmak istemesi şeklinde değerlendirilebilir.

2.3. İ'râb Yapma

Arap dilinde cümlede yer alan kelime ve kelime öbeklerinin cümlenin hangi ögesi ve buna bağlı olarak alâmetlerinin ne olduğunu ifade etmek için *i'râb* kavramı kullanılmaktadır.^[38] Türkçe'de *i'râb yapmak* / *i'râbını söylemek* şeklinde kullanılan *i'râb* terimi gramer kurallarının öğrenimi ve öğretiminde önemli bir

[36] Abdülhamid, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 48.

[37] Abdülhamid, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 146.

[38] İ'râb kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Mehmet Sıdkı Özalp, "Arap Dilinde İ'râb Olgusu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2019), 200-205.

unsurdur. Bu bakımdan müellifin eserde i'râb yapmasını eserin öğretici yönleri arasında da saymak mümkündür. Örneğin hazfin i'râb alâmeti olması konusunda müellif, ef'âl-i hamsede nûn harfinin i'râb alâmeti olarak hazfedildiği ifade eder buna 'لَمْ تَضْرِبْ، لَمْ تَضْرِبْ، لَمْ تَضْرِبْ، لَمْ تَضْرِبْ، لَمْ تَضْرِبْ' cümlelerini örnek verir ve ardından i'râblarını şu şekilde yapar:^[39]

لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَفْعَالِ فِعْلٌ مُضَارِعٌ مُجْزُومٌ لِسَبْقِ حَرْفِ الْجَزْمِ الَّذِي هُوَ (لَمْ) عَلَيْهِ، وَعَلَامَةُ جَزْمِهِ حَذْفُ النُّونِ، وَالْأَلِفُ أَوْ الْوَاوُ أَوْ الْيَاءُ فَاعِلٌ مُبْنِيٌّ عَلَى السُّكُونِ فِي مَحَلِّ رَفْعٍ

Bu fiillerden her biri kendilerinden önce 'لَمْ' harfinin gelmesinden ötürü mec-zûm muzâri fiillerdir. Cezm alâmeti nûnun hazfidir. Fiile bitişen elif, vâv ve yâ harfleri fâildir, ref mahallinde sükûn üzere mebnidirler.

Müellifin bu üslubunun bir örneği de 'أَقْسَامُ الْخَبَرِ' haberin kısımları bölümünde yer alır. Konuyu izah etmeyi tamamladıktan sonra müellif 'تَنْذِيرٌ عَلَى الْإِعْرَابِ' irap alıştırmaları başlığını açarak 'مُحَمَّدٌ عِنْدَكَ' cümlelerinin i'râb edilmesi ister ve akabinde cümlelerinin i'râbını yapar. Buna göre 'مُحَمَّدٌ حَضَرَ أَبُوهُ' cümlesinin i'râbı şöyledir:^[40]

مُحَمَّدٌ: مُبْتَدَأٌ مَرْفُوعٌ بِالْإِبْتِدَاءِ، وَعَلَامَةُ رَفْعِهِ صَمَّةٌ ظَاهِرَةٌ فِي آخِرِهِ

حَضَرَ: فِعْلٌ مَاضٍ مُبْنِيٌّ عَلَى الْفَتْحِ لَا مَحَلَّ لَهُ مِنَ الْإِعْرَابِ

أَبُوهُ: فَاعِلٌ حَضَرَ مَرْفُوعٌ بِالْوَاوِ نِيَابَةً عَنِ الضَّمَّةِ، لِأَنَّهُ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْخَمْسَةِ، وَأَبُو مُضَافٌ

وَالْهَاءُ مُضَافٌ إِلَيْهِ مُبْنِيٌّ عَلَى الضَّمِّ فِي مَحَلِّ خَفْصٍ، وَالْجُمْلَةُ مِنَ الْفِعْلِ وَالْفَاعِلِ فِي مَحَلِّ رَفْعٍ خَبَرٌ الْمُبْتَدَأِ، وَالرَّابِطُ بَيْنَ الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ هُوَ الضَّمِيمُ الْوَاقِعُ مُضَافًا إِلَيْهِ فِي قَوْلِكَ أَبُوهُ

مُحَمَّدٌ: Mübtedâdır, ibtidalıkla merfudur; ref alâmeti sonundaki zahir dammedir.

حَضَرَ: Mâzi fiil olup fetha üzere mebnidir, irapta mahalli yoktur.

أَبُوهُ: Hadara 'حَضَرَ' fiilinin failidir, esmaü'l-hamse'den olduğu için dammeye niyabeten vâv ile merfudur. أَبُو muzâftır, ُ muzâfun ileyhtir, cer mahallinde damme üzerine mebnidir. Fiil ve fâilden oluşan cümle ref mahallinde olup mübtedânın hae beridir. Mübtedâ ile haber arasındaki râbıt (zamiri) 'أَبُوهُ' da muzafun iley olarak bulunan 'هُ' zamiridir.

[39] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 90.

[40] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 155-156; müellifin yaptığı diğer i'râblar için bkz: Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 47, 48, 49, 62, 63, 67, 72, 73, 75, 78, 80, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 103, 109, 110, 112, 124, 131, 134, 143-144, 147, 170-174, 181-183, 190-191, 196-197, 226-227, 232-233.

2.5. Tanımlama Yapma

Müellifin belirgin üsluplardan biri de konuları izah etmeye başlarken pek çok yerde nahiv kavramların lügat ve ıstılah anlamlarına değiniyor olmasıdır. Örneğin müellif, 'الْإِسْمُ' isim sözcüğünün lügat anlamını 'مَا دَلَّ عَلَى مُسَمًّى' "*İsim verilene delalet eden şey.*" şeklinde belirtir. Kelimenin terim anlamı için nahiv âlimlerinin 'كَلِمَةٌ دَلَّتْ عَلَى مَعْنَى فِي نَفْسِهَا وَلَمْ تَقْتَرِنْ بِزَمَانٍ' "*Zaman anlamı içermeksizin kendi başına bir manaya delâlet eden kelime.*" şeklindeki tanımını zikrederek 'نَهْرٌ، ثَفَاحَةٌ، عَلِيٌّ' isimlerini örnek verir.^[41]

Müellifin bu üslubu te'kid konusunda da görülmektedir. O, te'kid'in 'التَّكْيِيدُ' lügat manasının 'تَقْوِيَةٌ' olduğunu zikrederek 'أَكْثَرُ الشَّيْءِ' ile 'قَوِيَّتُهُ' cümlelerinin aynı anlama geldiğini belirtir. Nahivcilerin te'kid-i lafzi ve manevi olarak iki kısma ayırmalarını da te'kid'in ıstılah anlamı olarak belirtir.^[42]

Bu üslubunun örneklerinden biri zarf-ı zaman konusunda yer alır. Müellif, 'وَعَاءٌ' zarf kavramının lügat anlamının 'kap-kaçak, damar' anlamına gelen 'الْإِسْمُ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى الزَّمَانِ الْمَنْصُوبِ بِالْفِعْلِ الدَّالِّ عَلَى' olduğunu belirtir. Ardında da nahiv ilminde zarfın zaman ve mekân olmak üzere ikiye ayrıldığını söyler. Zaman zarfını 'كَمَنْدِيْنْدَ بُلُونَانِ مَانَايَ غُؤْشَرَن لَافْزَن مَانَسُوب زَمَانِ' "*Kendinde bulunan manayı gösteren lafzen mansub zaman anlamına delâlet eden bir isim.*" şeklinde tanımlar ve 'صُمْتُ يَوْمَ الْإِثْنَيْنِ' "*Pazartesi oruç tuttum.*" cümlesini örnek verir ve 'يَوْمَ الْإِثْنَيْنِ' teribinin zarf-ı zaman mef'ûlün fihi olduğunu ve 'صُمْتُ' âmili nedeniyle mansub olduğunu dile getirir.^[43]

2.6. Önce Anlatılana Atıfta Bulunma

Müellifin zaman zaman söylediklerine atıfta bulunarak aynı konu tekrar etmekten kaçınması üslup özellikleri arasında yer alır. Örneğin fiil türlerinin ele alındığı bapta fiillerin mâzi, muzâri ve emir olmak üzere üç türünün olduğunu ifade ederek her bir kısmın kısaca tanımını yapar ve bunlara örnekler sunar. Akabinde ise fiillerin bu taksimatına dair kitabın başında^[44] her bir türün alametlerini belirttiğini ifade ederek konuyu tamamlar.^[45]

Bu konuda benzer bir örnek de 'لَعَفْلَانِ بِيَّانٍ مُّاسِقٍ' nâibu'l-fâilin kısımları konusunda bulunur. Müellif, nâibu'l-fâilin zâhir ve zamir isim olmak üzere ikiye

[41] Abdülhamid, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 23.

[42] Abdülhamid, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 193.

[43] Abdülhamid, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 216; diğer örnekler için bkz: Abdülhamid, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 24, 26, 27, 37, 40, 42, 43, 134, 173, 184, 199, 216, 222, 228, 235, 245, 249, 252. Burada 249 ve 252. sayfalarda yer alan örneklerde sadece nahiv âlimlerinin yaptığı tanımını verir.

[44] Bkz: Abdülhamid, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 24.

[45] Abdülhamid, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 108.

2.7. İstitrâd Yapma

Eserde yer yer istitrâd^[53] üslubu gözlemlenmektedir. Söz gelimi ref alâmetleri konusunda nûn'un dammeye niyâbeti bahsinde 'الصَّيْفَانِ يُسَافِرَانِ غَدًا' ve 'أَنْتُمَا تُسَافِرَانِ غَدًا' cümlelerindeki 'يُسَافِرَانِ' ve 'تُسَافِرَانِ' fiillerindeki nûn'un sübûtunun merfu alâmeti olduğunu belirten müellif peşinden de bu fiillerde yer alan tesniye eliflerinin fâil olduğunu dile getirir. Ele alınan başlık bağlamında düşünüldüğünde konuyla doğrudan ilişkisi yok iken yazar bu fiillerdeki muzâraat harflerinden 'ي' nin gayba ve 'ت' nin muhataba delâlet ettiği bilgisini verir.^[54]

Yine aynı yerde ilgili konuya 'الْهَنْدَانِ تُسَافِرَانِ غَدًا' ve 'أَنْتُمَا يَ هَنْدَانِ تُسَافِرَانِ غَدًا' cümlelerini örnek veren yazar, nûn harfinin sübûtunu merfu alâmeti olarak zikrettikten sonra 'تُسَافِرَانِ' fiillerindeki 'ت' harfinin fâilin müennes oluşuna delalet ettiği söyler.^[55]

Fiilin sonundaki nûn harfinin varlığının merfu alâmeti olduğu örneklerine den vâm eden müellif, fâilin cem'i olmasına 'الرَّجَالُ الْمُخْلِصُونَ هُمُ الَّذِينَ يَقُومُونَ بِوَجِبَتِهِمْ' ile 'أَنْتُمْ يَا قَوْمِي تَقُومُونَ بِوَجِبَاتِكُمْ' cümlelerini örnek vererek 'يَقُومُونَ' ve 'تَقُومُونَ' fiillerindeki muzâraat harflerinden 'ي' nin gayba 'ت' nin da muhâtablığa delâlet ettiğini kaydeder. Aynı izah 'أَنْتَ يَا هَذَا تَعْرِيفٌ وَاجِبٌ' cümlesinde yer alan 'تَعْرِيفٌ' fiili için de geçerlidir. Müellif 'تَعْرِيفٌ' fiilindeki 'ت' harfinin, fâilin müennes oluşuna delâlet ettiğini belirtir.^[56]

İstitrâd üslubunun başka bir örneği de cer alâmeti olması yönüyle yâ harfinin kesraya niyabeti bahsindedir. Müellif 'سَلِّمْ عَلَى أَبِيكَ صَبَاحَ كُلِّ يَوْمٍ' ile 'لَا تَرْفَعْ صَوْتَكَ عَلَى' cümlesini zikrederek 'أَبِيكَ' ve 'أَخِيكَ' terkiplerindeki yâ harflerinin cer alâmeti olduğunu aktarır. Ancak içerik bakımından konu başlığı ile ilgili olmasına karşın yazar bu terkiplerde yer alan kâf harflerinin zamir ve muzâfun ileyih olduklarını belirterek kısaca i'râbına değinir.^[57]

Müellifin bu üslubunu, konuyla doğrudan ilgisi olmasa da ele aldığı konuya dönük ayrıntı bilgiler vererek konunun mümkün olduğunca şümullü bir şekilde kavranmasına katkı sağlamak şeklinde değerlendirmek mümkündür. Aynı zamanda bu üslup, müellifin konu ile münasebet kurarak ilave bilgiler verme ve böylece

[53] Bedî' ilmi terimi olan istidrâd kavramı bir münasebet vesilesiyle yada yeri gelmişken konu değış-tirmek, asıl konudan bir süre uzaklaşmak, bir düşünceden diğeri ne geçmek gibi anlamlara gelir. İstitrâd üslubunda asıl konu devam ederken beklenmedik bir zamanda ve önceden tasarlanmayan bir münasebet nedeniyle konu dışına çıkdıktan sonra tekrar konuya dönülür. Bk: İsmail Durmuş, "İstitrâd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/401.

[54] Abdülhamid, *et-Tuhfetü ş-Seniyye*, 62.

[55] Abdülhamid, *et-Tuhfetü ş-Seniyye*, 62.

[56] Abdülhamid, *et-Tuhfetü ş-Seniyye*, 63.

[57] Abdülhamid, *et-Tuhfetü ş-Seniyye*, 80.

eseri içerik bakımından zenginleştirerek okuyucuya daha fazla fayda sağlama amacı gütmemesi şeklinde de yorumlanabilir.

2.8. İbn Âcurrûm'un Değindiği Konulara Değirme

Eserin dikkat çeken üslup özelliklerinden biri de İbn Âcurrûm'un değinmediği ya da kapalı olarak belirttiği konuları Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd'in değinip açıklamasıdır. *Marifelik ve kısımları* 'المَعْرِفَةُ وَأَقْسَامُهَا' konusunda İbn Âcurrûm marifeliğin kısımlarını ifade ederken 'الاسْمُ الْمُبْهَمُ' terkinin zikrederek buna 'هؤلاء، هذه، هذا' ism-i işaretlerini örnek verir. Müellif ise 'الاسْمُ الْمُبْهَمُ' terkinin ism-i mevsûl ve ism-i işâret olarak ikiye ayırır ve ism-i mevsulleri 'الَّذِي، الَّتِي، الَّذِينَ، الَّتَيْنِ، الَّتَيْنِ، الَّتَيْنِ' şeklinde belirtmek suretiyle İbn Âcurrûm ifade etmediği ilgili kullanımları konuya dahil eder.^[58]

İbn Âcurrûm'un temas etmeyip Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd'in değindi diğer bir husus da mastar konusudur. İbn Âcurrûm mastarı "فِيلُ التَّاسْرِيفِ - ضَرْبٌ - يَضْرِبُ - ضَرْبًا" şeklinde tanımlayarak "فِيلُ التَّاسْرِيفِ - ضَرْبٌ - يَضْرِبُ - ضَرْبًا" fiilini örnek verir. Dolayısıyla 'ضَرْبًا' mastarının mansub olarak tasrifte üçüncü sırada yer aldığını belirtir. Müellif ise mastardan maksadın (kelime olarak) bizatihi mastarı bilmek anlamına gelmeyip mastarla *me'ûl-ü mutlak*'ı bilmenin kastedildiğini ifade eder. Müellife göre mastar olan *me'ûl-ü mutlak* ile onun âmilini, nev'ini ve adedini tekit etmesi anlaşılmalıdır. Buna göre 'فَهُمْكَ فَهْمٌ دَقِيقٌ' cümlesinde 'فَهُمْ' mastarın haber olması mastar konusunu bilmenin amacı değildir. Ayrıca müellif işlev bakımından *me'ûl-ü mutlak*'ın üç çeşit olduğunu dile getirir. Birincisi 'وَقَفْتُ' cümlesinde olduğu gibi âmilini (fiili) tekit eder. İkincisi 'ضَرْبْتُ الْكَسُولَ' örneğindeki gibi âmilin nev'ini, üçüncüsü ise 'ضَرْبْتُ الْكَسُولَ' örneğinde olduğu gibi fiilin adedini beyan eder.^[59]

İbn Âcurrûm'un değinmeyip müellifin esere aldığı konulardan biri de emir fiilin alâmetleridir. Müellif, emir fiilin talep içermesini, sonuna muhâtaba yâsı ve tekit nûnu gelmesini emir fiilin alâmetleri olarak sayar. Buna göre 'أَفْعُدْ، أَكْتُبْ، أَنْظُرْ' emir fiilleri sırasıyla ayağa kalkma, oturma, yazma ve bakma eylemlerinin gerçekleşme talebine delâlet eder. 'أَنْظُرِي، أَكْتُبِي، أَفْعُدِي' fiilleri ise muhâtaba yâsı içermektedir. 'أَكْتُبِينَ - أَنْظُرِينَ' emir fiillerindeki tekit nûnu ise tekit nûnu'nun emir fiilin alâmeti oluşuna örnektir.^[60]

Benzer bir örnek de i'râb konusunda yer alır. İbn Âcurrûm i'râb kavramını 'i'râb; kelimelere dahil olan âmillerin farklı olması nedeniyle kelimelerin sonlarının lafzen ya da

[58] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 176-178.

[59] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 212.

[60] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 33.

takdiren değişmesidir.” şeklinde tanımlar. Görüldüğü üzere bu tanımda İbn Âcurî rûm mebnilik ‘البِنَاء’ kavramına yer vermemektedir. Müellif, mezkûr tanıma dair açıklamalarını yaptıktan sonra İbn Âcurrûm’un mebnilik konusuna değinmediğini ifade eder. Akabinde de mebniliğin lügavî ve ıstılâhî olmak üzere iki anlamının olduğunu söyleyerek mebniliği tanımlar ve açıklamalar yapar. Buna göre lügat anlamı itibarıyla mebnilik *sabit kalması isteğiyle bir şeyi bir şeyin üzerine koymak* demektir. İstilah olarak mebnilik *bir amil ya da illet olmaksızın kelimenin sonunun tek bir hal üzere sabit olması* anlamına gelmektedir.^[61]

2.10. Örneklerde Ahlaki Erdemleri Gözetme

Eserde dikkat çeken özelliklerden bir diğeri de ele alınan örnek cümlelerdir. Müellifin sunduğu örneklerin içeriğini dini vecibeleri yerine getirmek, selam vermek, saygı göstermek, sevmek, görevini aksatmamak, çalışmak gibi bir takım ahlaki erdemler oluşturur. Dolayısıyla örnek cümleler bu noktada tavsiye nitelikli cümleler olup böylece müellif eseri okuyanı erdemli olmaya ve dini vecibeleri yerine getirmeye teşvik eder. Müellifin örnek olarak verdiği bazı cümleler şunlardır:

‘إِنَّ الْمُتَّقِينَ لَيَكْسِبُونَ رِضًا رَپْمَ’: *Müttakiler Rablerinin rızasını kazanırlar.*

‘نَصَحْتُ الْمُجْتَهِدِينَ بِانْكِبَابٍ عَلَى الْمَذَاكِرَةِ’: *Çalışkanlara müzakere ile meşgul olmalarını tavsiye ettim.*^[62]

‘يَسُرُّنِي أَنْ تَحْفَظُوا دُرُوسَكُمْ’: *Derslerinizi ezberlemeniz beni sevindirir.*^[63]

‘رَضِيتُ عَنِ الْمُسْلِمَاتِ الْقَانِتَاتِ’: *Çok ibadet eden Müslüman kadınlardan memnun oldum.*^[64]

‘سَلِّمْ عَلَى أَبِيكَ صَبَاحَ كُلِّ يَوْمٍ’: *Her gün sabah babana selam ver.*

‘لَا تَرْفَعْ صَوْتَكَ عَلَى صَوْتِ أَخِيكَ الْأَكْبَرِ’: *Sesini ağabeyinin sesinin üzerine yükseltme.*

‘الرَّجَالُ الْمُخْلِصُونَ هُمُ الَّذِينَ يَقُومُونَ بِوَأَجِبِهِمْ’: *Samimi kişiler görevlerini yapanlardır.*

‘لَا تَكُنْ مُجِبًّا لِذِي الْمَالِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُؤَدِّبًا’: *Terbiyeli olması haricinde zengini seven olma.*^[65]

‘الْمُجْتَهِدَانِ قَانِرَانِ’: *Çalışan iki kimse kazanır.*^[66]

[61] Abdülhamid, *et-Tuhfetü ş-Seniyye*, 37-40.

[62] Abdülhamid, *et-Tuhfetü ş-Seniyye*, 73.

[63] Abdülhamid, *et-Tuhfetü ş-Seniyye*, 75.

[64] Abdülhamid, *et-Tuhfetü ş-Seniyye*, 78.

[65] Abdülhamid, *et-Tuhfetü ş-Seniyye*, 80.

[66] Abdülhamid, *et-Tuhfetü ş-Seniyye*, 151.

3. PEDAGOGİK ÖZELLİKLER

Bir bilim alanının temel konularını öğretmeye dönük olarak telif edilen bir eseri önemli kılan niteliklerden biri o eserin öğreticilik yönüdür. Başka bir ifadeyle eserin pedagojik özellikleridir. Eserin bu yönü eğitim için tercih edilmesinde önemli bir unsurdur. Nitekim *et-Tuhfetü's-Seniyye* pedagojik olarak tekrar yapma, örneklerle konuyu açma, sorular sorma ve örnek alıştırma sunma gibi öğretim yöntemlerine sahiptir.

3.1. Tekrar Yapma

Kalıcı öğrenmenin sağlanmasının yöntemlerinden birinin de bilgilerin tekrar edilmesi olduğu pedagojik husustur. Bu yöntem sözel bilgilerin öğrenilmesinde önem arz etmektedir.^[67] Müellif, eser de yer yer bilgileri tekrar eder. Sözelimi *cem'i müzekker sâlim'in i'râbı* konusunda 'حَضَرَ الْمُسْلِمُونَ' cümlesinin i'râbını belirttikten sonra 'الْمُسْلِمُونَ' kelimesindeki nûn harfinin kelimenin müfredindeki tenvinin ivazı olduğunu dile getirir. Aynı sayfada yer alan 'رَأَيْتُ الْمُسْلِمِينَ' ve 'رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُسْلِمِينَ' cümlelerinde 'الْمُسْلِمِينَ' kelimelerindeki nûn harfleri için de kelimenin müfredindeki tenvinin ivazı olduğunu tekrar eder.^[68]

Benzer bir uygulama *harekelerle i'râb* 'المُعَرَّبُ بِالْحَرَكَاتِ' konusunda müfred isim için belirtilen 'ذَكَرَ مُحَمَّدٌ الدَّرْسَ' cümlesi, *cem'i teksir için sarf edilen* 'حَفَظَ التَّلَامِيذُ الدَّرْسَ' cümlesi, *cem'i müennes sâlim için zikredilen* 'خَبَعَ الْمُؤْمِنَاتُ فِي الصَّلَوَاتِ' cümlesi ve sonuna bir şey bitişmeyen muzârî fiile örnek verilen 'يَذْهَبُ مُحَمَّدٌ' cümlesinde de görülmektedir. Mezkûr cümlelerinin fâillerini teşkil eden 'مُحَمَّدٌ، التَّلَامِيذُ، الْمُؤْمِنَاتُ، مُحَمَّدٌ' sözcükleri için yazar ayrı ayrı 'فَاعِلٌ، مَرْفُوعٌ وَعَلَامَةُ رَفْعِهِ الصَّمَةُ الظَّاهِرَةُ' şeklinde i'râb yaparak aynı bilgiyi peş peşe 4 defa ifade etmek suretiyle tekrar eder.^[69]

Yazarın bu üslubunun başka bir örneği de *ef'âl-i hamse'nin i'râbı* 'إِعْرَابُ الْأَفْعَالِ الْخَمْسَةِ' konusunda yer alır. Müellif ef'âl-i hamse'nin merafu oluşuna 'تَكْتَبَانِ', mansub olmasına 'لَنْ تَحْرَنَا' ve meczûm durumuna da 'لَمْ تَزَاكِرَا' cümlelerini örnek vererek fiillerdeki tesniye elifi için art arda 3 defa 'أَلِيفٌ صَمِيرُ الْإِثْنَيْنِ فَاعِلٌ، مَبْنِيٌّ عَلَى السُّكُونِ فِي مَحَلِّ رَفْعٍ' "*Elif tesniye zamiri olup fâildir, ref mahallinde sükûn üzerine mebnidir.*" bilgisini tekrar eder.^[70] Müellifin bu üslubunu bilginin kalıcı bir şekilde öğrenilmesine yönelik olduğu şeklinde anla-

[67] Munire Erden - Yasemin Akman, *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Arkadaş Yayınevi, ts.), 189; Kerim Karabacak, "Öğretim İlkeleri", *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 177.

[68] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 99-100.

[69] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 94-95.

[70] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 103.

mak mümkündür. Ayrıca bu üslub, ele alınan konunun bu tekrarları gerektirdiği şeklinde de anlaşılabilir. Nitekim ifade edilen bilgiler konuyla doğrudan ilgilidir.

3.3. Örneklerle Konuyu Açma

Dil bilgisi öğretiminde konunun anlatımından sonra aktarılan teorik bilgiyi pratikte göstermeye yönelik örnek cümleler verilmesi pedagojik bir olgudur.^[71] Örneklerin sayı ve çeşit bakımından fazla olması ise konunun öğrenilmesine katkı sağlamaktadır. Nitekim eserde müellifin yer yer çokça örnek cümleler zikrettiği görülmektedir. Sözgelimi yazar fâilin zamir olarak kullanılması konusunda tesniye gâib zamirine şu örnekleri zikreder: ^[72]

الْمُحَمَّدَانِ صَرَبًا بَكْرًا → İki Muhammed Bekir'i dövdü.

الْهِنْدَانِ صَرَبَتَا عَمْرًا → İki Hind Amr'ı dövdü.

الْمُحَمَّدَانِ حَفِظَا دُرُوسَهُمَا → İki Muhammed derslerini ezberledi.

الْهِنْدَانِ حَفِظَتَا دُرُوسَهُمَا → İki Hind derslerini ezberledi.

الْبَكْرَانِ اجْتَهَدَا → İki Bekir çalıştı.

الزُّيْنَبَانِ اجْتَهَدَتَا → İki Zeynep çalıştı.

الْمُحَمَّدَانِ قَامَا بِوَأَدِيهِمَا → İki Muhammed ödevlerinin yaptı.

الْهِنْدَانِ قَامَتَا بِوَأَدِيهِمَا → İki Hind ödevlerinin yaptı.

Görüldüğü üzere cümlelerin haberlerini fiil cümlesi teşkil etmekte olup fiil cümlelerinin fâilleri ise tesniye elifi yani tesniye gâib zamiridir. Böylece mübtedâ-nın müzekker ve müennes oluşuna bağlı olarak yazar benzer birçok örnek cümle zikretmiştir.

Bunun yanında müellif, fâil zaminin cinsi ve adeti için birden çok örnek ver-meyi tercih eder. Örnekleri şu şekilde belirtilebiliriz:^[73]

Mütekellim müfret zamir: صَرَبْتُ - حَفِظْتُ - اجْتَهَدْتُ

Mütekellim tesniye / cem'i zamir: صَرَبْنَا - حَفِظْنَا - اجْتَهَدْنَا

[71] Firdevs Güneş, "Dil Bilgisi Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar", *Dil ve Edebiyat Eğitimi Dergisi* 2/7 (2013), 87.

[72] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 141.

[73] Abdülhamîd, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 140.

ضَرَبْتُ - حَفِظْتُ - اجْتَهَدْتُ Müzekker muhatap müfred zamir:

ضَرَبْتَ - حَفِظْتَ - اجْتَهَدْتَ Müennes muhatap müfred zamir:

ضَرَبْنَا - حَفِظْنَا - اجْتَهَدْنَا Müzekker-müennes müşterek tesniye zamir:

ضَرَبْتُمْ - حَفِظْتُمْ - اجْتَهَدْتُمْ Müzekker muhatap cem'i zamir:

ضَرَبْتُنَّ - حَفِظْتُنَّ - اجْتَهَدْتُنَّ Müennes muhatap cem'i zamir:

Yazarın fazlaca örnek verdiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Müellifin yer yer bu denli örnek vermesi, öğrenmenin kalıcı hale getirilmek istenilmesi şeklinde açıklanabilir.

3.4. Sorular Sorma

Soru cevap yöntemi eğitim- öğretim sürecinde en önemli yöntemlerden biri olarak kabul edilmektedir. Zira sorular öğrencilerin öğrenme ve düşünceleri süreçlerine etki eden faktörlerdir. Ayrıca soru yöntemi öğrencilerin analitik düşünme, yaratıcılık ve değerlendirme yeteneklerini gelişimine katkı sağlamaktadır.^[74]

Nitekim eserde konu anlatımı sonlarında 'أَسْئَلَةُ' sorular başlığı altında sorular sorulması eserin belirgin pedagojik özelliklerinden biridir.^[75] Sorular bilgi düzeyinde^[76] anlatılan konunun öğrenilip öğrenilmediğine dönük olup yazar bu yolla konularının kapsayıcı bir şekilde öğrenilmesini amaçlamaktadır. Eğer öğrenci ilgili konuya çalıştıktan sonra sorulara cevap verebiliyorsa konun kavranıldığı şayet yeterince cevap veremiyorsa konuya dair öğrenme eksikliklerinin olduğu anlaşılır.

3.5. Örnek Alıştırmalar Sunma

Öğretim ilke ve yöntemlerinden biri de alıştırmalar olup eğitim alanında uzun süre uygulanan oldukça eski yöntemlerden biridir. Yöntemin temel mantığı öğrenme sürecinde verilen bilgilerin tekrar edilmesi anlayışıdır. Öğrenilen bilgiler üzerinde yapılan alıştırmalar hem kalıcılığı artırmakta hem de bilgilerin yaşamda pratiğe dönüştürülmesini kolaylaştırmaktadır. Ayrıca beyin araştırmalarının eği-

[74] Harun Er, "Geleneksel ve Çağdaş Öğretim Yöntemleri", *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 141.

[75] Eserde 'أَسْئَلَةُ' başlığının bulunduğu yerler için bkz: Abdülhamid, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 22, 25, 28, 33, 41, 43-44, 51, 57-58, 60, 65, 70, 76, 78-79, 80, 87, 91-92, 105-106, 112-113, 121, 129, 133, 144, 149, 157-158, 172, 183, 192, 198, 203, 211, 215, 220-221, 227, 233-234, 239-240, 243-244, 247-248, 251, 253, 261.

[76] Bilgi düzeyine dönük sorular kişi, kavram nesne ve olgularla ilgili bazı özelliklerin tanınması, söylenmesi ya da ezberden tekrar edilmesi davranışlarını içerir. Bk: Er, "Geleneksel ve Çağdaş Öğretim Yöntemleri", 145.

time yansımaları açısından bakıldığında nöron ağlarının oluşması için öğrenilen yeni bilginin bireyin ön bilgileriyle bütünleştirilmesi gerektiği görülmektedir. Bunun için de sık sık alıştırmalar yapılması tavsiye edilmektedir. Nitekim eğitim sürecinde alıştırmalardan yararlanıldığında beyinde nöron ağ demetlerinin sayısı artmakta böylece bilginin hatırlanması daha da kolay hale gelmektedir.^[77]

Pedagojik açıdan bu denli önem arz eden alıştırmalar *et-Tuhfetü's-Seniyye*'de konu sonlarında bulunan 'تَمَارِينُ' "Alıştırmalar" başlığı altında yer alır. Temrinleri üçe ayırmak mümkündür. Birincisinde anlatılan bilgi öğrencinin o bilgiyi kul lanmasına yöneliktir ve öğrenciden ilgili konuda anlatılan bilgileri kullanacağı örnek cümleler oluşturmasını istenmektedir.^[78] Böylece öğrenci uygulama yapmak suretiyle bilgileri kalıcı hale getirecektir.

Temrinlerin ikincisi boşluk doldurma şeklindedir ve burada anlatılan konuyla ilgili olarak öğrenciden boşlukları doldurması istenmektedir.^[79] Bu türdeki alıştırmalar da öğrenciyi düşünmeye ve bilgiyi kullanacak süreçler geliştirmeye sevk etmektedir. Sonuncusu ise i'râb yapma alıştırmalarıdır. Müellif bu alıştırmalarda önce i'râbının yapılmasını istediği örnek cümleler sunar.^[80] Akabinde de kendisi cümlelerin i'râbını yapar. Böylece öğrencinin yapacağı i'râbın cevap anahtarını vermiş olur. Öğrenci kendi yaptığı i'râbla müellifin sunduğu cevabı karşılaştırarak kendi yaptıklarının doğruluğunu değerlendirme imkânı bulur. Böylece hem konuyu ne kadar öğrendiği görebilir hem de varsa öğrenme eksiklerini fark eder.

SONUÇ

et-Tuhfetü's-Seniyye bi-Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye nahiv ilmini öğretmek adına son dönem kaleme alınan çalışmalarından biridir. Müellif, eseri telifte konu sıralaması ve başlıklandırmalarda *Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*'nin usulüne riayet etmiştir. Eserde âyet ve şiirle temellendirme gibi klasik anlatımın usullerinin yanında örnekler verme, tekrar etme ve temrinler sunma gibi pedagojik unsurların varlığı görülmektedir. Konu anlatım üslubu bakımından eser klasik usulle pedagojik özelliklerin bir sentezi gibidir.

[77] Süleyman Erkam Sulak, "Birey ve Grup Yöntemleri: Alıştırmalar", *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 221.

[78] Bu türdeki alıştırmalar için bkz: Abdülhamid, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 29, 34, 35-36, 40, 50-51, 56, 59-60, 64, 69, 73-74, 76, 81, 86, 90, 103-105, 119, 127-128, 142-143, 148-149, 156-157, 167-169, 179, 181, 190, 192, 201, 210-211, 214, 220-221, 226, 231.

[79] Boşluk doldurma türündeki alıştırmalar için bkz: Abdülhamid, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 35-36, 56-57, 60, 63-64, 69-70, 86-87, 91, 120, 127-128, 168-169, 180-181, 188-189, 201-203, 209-210, 214, 225, 231-232.

[80] İ'râb alıştırmaları için bkz: Abdülhamid, *et-Tuhfetü's-Seniyye*, 132, 143-144, 155-156, 170-172, 181-183, 190-191, 196-197, 226-227, 232-233.

et-Tuhfetü's-Seniyye bi-Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye tekrarlar yapma, örneklerle konuyu açma, sorular sorma, örnek alıştırmalar sunma gibi pedagojik özellikleriyle dikkat çekmektedir. Eser bu özellikleriyle nahiv ilminin öğretilmesini kolay ve kalıcı hale getirme amacı gütmektedir. Nitekim çeşitli ilim çevrelerinde rağbet görmesi eserin modern dönemde nahiv ilminin tedrisatında bir boşluğu gidermesi ve bu amacı yerine getirmesiyle ilişkilendirilebilir.

Klasik nahiv öğretiminde meşhur olmuş ve uzun yıllar “Medreselerde” okutulan *Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye* birlikte *et-Tuhfetü's-Seniyye*, başlangıç seviyesindeki kişiler için temel bir eser olabilir. Dilinin kolay ve sade olması, örneklerinin İslam ahlak ve itikadını yansıtması ve akılda kalıcı olması gibi özellikleri ile Arapçaya öğrenimine yeni başlayan öğrencileri bu dili öğrenmeye teşvik eder niteliktedir. Ayrıca hem yazım metodu hem de pedagojik yönü itibarıyla nahiv ilmi konusunda yazılacak eserlere referans olabilecek özelliklere de sahiptir.

KAYNAKÇA

- Abdulaziz b. İbrâhîm b. Kâsım. *ed-Delîl ile'l-Mutûni'l-İlmiyye*. Riyad: Dâru's-Savma'î, 1. Basım, 2000.
- Abdülhamîd, Muhammed Muhyiddîn. *et-Tuhfetü's-Seniyye bi-Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye*. İstanbul: Şîfâ Yayınevi, 2021.
- Allâm, Muhammed Mehdi. *el-Mecma'iyûn fî Hamsîne Âmen*. Kahire: Mecma'ü'l-Lugati'l-Arabi, 1986.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn el-. *el-Makâsîdu'n-Nahviyye fî Şerhi Şevâhidi Şurûhi'l-Elfiyye*. 4 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 2010.
- Beyyûmî, Muhammed Receb el-. *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî Siyeri A'lâmihe'l-Mu'asırin*. 2 Cilt. Dimaşk, Beyrut: Dâru'l-Kalem, ed-Dâru's-Şâmiyye, 1. Basım, 1995.
- Durmuş, İsmail. “İstîşâh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. “İstîtrat”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. “Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/553-554. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Er, Harun. “Geleneksel ve Çağdaş Öğretim Yöntemleri”. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım, 2016.
- Erden, Munire - Akman, Yasemin. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 10. Basım, ts.
- Güneş, Firdevs. “Dil Bilgisi Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar”. *Dil ve Edebiyat Eğitimi Dergisi* 2/7 (2013), 71-92.
- Hadîsî, Hatice el-. *eş-Şahid ve Usûlu'n-Nahv fî Kitâbi Sibeveyhi*. Kuveyt: Matbûâtü Câmîati'l-Kuveyt, 1974.
- Hafacî, Muhammed Abdülmün'im. *el-Ezher Yehki Kısatehû fî Elfi Amm*. İskenderiyye: Dâru'l-Vefâ, 1. Basım, 2002.
- Karabacak, Kerim. “Öğretim İlkeleri”. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 6. Basım, 2021.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *el-Müstedrek Alâ Mu'cemi'l-Müellifin: Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Kılıç, Hulusi. “İbn Âcurrûm”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/295-296. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kılıç, Ramazan - Turan, Mehmet. “Klasik Arap Dil Metodolojisinde Hadislerle İstîşâh: Sibeveyhi Örneği”. *Diyanet İlmî Dergi* LX/3 (2024), 953-990.
- Lebdî, Muhammed Semîr Necîb el-. *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'n-Nahviyye ve ş-Sarfîyye*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1985.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-Müfessirin min Sadri'l-İslâm hatta'l-Asri'l-Hazır*. 2 Cilt. Müessesetu Nuveyhizi's-Sekâfiyye: Beyrut, 3. Basım, 1983.
- Özalp, Mehmet Sıdık. “Arap Dilinde İ'râb Olgusu”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2019), 197-228.

- Sancak, Yusuf. "Hadîsin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstîşad ve Edebî Yönü Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları". *EKEV Akademi Dergisi* IX/24 (2005), 191-208.
- Sulak, Süleyman Erkam. "Birey ve Grup Yöntemleri: Alıştırmalar". *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2. Basım, 2016.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Iktirah fî İlmi Usûli'n-Nahv*. Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 2006.
- Şürrâb, Muhammed b. Muhammed Hasan. *Şerhü's-Şevâhidi's-Şi'riyye fî Ümmâti'l-Kütübi'n-Nahviyye*. 3 Cilt. Lübnan: Müessesetu'r-Risâle, 2007.
- Tanâhî, Mahmûd Muhammed et-. *Medhal ilâ Târîhi Neşri'l-Türâsi'l-Arabî*. Kahire: Mektebetu'l-Hân-cî, 1. Basım, 1984.
- Yorulmaz, Nilüfer Kalkan. *Hicrî İlk Üç Asır Arap Dili ve Belagatı Kaynaklarında Rivayet Sistemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ min 'el-Arab ve'l-Müstarebin ve'l-Müsteşrikin*. 6 Cilt. Lübnan: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 15. Basım, 2002.



Din Dilinin Psikolojik İşlevleri

The Psychological Functions of Religious Language

Doktora Öğrencisi Gazali MUTLU¹, Doç. Dr. Gülüşan GÖCEN

¹Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yalova

· mutlu.01@outlook.com · ORCID > 0009-0005-5822-0174

²İstanbul Üniversitesi, İstanbul

· gulusan.gocen@istanbul.edu.tr · ORCID > 0000-0003-4856-9653

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 06 Şubat/February 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 10 Haziran/June 2025

Yıl/Year: 2025 | **Sayı – Issue:** 58 | **Sayfa/Pages:** 299-328

Atır/Cite as: Mutlu, G., Göcen, G. "Din Dilinin Psikolojik İşlevleri"

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 58, Haziran 2025: 299-328.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Gazali MUTLU

DİN DİLİNİN PSİKOLOJİK İŞLEVLERİ

ÖZ

Din dili, din psikolojisinin ilgilendiği birçok konuyu doğrudan veya dolaylı olarak kapsamına rağmen daha çok felsefe literatüründe tartışılmış, din psikolojisi alan yazınında pek fazla çalışılmamıştır. Bu yüzden çalışmanın temel amacı, din dilinin anlamının din psikolojisi açısı ile ele alındığında inanan insan üzerindeki olumlu etkilerinin neler olduğunu ortaya çıkarmaktır. Makalede “Din dili, inanan kişinin hayatında ne işe yarar?” ve “Din dili inananları nasıl etkiler?” gibi temel sorulara odaklanılırken, din dilinin doğruluğuyla ilgili tartışmalar dışarıda bırakılmıştır. Betimsel bir yöntemin benimsendiği makalede din dilinin psikolojik işlevleri; (i) insanda kişilik ve ahlak oluşturma gibi inşa; (ii) insanın kendisini tanımlayabileceği ve ona bağlı hissedeceği kimlik ve aidiyet; (iii) iyi etme, duyguları harekete geçirme ve karar verme biçimlerini etkileme gibi duygusal; (iv) maruz kalma ve tutumlar yoluyla insanı belli bir yönde davranmaya itme gibi dönüştürme işlevleriyle dört başlıkta incelenmiştir. Bu çalışma, din dilinin psikolojik etkilerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlamıştır. Böylece inanan kişinin kutsalla kurduğu ilişkinin hem daha geniş bir çerçeveden değerlendirilebilmesi hem de bu ilişkinin kişisel düzeyde nasıl çeşitlenip ne tür olumlu etkiler doğurabileceğinin kavranması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Din Dili, Din Dilinin Psikolojik İşlevleri, Dil Oyunları, Mantıkçı Pozitivizm.



THE PSYCHOLOGICAL FUNCTIONS OF RELIGIOUS LANGUAGE

ABSTRACT

Although religious language directly or indirectly covers many issues that religious psychology is interested in, it has been discussed more in the philosophy literature and has not been studied much in the field of religious psychology. Therefore, the main purpose of the study is to reveal the positive effects of religious language on believers when the meaning is considered from the perspective of religious psychology. While the article focuses on basic questions such as “What is the use of religious language in the life of a believer?” and “How does religious language affect believers?”, discussions about the truth of religious language are excluded. In this article, which adopts a descriptive method, the psychological functions of religious language are examined under four main categories: (i) constructive functions such as shaping personality and morality; (ii) identity and

belonging, through which individuals define themselves and feel connected; (iii) emotional functions such as healing, activating emotions, and influencing decision-making processes; and (iv) transformative functions that direct behavior through exposure and attitude formation. This study aims to contribute to a better understanding of the psychological effects of religious language. In this way, it is hoped that the believer's relationship with the sacred can be evaluated from a broader perspective, and that the personal variations and potential positive effects of this relationship can be better understood.

Keywords: Psychology of Religion, Religious Language, Psychological Functions of Religious Language, Language Games, Logical Positivism.



GİRİŞ

Dilin düşünceyi etkilediği fikri, 1930'lara kadar gitmektedir. Amerikalı dil bilimciler Edward Sapir ve Benjamin Lee Whorf, farklı dillerin insanların düşünme biçimlerini etkilediğini ileri sürmüştür.^[1] Bu fikir, o zamanlar deney ve gözlem yapılamadığı için psikoloji ve linguistik çalışmaları, dilin düşünceyi etkilediğine ilişkin kanıtlar sunana dek bir iddia olarak kalmıştır. Konuşulan dilin insanın düşünme biçimini, bir başka ifade ile zihnini etkilediği görüşü, "Sapir-Whorf Hipotezi" olarak bilinir.^[2] Bu hipotezi destekleyen kanıtlardan biri Avustralya yerlisi bir Aborjin kabilesinden gelmektedir. Guugu Yimithirr adlı bu kabileye mensup kişiler, yer ve yön belirtmek için bizim aşına olduğumuzdan çok farklı coğrafi koordinat sistemi kullanırlar.^[3] Bizim için ön, arka, sağ veya sol gibi kelimeler benmerkezci, değişken (relative) koordinat biçimine aittir ve vücudun konumunu referans alır.^[4] Fakat bu kabile mensupları, bizler gibi vücudu merkeze alan koordinatlar yerine, değişmeyen (absolute) coğrafi koordinatlar kullanırlar. Bizim benmerkezci sistemi kullanacağımız durumlarda Guugu Yimithirr halkı, gungga (Kuzey), jiba (Güney), guwa (Batı) ve naga (Doğu) olmak üzere dört ana yönü kullanır. Örneğin, Guugu Yimithirr dilini konuşanlar, "Masadan biraz geriye çekil" demek için "Biraz Batıya çekil" anlamında "guwa-gu manaayi" derler.^[5]

[1] Lera Boroditsky, "How Language Shapes Thought", *Scientific American*, 304/2 (2011), 63.

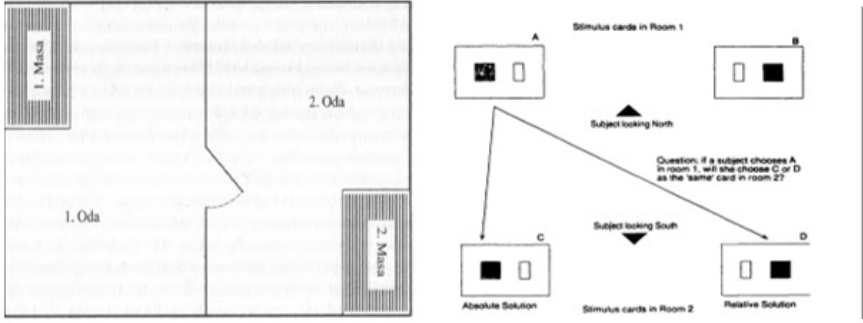
[2] Jordan Zlatev - Johan Blomberg, "Language May Indeed Influence Thought", *Frontiers in Psychology*, 6 (2015).

[3] John B. Haviland, "Anchoring, Iconicity, and Orientation in Guugu Yimithirr Pointing Gestures", *Journal of Linguistic Anthropology*, 3/1 (1993), 3-45.

[4] Herhangi birine önünde, sağında veya solunda dediğimiz zaman, kendi bedenini referans alır. Benzer şekilde, biz de sağdaki veya soldaki dersek, kendi vücudumuzun konumuna göre bir yer tarifi bulunmuş oluruz.

[5] Guy Deutscher, *Dilin Aynasından: Kelimeler Dünyamızı Nasıl Renklendirir?*, çev. Cemal Yardımcı (Metis Yayınları, 2013), 167-168.

Dildeki bu bariz kullanım farkının, düşüncüyü etkileyip etkilemediğini merak eden dilbilimci Levinson, Guugu Yimithirr ve İngilizce dilini konuşan katılımcılarla bir deney tasarlar. Levinson'a göre farklı koordinat sistemini kullanmak, bilgiyi kodlama ve buna bağlı olarak da bilginin geri getirilme biçimini etkileyecektir. Bu deneyde, karşılıklı odalarda bulunan masaların üzerine kartlar konulur ve katılımcılardan ikinci odada bulunan masanın üstündeki kartları, birinci odada bulunan masanın üzerindeki kartlarla aynı olacak şekilde dizmeleri istenilir (bkz. *Şekil: 1*). Araştırma sonuçları İngilizce ve Guugu Yimithirr dilini kullanan katılımcıların kartları farklı şekilde dizdiklerini gösterir.^[6] Bir başka ifade ile Guugu Yimithirr dilini kullanan katılımcılar, bilmeceyi çözmek için coğrafi (cardinal) koordinat sistemini, İngilizce konuşan katılımcılar ise benmerkezci (relative) koordinat sistemi kullanırlar. Yani konuşulan dilin dayandığı farklı koordinat sistemleri, hafızada tutma veya bilgiyi geri çağırma gibi zihinsel stratejilerin farklılaşmasını sağlamıştır.



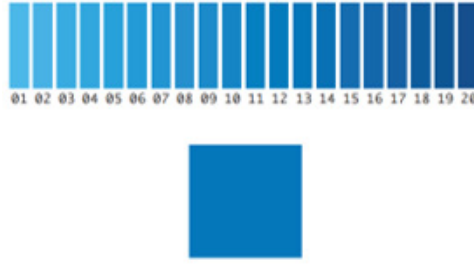
Şekil: 1. Zihin Testi Odaları

Katılımcılardan, kuzey ve güneyde bulunan odalara gidip masanın üzerindeki kartlara bakmaları ve geri gelerek kartları tekrar konumlandırımları istenmiştir. A odasındaki (Kuzeyde bulunan) masanın üzerinde solda (yani Batı tarafında) kırmızı karenin bulunduğu kare bir kart ve sağda (yani Doğu tarafında) mavi dikdörtgenin bulunduğu başka bir kart bulunmaktadır. Katılımcılardan A odasına gidip kartlara bakmaları ve yerlerini ezberlemeleri, daha sonra güneyde bulunan C veya D odalarına geri gelip kartları A odasındaki gibi düzenlemeye çalışmaları istenmiştir (Bu bir ayna imgesidir, aynada sağda görünen şey aslında soldadır). C odasına giden katılımcılar Guugu Yimithirr dilini konuşan, D odasına giden katılımcılar ise İngilizce konuşan katılımcılardır. Başka bir deyişle, C odasındaki düzenlemeyi yapan coğrafi (absolute) koordinat sistemi kullanan katılımcılar iken D odasındaki düzenlemeyi yapan benmerkezci (relative) koordinat sistemini kullanan katılımcılar.

[6] Stephen C. Levinson, "Language and Cognition: The Cognitive Consequences of Spatial Description in Guugu Yimithirr", *Journal of Linguistic Anthropology*, 7/1 (1997), 98-131. *left/right/front/back*

cılardır. Görüldüğü gibi Batı ve Doğu olarak kodlayan Guugu Yimithirr dilini konuşanlar ile sağ ve sol olarak kodlayan İngilizce dilini konuşanlar, masaları farklı şekilde düzenlemiştir.^[7]

Bu hipotezi destekleyen bir başka çalışma da Winawer ve diğerlerinin, anadili Rusça ve İngilizce olan katılımcılar üzerinde yapmış oldukları çalışmadır. İngilizce’de mavi için sadece “blue” kelimesi kullanılırken Rusça’da açık mavi için “goluboy”, koyu mavi için ise “siniy” kelimeleri kullanılmaktadır. Araştırmacılara göre eğer ki dil düşüncüyü etkiliyorsa, katılımcıların renk ayırt etme testlerindeki tepki sürelerinde farklılık olması gerekir. Deneyde mavi renk skalası, açıktan koyuya doğru 20 kareye bölünmüş ve katılımcılara kareler gösterilerek bu karelerden hangisine denk geldiğini belirtmeleri istenmiştir (bkz. **Şekil: 2**) ve sonuçlar araştırmacıların hipotezini doğrulamıştır.^[8] Yani Rus katılımcılar İngiliz katılımcılara göre renkleri daha hızlı ayırt etmiştir. Bir başka deyişle, Sapir-Whorf Hipotezi için güçlü bir kanıt daha bulunmuştur. Araştırmacılara göre bizler, dünyayı kelimelerle kategorilere böldüğümüz için dil, zihni etkilemektedir.^[9]



Şekil: 2. Renk Ayırt Etme Test Skalası

Tüm bu bulgular göz önünde bulundurulduğunda dilin yapısının daha gelişmiş bir düşünme biçimine neden olup olmadığı tam olarak söylenemese de dikkat, hafıza ve bilgi işleme gibi farklı bilişsel süreçleri etkilediği ortadadır.^[10] Bu yüzden bir dil biçimine maruz kalmak, büyük ölçüde o dilin imkân tanıdığı bilişsel stratejilerin kullanılmasına neden olacaktır. Tam da bu yüzden din dili gibi özel bir dilin, inanan insanın dikkatini, algısını dünyanın belli özelliklerine yöneltmesine ve farklı yorumlarda bulunmasına neden olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

^[7] Levinson, “Language and Cognition” 98-131.left/right/front/back

^[8] Jonathan Winawer vd., “Russian Blues Reveal Effects of Language On Color Discrimination”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104/19 (2007), 7780-7785.

^[9] Gary Lupyan vd., “Effects of Language on Visual Perception”, *Trends in Cognitive Sciences*, 24/11 (2020), 11-12.

^[10] Lera Boroditsky, “Language and the Construction of Time Through Space”, *Trends in Neurosciences* 41/10 (2018), 651-653.

Din dili, en genel tanımıyla; Tanrı/kutsal hakkında konuşmak veya daha genel anlamda ise teolojik ifadelerin yer aldığı dil anlamına gelir.^[11] Din dili ile ilgili tartışmalar iki bağlamda ele alınabilir. İlki din dilinin mahiyeti, ikincisi de anlamı ile ilgili tartışmalardır.^[12] Din dilinin doğası ile ilgili tartışmalar, İslam literatüründe Tanrısal olan hakkında konuşmanın imkânı üzerinedir. Kimi düşünürlere göre Tanrı hakkında kutsal metinlerde olduğu gibi olumlayıcı, yani teşbihi bir dil kullanmak gerekirken kimi düşünürlere göre ise Tanrı'nın mahiyetini insani ifadelerin hiçbiri tam olarak karşılayamayacağından olumlayıcı bir dil değil, tam aksine değilleyici, yani tenzihi bir dil kullanmak gerekir. Fakat teşbihi dil kullanmak, antropomorfizme düşme tehlikesi taşıırken tenzihi bir dil kullanmak ise; agnostisizme yol açabilir. Dolayısıyla bazı düşünürlere de Tanrı/kutsal hakkında analojik bir dil kullanılabileceğini, zira Tanrı veya insan için kullanılan “iyi” gibi benzer bir kavramın, bu varlıkların kendi ontolojik mahiyetlerinde anlaşılması gerektiğini savunmuştur.^[13]

Din dilinin anlamı ile ilgili tartışmalar ise mantıkçı pozitivistler olarak bilinen, dinsel ifadelerin olgusal bir karşılıkları olmadığı için anlamsız oldukları söylemleri üzerine gerçekleşen tartışmalardır. Onlara göre, Tanrı, cennet, şeytan veya öteki dünya gibi dile yerleşmiş metafizik söylemlerin tekabül ettikleri olgusal gerçeklikler olmadığı için onların doğruluk değerleri yoktur ve bu yüzden de anlamsızdır.^[14] Mantıkçı pozitivistlerin yaklaşımının kendi içinde problemleri olması dolayısıyla Karl Popper, bugün özellikle bilimsel yöntemlerde sıklıkla kullanılan yanlışlama ilkesini öne sürmüştür.^[15] Popper’a göre, olumlu bir iddia kendi zıddını dışarıda tutacağından, olumlu olanı kanıtlamakla olumsuz olanı yanlışlamak bir yerde aynı şey olacaktır. Dolayısıyla herhangi bir iddianın neyi yanlışladığı anlaşılırsa, neyi doğruladığına doğru bir adım atılmış olur.^[16] Antony Flew ise Popper'ın bu yaklaşımını dini iddiaların aslında bilgi verici veya olgusal olmadıklarını göstermek için din felsefesine ve din diline doğru kaydırmıştır.^[17] Flew’e göre, bir iddianın doğru olması, o iddianın olumsuzunun zorunlu olarak inkârına eşit olacaktır. Fakat dini ifadeler, herhangi bir delili kendi lehlerine kullandıklarından ve aleyhte hiçbir delil kabul etmediklerinden bu ifadeleri yanlışlamanın söz konusu olamayacağını ve dolayısıyla da dini ifadelerin olgusal olmadıklarını dile getirmiştir.^[18]

[11] Janet Soskice, “Din Dili”, çev. Mustafa Turan, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 355-368. Gülüşan Göcen, *Kavram Atlası: Din Psikolojisi I*, (Gazi Kitabevi, 2022), 204-207.

[12] Turan Koç, *Din Dili (İz Yayıncılık, 2022)* 54-88.

[13] Koç, *Din Dili*, 54-88.

[14] C. Stephen Evans, “Din Dili Problemi”, çev. Ferhat Akdemir, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 253-273.

[15] Ayşe Sıdika Oktay - Mehmet Burak Güneş, “Din Dili ve Antony Flew’un İnanç Değişikliğinin Din Diline Yansıması”, *Bilimname* 2019/39 (23 Aralık 2019), 455.

[16] Koç, *Din Dili*, 161-166.

[17] Oktay-Güneş, “Din Dili ve Antony Flew’un İnanç Değişikliğinin Din Diline Yansıması” 447-468.

[18] Koç, *Din Dili*, 161-162.

Wittgenstein ise, ilk dönem savunduğu ve dilin anlamının olgulara karşılık geldiği söylemi olan resim kuramının karşısına dil oyunları kuramını oturtur. Dil oyunları kuramına göre, dil olgulardan çok daha fazlasından oluşur. Her dilin tıpkı oyunlar gibi kendisine has kuralları bulunur ve bu kuralları bilmeyen o dili tam olarak anlayamaz.^[19] Dolayısıyla Wittgenstein’a göre “*Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır.*”^[20] ve “... bir dil imgelemek, bir yaşam biçimi imgelemek demektir.”^[21] Örnek verecek olursak eğer bir Müslüman’ın “*Nur içinde yatsın*”, “*Allah razı olsun*” gibi ifadeleri, dışarıdan bu dili bilmeyen ve dine inanmayan biri tam olarak anlamayacaktır. Çünkü o kişi, bu dilin kurallarını veya kullanım amacını tam olarak bilmemektedir.

Hangi görüş savunulursa savunulsun, şurası bir gerçektir ki dil dışında Tanrı’nın gerçek dünyada neye işaret ettiğini göstererek belirleyecek bir ifade biçimi yoktur. Bu yüzden Tanrı kavramına ilişkin bakışımız, düşüncelerimiz ve hatta hislerimiz, dil üzerinden gerçekleşmek zorundadır.^[22] Buna karşın din psikolojisi, Tanrı hakkında konuşmanın ontolojik veya epistemolojik mahiyeti ile ilgilenmez.^[23] Tartışmanın bu kısmı felsefenin veya kelimeler gibi dinî ilimlerin konusudur. Din psikolojisi ise Tanrı denildiğinde kişinin ne anladığı, onun Tanrı kavramı ile ne tür bir ilişki içinde olduğu ve hayatında ne tür etkilere yol açtığı gibi hususlarla ilgilenir.^[24] Yani din psikolojisi açısından Tanrı kavramına kişi üzerinden bir yaklaşım söz konusudur. Bu yüzden Tanrı kavramı ile Tanrı tasavvuru ve Tanrı imgesi arasındaki farkı açıklamak gerekir. Kavram, bir kategoriye karşılık gelen ve o kategorinin temel özelliklerinden oluşan soyut fikirlerdir. İmge, duygu organlarının algıladığı şeyin bilinçteki izlenimidir. Tasavvur ise görsel bilginin zihindeki temsili ya da gerçekte olmayan bir şeyin hayal edilmesidir.^[25] Bu bağlamda Tanrı tasavvuru, kişinin Tanrı’ya dair bilinçli veya bilinçsiz edindiği tüm bilgi, düşünce, his ve yaşantıların yeniden düzenlenmesi ve dönüştürülmesidir.^[26] Bir bakıma Tanrı’nın nesnel bilgisinin kişideki öznel temsildir. Bu yüzden Tanrı tasavvurunun Tanrı imgesi ve kavramını da kapsadığı söylenebilir.

Rizzuto’ya göre de Tanrı imgesi ile Tanrı kavramını birbirinden ayırmak gerekir. Ona göre filozofların Tanrı kavramı çoğu zaman inananların Tanrı imgesinden farklılaşmaktadır. O, Tanrı kavramıyla, kutsal kitaplar, kutsal imgeler, dua veya

[19] Kadir Sayın, *Wittgenstein’a Göre Din Dili, Yüksek Lisans Tezi, (Erciyes Üniversitesi, 2006) 8-14; 34-41.*

[20] Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*; çev. Deniz Kanıt (Totem Yayıncılık, 2006), 35.

[21] Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, 20.

[22] Ali Ulvi Mehmedoğlu, Tanrıyı Tasavvur Etmek (Çamlıca Yayınları, 2011).22-25.

[23] Göcen, *Kavram Atlası: Din Psikolojisi I*, 204-207.

[24] Gordon Allport, *Birey ve Dini*. çev. Bilal Sambur, (Elis Yayınları, 2005).124.

[25] Fatma Nur Bedir, “Yetişkinlerin Çocukluk Anılarındaki Tanrı İmgelerinin Analizi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 717-740.

[26] Göcen, *Kavram Atlası: Din Psikolojisi I*, 204.

ritüellerde olan sembol ve işaretleri; Tanrı imgesiyle inanan kişinin içsel deneyimini kastetmektedir. Yani Rizzuto'ya göre Tanrı kavramı bize öğretilen Tanrı, Tanrı imgesi ise bizim deneyimlediğimiz Tanrı'dır. Ona göre bu ayrım, Tanrı imgesi ve kavramının belli durumlarda ne derece karşılık geldiklerini bilememiz açısından önemlidir. Yani sembolün Tanrısı ile sembolü deneyimleyen Tanrısı aynı olmayabilir. Şöyle ki, Hristiyanlıktaki günah çıkarma ritüeli affeden, adil ve sevgi dolu bir Tanrı sunar. Buna karşın ritüeli deneyimleyen kişi, günahları cezalandıran imgesini deneyimliyor olabilir. Dolayısıyla adaleti, sevgiyi vurgulayan ritüel, deneyimleyen kişide işkence ve boyun eğme şeklinde tecrübe edilebilir. Ritüelde aktarılan Tanrı kavramı ile kişinin deneyimlediği Tanrı imgesi birbirinden oldukça farklıdır.^[27]

Rizzuto, Tanrı imgesinin yaşamın erken dönemlerinde özellikle birinci derece aile fertleri ile girilen ilişkide oluştuğunu belirtir. Çocuklar yaşamlarının erken dönemlerinde aile üyelerinden işittikleri Tanrı kavramıyla karşılaşır. Ancak çocuk bir süre sonra Tanrı'nın görünmez olduğunu keşfeder ve canlı bir kişi gibi tanıtılan Tanrı'yı yaratmak zorunda kalır. Dolayısıyla da çocuğun oluşturduğu bu Tanrı imgesi onun deneyimlerine dayanır ve antropomorfiktir. Çocuğun Tanrı imgesi sonraki yaşam deneyimleri ile şekillenir. Hatta Rizzuto, Tanrı imgesinin yaşamın erken dönemlerinde oluştuğu hipotezini test etmek için 88 katılımcı üzerinde araştırma yapar. Katılımcılardan ailelerinin ve Tanrı'nın resimlerini çizmesini ister. Rizzuto'ya göre kişilerin Tanrı çizimleri yaşamlarındaki kişilerle oldukça benzerlik gösterir.^[28]

Rizzuto'nun ortaya attığı teziyle yurt içinde yapılan saha çalışmalarının bulguları sıklıkla örtüşmektedir. Örneğin Bedir'in yetişkinlerin çocukluk anılarında ki Tanrı imgesi ile ilgili yaptığı çalışmada çocukluk döneminde Tanrı imgesinin oluşmasında kişilerin yetişkinlerle girdikleri etkileşimlerin rolü oldukça önemlidir. Bunların başında aile ve erken dönem eğitimcileri gelmektedir. Diğer taraftan dini örnekler, yetişkinlerin fiilleri, anlatılan hikâyeler ve hatta televizyonun Tanrı imgesini etkilediği görülmektedir.^[29] Yıldız tarafından 8 -11 yaş arasında, Sivas, Muş, Konya ve Samsun'dan gönüllü olarak araştırmaya katılan 75 çocuk üzerinde yaptığı nitel araştırmada da yaş, cinsiyet ve yaşanan şehrin büyük ya da küçük olmasının, Tanrı imgesini farklılaştırdığı yönünde bulgular elde edilmiştir.^[30] Hacıkeleşoğlu ve Karaca'nın (2021) 15-64 yaş aralığındaki %48,3'ü erkek %51,7'si kadın toplam 1088 kişi üzerinden yaptığı saha araştırmasında duygusal sıcaklık içeren anne ve aşırı koruyucu baba tutumunun olumlu Tanrı tasavvurunun; aşırı koruyucu baba ve reddedici anne tutumununsa olumsuz Tanrı tasavvurunun en güçlü yordayıcılarının olduğu sunulmaktadır.^[31]

[27] Ana Maria Rizzuto, "Bilimsel Din Çalışmalarında Çağdaş Literatürün Eleştirisi", çev. Fatma Nur Bedir, *Hittit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10/2 (2017), 1847-1854.

[28] Rizzuto, "Bilimsel Din Çalışmalarında Çağdaş Literatürün Eleştirisi".

[29] Bedir, "Yetişkinlerin Çocukluk Anılarındaki Tanrı İmgesinin Analizi".s.737

[30] Mualla Yıldız, (2013). Çocukların Tanrı İmgesi'nin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Toplum Bilimleri Dergisi*, (13), 45-63.

[31] Hızır Hacıkeleşoğlu, & Faruk Karaca (2021). *Ebeveyn Tutumlarının Tanrı Tasavvuru İle İlişkisi*

Tanrı imgesinin - öte taraftan- erken çocukluk döneminde yetişkinlerle girilen etkileşimde şekillendiği görüşü kimileri için birtakım sorunlar doğurmaktadır. Çünkü “bebeğin Tanrı tasavvuruna etki eden deneyimler nelerdir?” ya da “bu süreç ilk olarak nerede başlar?” gibi sorular henüz cevaplanmış sayılmaz.^[32] Kanaatimizce bu deneyimlerin hangileri olduğu, ne zaman başladığı ve nasıl geliştiği gibi soruların cevabı insanın biyolojik tarafında, dini bir ifade ile fitratındadır. Nitekim, Hamlin ve Wynn’in (2011) 6 ve 10 aylık bebeklerle yaptıkları çalışmada, bebeklerin toplum yanlısı davranışlarda bulunan nesneleri zarar veren davranışlarda bulunan nesnelere tercih ettikleri görülmektedir.^[33] Bir bakıma ahlak, doğuştan gelen eğilimlerle şekillenmektedir. Dolayısıyla Tanrı tasavvurunun oluşmasının tıpkı ahlakın oluşması gibi biyolojik, fitrata ait bir yönünün olduğu düşünülebilir.

Tüm bunlardan hareketle din psikolojisi açısından konu edinilen Tanrı, Tanrı imgesi veya Tanrı tasavvurudur. Bir başka ifade ile din psikolojisinde araştırma konusu olan, Tanrı’nın nesnel gerçekliğinden ziyade kişideki öznel gerçekliğidir. Çünkü psikoloji açısından gerçeklik, bir şeyin olgusal karşılığının olup olmaması değil o şeye ilişkin herhangi bir şeyin var olmasıdır. Bu bir fikir, bir imge veya bir hayal olabilir. Jung, bunu şöyle ifade eder:

“... bakireyken doğum söz konusu olduğunda, psikolojinin biricik ilgilendiği şey, ortada böyle bir fikir olmasıdır, yoksa başka bir anlamda, bu fikrin doğru mu, yanlış mı olduğuyla ilgilenmez. Var olduğuna göre, bu fikir, psikoloji açısından gerçektir, Psikolojik varlık, fikir sadece bir tek kişiden çıktığı zaman öznel, bir toplumdan —kamuoyuyla— çıkmışsa nesnel olur.”^[34]

Tıpkı Jung’un da bahsettiği gibi, genelde psikoloji özelde ise din psikolojisi açısından önemli olan, din dilinin doğru olup olmaması değil; böyle bir dilin var olmasıdır.

Din dili, din psikolojisinin ilgilendiği tüm konuları doğrudan veya dolaylı olarak kapsamına rağmen Türkçe psikoloji veya din psikolojisi literatüründe din diline ilişkin konuyu etraflıca ele alan bir çalışma sayısı oldukça az sayıdadır. Bu yüzden bu araştırmanın en büyük sınırlılığı, tamamıyla felsefe alanında çalışılan bir konunun din psikolojisi alanına entegre edilmeye çalışılmasıdır. Bu yüzden bu çalışmada genelde psikoloji, özelde de din psikolojisi olmak üzere “*Din dili, inanan kişinin hayatında ne işe yarar?*” ve “*Din dili inananları nasıl etkiler?*” gibi

Üzerine Bir Araştırma. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (53), 195-236.

[32] Cihad Kısa, “Filozofların, Teologların ve Psikanalistlerin Tanrısı: Tanrı Kavramı ve Tanrı Tasavvuru”, *Turkish Studies*, 10/10 (2015), 639-654.

[33] J. Kiley Hamlin - Karen Wynn, “Young Infants Prefer Prosocial To Antisocial Others”, *Cognitive Development* 26/1 (2011), 30-39.

[34] Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji*, çev. Ender Gürol (İstanbul: Payel Yayınları, 2006), 240.

temel sorulara odaklanılarak, din dilinin doğruluğu ile ilgili tartışmalar dışarıda bırakılmıştır.

Bu sorular doğrultusunda bu yazıda, din diline ilişkin çalışmalar kullanılarak din dilini genelde psikoloji özelde ise din psikolojisi alanına yaklaştırmaya çalışarak anlamın sadece olgusal karşılık üzerinden olmayacağı aynı zamanda psikolojik bir bakış açısı ile ele alındığında, anlamın sağladığı yarar üzerinden de kurulabileceği gösterilmeye çalışılacaktır. Faydacı kuram açısından herhangi bir fikrin doğruluk değeri, o fikrin sağladığı yarar ile ölçülür.^[35] Bu yüzden doğru, iyi olana yansır ve iyi olan ise, insanın faydasına olan şeydir. Din, insanların ihtiyaçlarına cevap verdiği ve din dilini de konuşan insan olduğu için bu çalışmada din dilinin bazı psikolojik işlevlerinin bulunduğu gösterilecektir.

1. DİN DİLİNİN İŞLEVLERİ

1.1. İnşa İşlevi

Din, geçmişten süzülerek gelen ve çağa uygun olan erdemleri, o dönemin, o toplum insanlarına aktarır, topluma uygun insanlar yetiştirmeye çalıştığı için din dilinin kişi üzerinde inşa işlevi bulunur.^[36] Din dilinin bu işlevi, bebeklik öncesi dönemde çocuğa Kur'an okuma veya dini müzik dinleme gibi faaliyetlerle başlar ve kişinin tüm yaşamı boyunca devam eder.^[37] Fowler, kişide inancın nasıl oluştuğu ve geliştiği ile ilgili yedi basamaktan oluşan bir inanç gelişim teorisi ortaya koyar. Ona göre dini olsun veya olmasın insanlar yaşadıkları dünyada bir amaçlılık ve düzen aramaktadır. Bu arayış da onları inanca götürmektedir.^[38]

İlk evre olan ve yaşamın ilk dört yılını kapsayan ilksel iman evresinde inanç, bebek ile bakım veren arasındaki güven ilişkisine dayanır. Üç ve sekiz yaş aralığını kapsayan sezgisel-yansıtıcı iman döneminde çocuklar, dil ve hayal gücüyle şekillenen, sezgilere dayalı bir Tanrı anlayışı geliştirir. Bu dönemde dil önemli bir yer tutar ve inanç gelişimi sezgiseldir. Çocukta, hikâyeler, jestler ve mantık ile kontrol edilmeyen hayal gücünün açıklamaya çalıştığı duygularla karakterize bir inanç söz konusudur. Tanrı tasavvuru, bu dönem yavaş yavaş şekillenmeye başlar, çocuğun ebeveynleri ve diğer yetişkinlerle girmiş olduğu etkileşimler onun Tanrı

[35] Ozan Kocabaş, *Haber Doğruluk-Hakikat İlişkisinin Hermeneutik Tezâhürleri Üzerine Bir Deneme: Haberin Yorumlanma Sürecine Dâir Bir Araştırma* (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 40.; William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, (Pinhan Yayıncılık, 2017).

[36] Michael Argyle, *Din ve Psikoloji*, çev. H. Büşra Gök (İstanbul: İz Yayıncılık, 2022).

[37] Bilal Yorulmaz, "Bir Din Eğitimi Aracı Olarak Dini Müziğin Kullanımı", *Din ve Müzik Sempozyumu*, (2012), 26-40.

[38] James Fowler, "İman Bilincinin Evreleri", çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 19 (2000)*, 85-104. Zeynep Kaya, *Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2023).

tasavvurunu etkiler. 6 ve 12 yaş aralığını kapsayan mitsel-lafzi iman evresinde çocuklar, inançlarını somut düşüncelerle anlamlandırır, Tanrı'yı ödüllendiren ya da cezalandıran bir figür olarak algırlar. Ergenlik dönemine karşılık gelen ter-kibi-geleneksel iman evresinde birey, Tanrı ile daha kişisel ama hâlâ geleneksel bir ilişki kurar ve sosyal etkileşimler benlik gelişimini etkiler. Bu dönemde sosyal ilişkiler arttığından Tanrı ile kurulan ilişki bireyselleşmeye başlar ve Tanrı, bir destekçi bir rehber gibi algılanır. Tanrı ile kurulan bu kişisel ilişki geleneksel bir ilişkidir, Tanrı hala topluluğun tanrısıdır. Önceki evrede geleneksel olan inanç, bireyleştirici-yansıtıcı iman evresinde bireyselleşmeye başlar. Yani bir önceki evrede otoriteye ait olan Tanrı bu evrede kişinin kendisinin Tanrısı olur. Fowler'a (2000) göre kişinin bu aşamaya bulaşabilmesi için benliğinin iki önemli faaliyette bulunması gerekir. Bunlardan ilki, benliğin önceki kabullerini sorgulaması ve on-ları bilinçli bir seçime dönüştürmesidir. Sonraki evre olan ve 30'lu ve 40'lı yaşlara denk gelen birleştirici iman evresinde kişi, dinsel bütünlüğü sağlamaya çalışır. Genellikle orta yaş ve sonlarına denk gelen ve az sayıda kişinin ulaşabildiği evren-selleştirici iman evresinde ise genellikle Tanrı ile bir tür birleşme söz konusudur ve bu birleşmeden adalet ve sevgi gibi evrensel değerler ortaya çıkar. Yani bireysel olan sevgi ve adalet gibi kavramlar, Tanrısallık kazanır, evrensel sevgi ve evrensel adalet ortaya çıkar.^[39]

Fowler'dan farklı olarak Yapıcı (2016), çocuklarda inanç gelişimini fitri ve çevresel olarak ikiye ayırır. Fitrat inanmak için yeterli neden iken, çevresel fak-törler ise gerekli nedenleri oluşturur. Ona göre çocuklar, fitrat olarak inanmaya eğilimli doğar. Daha sonra çocuklar taklit yolu ile inancı öğrenir ve tahkik yolu ile de ileriki dönemlerde inançlarını doğrulama yoluna gider. O, inanç gelişimini temelde 4 evreye ayırır. İlk evre, doğum öncesi ve iki yaş arası dönemi kapsar ve bu evrede, öteki dünyanın algılanması için nesne sürekliliği ve Tanrı ile kurulacak olumlu ilişkiler için güvenli bağlanma, inanç gelişimi açısından önemlidir. İkinci evre, 2 ve 7 yaş arası dönemleri kapsayan, çocukların çevrelerindeki kişileri taklit ettikleri birinci taklit evresidir. Üçüncü evre ise 7-12 yaş aralığını kapsayan, ço-cuklarda teslimi inancın görüldüğü ikinci taklit evresidir. Son evre ise tahkik ev-residir ve 12-20 yaş aralığını kapsayan bu evrede şüphe ve sorgulama görülürken aynı zamanda inancı tahkik ederek bağlanma da görülmektedir.^[40]

Kısacası inanç gelişimi, anne karnındaki bebeğe ezan veya Kur'an okumak gibi dini konuşmalarla başlar ve kişinin tüm yaşamı boyunca devam eder.^[41] Bir başka ifade ile din dili, kişi henüz doğmadan inşa işlevine başlar ve kişinin tüm

[39] Fowler, "İman Bilincinin Evreleri", 85-104.

[40] Asım Yapıcı, "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (15 Nisan 2016), 83-113.

[41] Yorulmaz, "Bir Din Eğitimi Aracı Olarak Dini Müziğin Kullanımı" 26-40.

yaşamı boyunca devam eder. Bu bağlamda din dilinin inşa işlevi kişilik, kimlik ve ahlak üzerinden ele alınabilir.

1.1.1. Din Dili, Kişilik Oluşumuna Katkı Sağlar

Dil, bilginin en önemli iletim aracı olduğundan,^[42] kişilik gelişimi açısından da dinî erdemler ancak genelde dil, özelde ise din dili ile aktarılabilir. Din dilinin içermiş olduğu irade, amaçlılık, sorumluluk, günah, sevap, sabır, iyilik, kötülük gibi kavramlar, insanın nasıl davranması gerektiğine ilişkin bir çerçeve sunar. Emmons, dinin kişilik oluşturmada kişiye bir kimlik ve bütünleştirici bir hayat hikâyesi sunduğunu ifade eder.^[43] Çünkü kişiliğin düzeylerinden olan bütünleştirici hayat hikâyeleri, insanlara amaç ve anlam duygusu verir.^[44] Bu da en iyi din ile mümkündür, öyle ki birçok insan hayat hikâyelerini onlara bir anlam sunan din üzerinden oluşturur.

Dinin kişilik üzerindeki etkisini dile getiren psikologlardan belki de en ünlüsü Carl Gustav Jung’dur. Onun ileri sürmüş olduğu arketipler ve kolektif bilinçdışı gibi kavramlar, dinlerin çeşitli sembollerle insanların zihinlerinde yaşadığının, bir başka deyişle kişiliklerinin üzerinde etkisi olduğuna işaret eder. Jung, Freud’un kişisel bilinçdışına istinaden tüm insanlarda ortak olan ve nesiller boyunca aktarılan bir başka bilinçdışının, yani kolektif bilinçdışının olduğunu iddia eder. Kolektif bilinçdışında insanların davranışlarını etkileyen belirli türden ilksel imgeler bulunur. Jung, bu imgelere arketipler adını verir.^[45] Ona göre bebeğin, annesi ile kurmuş olduğu bağ veya doğar doğmaz meme emmeye başlaması, ortak bilinç dışındaki “anne” imgesinden kaynaklanır.^[46] Bu arketipsel imgeler insanların eylemlerini veya eylemde bulunma eğilimlerini etkilediği için kişiliklerinin oluşmasına da etki eder. Bu noktada Jung’un dinî, kolektif bilinçdışından beslenen bir insanlık mirası olarak gördüğü söylenebilir. Çünkü ona göre din, insanlığın ortak bilinçaltında nesiller boyunca sakladığı yüksek bir birikimdir ve arketipler aracılığı ile insana bir amaçlılık sağlayarak ruhun derinliklerini ortaya çıkarır.^[47]

Kişilik oluşumunda önemli bir yeri olan bireyleşmenin en güzel örnekleri kahraman (aşama) arketipi üzerinden dini metinlere veya hikâyelere girerek insanlara

[42] Mustafa Koç, “Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Gelişimi”, *EKEV Akademi Dergisi* 9/25 (2005), 75-88.

[43] Robert A. Emmons, “Din ve Kişilik”, çev. Gülüşan Göcen, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2014), 165-187.

[44] Gülüşan Göcen, *Psikoloji, Mitoloji ve Din*, (Kaknüs Yayınları, 2018).

[45] Carl Gustav Jung, *Psikoloji ve Din*, çev. Raziye Karabey, (İstanbul: Okuyan, 1998), 99.

[46] Jerry M. Burger, *Kişilik: Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 157.

[47] Robert W. Crapps, “Psikanaliz ve Din”, çev. Ali Ayten Marife Dini Araştırmalar Dergisi 4/1 (2004), 180.

mesaj veren metinlerde bulunmaktadır. Kahraman arketipi, insanın bilinçdışını aşarak kendi egosu ile bütünleşmesi sürecini ifade eder. Bu hikâyelerde kahramanın yurdunu terk edip, bir yolculuğa çıkarak çeşitli engellerle mücadele ettikten sonra olgunlaşmış olarak ana yurduna, yani benliğine döner.^[48] Her seferinde kahraman çeşitli sebeplerle (bu bir cinayet veya Tanrısal alanın ihlali olabilir) bir yolculuğa ve arayışa çıkar, en sonunda Tanrısal bir kavrayış ile yurduna geri döner. Jung, insanların bu bireyleşme sürecinin bu şekilde kahraman arketipinde bulunduğunu ifade eder. Bir başka deyişle, kişilik oluşumu için önemli olan bireyleşme din dilinde arketiplerle gömülü hikâyelerde inanan insana rehberlik eder. Bu arketipler, ortak anlamlar taşımasına karşın, çağa uygun sembollerle her seferinde yeniden gün yüzüne çıkar.

Jung'un bu görüşleri İslam dinindeki fitrat kavramı ile paralellik gösterir. Nasıl ki Jung'da tüm insanların bilincinde ortak olarak bulunan birtakım kadim semboller var ise İslam dini açısından da çocuklar, fitrat üzere, yani inanmaya meyilli olarak doğar.^[49] Bu bakımdan din dili, sonradan öğrenilen bir dilden çok daha fazlası, insanın biyolojisinde gömülü bir dil özelliği kazanır. Tıpkı Chomsky'nin tüm insanların doğuştan evrensel dil bilgisi ile dünyaya geldikleri ve kısıtlı bilgilerle konuşmayı öğrendiklerini iddia etmesindeki gibi,^[50] İslam dini açısından da din dilinin insanın fitratına gömülü, bir tür evrensel din edinme aracı olduğu söylenebilir. Bu yüzden biyolojik canlı olarak insan, zihinsel gelişim gösterdikçe dinî gelişimi de bu doğrultuda devam eder. Öyle ki, bebeğin güvene dayalı olarak anesi ile kurmuş olduğu bağlanma biçimi, yaşamının sonraki dönemlerinde Tanrı ile kuracağı güven ilişkisine ve Tanrı tasavvuruna etki eder.^[51] Başlangıçta somut olan Tanrı tasavvuru, çocuğun zihinsel gelişimi arttıkça soyuta doğru bir hal alır.^[52]

1.1.2. Din Dili, Ahlaka Etki Eder.

Ahlak, toplumu bir arada tutan önemli bir yapıdır ve özellikle yasaların henüz oluşmadığı dönemlerde birer esas niteliğindedir. Bu anlamda ahlak, toplumda yazılı olmayan ancak sosyal ilişkileri yönlendiren kurallar bütünüdür. Ahlakın en önemli kaynaklarından biri de dindir.^[53] Çünkü ahlaka ait olan “iyilik” ve “kötü-

[48] Joseph Campbell, *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. S. Gürses, (Kabalcı Yayınları, 2010), 47.

[49] Hayati Hökelekli, “Fitrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 13 (1996), 47-48.

[50] Noam Chomsky, *Dil ve Zihin İncelemelerinde Yeni Ufuklar*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Boğaziçi Üniversite Yayınevi, 2019), 139-158.

[51] Lee A. Kirkpatrick, “Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi”, çev. Mustafa Koç, *Bilimname* 4/10 (2006), 133-172; Akif Hayta, “Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 29-63.

[52] Faruk Karaca, “Dindarlığın Gelişimi”, *Din Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli, T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını 2051 (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010), 118-144.

[53] Yasin Ceylan, “Din ve Ahlak”, *Doğu Batı Dergisi* 4 (2004), 79-86.

lük” gibi değerler, din ile temellendirildiğinde çok güçlü bir yapıya sahip olurlar.^[54] Bu bağlamda din, insana kişiliğinin gelişimini olumlu etkileyecek bir ahlak sunar. Dolayısıyla da din dili, ahlaka etki eder. Öyle ki, büyük bir örneklem üzerinden yapılan bir araştırmaya göre, dini bir inanca sahip olan ve kiliseye düzenli giden kişilerin daha güçlü kişilik özellikleri olduğu görülmüştür.^[55] Farklı bölümlerde okuyan üniversite öğrencileri üzerinde yapılan, dini inanç ve ahlaki olgunluk arasındaki ilişkiyi inceleyen bir çalışmada ise dini inanç ile ahlaki olgunluk arasında pozitif yönlü bir ilişki bulunmuştur. Yani öğrencilerin dini inançları arttıkça ahlaki olgunluk düzeyleri de artmaktadır. Bu çalışmada ahlaki olgunluktan kastedilen, ahlaki duygu, düşünce ve tutumların bireyde gelişmiş düzeyinde olmasıdır. Çalışmadan hareketle dini inancın ahlaki gelişim üzerinde önemli bir etkisi olduğu görülmektedir.^[56] Benzer şekilde, dindar gençlerin, dindar olmayan akranlarına nazaran daha az alkol ve uyuşturucu madde kullandığı^[57] ve daha az suça bulaştığı^[58] görülmektedir. 60 çalışmanın incelendiği bir meta-analiz çalışmasında dinin suç işleme üzerinde önemli bir önleyici etkisi olduğu görülmüştür.^[59]

Din dilinin ahlaki ifadelerle örtülü bir dil olduğunu öne süren düşünür Brait-hwaite’dir. O da tıpkı Wittgenstein’in dil oyunları kuramında olduğu gibi, din dilinin anlamının kullanımında olduğunu ileri sürer. Ona göre dini ifadeler, deneysel ifadeler değildir ancak dindar biri için bir yaşam tarzı oluşturduğu için anlamlı ifadelerdir.^[60] Bu yüzden Braithwaite, dini ifadelerin birer ahlaki ifade olduğunu dile getirir ve davranışsal bir ahlak olarak görür. Yani din diline ilişkin bir ifade ahlaki ifadedir ve kendisine inanan kişiyi belirli bir şekilde davranmaya iter.^[61] Başka bir deyişle, dini bir yaşam tarzı benimsenmiş birinin o yaşam tarzına uygun söylemlerinin olmasını ve bu söylemlere uygun hareket etmesi beklenir. Bu bakış açısına göre din dili, anlamını kullanımda kazanır; dolayısıyla din dili özünde ahlaki bir pratik olarak değerlendirilebilir. Çünkü din dili, ahlaklı bir yaşama teşvik ederek, insanların hayatlarında somut bir karşılık bulur ve tam da bu yüzden anlamlıdır.^[62]

[54] Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*, (Ötüken Yayınları, 2000)

[55] Akif Akto, “Kişilik Oluşumunda Dinin Rolü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (01 Ağustos 2011), 196.

[56] Mevlüt Kaya - Cüneyd Aydın, “Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç İle Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (01 Nisan 2011), 15-42.

[57] Thomas J. Johnson vd., “Identifying Mediators of the Relationship Between Religiousness/Spirituality and Alcohol Use”, *Journal of Studies on Alcohol and Drugs* 69/1 (Ocak 2008), 160-170.

[58] Christopher P. Salas-Wright vd., “Buffering Effects of Religiosity on Crime: Testing the Invariance Hypothesis Across Gender and Developmental Period”, *Criminal Justice and Behavior* 41/6 (Haziran 2014), 673-691.202

[59] Colin J. Baier - Bradley R. E. Wright, “‘If You Love Me, Keep My Commandments’: A Meta-Analysis of the Effect of Religion on Crime”, *Journal of Research in Crime and Delinquency* 38/1 (2001), 3-21.

[60] Hatice Üstün Oltulu, *Din Dilinde Doğrulamacı ve Yanlışlamacı ve Yaklaşımların Eleştirisi* (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 74.

[61] Koç, *Din Dili*, 210.

[62] Üstün Oltulu, *Din Dilinde Doğrulamacı ve Yanlışlamacı ve Yaklaşımların Eleştirisi*, 75.

Braithwaite, dini ifadelerin sadece ilkesel olarak ahlaki ifadeler değil, bilakis inananları eyleme teşvik eden emredici bir yapısı olduğundan aynı zamanda somut ahlaki ifadeler de olduğunu ileri sürer. O, bu açıdan dini öyküleri örnek gösterir ve öykülerin inanan kişi için önemli bir motivasyon kaynağı olduğunu belirtir. Bu yüzden din dili ona göre, mitlerle, öykülerle, metaforlarla örülü ahlaki bir dildir. Hatta ona göre, dindar bir insan dini bir hikâye kullandığında, bu hikâyenin anlamı deneysel değil, psikolojiktir. Çünkü bu tür hikâyeler, deneysel karşılığı olmasa bile, kişinin belli bir yaşam tarzını devam ettirebilmesi için onu psikolojik olarak hazırlar.^[63] Kutsal kitaplarda geçen kıssalar buna örnek verilebilir. Örneğin Eyüp kıssasında Tanrı, varlıklı, dürüst ve ahlaklı bir insan olan Eyüp peygamberin başına birtakım musibetlerin gelmesine imkân verir ve onu sabırla imtihan eder. Dolayısıyla kıssada inanan insan için esasen vurgulanan şey, musibetler karşısında sabretmektir. Bu kıssa, inanan insan için gerçek olmakla birlikte anlamlıdır. Çünkü her insanın hayatında zorluklar yaşadığı ve çok çaresiz hissettiği dönemler olur.^[64]

1.2. Kimlik ve Aidiyet İşlevi

Din dilinin inşa işlevinin yanında, insanlara kendilerini tanımlayabilecekleri bir kimlik sunma ve o kimliğe karşı ait hissetme işlevleri de bulunur. Kimlik, cinsiyet, ırk, vatandaşlık gibi doğuştan kazanılan özelliklerin yanı sıra din, taraftarlık, meslek gibi sonradan inşa edinilen özellikler de olabilir. Bu açıdan kimliğin bireysel ve toplumsal olmak üzere iki boyutu vardır denebilir.^[65] Kimlik aynı zamanda aidiyet kavramı ile de iç içedir. Bu açıdan aidiyet, kimliğin oluşumunda etkin olan ve şekillenmesinde yer alan bir duygudur. Aidiyet duygusunun oluşmaması veya zayıflaması demek kişinin o kimliğe ilişkin attettiği değer in de zayıflaması anlamına gelir.

Sosyal kimlik, insanın kendisini ait olduğu din, etnisite, cinsiyet gibi kimliklerle tanımlamasıdır.^[66] İnsanlar ister doğuştan olsun ister sonradan, her seferinde böyle bir gruba dâhil olarak yaşarlar. Tajfel'e göre, bir grup içinde algılanan parçaların ortak özellikleri zamanla bütünü, yani o grubu tarif eden özellikleri oluşturur. Daha sonra gruba ait olan bu özellikler, tek tek grubun parçası olan kişilerin sosyal kimliklerinde temsil edilir. Bu temsil edilme, bu kişilerin dâhil oldukları gruba özdeşleşmelerini ve kendi sosyal benliklerini oluşturmalarını sağlar.^[67] Sosyal

[63] Ali Yıldırım, "Çağdaş İngiliz Felsefesinde Din Dilinin Fonksiyonel Analizi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2012), 320-344.; Muhyiddin Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21(21), (2006). 243-244.

[64] Süleyman Doğanay, "Yas Sürecindeki Müslüman Danışanlar İçin Kur'an'dan Bibliyoterapik Bir İçerik: "Bilge Kişi-Musa" Kıssası". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, (60), (2023).73-81.

[65] Ali Ayten, "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 12(2), (2012).101-119.

[66] H. Andaç Demirtaş, "Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavram Ve Varsayımlar", *İletişim Araştırmaları* 1/1 (2003), 123-144.

[67] Henri Tajfel, "Social Identity and Intergroup Behaviour", *Social Science Information* 13/2 (1974), 65-93.

kimlik kuramına göre insanlar, üyesi oldukları grubu bir temel olarak kullanarak, diğer gruplarla kendi gruplarını karşılaştırırlar. İnsanlar, olumlu bir kimlik oluşturmak ve bunu sürdürebilmek için sosyal karşılaştırma yaparken kendi dâhil oldukları iç grupları kayırır, dış grupları ise olduğundan daha kötü ve aşağı olarak görürler. Bu sayede kendi sosyal kimliklerini pekiştirmiş ve olumlu benlik algılarını sürdürmüş olurlar.^[68]

Sosyal kimliğin oluşumunda dilin önemi oldukça büyüktür. Dil, yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda sosyal kimliğin ve grup aidiyetinin inşasında ve sürdürülmesinde temel bir işleve de sahiptir.^[69] Çünkü dil, grubun normlarını, değerlerini ve inançlarını aktaran, onları kuşaktan kuşağa taşıyan ve birey ile grup arasında duygusal bir bağ kuran sembolik bir sistemdir. Özellikle dini gruplar söz konusu olduğunda bu durum daha da belirgindir. Kutsal metinler, dualar, dini anlatılar ve kıssalar, bireyin hem Tanrı ile olan ilişkisini hem de grup içi kimliğini yapılandırır.^[70] Dini dil aracılığıyla kişi, grubun kutsal anlam dünyasına katılır ve kendisini bu yapının bir parçası olarak tanımlar. Safran’a göre din ve dil birbirleri ile yakın ilişki içindedir ve dini kimlik, belirli bir dilde ifade edilen anlatılara dayanır ve bu anlatılarda sürdürülür.^[71] İngiltere doğumlu Güney Asyalılar üzerinde yapılan ve dilin, kimlik oluşumundaki işlevinin araştırıldığı bir mülakat çalışmasında katılımcıların ibadet dilini farklı derecelerde de olsa kutsal gördükleri ve fonetik özellikleri dolayısıyla duygusal etkisinin olduğunu düşündükleri anlaşılmaktadır. Hatta bu araştırmadaki katılımcılara göre, ibadet dilinde yetersiz olmak, dini kimliğin oluşmasını olumsuz etkileyebilmektedir.^[72] Dolayısıyla nasıl ki etnik dilin etnik kimlikte önemi varsa, din dili de dini kimliğin oluşmasında önemli bir yere sahiptir.

Dilin sosyal kimlik üzerindeki bu belirleyici rolü, bireyde aidiyet duygusunun gelişmesinde de kritik bir işleve sahiptir. Bir grup içinde yaşayan ve kendi dün-

[68] Demirtaş, “Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavram ve Varsayımlar”, 123-144.

[69] Sibel Arkonaç, “Psikolojik Bilgide Yerel İnsan Tasarımı”, *Türk Psikoloji Bülteni* 12/39 (2006), 13-20.

[70] Doğanay, “Yas Sürecindeki Müslüman Danışanlar İçin Kur’an’dan Bibliyoterapik Bir İçerik: “-Bilge Kişi-Musa” Kıssası”; Göcen, *Psikoloji Mitoloji ve Din*, 211.

[71] William Safran, “Language, Ethnicity and Religion: A Complex and Persistent Linkage”, *Nations and Nationalism* 14/1 (Ocak 2008), 171-190. *language and religion have figured with equal prominence. In many cases, religion has been the bedrock of nation-building; and even today, it is difficult to separate a number of national identities from their religious matrices. Religious identity is based on, and perpetuated in, narratives expressed in a specific language. Language and religion are related; in our secular age, however, that relationship is no longer consistent. The two may feed upon one another; language may substitute for religion; or religion may trump language. This article explores the varying relationships between language and religion.*”, “-container-title”: “Nations and Nationalism”, “DOI”: “10.1111/j.1469-8129.2008.00323.x”, “ISSN”: “1354-5078, 1469-8129”, “issue”: “1”, “journalAbbreviation”: “Nations and Nationalism”, “language”: “en”, “page”: “171-190”, “source”: “DOI.org (Crossref)

[72] Rusi Jaspal-Adrian Coyle, “Arabic Is the Language of the Muslims—That’s How It Was Supposed to Be”: Exploring Language and Religious Identity through Reflective Accounts from Young British-Born South Asians”, *Mental Health, Religion & Culture* 13/1 (Ocak 2010), 17-36.

yasını bu grup içinde anlamlandıran bir varlık olarak insan, kendisini ait olduğu grupla tanımlar. Buna din dili açısından en güzel örnek kutsal metinlerdeki ifadelerdir. Örneğin pek çok Kur'an ayetinde Allah, inananları diğer insanlara üstün kıldığını,^[73] onları mükafatlandıracağını^[74] söyler. Kitab-ı Mukaddes'te de birçok ayette İsrailoğullarının seçildiği ve mükafatlandırıldığı vurgulanır.^[75] Dolayısıyla din dili aracılığıyla inanan kimselerde aidiyet oluşturulur. Bu aidiyet o kadar güçlü ve dini kimliğe içkindir ki inancın kendisi olmasa bile varlığını sürdürür. Örneğin, ateist Yahudilerle yapılan bir araştırmada katılımcılar, rasyonel düşünceye daha fazla değer verdiklerini ifade etmelerine karşın duygusal başa çıkmada dini referansları kullandıkları görülmektedir. Bu kişiler kendilerine alternatif adil dünya kozmolojisi yaratmakta, Yahudilikte kodlanmış olan duaları kullanmakta ve Yahudi ritüellerinden yararlanmaktadır. Bir bakıma bu kişilerde Yahudilik inancından kaynaklı aidiyet duygusu o kadar yoğundur ki bu kişiler ateist olmalarına karşın, dini geleneklerini sürdürmekte ve bundan övünç duymaktadır. Bir katılımcı bunu şu şekilde ifade eder:

“Benim için çoğunlukla [Yahudilik] bir gelenektir. Yahudi olarak doğmak sizi daha büyük ve daha geniş bir kabileye bağlar. Her insanın belirli bir geleneğe, belirli bir halk topluluğuna doğduğuna inanıyorum ve ben bir Yahudi olarak doğdum. Bu yüzden genel olarak, bunun benim seçimim olmadığına inanıyorum... tamamen rastgele... Yahudi geleneğini korumakta büyük bir değer var. Bu asil ve değerli bir amaç ve ben buna değer veriyorum; bu ideali çocuklarıma aktaracağım.”^[76]

Benzer araştırmayı gerçekleştiren Sevinç de^[77] din, dil ve kültür ilişkisine dikkat çekerek dilin kültüre dolayısıyla kişinin yaşadığı bağlama köprü görevi görek kişiye aidiyet duygusu verdiğini ateistlerle yaptığı çalışmasında göstermektedir. Dilin ve günlük yaşamın üzerinde etkili olan dinin üzerinde yapılan herhangi bir değişim kişiyi zorlamakta olduğu için din dili bir anda kopmamakta kültürel de olsa devam ettirilmektedir. Bu sebeple Sevinç'e göre “*Bir dine mensup olmak, sosyal bir kimlik, kültürel bir kod, sosyal bir uyumdur. Bu nedenle, inançsızların birçoğu, dini bayramları kutlamaya, dini jargonu kullanmaya ve kültürel olarak bir dine ait olmaya devam etmektedir*”.^[78]

Dine karşı hissedilen aidiyet duygusu çoğu zaman o kadar yoğundur ki, o dinin inananları eleştirilere karşı savunmacı bir tavır takınmakta ve çağın değerleri ile

[73] Bkz. Kur'an: 49/13; 2/253; 17/70;

[74] Bkz. Kur'an: 9/129; 25/15; 33/24

[75] Bkz. Tevrat: Yaratılış/ 17: 5-9; Yaratılış/35: 10-15; Yaratılış/22: 16-18

[76] Tammar Friedman vd., “Faithful atheists: the paradox of Jewish nonbelievers in Israel”, *Religion* 55/1 (02 Ocak 2025), 300-320.

[77] Kenan Sevinç, *İnançsızlık Psikolojisi*. (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017), 61, 165.

[78] Sevinç, “İnançsızlık Psikolojisi”, 61, 165.

dini bilginin harmanlandığı bir dil kullanmaktadır. Örneğin bir çalışmada, Müslümanlar inanmayanlardan gelen eleştirileri yanıtlamak ve İslam'ın savunuculuğunu yapmak için, “Gerçek İslam felsefi ve ilim doludur”, “İslam gerçek ama Müslümanlar sahte”, “Allah’a inanırsan seni korur, ateş İbrahim’i yakmadı” gibi ifadeler kullanmışlardır.^[79] Burada açık bir şekilde görülmektedir ki hem dâhil olunan grubu savunmak hem de grubun değerleri ile çağın değerleri arasında bir köprü kurabilmek için bilim, felsefe veya gerçeklik gibi her iki grupta da ortak olarak kullanılan kavramlar öne çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bir diğer ifadeyle, İslami gruplara ait olan bu din dili; eleştirilere cevap verebilmek, kendi gruplarının prestijini ve kendi olumlu Müslüman benliklerini koruyabilmek için aidiyet hissettikleri İslam dinini savunmaya geçmektedir. Aynı çalışmada, karşı tarafta kendini konumlandıran kişiler ise, bunlar ateistler olabilir veya başka dinden insanlar olabilir, “İŞİD, İslam’ın özüdür”, “Gerçek İslam, bugün İŞİD’in uyguladığı İslam’dır”, “Gerçek İslam terörizmden başka bir şey değildir” gibi ifadelerle, dış grup olarak gördükleri Müslümanları eleştirmektedir.^[80]

Aidiyet, sadece sosyolojik olarak dini bir grupta kurulan bir bağ değildir, aynı zamanda dinin kutsal olarak algılanması ile ilgili de bir durumdur. Örneğin, Bedir’in 12 ilahiyat fakültesi öğrencisi ile yaptığı çalışmaya göre katılımcılar, ezan okumanın geleneğe göre devam etmesi, yani Arapça olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu çalışmadaki katılımcılara göre dünyanın neresinde olursa olsun, ezan Arapçadır ve bu sebeple birleştirici bir özelliği bulunur. Dolayısıyla tüm Müslümanlar, dil, milliyet, ırk veya renk gözetmeksizin bunu bilir ve bu çağrıya göre toplanır.^[81] Bu çalışmada da görüldüğü gibi öğrencilerin kendi ana dillerinde olmasa bile ezana ve ezan diline atfettikleri değer, onların aidiyet derecelerine işaret eder. Bir başka ifadeyle ibadet dili, fonetik özellikleri dolayısıyla kutsal görülmekte ve duygusal etkisinin olduğu düşünülmektedir. Hatta ibadet dilinde yetersiz olmak bile dini kimliğin oluşmasını olumsuz etkileyebilmektedir.^[82] Yine din dili bağlam ve onunla aidiyete örnek olarak Atay ve Çiftçi’nin, Süleyman Çelebi’nin Mevlidi’nin çevirisi üzerinden Türkiye’de değişen idolojik değişimler çerçevesinde Türkçe ezan ve ibadet denemelerinin nasıl din diline yansıdığı takip edilmiş, metnin yazarının zihninde olmayan Allah ve Tanrı kavramlarının çatışmasının yeni zeminde nasıl gerçekleştiği ortaya konmuştur.^[83] Onlara göre, dilin anlamı ifade etmesi için Allah mı Tanrı mı diye yapacağı seçim, dönemin ağırlıklı ideo-

[79] Ece Ünür - Didem Doğanyılmaz Duran, “Sosyal Kimlik Olarak İslam’ın Sosyal Medyaya Yansıması:# Gerçekislam”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3 (2016), 37-61.

[80] Ünür - Doğanyılmaz Duran, “Sosyal Kimlik Olarak İslam’ın Sosyal Medyaya Yansıması:# Gerçekislam”, 37-61.

[81] Fatma Nur Bedir, “Native or liturgical language in prayers: A field research on this debate”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/3 (2021), 2494-2514.

[82] Jaspal - Coyle, “‘Arabic Is the Language of the Muslims—That’s How It Was Supposed to Be’”.

[83] Rıfat Atay- Çiftçi, Esra “Din Dili Çerçevesinde Süleyman Çelebi’nin Mevlid’inde Tanrı Kavramının Serüveni”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (44), (2013). 291-322.

lojisi açısından kişileri din üzerinden ait olduğu dünya görüşüne göre bir seçime yöneltmektedir.

Din dilinin aidiyet işlevi, sosyal kimlik kuramının iddia ettiği gibi kişilerin kendi dâhil oldukları grubu kayırmaları yoluyla toplumsal olabileceği gibi benzer şekilde nesne ilişkileri ya da dini bağlanmada olduğu gibi bireysel veya psikolojik de olabilir. Nesne İlişkileri Kuramı, kişilik gelişiminde kişinin başta anne olmak üzere erken dönem bakım verenleri ile kurmuş olduğu ilişkiye odaklanır. Buna göre kişinin sonraki yaşamında kuracağı ilişkiler, erken dönemde içselleştirmiş olduğu nesne temsilleri aracılığıyla şekillenir.^[84] Bu olgu bağlanma kuramı ile de paralellik gösterir. Bağlanma kuramına göre çocukluk döneminde birincil bakım verenle kurulan duygusal ilişki kişinin ileriki yaşamındaki ilişkilerini etkiler. Bunun neticesinde kişi güvenli, kaygılı, kaçınan veya dağınık bağlanma geliştirebilir. Din de yaşamın erken dönemlerinden itibaren kişinin yaşamına dâhil olduğu için hem nesne ilişkileri hem de Allah'a bağlanma aracılığıyla kişide aidiyet oluşturabilir.^[85]

Nesne ilişkileri açısından Tanrı, kişinin zihninde güven veren, koruyan, esirgeyen veya bağışlayan gibi olumlu biçimlerde ya da cezalandıran veya öfkelenen gibi olumsuz biçimlerde temsil edilebilir.^[86] Dolayısıyla din dili, yani Tanrı'nın nasıl olduğuna ilişkin çocuğa aktarılan dil, onun Tanrıyı zihninde temsil etme biçimini etkileyecektir. Haliyle çocuk, yaşamının sonraki dönemlerinde dini atıfları bu temsiller yolu ile yapacaktır. Yani sevgi, bağışlanma, iyi olma gibi olumlu temsiller olumlu bir aidiyete yol açabilir.^[87] Tanrı ile güvenli bağlanma ilişkisi kuran kişiler, yani Tanrı'nın sevgi dolu, bağışlayan, iyi olduğunu; Tanrı ile kaygılı veya kaçınan bağlanma ilişkisi kuranlar ise cezalandıran veya ulaşılmaz olarak görülebilir.^[88] Bir bakıma din dili aracılığıyla Tanrı ile kurulan bağlanma ilişkisi kişinin sonraki dönem hem dini hem de sosyal ilişkilerini etkileyebilir. Örneğin 727 kişi üzerinden gerçekleştirilen bir çalışmada Tanrı'ya güvenli bağlanmanın psikolojik iyi oluşu arttırdığı, güvensiz bağlanmanın ise azalttığı görülmüştür.^[89] Diğer taraftan, bireylerin sahip oldukları bağlanma biçimleri, Tanrı'ya yönelik bağlanma tarzlarını da etkilemektedir. Ebeveynlerine güvenli bağlanan bireyler, Tanrı'ya karşı da güvenli bir bağlanma geliştirebilirken; güvensiz bağlanma stiline sahip

[84] Akif Hayta, “Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (2010), 39-77.

[85] Hayta, “Anneden Allah'a”. 35; Kısa, “Filozofların, Teologların ve Psikanalistlerin Tanrısı: Tanrı Kavramı ve Tanrı Tasavvuru”, 640-650.

[86] Hayta, “Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”.

[87] Bedir, “Yetişkinlerin Çocukluk Anılarından Tanrı İmgesinin Analizi”.; Hacıkeleşoğlu - Karaca “Ebeveyn Tutumlarının Tanrı Tasavvuru İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma”. 197.

[88] Kirkpatrick, “Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi”.

[89] Nuran Erdoğan Korkmaz, “Tanrı'ya Bağlanma ve Psikolojik İyi Olma”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (2012), 95-112.

bireyler ise bu eksikliği, Tanrı ile güvenli bir bağ kurarak telafi edebilmektedirler.^[90] Nitekim, Yıldırım'ın (2022) çocukluk dönemi olumsuz yaşantıların Tanrı'ya bağlanma stilleri üzerindeki etkisini incelediği araştırmada negatif ilişki bulunmuştur. Buna göre çocukluk döneminde örselenmiş yaşantısı olan kişilerde Tanrı'ya güvenli bağlanmayı olumsuz etkilemekte, fiziksel istismar Tanrı'ya kaygılı bağlanmaya sebep olmaktadır.^[91]

Çocukluk dönemindeki nesne ilişkileri veya bağlanma biçimleri bireylerin dine karşı hissettikleri duyguları etkileyeceğinden aidiyet düzeylerini de etkileyeceği düşünülebilir. Nitekim, 556 kişi ile gerçekleştirilen bir çalışmada Allah'a güvenli bağlanan kişilerin güvensiz bağlananlara göre daha yalnız hissettikleri görülmüştür. Dahası yetişkin bağlanma stilleri ile Allah'a bağlanma stilleri arasında da paralellik bulunmuştur. Yani güvenli bağlanmaya sahip kişiler Tanrı'ya da güvenli bağlanmıştır.^[92] Gülmez ve Karakuş (2025) genç yetişkinlerde aile aidiyeti ile Tanrı bağlılığı arasındaki ilişkiyi incelemişlerdir. Toplam 329 üniversite öğrencisi üzerinde gerçekleştirilen bu çalışmaya göre aileye aidiyet arttıkça kişilerin Tanrı'ya güvenli bağlanması da artmaktadır. Benzer şekilde daha fazla aile aidiyetine sahip olan kişilerde daha düşük düzeylerde kaygılı bağlanma görülmektedir. Çünkü artan aile aidiyeti kişilerde Tanrı'ya karşı duyulan duygusal uzaklığı azaltmaktadır.^[93]

Çocukluk dönemi bağlanma biçimleri ve nesne ilişkileri aynı zamanda din dilinin nasıl olması gerektiğine de işaret etmektedir. Merhamet, affedicilik, sevgi, şefkat gibi kavramları ön plana çıkaran bir din dili, kişinin Allah'ı daha olumlu tasavvur etmesini sağlar. Bu da kişinin hem Tanrı'yla hem de dini toplulukla kurduğu ilişkide sağlıklı bir aidiyet hissi geliştirmesine olanak tanır. Özellikle kırılğan, yalnız ya da travma yaşamış kişiler için dinin sunduğu sıcak, kapsayıcı bir dil; psikolojik güvenlik ve toplumsal aidiyet açısından iyileştirici bir işlev görebilir. Öyle ki Coşkunsever'in sevgi evleri ve çocuk destek merkezlerinde istismara uğramış ergenlerle yaptığı çalışmada din dilinin ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır. Enestest gibi çok uç bir istismar durumunda bile ergenlerin yapmış oldukları dini yüklemeler, onların baş etme biçimlerini etkilemektedir. Ergenlerin bazıları yaşadıkları olumsuz olayları “imtihan”, “her şeyde bir hayır var” gibi olumlu yorumlarken bazıları da kendini suçlayarak veya isyan ederek olumsuz yorumlamaktadır. Bu çalışmaya göre ergenlerin birçoğu yaşadığı olumsuz deneyimi günah olarak yorumlamakta ve işledikleri günahdan dolayı büyük suçluluk ve

[90] Çiğdem Gülmez - O. Karakuş, “From Family to Divine Ties: The Relationship Between Family Belonging and Attachment to God”, *Bulletin of the Karaganta University History. Philosophy Series* 11730/1 (2025), 308-320.

[91] Furkan Yıldırım, *Çocukluk Dönemi Örselenme Yaşantılarının Yetişkin Bağlanma Stilleri Ve Tanrı'ya Bağlanma Stilleri Üzerindeki Etkisi* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 130.

[92] Elif Çağlayan, *Allah'a Güvenli Ve Güvensiz Bağlanmanın Yalnızlık Duygusu İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

[93] Gülmez - Karakuş, “From Family to Divine Ties”.

utanç duymaktadır. Örneğin 17 yaşındaki bir ergen, yaşadığı travmatik deneyimi, “... Kendimi Allah’ın karşısında çok suçlu hissediyorum, bir de Allah’ın beni ve yaşadıklarımı kabul ettiğini bir bilsem. Allah’ım bana bir işaret ver diyorum.” şeklinde ifade ederek, hiçbir suçu olmamasına rağmen kendisini günahkar ve suçlu görmektedir.^[94] Yani günahkârlık gibi din diline ilişkin bir kavram, yanlış yorumlanmalarla olumsuz bir işleve sahip olabilir. Dolayısıyla din dilinin nasıl olduğu kişinin yaşadığı olayı nasıl yorumladığını da etkilemekte ve haliyle olayla başa çıkma biçimini şekillendirmektedir.

1.3. Duygusal İşlevi

Tüm dinler, inananlarına yaşam ve ölüm hakkında açıklamalar sunmak ve onların yaşamlarını düzenlemek gibi işlevlerin yanında, inananları aynı zamanda iyi etmeye de çalışır. Bir başka ifade ile tüm dinler, inananların duygularına hitap ettikleri için din dilinin duygusal işlevi bulunur. Bu yüzden dinlerin sahip olduğu dil yapısı, duygulara etki edecek biçimde sanatlı ve coşkuludur. Çünkü duygular, dinlerin önemli bir parçasıdır^[95] ve bu duygular çeşitli söylem veya hikâyelerle inanan kişinin hayatında yeniden deneyimlenir. Dolayısıyla sorulması gereken soru, dini söylemin duygulara nasıl ve neden etki ettiği sorusudur. Bu sorulara kabaca şu şekilde cevap verilebilir. Öncelikle duygular, insan kişiliğinin veya daha genel anlamda insan olmanın birer parçasıdır ve insanın karar verme davranışı üzerinde önemli etkiye sahiptir. Duygular, aynı zamanda tüm dinlerin önemli bir parçasıdır.^[96] Ayrıca her din, belli bir amaç doğrultusunda inananları yetiştirmeye ve onları yönlendirmeye çalışır. Tüm bunlar birleştirildiğinde dinler, inananları iyi etmek ve onları belli bir şekilde davranmaya yönlendirmek için söylemlerinde duyguları da kullanır.

Din dilinin duygulara etki etmesinin sebeplerinden biri, dinin özünde duyguların bulunmasıdır. Pazarlı’ya (1982) göre din, kutsal bir varlığa sevgi ve saygı ile bağlanmak olduğu için dinin en temelinde dini duygu bulunmaktadır. Dini duyguya biyolojik bir bakış açısı ile yaklaşan Pazarlı, insanda yaklaşma (cazibe) ve uzaklaşma (dafia) şeklinde kendisini gösteren en ilkel duyguların, zamanla evrene ve yüce varlığa karşı hissedilen amaçlılık duygusu gibi üst düzey dini duygulara evrildiğini düşünür.^[97] Bir bakıma din dilinde kutsallık duygusu bulunur. Nitekim insanların ibadet dilini farklı derecelerde de olsa kutsal görmekte, hatta fonetik

[94] Asude Coşkunsever, *Sosyal hizmet kurumlarında dini danışmanlık ve rehberlik (yetiştirme yurdu&bakım ve sosyal rehabilitasyon merkezi örneği)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 359.

[95] Bkz. Théodule Ribot, “Dini Duygu”, çev. Mustafa Şekip Tunç, *Hikmet Yurdu: Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 7/13 (2014), 303-321.

[96] Ali Koçak- Hasan Kayıklık “Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dini Duygular”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2), (2019). 685-690.

[97] Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 92.

özellikleri dolayısıyla duygusal etkisinin olduğu düşünülmektedirler. Dahası Türkçe ibadet eden kişiler, ibadet ettiklerini hissedememektedir.^[98] Yani dilin taşıdığı anlamdan bağımsız olarak atfedilen kutsallık dolayısıyla bile duygusal etkisi bulunur.

Ribot da dini duygunun gelişim aşamalarında benzer bir noktadan hareket eder. Ona göre tüm dini inançlarda itikadın konusu olan bilgi ve varlığını davranışlarla gösteren duygu olmak üzere iki zorunlu unsur bulunur. O, başlangıçta dini tecrübe ve duyguların iç içe olduğunu, zamanla insanın bilincinin ve kültürünün gelişmesi ile bu duyguların yüksek kavramlara dönüştüğünü iddia eder. Ribot, dini duygunun gelişimini temelde üç evreye ayırır. Bunlardan ilki korku, davranış ve çıkarıcılığın olduğu somut idrakler, hayaller evresi; ikincisi ahlaki unsurların da karışımıyla birlikte orta düzeyde bir soyutlama ve genellenmenin olduğu ahlaki kavramlar evresi; üçüncüsü ise duygusal unsurların gittikçe azalarak zihni unsurların ön plana çıktığı en yüksek anlayış, kavramlar evresidir.^[99] Benzer şekilde William James de dinin özünün duygu olduğunu düşünür. Ona göre duygu dışında kalan akıl yürütmeler, düşünceler ve kurallar dinin özünde olmayan ve ona sonradan eklenen şeylerdir.^[100]

Din dilinin duygulara hitap etmesinin ve insan üzerinde etkili olmasının bir diğer sebebi ise duyguların, kişiliğin bir parçası olmasıdır. Çünkü kişilik, insanların nasıl davranacaklarını veya hissedeceklerini etkileyen duygusal, güdüsel ve bilişsel süreçlerdir.^[101] Jung'a göre insanda düşünme, sezgi, duyum ve duygu olmak üzere dört temel işlev bulunur. Düşünme işlevi, algılama, keşfetme, tanılama, yargılama ve öğrenme gibi çoğu kez mantıksal çıkarımlarla kendisini gösterir. Buna karşın duygu işlevi, dünyanın hoş ya da hoş olmayan, diğer bir ifade ile kabul edilebilir olan veya olmayan şeklinde algılanmasını sağlar. Jung, bu iki işlevin de akla dayandığını, değerlendirme ve yargıda bulunmaya yardımcı olduklarını belirtir. Fakat duyum ve sezgi işlevlerinin akla dayanmadığını ifade eder. Bu iki işlev, Jung'a göre akli atlatan ve değerlendirmeye dayanmayan algılardır. Ona göre tüm bu dört işlev herkeste bulunur. Fakat bunlardan biri diğerlerine nazaran daha ağır basar. Ona göre bu işlevlerde bir denge hali söz konusudur. Bu işlevlerden biri aşırı geliştğinde, onu dengeleyecek diğer işleve doğru bir dürtü oluşur. Yani düşünme işlevi aşırı gelişen bir entelektüelde birdenbire çocuksu duygu patlamaları görülebilir. Ona göre insan kişiliği, temelde bu dört işlevden oluşur.^[102] Bu yüzden denebilir ki din dilinin inanan insan üzerinde etkili olmasının bir diğer sebebi de; insanın duygusal bir varlık olmasıdır.

[98] Bedir, "Native or liturgical language in prayers", 2494-2514.

[99] Ribot, "Dini Duygu", 303-321.

[100] James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 25

[101] Burger, *Kişilik: Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri*, 23.

[102] Jung, *Analitik Psikoloji*, 34.

Din dilinin duygulara ve dolaylı olarak insanlara etki etmesinin bir diğer sebebi ise duyguların, karar verme dâhil olmak üzere, birçok bilişsel işlev üzerinde önemli etkiye sahip olmasıdır.^[103] Başka bir deyişle din dili, duyguları kullanarak hem inanları iyi etmeye çalışır hem de karar mekanizmasına ekti ettiği için onları belli bir yönde davranmaya ikna eder. Örneğin, dini metinlerde veya söylemlerde coşkulu, şiirsel, emir verici bir yapıda olan dil, aynı zamanda inananları belli bir biçimde eylemde bulunmaya ve onların yaşamlarını düzenlemeye aracılık eder.^[104] Yani dini söylemler, kalabalıklara da hitap ettiğinden duygular üzerinden dilin harekete geçirme işlevini kullanır.

Din dilinin duygular üzerindeki etkisinin belki de en belirgin görüldüğü yerlerden biri de; duadır. Dua, inanan insanın Tanrısı ile doğrudan kurmuş olduğu diyaloglardır.^[105] İnsanlar düşünmek, ibadet etmek, bir şey istemek ve Tanrı'nın rehberlik etmesini isteme gibi pek çok sebepten dolayı, aşkın bir varlıkla iletişime geçmek isteyebilir.^[106] Bununla birlikte birçok kimse, zor bir durumda kaldığında bir başa çıkma stratejisi olarak duayı kullanmaktadır. Örneğin, doğum sonrası depresyon ve dini başa çıkma ilişkisinin araştırıldığı bir çalışmada, katılımcının biri, duanın kendisini ayakta tutan şey olduğunu şu şekilde ifade eder: “*O zamanlarda tek sığındığım nokta oydu. Dualarım, konuşmalarım işte yalvarışlarım kesinlikle beni ayakta tutan şeylerden biriydi.*”^[107] Yine yapılan başka bir çalışmada, dua etmenin insanların deprem esnasında ve sonrasında, felaketin etkisinden kurtulmak için oldukça fayda sağladığı görülmüştür.^[108] Yani din dili, dua aracılığıyla inanan insanların üzerinde büyük bir duygusal işleve sahiptir.

Kısacası, duyguların dinin ve insan kişiliğinin bir parçası olması ve insanların dini tecrübe ederken o duyguları da deneyimlemesi din dilinin de duyguları yansıtan bir yanının olmasına neden olur. Bu yüzden Tanrısal bilgi hem insan aklının sınırlılığı dolayısıyla hem de taşıdığı coşkusal özellikler bakımından metaforlarla sanatlı bir şekilde aktarılır. Bu sayede bilgi, duygulara da etki edecek bir şekilde inanan kişiye intikal eder. Çünkü duygular, aynı zamanda karar verme, bir başka ifade ile seçimde bulunma durumunun da bir parçasıdır. Bu yüzden din dili, inananların kararlarını etkilemek ve onları doğru bir şekilde yönlendirebilmek için duygusal söylemlerin kullanıldığı bir tür ikna edici dil özelliği gösterir. Bu sayede,

[103] Süleyman Abanoz, “Türkiye’de Yapılan ‘Dini Başa Çıkma’ Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme”, *Eskişeni*, (40), (2020). 407-429.

[104] Halil Yıldız- Muhammet Sevinç, “Dini Duyguların Sosyolojisi Bağlamında Ramazan Konserlerine Bir Bakış”, *Turkish Academic Research Review*, 8(3), (2023). 1114-117.

[105] Göcen, *Kavram Atlası I: Din Psikolojisi*, 122.

[106] Michael Argyle, “İbadet ve Dua”, çev. Mustafa Koç, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/21 (2006), 317-338.

[107] Rabia Kesikbaş, *Doğum Sonrası Süreçte Depresyon ve Dini Başa Çıkma İlişkisinin İncelenmesi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022)*, 61.

[108] Naci Kula, “Deprem ve Dini Başa Çıkma”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 234-255.

inanan kişi din dilini hem çeşitli duyguları uyandırabilmek hem de diğer insanları ikna etmek için kullanır.

1.4. Dönüştürücü İşlevi

Din diline ilişkin ifadeleri Hare, “blik (zihin hali)” olarak görür. Ona göre blik, dünyaya karşı takınılan ve doğru olduğu varsayılan, fakat herhangi bir kozmolojik iddia barındırmayan bir tutumdur.^[109] Bu tutumların doğrulukları veya yanlışlıkları sorgulanamaz ve tutumların anlamları, kullanımındadır.^[110] Hare’e göre normalde dini söylemlerin konusu günlük yaşama ilişkin ifadelerdir. Fakat sahip olunan köklü tutum sayesinde bu ifadelerin anlamı genişler ve doğaüstü bir hal alır. Bir ateist için bir anlam ifade etmeyen dini söylem, inanan kişi için ise çok şey ifade edebilir. Çünkü tüm yaşamını bu kök tutum etrafında organize etmiştir.^[111] Bu açıdan din dili, çeşitli yollarla tutumlara etki ederek dönüştürücü işlev kazanır.

“*Din dili, bir din algısı söylemidir. Hutbeler; bir din diliyle kurulan ve bir din algısının hem nedeni hem de sonucudur*” diyen Aslan “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Din Algısı: 1972 ve 2011 Yılları Cuma Hutbeleri Örneği” adlı doktora tezinde 1972 yılı hutbelerinin geleneksel İslam’a yönelik din algısını daha çok yansıtırken 2011 yılı hutbelerinin din söylemlerinin modern düşünceye daha fazla yaklaştığını belirtmektedir. Örneğin 2000’li yıllarda miladi yılbaşını konu edinen hutbelere ek olarak hicri yılbaşının da hutbelerde yer alması, 1070’lerde olmayan bir husustur.^[112] Diyanet İşleri Başkanlığı, ülkemizde anayasanın da onadığı şekilde din işlerinin idare ve yürütülmesi ile görevlidir ve Cuma hutbeleri her hafta farz olan bir ibadetin eşliğinde hem onun içeriğini hazırlayan DİB’in hem de onu dinleyen insanların karşılıklı etkileşiminin takip edileceği bir zemindir. Burada hem içeriği hazırlayanların hem o içeriğe muhatap olanların birbirinin din algısını ve din dilini takip etmek ve birbirlerini dönüştürme/ şekillendirme etkileşimini gözlemlemek mümkündür.

Herhangi bir dile maruz kalmak, o dilin benimsenmesine yol açacaktır. Bu fenomene psikoloji literatüründe salt maruz kalma etkisi (*mere exposure effect*) denmektedir. Çünkü tutum nesnesine tekrarlı bir şekilde maruz kalmak, o nesnenin insanın zihninde daha temsil edilebilir hale gelmesine sebep olur.^[113] Tarihte

[109] R. M. Hare, “Theology and Falsification”, aktaran Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, çev. Zeki Özcan (Alfa Yayınları, 1999), 221.

[110] Koç, *Din Dili*, 204-221.

[111] R. M. Hare, “Theology and Falsification”, aktaran Ali Yıldırım, “Çağdaş İngiliz Felsefesinde Din Dilinin Fonksiyonel Analizi”, 320-344.

[112] Halil Aslan, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Din Algısı: 1972 ve 2011 Yılları Cuma Hutbeleri Örneği”, (Urfa; Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 102

[113] Robert B. Zajonc, “Attitudinal Effects of Mere Exposure”, *Journal of Personality and Social Psychology* 9/2, (1968), 1-27.

birçok ideoloji, salt maruz kalmayı kullanarak insanları dönüştürmeye çalışmıştır. Örneğin, Nazi Almanyası’nda ilkokullarda, Yahudilere karşı nefreti ve ayrımcılığı körüklemek ve onlara yapılacak eylemleri meşrulaştırmak için Yahudilerin bir tür zehirli mantar oldukları, Alman halkını yok etmeye çalıştıkları; aslında pis, kötü ve ahlaksız bir millet oldukları gibi mesajlar içeren *Zehirli Mantar* hikâyesi okutularak, çocukluktan itibaren antisemitist Alman bilinci oluşturulmaya çalışılmıştır.^[114]

Maruz kalınan bilginin biçimi ve sunuluş şekli de çeşitli etkilere yol açmaktadır. Örneğin, Gazze’de yaşayan Yahudiler üzerinde yapılan bir çalışmada katılımcılar duaya-hazırlama (*prayer-priming*) ve sinagoga-hazırlama (*synagogue-priming*) olarak iki farklı gruba ayrılmış ve katılımcılardan Filistinli Müslümanlara yönelik 1994 yılında yapılan intihar saldırısını nasıl değerlendirdikleri sorulmuştur. Araştırma bulgularına göre, Sinagoga katılma koşulundaki katılımcılardan %23’ü bu eylemi kahramanca olarak nitelendirirken dua koşulundaki katılımcılardan ise sadece %6’sı bu eylemi kahramanca bulmuştur.^[115] Yani hazırlama yolu ile hangi bilgi türüne maruz kaldıkları, katılımcıların intihar saldırısı gibi bir eylem konusundaki yargılarını da etkilemektedir. Çünkü duaya yönelimli olmak daha çok dine adanmışlık ile ilişkilirken, sinagoga katılım ise daha çok iç grup iş birliğine dayanan bir eylemdir. Dolayısıyla hazırlama/yönlendirme sayesinde çağrışımlar yolu ile katılımcıların intihar saldırısı hakkındaki yargıları da farklılaşmıştır. Benzer şekilde başka bir çalışmada, “*cemaat*” veya “*inanç*” gibi pozitif dini kelimeler kullanıldığında (*positive religion priming*), katılımcılarda toplum yanlısı (alturistik) etkiler ortaya çıktığı görülmüştür.^[116]

Bir söyleme, bir ideolojiye çeşitli düzeyde maruz kalmak ortaya çıkan çelişkiler dolayısıyla insanların tutumlarını ve davranışlarını etkiler. Psikolojide bilişsel çelişki olarak bilinen bu kavram, insanların önceki bilişleri ile çelişen bir bilgi ile karşılaştıklarında ya bilişlerini değiştirdikleri ya da davranışlarını değiştirerek bu yeni bilgiye göre düzenlediklerini ifade eder.^[117] Türkiye’de başörtüsünü çık-

[114] Ayşe Yurdakul - Altan Alperen, “Nazi Almanyası’nda Çocuk Kitaplarının Propaganda Aracı Olarak Kullanılmasına Dair Bir Örnek: Der Giftpilz (Zehirli Mantar)”, *Alman Dili ve Kültürü Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2019), 15-34.

[115] Jeremy Ginges vd., “Religion and Support for Suicide Attacks”, *Psychological Science* 20/2 (01 Şubat 2009), 224-230.

[116] Isabelle Pichon vd., “Nonconscious Influences of Religion on Prosociality: A Priming Study”, *European Journal of Social Psychology* 37/5 (2007), 1032-1045.

[117] Eddie Harmon-Jones - Cindy Harmon-Jones, “Cognitive Dissonance Theory After 50 Years of Development”, *Zeitschrift für Sozialpsychologie* 38/1 (Ocak 2007), 7-16. *self-affirmation, and aversive consequences revisions, the authors review research that has challenged each of the revisions and that supports the original version of the theory. Then, the authors review the action-based model of dissonance, which accepts the original theory’s proposal that a sufficient cognitive inconsistency causes dissonance and extends the original theory by proposing why cognitive inconsistency prompts dissonance. Finally, the authors present results from experiments examining predictions derived from the action-based model and neural processes involved in dissonance reduction.*”, “container-title”: “*Zeitschrift für Sozialpsychologie*”, “DOI”: “10.1024/0044-3514.38.1.7”, “ISSN”: “0044-3514”, “issue”: “1”, “note”: “publisher: Hogrefe AG”, “pa-

ran kadınların “yalnizyürümeyeceksin.com” sitesine gönderdikleri 63 mektubu inceleyen bir çalışmada, başörtülü olma (birinci biliş) ve başörtüsünü takmayı istememe (ikinci biliş) arasındaki gerekçelendirme davranışı incelenmiştir. Artık başörtüsü takmak istemeyen bu kadınlarda, bu bilişler arasındaki tutarsızlıklardan kaynaklı olarak, hoşnutsuzluk, depresyon gibi çeşitli rahatsızlık verici durumlar meydana gelmiştir. Bu kişiler, bu gerginlikten kurtulmak için ya başörtülerini çıkarıp daha seküler bir yaşam sürme (çelişkiden dolayı davranışı değiştirme) ya da dış dünyadan soyutlanma gibi (çelişkinin neden olduğu gerginlikten kurtulma) çeşitli davranışlar sergiledikleri görülmüştür.^[118]

SONUÇ

Bu makalede din dili, genelde psikoloji özelde ise din psikolojisi alanına yaklaştırılarak, din dilinin anlamının psikolojik bir bakış açısı ile ele alındığında inanan insana sağladığı yarar üzerinden de kurulabileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda “Din dili inanan kişinin hayatında ne işe yarar?” ve “Din dili, inananları nasıl etkiler?” gibi temel sorulara odaklanılarak, din dilinin doğruluğu ile ilgili tartışmalar dışarıda bırakılmış ve din dilinin psikolojik işlevlerine odaklanılmıştır. Din dilinin psikolojik işlevleri inşa, duygusal, kimlik, aidiyet ve dönüştürücü olmak üzere dört başlık altında tartışılmıştır.

Din dilinin inşa işlevi, bebeklikten itibaren inanan insan üzerinde dinin uygun gördüğü biçimde bir şekillendirme işlevidir. Bu işlev, kişilik oluşturma, inanan insana kendini tanımlayacağı bir kimlik sunma ve onu ahlaklı bir birey olmaya teşvik etme gibi unsurlardan oluşur. Çünkü din, sahip olduğu özel dil yapısı itibarı ile Emmons’un dediği gibi inanan insan için kendisini konumlandırabileceği bir hayat hikâyesi sunar^[119] veya Jung’un belirttiği gibi tüm insanların bilincinde ortak bazı simgelere gönderme yapar.^[120] Diğer taraftan, sosyal bir canlı olan insan için din, inanan insanın kendisini tanımlayacağı bir sosyal kimlik sunar. “*Ben Müslümanım*” cümlesi, basit bir tanımlamadan çok daha fazladır. İnanan insanın sosyal kimliğine ilişkin bu ifade, onu belirli şekilde düşünmeye, hissetmeye ve davranmaya iter. Başka bir deyişle din dili, ahlaka etki ederek inanan kişiyi, dinin, toplumun erdemlerine uygun hareket etmeye zorlar. Yani din dili, bebeklikten itibaren insan üzerinde, onun tüm yaşamı boyunca inşa işlevini gerçekleştirir.

Din dili aynı zamanda insanların kendilerini tanımlayacakları kimlik ve bu kimliğe bağlı hissedecekleri bir aidiyet sunar. Kimlik, ırk ve cinsiyet gibi doğuştan kazanılan özelliklerin yanı sıra din, cemaat, taraftarlık gibi sonradan kazanılan

ge”: ”7-16”, ”source”: ”econtent.hogrefe.com (Atyon

[118] Beyza Okumuş, “Bilişsel Çelişki Teorisi Bağlamında Başörtüsünü Çıkarma Davranışının İncelenmesi”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (30 Haziran 2022), 281-308.

[119] Emmons, “Din ve Kişilik”, 165-187.

[120] Jung, *Psikoloji ve Din*, 99.

özellikleri de kapsar.^[121] Bir kimliğe sahip olmak, kendini o kimlikle tanımlamak aynı zamanda o kimliğe karşın aidiyetin de ifadesidir. Din, yaşamın erken dönemlerinden itibaren kişinin şahsiyetinin oluşumunda, yaşama bakışında etkisi olduğu için hem dini hem sosyal kimlik oluşumuna etki eder. Nesne İlişkileri ve Bağlanma kuramına göre; insanların dine ve Tanrı'ya bakış açılarında erken dönem etkileşime girdikleri kişilerin etkisi bulunmaktadır.^[122] Yahudilik gibi tamamen dini referansları olan bir kimliği, bu dine mensup kişiler inanmadıklarında bile sürdürmekte ve kendilerini bu dine bağlı oldukları için özel hissetmektedirler.^[123] Diğer taraftan dinin aktarım dili, insanların Tanrı'yı algılama biçimlerini etkilemektedir. Bu durum olumlu olabileceği gibi olumsuz da olabilmektedir. Nitekim, “günahkarlık” gibi bir kavramın yaptığı çağrışımlar dolayısıyla yanlış yapılacak bir yükleme, çocukların başa çıkma biçimlerini olumsuz etkileyebilmektedir.^[124] Bu açıdan din dilinin kimlik ve aidiyet işlevleri göz önünde bulundurularak özellikle çocukluk döneminde olumlu olması gerektiği söylenebilir.

Tüm dinlerin, inananlarını iyi etme gibi işlevleri bulunduğundan din dilinin duygusal işlevi vardır. Ribot'a göre tüm dini inançlarda itikadın konusu olan bilgi ve varlığını davranışlarla gösteren duygu olmak üzere iki zorunlu unsur bulunur. O, başlangıçta dini tecrübe ve duyguların iç içe olduğunu, zamanla insanın bilincinin ve kültürünün gelişmesi ile bu duyguların yüksek kavramlara dönüştüğünü iddia eder. Yani ona göre, dinler köken olarak duygular üzerine inşa edilmişlerdir ve zamanla davranış ve bilgi gibi işlev kazanmışlardır.^[125] Dolayısıyla insanların dini tecrübe ederken o duyguları da deneyimlemesi din dilinin de duyguları yansıtan bir yanının olmasına neden olur. Bu yüzden Tanrısal bilgi hem insan aklının sınırlılığı dolayısıyla hem de taşıdığı coşkusal özellikler bakımından metaforlarla sanatlı bir şekilde aktarılır. Bu sayede bilgi, duygulara da etki edecek bir şekilde inanan kişiye intikal eder. Çünkü duygular, aynı zamanda karar verme, bir başka ifade ile seçimde bulunmanın da bir parçasıdır.^[126] Bu yüzden din dili, inananların kararlarını etkilemek ve onları doğru bir şekilde yönlendirebilmek için duygusal söylemlerin kullanıldığı bir tür ikna edici dil özelliği gösterir.

Din dilinin insan hayatındaki işlevlerinden biri de dönüştürücü bir gücünün olmasıdır. Belli bir söylem biçimine maruz kalmak, aynı zamanda o söylemin benimsenmesine de yol açar. Çünkü insanların sahip olmuş oldukları tutumlar, onların davranışları, düşünceleri ve duyguları üzerinde etkiye sahiptir. Bu açıdan dini bir söylem, köklü bir dini tutumun benimsenmesine yol açar ve dolayısıyla

[121] Ali Ayten, “Kimlik ve Din: İngiltere’deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma”.105.

[122] Rizzuto, “Bilimsel Din Çalışmalarında Çağdaş Literatürün Eleştirisi”; Bedir, “Yetişkinlerin Çocukluk Anılarındaki Tanrı İmgelerinin Analizi”.

[123] Friedman vd., “Faithful atheists”.

[124] Coşkunsever, *Sosyal Hizmet Kurumlarında Dini Danışmanlık ve Rehberlik (Yetiştirme Yurdu& Bakım Ve Sosyal Rehabilitasyon Merkezi Örneği)*, 359.

[125] Ribot, “Dini Duygu”, 303-321.

[126] Tan, “Beyin Çalışmalarına Göre Sezgi ve Dini Tecrübe”, 31-46.

da insanlar, bu tutuma göre hareket eder.^[127] Tıpkı sosyal inşacılığın iddia ettiği gibi, söylemler değiştiğinde tutumlar da değişir. Bir söyleme yoğun bir şekilde maruz kalmak o söylemin benimsenmesine neden olur.^[128] Söylem benimsendiği zaman, davranışlarla söylemler arasında uyumsuzluk meydana gelir. İnsanlar bu uyumsuzluk neticesinde de bir tür gerginlik yaşar ve bu gerginlikten kurtulmaya eğilimli davranırlar. Dolayısıyla söylemin sürekli tekrar etmesi, en nihayetinde söylemin benimsenmesine ve dolayısıyla da çelişkiden kurtulmaya yol açacaktır.^[129] Bu yüzden dini söylemlerin, bir diğer ifade ile din dilinin insan hayatında dönüştürücü etkisi olduğu söylenebilir.

Din dili ile ilgili belirlenen bu dört işlevin hiyerarşik veya sıralı bir ilişki içinde olduğu söylenemez. Daha ziyade birbirleri ile iç içe geçmiş etkileşimli bir ilişki-den söz edilebilir. Çünkü inşa işlevinden bağımsız bir kimlik ve aidiyet işlevinden bahsedilemez. Benzer şekilde duygusal işlev olmadan aidiyet de hissedilemez. Dolayısıyla din dilinin burada bahsedilen işlevleri etkileşim halinde olan ve birbirlerini etkileyen bir yapıdadır. Bu yüzden bu çalışmada belirtilen işlevlerin aşamalı veya hiyerarşik ilişkisinden ziyade etkileşimsel ilişkisine ve bu işlevlerin inanan insanın hayatındaki rolüne odaklanılmıştır.

Kısacası, felsefe literatüründe olgusal karşılığı olmadığı için anlamsız bulunan din dili, psikolojik bir bakış açısı ile oldukça somut ve anlamlı görüntüler ortaya çıkarmaktadır. Çünkü bu dil, sadece aşkın alana göndermeler yapmakla kalmaz, inananların hayatlarında görülebilir net ve açık bir yere de sahiptir. Dolayısıyla bu dili paylaşılanlar açısından din dilinin gerçek bir dil olduğu ve inanan insanların hayatlarında çok büyük anlamlarının olduğu söylenebilir. Sosyal bilimler ve daha özelinde din bilimlerinin en önemli enstrümanı olarak din dili, doğrudan görünür-lüğü ile ulaşılabilirlik sunarken görünmezliği ile zengin bir bilgi, duygu, düşünce ve davranış rezervine sahip bir olgu olarak araştırmacılarını beklemektedir.

Yazar Katkı Oranları

Çalışmanın Tasarlanması (Design of Study): GM(%60), GG(%40)

Veri Toplanması (Data Acquisition): GM(%60), GG(%40)

Veri Analizi (Data Analysis): GM(%60), GG(%40)

Makalenin Yazımı (Writing Up): GM(%60), GG(%40)

Makalenin Gönderimi ve Revizyonu (Submission and Revision): GM(%60)
GG(%40)

[127] Üstün Oltulu, *Din Dilinde Doğrulamacı Ve Yanlışlamacı Ve Yaklaşımların Eleştirisi*, 73.

[128] Zajonc, "Attitudinal Effects Of Mere Exposure" 1-27.

[129] Okumuş, "Bilişsel Çelişki Teorisi Bağlamında Başörtüsünü Çıkarma Davranışının İncelenmesi", 281-308.

KAYNAKÇA

- Abanoz, Süleyman. "Türkiye'de Yapılan 'Dini Başa Çıkma' Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme. *Eskişeni*, (40), (2020). 407-429
- Akto, Akif. "Kişilik Oluşumunda Dinin Rolü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (01 Ağustos 2011), 191-217. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001085
- Allport, Gordon. *Birey ve Dini*. çev. Bilal Sambur, İstanbul: Elis Yayınları, 2005.
- Argyle, Michael. "İbadet ve Dua". çev. Mustafa Koç. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2/21 (2006), 317-338.
- Arkonacı, S. "Psikolojik Bilgide Yerel İnsan Tasarımı". *Türk Psikoloji Bülteni* 12/39 (2006), 13-20.
- Aslan, Halil. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Din Algısı: 1972 ve 2011 Yılları Cuma Hutbeleri Örneği, (Urfa; Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015)
- Ayten, Ali "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, 12(2), (2012).101-119.
- Atay, Rifat- Çiftçi, Esra "Din Dili Çerçevesinde Süleyman Çelebi'nin Mevlid'inde Tanrı Kavramının Serüveni", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (44), (2013). 291-322.
- Baier, Colin J. - Wright, Bradley R. E. "'If You Love Me, Keep My Commandments': A Meta-Analysis of the Effect of Religion on Crime". *Journal of Research in Crime and Delinquency* 38/1 (2001), 3-21. <https://doi.org/10.1177/0022427801038001001>
- Bedir, Fatma Nur. "Native or Liturgical Language In Prayers: A Field Research On This Debate". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10/3 (2021), 2494-2514.
- Bedir, Fatma Nur. "Yetişkinlerin Çocukluk Anılarındaki Tanrı İmgelerinin Analizi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (2017), 717-740. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.379046>
- Boroditsky, Lera. "How Language Shapes Thought". *Scientific American* 304/2 (2011), 62-65.
- Boroditsky, Lera. "Language and the Construction of Time through Space". *Trends in Neurosciences* 41/10 (2018), 651-653. <https://doi.org/10.1016/j.tins.2018.08.004>
- Burger, Jerry M. *Kişilik: Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri*. 800 Cilt. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1.baskı., 2006.
- Campbell, Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, çev. S. Gürses, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2010.
- Ceylan, Yasin. "Din ve ahlak". *Doğu Batı Dergisi* 4 (2004), 79-86.
- Chomsky, Noam. *Dil ve Zihin İncelemelerinde Yeni Ufuklar*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Boğaziçi Üniversite Yayınevi, 1. Baskı., 2019.
- Coşkunsever, Asude. *Sosyal Hizmet Kurumlarında Dini Danışmanlık Ve Rehberlik (Yetiştirme Yurdu&- Bakım Ve Sosyal Rehabilitasyon Merkezi Örneği)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Crapps, Robert W. - Ayten. "Psikanaliz ve Din". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/1 (2004), 171-190.
- Çağlayan, Elif. *Allah'a Güvenli Ve Güvensiz Bağlanmanın Yalnızlık Duygusu İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022. <https://search.proquest.com/openview/6bc4c778dcf7ae0e644a4a86bdaca03b/1?pq-origsite=gscholar&cbl=2026366&diss=y>
- Demirtaş, H. Andaç. "Sosyal kimlik Kuramı, Temel Kavram Ve Varsayımlar". *İletişim Araştırmaları* 1/1 (2003), 123-144.
- Deutscher, Guy. *Dilin Aynasından: Kelimeler Dünyamızı Nasıl Renklendirir?* Çev. Cemal Yardımcı. Metis Yayınları, 2013.
- Doğanay, Süleyman (2023). Yas Sürecindeki Müslüman Danışanlar İçin Kur'an'dan Bibliyoterapik Bir İçerik:"Bilge Kişi-Musa" Kıssası. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, (60), 73-81.
- Ece, Ünür -Doğanyılmaz Duran, Didem. "Sosyal Kimlik Olarak İslam'ın Sosyal Medyaya Yansımaları: Gerçek İslam". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3 (2016), 37-61.
- Emmons, Robert A. "Din ve Kişilik". çev. Gülüşan Göcen. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2014), 165-187. <https://doi.org/10.15869/itobiad.39875>
- Evans, C. Stephen. "Din Dili Problemi". çev. Ferhat Akdemir. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2010), 253-273.
- Ferre, Frederick. *Din Dilinin Anlamı*. çev. Zeki Özcan. Alfa Yayınları, 1999.
- Fowler, James. "İman Bilincinin Evreleri". çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 85-104.
- Friedman, Tammar vd. "Faithful Atheists: The Paradox Of Jewish Nonbelievers In Israel". *Religion* 55/1 (02 Ocak 2025), 300-320. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2024.2423715>

- Ginges, Jeremy vd. "Religion and Support for Suicide Attacks". *Psychological Science* 20/2 (01 Şubat 2009), 224-230. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2009.02270.x>
- Göcen, Gülüşan, Psikoloji, Mitoloji ve Din, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.
- Göcen, Gülüşan. *Kavram Atlası: Din Psikolojisi I*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Gülmez, C. - Karakuş, O. "From Family to Divine Ties: The Relationship Between Family Belonging and Attachment to God". *Bulletin of the Karaganta University History. Philosophy Series* 11730/1 (2025), 308-320. <https://doi.org/10.31489/2025hph1/308-320>
- Güngör, Erol. Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.
- Hamlin, J. Kiley - Wynn, Karen. "Young Infants Prefer Prosocial To Antisocial Others". *Cognitive Development* 26/1 (2011), 30-39. <https://doi.org/10.1016/j.cogdev.2010.09.001>
- Harmon-Jones, Eddie - Harmon-Jones, Cindy. "Cognitive Dissonance Theory After 50 Years of Development". *Zeitschrift für Sozialpsychologie* 38/1 (Ocak 2007), 7-16. <https://doi.org/10.1024/0044-3514.38.1.7>
- Haviland, John B. "Anchoring, Iconicity, and Orientation in Guugu Yimithirr Pointing Gestures". *Journal of Linguistic Anthropology* 3/1 (1993), 3-45. <https://doi.org/10.1525/jlin.1993.3.1.3>
- Hayta, Akif. "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 29-63.
- Hayta, Akif. "Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (2010), 39-77.
- Hacıkeleşoğlu, Hızır & Karaca, F. (2021). Ebeveyn Tutumlarının Tanrı Tasavvuru İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (53), 195-236.
- Hökelekli, Hayati. "Fıtrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 13 (1996), 47-48.
- Jaspal, Rusi - Coyle, Adrian. "Arabic Is the Language of the Muslims—That's How It Was Supposed to Be": Exploring Language and Religious Identity through Reflective Accounts from Young British-Born South Asians". *Mental Health, Religion & Culture* 13/1 (Ocak 2010), 17-36. <https://doi.org/10.1080/13674670903127205>
- Johnson, Thomas J. vd. "Identifying Mediators of the Relationship Between Religiousness/Spirituality and Alcohol Use". *Journal of Studies on Alcohol and Drugs* 69/1 (Ocak 2008), 160-170. <https://doi.org/10.15288/jsad.2008.69.160>
- Jung, Carl Gustav. *Analistik Psikoloji*. çev. Ender Gürol. İstanbul: Payel Yayınları, 2006.
- Jung, Carl Gustav. *Psikoloji ve Din*. çev. Raziye Karabey. İstanbul: Okuyan, 1998.
- Karaca, Faruk. "Dindarlığın Gelişimi". *Din Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 118-144. T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını 2051. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Kaya, Mevlüt - Aydın, Cüneyd. "Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç İle Ahlakî Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (01 Nisan 2011), 15-42. <https://doi.org/10.17120/omuifd.62144>
- Kaya, Zeynep. *Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2023).
- Kesikbaş, Rabia. *Doğum Sonrası Süreçte Depresyon ve Dini Başa Çıkma İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kısa, Cihad. "Filozofların, Teologların Ve Psikanalistlerin Tanrısı: Tanrı Kavramı ve Tanrı Tasavvuru". *Turkish Studies* 10/10 (2015), 639-654. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8545>
- Kirkpatrick, Lee A. "Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi". çev. Mustafa Koç. *Bilimname* 4/10 (2006), 133-172.
- Kocabaş, Ozan. *Haber Doğruluk-Hakikat İlişkinin Hermeneutik Tezâhürleri Üzerine Bir Deneme: Haberin Yorumlanma Sürecine Dâir Bir Araştırma*. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Koç, Mustafa. "Din Psikolojisi Açısından Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Gelişimi". *EKEV Akademi Dergisi* 9/25 (2005), 75-88.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İz Yayıncılık, 6.baskı., 2022.
- Koçak, Ali- Kayıklık, Hasan "Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dini Duygular". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2), (2019). 685-690.
- Korkmaz, Nuran Erdoğan. "Tanrı'ya Bağlanma Ve Psikolojik İyi Olma". *Toplum Bilimleri Dergisi* 6/12 (2012), 95-112.
- Kula, Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 234-255.

- Levinson, Stephen C. "Language and Cognition: The Cognitive Consequences of Spatial Description in Guugu Yimithirr". *Journal of Linguistic Anthropology* 7/1 (1997), 98-131. <https://doi.org/10.1525/jlin.1997.7.1.98>
- Lupyan, Gary vd. "Effects of Language on Visual Perception". *Trends in Cognitive Sciences* 24/11 (2020), 930-944. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2020.08.005>
- Oktay, Ayşe Sıdika - Güneş, Mehmet Burak. "Din Dili ve Antony Flew'un İnanç Değişikliğinin Din Diline Yansımaları". *Bilimname* 2019/39 (23 Aralık 2019), 447-468. <https://doi.org/10.28949/bilimname.580873>
- Okumuş, Beyza. "Bilişsel Çelişki Teorisi Bağlamında Başörtüsünü Çıkarma Davranışının İncelenmesi". *Hittit İlahiyat Dergisi* 21/1 (30 Haziran 2022), 281-308. <https://doi.org/10.14395/hid.1057989>
- Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 3. Baskı., 1982.
- Pichon, Isabelle vd. "Nonconscious Influences of Religion on Prosociality: A Priming Study". *European Journal of Social Psychology* 37/5 (2007), 1032-1045. <https://doi.org/10.1002/ejsp.416>
- Ribot, Théodule. "Dini Duygu". çev. Mustafa Şekip Tunç. *Hikmet Yurdu: Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/13 (2014), 303-321.
- Rizzuto, Ana Maria. "Bilimsel Din Çalışmalarında Çağdaş Literatürün Eleştirisi". çev. Fatma Nur Bedir. *Hittit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/2 (2017), 1847-1854.
- Safran, William. "Language, Ethnicity and Religion: A Complex and Persistent Linkage". *Nations and Nationalism* 14/1 (Ocak 2008), 171-190. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2008.00323.x>
- Salas-Wright, Christopher P. vd. "Buffering Effects of Religiosity on Crime: Testing the Invariance Hypothesis Across Gender and Developmental Period". *Criminal Justice and Behavior* 41/6 (Haziran 2014), 673-691. <https://doi.org/10.1177/0093854813514579>
- Sayın, Kadir. *Wittgenstein'a Göre Din Dili*. Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Sevinç, Kenan. *İnançsızlık Psikolojisi*. (İstanbul: Çamlica Yayınları, 2017).
- Soskice, Janet. "Din Dili". çev. Mustafa Turan. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 355-368.
- Tajfel, Henri. "Social Identity and Intergroup Behaviour". *Social Science Information* 13/2 (1974), 65-93. <https://doi.org/10.1177/053901847401300204>
- Tan, Aysel. "Beyin Çalışmalarına Göre Sezgi ve Dini Tecrübe". *Felsefe ve Din Bilimlerinde Lisansüstü Araştırmalar-I*. 31-46. Elazığ: Firat Üniversitesi, 2022.
- Üstün Oltulu, Hatice. *Din Dilinde Doğrulamacı Ve Yanlışlamacı ve Yaklaşımların Eleştirisi*. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Winawer, Jonathan vd. "Russian Blues Reveal Effects Of Language On Color Discrimination". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 104/19 (2007), 7780-7785. <https://doi.org/10.1073/pnas.0701644104>
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. çev. Deniz Kanıt. Totem Yayıncılık, 2006.
- Yapıcı, Asım. "Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi (Bir Model Denemesi)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 83-113. <https://doi.org/10.21054/deuifd.282806>
- Yıldırım, Ali. "Çağdaş İngiliz Felsefesinde Din Dilinin Fonksiyonel Analizi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2012), 320-344.
- Yıldırım, Furkan. *Çocukluk Dönemi Örselenme Yaşantılarının Yetişkin Bağlanma Stilleri ve Tanrı'ya Bağlanma Stilleri Üzerindeki Etkisi*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Yıldız, Mualla (2013). Çocukların Tanrı İmgesi'nin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Toplum Bilimleri Dergisi*, (13), 45-63
- Yorulmaz, Bilal. "Bir Din Eğitimi Aracı Olarak Dini Müziğin Kullanımı". *Din ve Müzik Sempozyumu*, 26-40.
- Yurdakul, Ayşe - Alperen, Altan. "Nazi Almanyası'nda Çocuk Kitaplarının Propaganda Aracı Olarak Kullanılmasına Dair Bir Örnek: Der Giftpilz (Zehirli Mantar)". *Alman Dili ve Kültürü Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2019), 15-34.
- Zajonc, Robert B. "Attitudinal Effects Of Mere Exposure". *Journal of Personality and Social Psychology* 9/2, Pt.2 (1968), 1-27. <https://doi.org/10.1037/h0025848>
- Zlatev, Jordan - Blomberg, Johan. "Language May Indeed Influence Thought". *Frontiers in Psychology* 6 (2015). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.01631>



Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity

e-ISSN: 2587-1854, OMUİFD Haziran 2025, 58: 329-344



الإيقاع والدلالة في شعر الجواهري

Rhythm and Meaning in the Poetry of Al-Jawahiri

Dr. Öğr. Üyesi. Halid HALLAF¹

¹Samsun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Samsun
· halidhallaf@gmail.com · ORCID > 0009-0004-8978-5242

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 20 Şubat/February 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 20 Haziran/June 2025

Yıl/Year: 2025 | **Sayı – Issue:** 58 | **Sayfa/Pages:** 329-344

Atıf/Cite as: Hallaf, H. "الإيقاع والدلالة في شعر الجواهري"

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 58, Haziran 2025: 329-344.

الإيقاع والدلالة في شعر الجواهري

ملخص البحث

تهدف هذه المقالة البحثية إلى دراسة موسيقى الوزن الشعري في ديوان الشاعر العراقي محمد مهدي الجواهري وعلاقتها بموضوعات القصيدة ودلالاتها؛ وذلك لتفسير مضمون النص الشعري وتوضيح أثر الوزن في نقل تجربة الشاعر والتعبير عن موضوعه بدقة؛ لأن العلاقة بين أوزان الشعر ومضامينه علاقة قوية، فلا يمكن تحليل النص الشعري أو شرح موضوعه دون دراسة الموسيقى الشعرية بشكل عام وموسيقى الوزن بشكل خاص؛ لأنها تحمل الكثير من الدلالات النفسية والمعنوية التي تساعد على تفسير معنى القصيدة، وتسهم في الكشف عن الكثير من أسرار التجربة، وتعد قضية الإيقاع الشعري وعلاقته بالدلالات من أهم الجوانب الثرية التي يجب دراستها في شعر الجواهري، فقد كان الشاعر بارعاً في اختيار الأوزان الشعرية المعبرة عن موضوعاته ومضامينه بدقة، وقد كشفت الدراسة عن عدد من النتائج المهمة التي تعكس نجاح الجواهري في توظيف الخصائص الإيقاعية للأوزان الشعرية في التعبير عن الأفكار والتجارب تعبيراً صادقاً؛ مما أسهم في بلوغ شعرة درجات عالية من الجودة وقوة التأثير.

الكلمات المفتاحية: البلاغة، الشعر، الجواهري، الإيقاع، الدلالة، الأوزان العروضية، التجربة الشعرية.

EL-CEVAHRİ'NİN ŞİİRİNDE VEZİN VE ANLAM

ÖZ

Bu araştırma makalesi, Iraklı şair Muhammed Mehdi Cevahiri'nin divanındaki şiir ölçüsünün müzikal yönünü ve klasik kasidenin tema ve delalet ilişkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Şiirsel metnin veya kasidenin içeriğini açıklayabilmenin yanı sıra şairin kendi tecrübesini aktarıp konusunu etkin bir şekilde ifade etmesinde şiir ölçüsünün etkisini açıklığa kavuşturmak için bu elzemdir. Zira şiirin ölçüsü ile içeriği arasında güçlü bir bağ vardır. Genel olarak şiirin ve özellikle de ölçüsünün müzikal yönünü incelemeyi şiirsel metni analiz etmek veya temasını açıklamak mümkün değildir. Çünkü şiirin müzikal yönü kasidenin/şiirin anlamını yorumlamaya ve birçok gizemli deneyimi ortaya çıkarmaya yardımcı birçok ruhsal ve soyut çağrışım barındırır. Şiirsel ritim meselesi ve bunun anlambilimle ilişkisi, el-Cevâhîrî'nin şiirinde incelenmesi gereken en önemli hususlardan biridir. Çalışma, el-Cevâhîrî'nin şiirsel fikir ve deneyimlerini ifade ederken şiirlerindeki vezinlerin ritmik özelliklerini kullanmadaki başarısını yansıtan bir dizi önemli tesbite/bulguya ulaşmıştır. Şair, tema ve anlamları aktarırken şiirin müzikal tarafı için en uygun ölçüleri seçmekte ustaydı.

Anahtar Kelimeler: Belagat, Şiir, El-Cevahiri, Ritim, Anlambilim, İçerik, Şiirsel Deneyim.



RHYTHM AND MEANING IN THE POETRY OF AL-JAWAHIRI

SUMMARY

This research article aims to study the music of poetic weight in the diwan of the Iraqi poet Muhammad Mahdi al-Jawahiri and its relationship with the themes and connotations of the poem, in order to interpret the content of the poem and clarify the impact of poetic weight in conveying and expressing the poet's experience; because poetic weight and its relationship with poetic content is a strong relationship, it is not possible to analyze the poetic text without studying poetic music in general and the music of weight in particular. The issue of poetic rhythm and its relationship to semantics is one of the most important aspects that must be studied in Al-Jawahiri's poetry, and the study revealed a number of important results that reflect Al-Jawahiri's success in employing the rhythmic characteristics of poetic weights in expressing ideas and poetic experiences.

Keywords: Rhetoric, Poetry, Al-Jawahiri, Rhythm, Meaning, Poetic Meter, Poetic Experience.



مدخل

إن موضوع الإيقاع الشعري وعلاقته بالدلالة من أهم الجوانب التي ينبغي دراستها في شعر الجواهري، لا سيما أنه شاعر كبير تميز بأسلوبه الخطابي الرنان، فكان لموسيقى شعره أثر بارز في جودة مضامين قصائده، ويمكن القول إن شعر الجواهري قد حظي بدراسات عديدة، خاصة موسيقى شعره؛ فقد سبق وتناول باحثان عراقيان موسيقى شعره تحت عنوان: *البنية الإيقاعية في شعر الجواهري*، وذلك في أطروحتين: إحداها ماجستير للباحث (مقداد محمد شكر قاسم) بجامعة صلاح الدين عام 2007م، والأخرى دكتوراه للباحث (عبد نور داود عمران) بجامعة الكوفة عام 2008م. غير أن الباحثين لم يتناولوا علاقة الأوزان العروضية بالموضوعات والمضامين الشعرية، وهذا ما استهدفته هذه الدراسة.

الجواهري هو محمد مهدي الجواهري، ولد في النجف الأشرف عام 1900م، وذكر صهره وصديقه (عبد الكريم الدجيلي) أن الشاعر كان يذكر ميلاده في 1903م، وقد نشأ الجواهري في أسرة تهتم بالعلم والأدب، ودرس العربية وحفظ كثيراً من الشعر، اشتغل بالتعليم في فترات من حياته، وبالصحافة في فترات أخرى، وقد نظم الشعر في سن مبكرة، فصدر أول ديوان له (حلبة الأدب) 1923م، وتوالى ديوانه الشعرية حتى جعلت في ديوان ضخيم حوى بين دفتيه سبعة أجزاء، وكان الجواهري من المعمرين الذين تمتعوا بحياة طويلة، فعاش قرابة قرن من الزمان، إذ توفي في تموز عام 1997م، مخلفاً تراثاً شعرياً غنياً شغل العديد من الدارسين والباحثين.¹

¹ جيدر توفيق بيضون، محمد مهدي الجواهري شاعر العراق الكبير (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 13.

والجواهري شاعر العربية الكبير، ومن أهم شعراء العرب المحافظين في العصر الحديث، "ويمكن القول بأنه ليس مجرد شاعر نيو كلاسيكي أسهم في إحياء تراث الشعر العربي في العصر العباسي، بل هو مرجع مهم ومميز لتاريخ العراق الثقافي والسياسي والاجتماعي، خصوصاً في النصف الأول من القرن العشرين".²⁰

أما مفهوم الإيقاع في اللغة فهو من إيقاع ألحان الغناء، وهو أن يوقع الألحان وبينها.³ وهو مصدر أوقع الثقل على الطلبة باتفاق مع الأصوات والألحان.⁴ فمفهوم الإيقاع لغة يعني ارتباط معناه بالحناء والغناء والتقر على الطلبة. وذكر ابن منظور (ت. 711هـ) أن الإيقاع مأخوذ من الجذر (وقع) ومنه يقع وقعاً ووقعاً، ووقع المطر شدة ضربه الأرض إذا ويل، ولا يقال سقط المطر، كما أنه من إيقاع اللحن والغناء، وهو أن يوقع الألحان وبينها.⁵ والإيقاع بهذا المعنى يقترب من مفهومه الاصطلاحي الذي يقوم على مبدأ الانسجام والتوافق الحركي والنغمي، والذي من شأنه أن يولد حركة منتظمة يوفرها الإيقاع للغة التي يتخللها.⁶ فهو "صياغة اللحن حسب أجزاء متناسبة من المقاصل الزمنية محدودة في كل ميزان، أو جماعة فقرات بينها أزمنة محدودة المقادير لها أدوار متساوية الكمية على أوضاع مخصوصة يدرك تساوي الأزمنة والأدوار بميزان الطبع السليم".⁷ وذكر بعض النقاد أن الإيقاع "الإيقاع بلغة الموسيقى، هو الفاعلية التي تمنح الحياة للعلامات الموسيقية المتغايرة التي تؤلف بتتابعها العبارة الموسيقية".⁸ فالإيقاع بهذا المفهوم يعني ما يحدده الوزن أو اللحن من انسجام، من خلال التسلسل والتعاسك النغمي الذي يؤثر في المتلقي.

ومفهوم الدلالة يقصد بها المعنى، ومعنى الشيء وفحواه ومقتضاه ومضمونه هو ما يدل عليه اللفظ،⁹ وذهب بعض النقاد إلى القول بالتبادل بين الدلالة والمعنى، ومنهم من رأى أن المعنى أوسع من الدلالة لاقتصار الأخير على اللفظة المفردة، ومنهم من رأى أن الدلالة أوسع من المعنى فكل دلالة عندهم تتضمن معنى، وليس كل معنى يتضمن دلالة، فبينهما عموم وخصوص.¹⁰ ويعرف الشريف الجرجاني (ت. 740هـ) الدلالة بقوله: "الدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم به العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول".¹¹ ويؤكد جون لاينز (ت. 1900م) التبادل بين الدلالة والمعنى، ويرى أن هذا التبادل قديم؛ فقد تناول النقد القديم علم المعاني بوصفه مصطلحاً بديلاً لعلم الدلالة الذي استحدث أواخر

¹ حيدر توفيق بيضون، محمد مهدي الجواهري شاعر العراق الأكبر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 13.

² أحمد فيصل خليل، "الحرب العالمية الثانية في شعر محمد مهدي الجواهري"، ألف 41 (2021)، 136: 169.

³ محمد الدين محمد بن يعقوب بن إبراهيم الفيروز آبادي، القاموس المحيط (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 127.

⁴ رشاد الدين مؤنس، المرام في المعاني والكلام، القاموس الكامل عربي عربي (بيروت: دار التراث الجامعة، 2000)، 150.

⁵ أبو الفضل جمال الدين بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1965).

⁶ موفق قاسم خلف الحاتوني، دلالة الإيقاع وإيقاع الدلالة في الشعر العربي الحديث (عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع، 2015)، 15.

⁷ صفى الدين الأرموني البغدادي، كتاب الأدوار (بغداد: دار الرشد للنشر، 1980)، 139-140.

⁸ كمال أبو ديب، في البنية الإيقاعية للشعر العربي (بيروت: دار العلم للملايين، 1974)، 231.

⁹ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001)، 123/39.

¹⁰ فايز الداية، علم الدلالة العربية بين النظرية والتطبيق (دمشق: دار الفكر، 1996)، 28-29.

¹¹ علي بن محمد الشريف الجرجاني، المعريفات (بيروت: مكتبة لبنان، 1985)، 109.

القرن التاسع عشر.¹² حيث حُصِّت الدلالة بعلم مستقل له طلابه ومناهجه؛ ليقابل علم الصوتيات الذي يعني بدراسة الأصوات اللغوية.¹³ وهكذا أصبح علم الدلالة من أهم علوم اللغة في العصر الحديث؛ وذلك لأهميته البالغة في الكشف عن تجربة الشاعر، فيزيل الستار عن محتوى القصيدة، ويساعد القارئ على إدراك مضامين النص الشعري وجالياته، ومن ثم الوصول إلى غايات الشاعر ومعرفة مقاصده.

1. الإيقاع والدلالة في شعر الجواهري:

يعد إيقاع الوزن حجر أساس البناء في الشعر، سواء أكان الشعر عمودياً تقليدياً أم كان شعراً جديداً، وإليه يعزو كون الشعر شعراً من عدمه؛ فالوزن في الشعر كالروح في الجسد، وإن خلا النص الشعري منه جاز أن يطلق عليه أيُّ مسمى آخر سوى الشعر؛ لذا اهتم به النقاد قديماً وحديثاً، وقدموه على غيره من عناصر الموسيقى الشعرية، ومن هؤلاء الفيلسوف والشاعر الألماني نيتشه (ت.1900م)، فقد كان "يقدر جانب الوزن الموسيقي في الشعر أكثر من سائر الجوانب، ولهذا يفضل الشاعر الرائع الرنين الغائق الإيقاع، المسيطر على مادة الأوزان".¹⁴ وفي القصيدة العمودية التي تقوم على وحدة البيت يتشكل الوزن من مجموعة تفعيلات عروضية يبيي الشاعر عليها قصيدته، فالقصيدة مقطوعة موسيقية مقسمة إلى وحدات موسيقية خاصة، هذه الوحدة هي "البيت"، والبيت مقسم إلى وحدات أصغر، ووحدة البيت تسمى التفعيلة، وهي أصغر وحدة موسيقية في القصيدة، ويتكون من تكرارها "بيت" من الشعر، وهي وحدة قياس صوتية، تقاس بها الأصوات المنطوقة في بيت من الشعر، وتتكون من مجموعة مقاطع ترتكب بطريقة خاصة، بحيث يكون مجموع مقاطع بيت الشعر مساوياً لمجموعة تفعيلاته على ترتيبها وتساويها.¹⁵

وفي الشعر العربي ستة عشر وزناً (بحراً)، وكل بحر له وحدة موسيقية (التفعيلات) تتكرر فيه بنظام، وهي نوعان: مفردة ومركبة، والأحر ذات الوحدة المفردة هي التي تتكون كل منها من تفعيلة واحدة تتكرر وحدها بعدد متساو في كل بيت من أبيات القصيدة، وهذه الأحر سبعة، هي: سبعة أحر: المتقارب (فعولن)، والمتدارك (فاعلن)، والمزج (مفاعيلن)، والرجز (مستعلن)، والرمز (فاعلاتن)، والوافر (مفاعلاتن)، والكامل (مفاعلاتن).¹⁶ وتسميها نازك الملائكة (ت.2007م) "البحور الصافية".¹⁷ وأسمتها بالصافية لأنها تعتمد على تكرار تفعيلة واحدة عدة مرات في البيت الواحد، بخلاف "الأحر المركبة أو الممزوجة" التي تتكون من تفتيلتين مختلفتين، تتكرر إحداها مرتين، وهي أربعة أحر: المنسرح (مستعلن مفعولات مستعلن)، والسريع (مستعلن مستعلن مفعولات)، والخفيف (فاعلاتن مستعلن فاعلاتن) والمديد (فاعلاتن فاعل فاعلاتن)، والأحر المركبة من تفتيلتين: الطويل (فعولن مفاعيلن)، والبسيط (مستعلن فاعلن)، والمقتضب (مفعولات مستعلن)، والمجتث (مستعلن فاعلاتن).¹⁸ والأصل في التفاعيل أنها متساوية أو متجاوبة، ولكن قد يعترضها بعض "الزخافات والعلل" التي لا تؤدي إلى تغيير النسق الموسيقي العام للبيت الشعري.¹⁹ وارتباط الإيقاع بالدلالة في النص الشعري ارتباط وثيق لا ينفك؛ فالإيقاع هو الغالب الذي يصب فيه الشاعر أفكاره ومعانيه، ولا يمكن أن يكون الغالب منفصلاً عن محتواه، إنما هو جزء أساسي لمن يريد تذوق الشعر من حيث هو شعر، فالأفكار التي تظهر في النص الشعري لا تعبر وحدها عن الشعور، وإنما تشترك بالتساوي مع إيقاع الوزن والأصوات؛ لتثير في المتلقي نوعاً من التوتر أو الهياج، وتخلق في عالم الشعر حالة غاية في التألف.²⁰ ويعد أبو هلال العسكري (ت.395هـ) من أبرز أولئك الذين أشاروا إلى تلك العلاقة، فقد ربط بين الأوزان الشعرية والمعاني أو التجارب التي تلائمها، فقال: "وإذا أردت أن تعمل شعراً فأحضر المعاني التي تريد أن ينظمها فكرك وأحضرها على قلبك، وأطلب لها وزناً يتأتى فيه إيرادها وقافية يحتملها، فمن المعاني ما تتمكن من نظمه في قافية ولا تتمكن منه في أخرى".²¹

كما فصل حازم القرطاجي (ت.684هـ) القول في ذلك؛ فربط بين موسيقى الشعر ومعناه، ونعت البحور بنعوت متباينة، فقال: "ولما كانت أغراض الشعر شتى، وكان منها ما يقصد به الجذ والرصانة وما يقصد به الهزل والرشاقة، ومنها ما يقصد به البهاء والتفخيم وما يقصد به الصغار

¹² جون لاينز، مقدمة في علم اللغة النظري، الفصلان: التاسع والعاشر (علم الدلالة) (البصرة: جامعة البصرة، 1980)، 9.

¹³ الداية، علم الدلالة العربية بين النظرية والتطبيق، 6.

¹⁴ عبد الرحمن بدوي، في الشعر الأوربي المعاصر (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1965)، 132.

¹⁵ محمد حاسة عبد اللطيف، البناء العروضي للقصيدة العربية (القاهرة: دار الشروق، 1999)، 18.

¹⁶ عبد اللطيف، البناء العروضي للقصيدة العربية، 22.

¹⁷ نازك الملائكة، قصائد الشعر المعاصر (بيروت: مكتبة النهضة المصرية، 1969)، 67.

¹⁸ عبد اللطيف، البناء العروضي للقصيدة العربية، 22؛ الملائكة، قصائد الشعر المعاصر، 68.

¹⁹ محمد مندور، الأدب وتكوينه (القاهرة: مكتبة نكتة مصر، 2002)، 32.

²⁰ عز الدين إسماعيل، الأدب وتكوينه "دراسة ونقد" (القاهرة: دار الفكر العربي، 2013)، 78.

²¹ أبو هلال العسكري، كتاب الصناعات (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1952)، 129.

والتحقير، وجب أن تحاك تلك المقاصد بما يناسبها من الأوزان ويحتملها للنفس.²² ولكل بحر من الأبحر العروضية طابع نفسي، فبعض الأوزان يتفق وحالة الخرن، وبعضها يتفق وحالة البهجة، وما إلى ذلك من أحوال النفس، فالشاعر حين يعبر عن نفسه من خلال الوزن المعين إنما يختار لنفسه أكثر الأشكال الطبيعية تناسباً مع حالته الشعريّة، فالوزن يحمل دلالة شعرية عامة.²³ ويعد عبد الله الطيب (ت. 2003م) من أكثر المحدثين عناية بارتباط الغرض بالوزن، وكتابه "المترن إلى فهم أشعار العرب وصناعتها" من أهم المراجع في هذا الباب.²⁴ وكان لإبراهيم أنيس (ت. 1977م) أياد بيضاء في هذا الجانب، لا سيما كتابه "موسيقى الشعر" وما تضمنه من آراء ونظريات مفيدة في هذا الجانب.²⁵

والوزن الشعري يمثل إيقاعاً عاماً، يلونه الشاعر بتجربته ومخضعه لانفعالاته؛ فيتلون بخصوصيته، والنغم الصادر عن البحر الشعري، والإيقاع الناتج عن تردد التفاعل له دلالة نفسية ومعنوية كبيرة تعبر عن تجربته الشعريّة.²⁶ فالعلاقة بين البحر كشكل إيقاعي، والغرض الشعري كعنصر دلالي، تفرض نفسها عند التعامل مع النص الشعري؛ نظراً لعدة عوامل من أهمها بعض الأحكام النقدية الجاهزة والشائعة حول العلاقة بين الوزن والغرض الشعريين.²⁷ وهكذا يمكن القول إن كل بحر عروضي له سمات فنية ودلالية خاصة، والشاعر الحاذق الذي يصب تجربته ومعانيه في القالب الذي يبرزها، ويعبر عن انفعالاته بإيقاع أكثر إجماعاً، وهذا ما عليه جمهور النقاد القدماء والمحدثين، ومن هنا كان لرأياً على الناقد الذي يتعرض للنص الشعري بالتحليل أو الدراسة النظر في علاقة المبنى بالمعنى، وربط الأوزان بالتجارب؛ فلا يمكن كشف أسرار النص الشعري بمعزل عن إيقاعه.

2. الأوزان العروضية في ديوان الجواهري:

يعد الجواهري من الشعراء الكبار الذين أجادوا بناء القصيدة على غرار الشكل القديم، فبلغت قصائده حدّاً كبيراً من الاكتمال والنضج، مع فخامة البناء وتنوع الإيقاع الموسيقي، فاعتمد الشاعر على معظم البحور والأوزان الخليلية المشهورة²⁸، وإن صب جل نتاجه الشعري في ستة بحور من الأوزان المشهورة في الشعر العربي، وهي على الترتيب: الكامل والخفيف والبسيط والوافر والمتقارب والطويل، فكان تركيزه أو اهتمامه بتلك الأوزان أكبر من غيرها؛ فنظم على البحر الكامل وحده أكثر من ربع نتاجه الشعري، وهذا ما سيتبين من إحصاء الأوزان الشعريّة في ديوان الشاعر، وقد استندت هذه الدراسة على الإحصاء الوارد في دراسة/البنية الإيقاعية في شعر الجواهري،²⁸ التي اعتمدت الطبعة العراقية للديوان دون الطبعة اللبنانية، إذ هناك اختلاف في بعض عناوين القصائد بين الطبعتين: العراقية واللبنانية، كما اعتمد الإحصاء على ما نُشر في طبعتي الديوان فقط، دون غيره من شعر الجواهري، فهناك شعر لم ينشر في الطبعتين، وهذا ما أشار إليه إبراهيم السامرائي (ت. 2001م)،²⁹ ونُبه إليه أيضاً محمد حسين الأعرجي (ت. 2010م)،³⁰ وهذا إحصاء عام للأوزان العروضية في شعر الجواهري، وجاء ترتيب الأوزان فيه وفقاً للشيوخ أو كثرة الاستخدام.

النسبة المئوية	طول القصيدة	مجموع الأبيات	عدد القصائد	البحر	الترتيب
26.97	51.64	5565	121	الكامل	1
14.67	74.38	3027	51	الخفيف	2
14.23	56.98	2937	57	البسيط	3
11.08	50.11	2287	51	الوافر	4
10.15	69.16	2095	33	المتقارب	5

²² عازو القرطباتي، مناهج البلاغة وسراج الأداء (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982)، 266.

²³ عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر: قصائد وفطوره الفنية والمعنية (بيروت: دار الفكر العربي، 1966)، 54.

²⁴ عبد الله الطيب، المترن إلى فهم أشعار العرب وصناعتها (القاهرة: مطبعة الباني الخليلي، 1955)، 6.

²⁵ إبراهيم أنيس، موسيقى الشعر (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1952)، 3.

²⁶ نجم الوائلي، التشكيل الإيقاعي والكمالي في القصيدة العربية الحديثة (عمان: دار وآل للنشر والتوزيع، 2009)، 16.

²⁷ عمر محمد الطالبي، عريف على وتر النص الشعري: دراسة في تحليل النصوص الأدبية الشعريّة (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2000)، 152.

²⁸ هي أوزان موسيقية خاصة يلتزم بها الشعراء عند نظم الشعر، وهي ستة عشر بحراً، وضع الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت. 100م) خمسة عشر وزناً منها وهي كلٌّ منها بحراً، لأنها أشبه بالبحر الذي يُعرف من مباحه ولا يتنهي، ثم جاء الأخفش الأوسط (ت. 215م)، وزاد عليها بحراً واحداً تشارك به ما قام به الخليل، فقام بضميمة بالبحر المتقارب.

²⁹ فهداد محمد شكر قاسم، البنية الإيقاعية في شعر الجواهري (أربيل: صلاح الدين، مانجسترا، 2007)، 47.

³⁰ عيال محمد مهدي الجواهري، الجواهري وسبغونية الرجل (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1999)، 250-251.

³¹ محمد حسين الأعرجي، الجواهري دراسة بروايات (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2002)، 266.

6	الطويل	63	1952	38.24	9.46
7	الرملي	28	1073	53.63	5.20
8	متنوع	6	617	102.8	2.99
9	الرجز	9	437	42.2	2.11
10	السريع	10	263	31.88	1.27
11	المديد	5	190	38	0.92
12	الجنث	4	139	45	0.67
13	خاص	1	49	49	0.23
المجموع		439	20631	53.93%	100%

تستخلص من الإحصاء السابق للبحور التي وظفها الجواهري للتعبير عن تجاربه الشعرية، أنه اعتمد على مجموعة من الأوزان العروضية دون غيرها، فشكّلت أوزان الكامل، والخفيف والبسيط والوافر والمتقارب والطويل، أكثر من خمسة ومائتين بالمائة من عدد قصائده، وكان البحر الكامل الأكثر حضوراً لديه، فقد نظم على هذا البحر وحده ما يزيد عن مائة وعشرين قصيدة، وهو ما يشكل ربع نتاجه الشعري، فاحتل البحر الكامل عنده المرتبة الأولى من حيث الشيوع. كما ابتعد الشاعر تماماً عن بعض الأوزان العروضية، فلم نجد في شعره بيتاً من بحر (المسرح والمقتضب والمضارع والمتدارك)، كما أنه لم ينظم على البحر المخرج قصيدة مستقلة، بل مزجه مع أقرب البحور إليه وهو مجزوء الوافر. وكذلك نزع الشاعر في استخدام صور البحر الواحد، فاستخدم أنماط الوزن المشهورة لكل بحر أو وزن عروضي، مع ميل واضح إلى الصورة التامة ذات الفعيليات الكاملة لكل بحر، كما أنه اهتم بإيقاع الأوزان الطويلة ذات التفعيليات الكثيرة، وأهل الأوزان القصيرة أو المجزوءة ذات التفعيليات المحدودة. وكذلك مال الشاعر إلى استخدام الأبحر الممزوجة متنوعة التفعيليات أكثر من البحور النافية ذات التفعيلة الموحدة. كما أكد الإحصاء أيضاً شاعرية الجواهري الغزيرة، ونفسه الطويل؛ حيث تجاوز نتاجه الشعري عشرين ألف بيت، وتقترب نسبة طول قصائده من 54%، وهي نسبة مرتفعة³¹.

وقد نزع الشاعر في استخدام صور كل بحر؛ حرصاً على اختيار الأنماط الموسيقية الحية التي يعيشها الناس، مبتعداً عما ينفرون منه، وبالنظر إلى مضامين الشعر وموضوعاته نلاحظ وجود نوع من الارتباط الموضوعي بين أوزان القصائد ومحتواها، وهذا لا يعد في مجمله أمراً غريباً أو خارجاً عن الإطار العام للشعر العربي؛ فهناك "أوزاناً للشعر كثيرة الشيوع مألوفة بمهوية يطرّفها كل الشعراء، وينسجون عليها معظم أشعارهم، كما أن هناك أوزاناً أخرى نادرة لا تستسيغها الأذان"³². وفي أوزان قد شاع استخدامها بين الشعراء على مر العصور، منها البحر الطويل والكامل والبسيط والخفيف والوافر، وظلت هذه الأبحر سائدة في العصر الحديث، مع تغير محدود في المراتب، فجاء الكامل في المرتبة الأولى، واحتفظ البحر البسيط في الشعر الحديث بالمرتبة نفسها تقريباً، فظل في المرتبة الثانية بعد الكامل الذي تقدم على الطويل، وحظي باهتمام أعلام الشعر الحديث من المحافظين أو أصحاب المدرسة الكلاسيكية، كالبارودي (ت. 1904م) وحافظ إبراهيم (ت. 1932م) وأحمد شوقي (ت. 1932م)، وغيرهم.³³

وبدراسة الأوزان العروضية في شعر الجواهري نجد أنه احتفظ بقائمة الأوزان الشائعة في الشعر العربي، وإن خالف سابقه في ترتيبها، فقدم أوزاناً وأخرى أخرى، واستبعد أوزاناً لم يجد فيها وعاء مناسباً لمحتوى تجاربه، فهو شاعر خطابي صاحب إيقاع مدوّ صاخب، لا تناسبه الإيقاعات الهادئة اللينة إلا فيما ندر من التجارب التي تناسبها، وأول هذه البحور التي رفعها كثيراً البحر الكامل، فاحتل المرتبة الأولى في شعره بخلافه بذلك ما شاع عن الشعراء القدماء الذين اعتمدوا على بحر الطويل أكثر من غيره، ولعل ذلك يؤكد تفرد الجواهري في تمجده الموسيقى، إذ رفع أوزاناً لم تحظ بواجب اهتمام من سابقه، وحظ أوزاناً أخرى عظمها المتقدمون كثيراً.³⁴

³¹ عقدا محمد شكر قاسم، البنية الإيقاعية في شعر الجواهري، 47.

³² أنيس، موسيقى الشعر، 186.

³³ أنيس، موسيقى الشعر، 186.

³⁴ عبد نور داود عمران، البنية الإيقاعية في شعر الجواهري (العراق: الكوفة، دكتوراه، 2008)، 85.

3. ارتباط أوزان الجواهري بمصاحبه الشعرية:

3.1. إيقاع البحر الكامل:

الكامل من البحور ذات الوحدة المفردة أو البحور الصافية التي تتكون من تفعيلية واحدة، وتفعيلية الكامل (متفاعلين)، وتكرر ست مرات في صورتها التامة، واختلف في سبب تسميته، فقيل: لكماله في الحركات، فهو أكثر البحور حركة، فوزنه يشتمل على ثلاثين حركة، وقد مثل وزن البحر الكامل وحده قرابة 27% من شعر الجواهري، واستخدمه في صورته التامة والمجزوءة، فنظم على الصورة التامة ما يقرب من ثمانين قصيدة، ونظم على الصورة المجزوءة أربعين قصيدة تقريباً.³⁵ مما يعكس قيمة هذا الوزن في نفس الشاعر من جهة، وقدرته على تطويره من جهة أخرى.

وبعد دراسة قصائد البحر الكامل في شعر الجواهري وجد أنه قد وظف هذا الوزن للتعبير عن المعاني الفخمة والموضوعات الجادة تارة، وعن المعاني الرقيقة اللينة وموضوعات الغزل تارة أخرى، معتمداً على ما يتميز به البحر من خصائص إيقاعية تجعله صالحاً للتعبير عن تلك المعاني؛ فالكامل "أكثر بحور الشعر جلجلة وحركة، وفيه لون خاص من الموسيقى يجعله - إن أريد به الجذ- فخماً جليلاً، مع عنصر ترمي ظاهر، ويجعله - إن أريد به الغزل وما يمجراه من أبواب اللين والرقّة- حلواً عذبا صلصلة كصلصلة الأجراس، ونوع من الأبهة يمنعه أن يكون نزفاً أو خفيفاً أو شهوانياً".³⁶

ولم يبتعد الشاعر في قصائده التي نظمها على وزن البحر الكامل عن النوعين السابقين من الموضوعات، فاعتمد عليه في نظم القصائد التي تعبر عن المعاني الفخمة والموضوعات الجادة، كشعر الوطن والفخر بأجداده، والحماسة والثورة والعروبة، والثناء والمدح، فمن شعر الرثاء قصيدة (العلم والوطنية، ولبنان في العراق، ورسائل أخيه والسلام، والوحدة العربية الممزقة)³⁷ وغيرها عشرات من القصائد، ففي قصيدة (الوحدة العربية الممزقة)³⁸ يقول:

أنا شاعرٌ يعنى الوفاق موجدٌ بين الشعوب سبيلهُ الإرشادُ
ما الفرسُ والأعراب إلا كفناً عدل، ولا الأتراك والأكرادُ
لم تكفنا هذي المطامع فُرقةً حق تُفرّق بيننا الأحقادُ
ألغات هذا الشرق سيري للعلا جنباً لجنب رافقتك الضادُ

فيغضب الشاعر أياً غضب لتمزق الأمة، ويدعوها إلى الخروج من حالة الفقرة والشتمات التي تعاني منها، ويحثها على التوافق والاتحاد لمواجهة التحديات والصعاب. كما أن إيقاع البحر الكامل من الإيقاعات الأقرب إلى طبيعة الجواهري، فيناسب نفسه الثائرة التي تميل إلى التمرد وتكاد تنفجر من الغضب المشحون في النفس، وشعره يذخر بنماذج عديدة فيها الدعوة إلى الثورة ضد الظلم، والحث على التمرد على الظغيان، ومن أمثلة ذلك قصيدة (في الثورة السورية)³⁹ يقول فيها:

ثوري دمشقي فإيما نيل الأمان في الطلّاب
وخذي الوفاق فإيما عقي الخلاف إلى تباب
إن تغضي لتليد مجلو آذنه باستلاب
ومنع غاب طوقه بالبنادق والحراپ

وفي الرثاء نظم الشاعر مجموعة من القصائد على وزن الكامل، منها قصيدة "في ذكرى الخالسي"⁴⁰، يقول فيها:

سلمُ الزمان.. وإن حرصت.. قليلٌ لا بدُّ أن سيغولُ مهلكُ غولُ
بالرغم مما رجفتُ أوهاؤنا يأتي المخوف ويمنع المأمولُ
كم ذا يسرُّك أن تقوتك ساعةً طالت أأتت إلى الممات عجلُ

³⁵ قاسم، البنية الإيقاعية في شعر الجواهري، 34.

³⁶ الطيب، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، 164.

³⁷ محمد مهدي الجواهري، ديوان الجواهري (بغداد: وزارة الإعلام، 1973)، 1/151-165-319-333-403.

³⁸ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 1/166.

³⁹ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 1/319.

⁴⁰ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 1/335.

حقاً أقول وما الجِمامُ بتاركِي إني على كره الرّدى مجهولُ
ومعنى الشاعر معددا مناقب (الخالصي) وتكريم خصاله وعظيم أفعاله تجاه وطنه، ثم يأخذ الخين إلى وطنه فيتغنى به وبجماله، فيقول:

وطنٌ جميلٌ وجهه بغداده ورضابه من دجلة معسولُ
كيف السُّلُوُ وليس تيرخ بكرةً فيه تحيج صباقي وأصلي
إني لأشتاق الغرات وأهله ويروقي ظلٌّ عليه ظليلُ
وأحبُّ شاطئه وروعة سفحه تمنو على الأمواج فيه نجيل⁴¹

والنغني من السمات الغالبة على شعر الجواهري، ولذلك يعتمد في الكثير من الأحيان إلى البحور ذات الإيقاع الجهوري والبر الواضح الذي يقع على السامع فيطربها، وليس من شك لدى كثير من النقاد أن الكامل من هذه البحور التي تصلح للنغني وتؤدي به درجة عالية من الجمال الموسيقي، "وهو بحرٌ كأنما خلق للنغني الحمض سواء أريد به جدُّ أم هزل، ودندنة تفعيلاته من النوع الجهوري الواضح الذي يهجم على السامع مع المعنى والعيواف والصور حتى لا يمكن فصله عنها بحال من الأحوال".⁴² فالكامل أوقع في النغني، وأسرع إيقاعاً وأكثر طرباً، ولذا يميل إليه الشاعر أحياناً للتعبير عن الموضوعات الرقيقة والمعاني اللينة، وإن لم يكن بالكثافة التي وردت في الموضوعات الجليلة والمعاني الفخمة، فنظم على وزنه مجموعة من قصائد الوصف والحب والغزل، ومن ذلك قصيدة "ليلة معها"، فيقول الشاعر فيها:

إني وردت الحوض ممتلئاً شهيداً يفوح أرجفه العطرُ
ولقد صدرتُ وليس بي ظمأً لله ذاك الورد والصدُرُ
وإذا صدقت فإنه بدٌّ لأطايب اللذات محبب⁴³

وهكذا استطاع الشاعر أن يوظف وزن البحر الكامل بما يخدم تجربته، ويعبر عن معانيه، سواء الجاد الفخم منها أو الرقيق اللين، في أسلوب غنائي وإيقاع موسيقي جذاب.

3.2. إيقاع البحر الخفيف:

يأتي وزن البحر الخفيف في ديوان الشاعر الجواهري في المرتبة التالية بعد البحر الكامل، وعلى بعد أبيات من البحر البسيط، فيمثل قرابة 15% من الديوان، إذ نظم الشاعر على وزنه ما يزيد عن ثلاثة آلاف بيت في 51 قصيدة، وسمى هذا البحر خفيفاً لأن الوند المفروق اتصلت حركته الأخيرة بحركات الأسباب فخفت، وقيل سمي خفيفاً لحفقه في الذوق والتقطيع؛ لأنه يتوالى فيه لفظ ثلاثة أسباب، والأسباب أخف من الأوتاد. وهو على ستة أجزاء، وأصله ثلاث تفعيلات (فاعلاتن مستعلن فاعلاتن) تتكرر مرتين في البيت.⁴⁴ ووظف الشاعر البحر الخفيف لخدمة التجارب والمضامين الشعرية التي تتفق مع خصائصه الموسيقية، إذ ينجح إيقاعه صوب الفخامة، والسر في فخامته أنه واضح النغم والتفعيلات، وذو دندنة تجعل الحوار فيه كأنه مسرحي، كما أن فيه صلاة تمنعه أن يلين لين غيره، وهو مزيج من الرمل والمقارب، وهذا يكسبه شيئاً من مميزات كل منهما، ويجعله ذا أثر قوي معتدل مع جلجلة لا تخفى.⁴⁵ وقد عده بعض شعراء العرب القدامى من بحور النغني المشهورة الصالحة للتفخيم، إذ وجدوا في رصانة نغمه ما يتسع لهذا الغناء، في حين عده آخرون مثل سائر بحور التزيين مع علمهم بأنه يصلح للتفخيم، فاختلعت أغراضه، ولكنه تميز بوضوح النغم واعتداله، بحيث لا يبلغ حد اللين ولا حد العنف، ولكن يأخذ من كل بنصيب.⁴⁶

⁴¹ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 336/1.

⁴² الطيب، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، 264.

⁴³ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 212/2.

⁴⁴ الخطيب التريزي، الكافي في العروض والقوافي (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1994)، 109.

⁴⁵ الطيب، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، 205.

⁴⁶ الطيب، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، 206-208.

ومثل هذا البحر مجموعة من أطول قصائد الجواهري؛ مما يعكس تمكنه من وزن الخفيف، وإدراكه لما يناسبه من موضوعات، وما يمكن أن تعبر عنه موسيقاه بدقة، فلما علم أنه لا يعبر عن الأغراض الخطابية التي اشتهر بها كشاعر خطابي، اعتمد عليه في التعبير عن الموضوعات الرقيقة بأسلوب لين يميل إلى الطرب والتغني، كما في قصيدة (علموها) التي دعا فيها إلى تعليم المرأة ببرة هادئة تعتمد على الرقة التي تناسب المرأة.⁴⁷ فيقول الشاعر في هذه القصيدة:

عَلِّمُوهَا فَقَدْ كَفَاكُمْ شَارَا وَكَفَاها أَنْ تَحْسَبَ الْعِلْمَ عَارَا
وَكَفَاها مِنْ التَّقَهَّرِ أَنَا لَمْ نَعَالِجْ حَقَّ الْأُمُورِ الصَّغَارَا
هَذِهِ حَالُنَا عَلَى حِينِ كَادَتْ أُمُّ الْعَرَبِ تَسْبِقُ الْأَقْدَارَا
أُنْجِبَ الشَّرْقُ جَامِدًا بِحَسْبِ الْمَرِ أُوَّ عَارَا وَأُنْجِيتِ طَيَّارَا
تَحْكُمُ الْبِلْمَانُ مِنْ أُمِّ الدَّدِ يَا نَسَاءَ تَمْتَلِ الْأَقْطَارَا⁴⁸

وهنا يطغى الهدوء على أسلوب الشاعر مستغلاً إيقاع البحر لمنااسبة المعاني، فكما تحكم في انفعالاته استعمر خصائص النبر أو الإيقاع في البحر الخفيف ليعرف من خلاله لنا هادئاً، ويطرح القضية موضوع القصيدة للنقاش في حوار هادي بأسلوب عقلاني ومنطقي بعيداً عن الانفعالات الحادة أو الغضب الصاحب. كما تعد قصيدة "يا نديمي" من القصائد التي اكتسبت بإيقاع البحر الخفيف سلاسة في المعاني، وقوة في التعبير، وجالا في الموسيقى، فكان أثرها في النفس أقوى، ووقعها في القلب أجل ومطلعها:

يا نديمي: نفسي جذازات طُوسٍ غَرِيتُ فَوْقَهَا بَطْهَرٍ وَرَحِي
مَنْ مَرَايَ تُعْمَى وَهَوَاتِ بُوْسٍ مِنْ أَشْيٍ وَمَنْ أَخْصِي أَخْصِي
كَدَّبَ الْبُحْتَرِي إِذْ قَالَ أُمْسِي: "صَنَّتْ نَفْسِي عَمَّا يَدْنُسُ نَفْسِي"
دَنَسَ النَّفْسَ حُلَّةً مِنْ دِقَقِسٍ لَنْ تُعْطِيَ وَلَوْ بَمِلْيُونِ غُرْسٍ⁴⁹

لقد وظف الشاعر موسيقى هذا البحر لخدمة معانيه التي قليلاً ما تميل إلى الرقة واللين؛ نظراً لطبيعته كشاعر خطابي من ناحية وطبيعة المجتمع من ناحية أخرى، فقد مزج في هذه القصيدة نغم تفعيلات البحر ونبرها العذب بألفاظ ومعانٍ جميلة؛ فمنح بذلك قصيدته درجات كبيرة من العذوبة والتطريب. فالغالب على هذا البحر في شعر الجواهري استخدامه للتعبير عن المعاني الرقيقة والمهادنة، فنظم أكثر قصائده حول الذكريات والغربة والمرأة والأصحاب وغير ذلك، لكنه لم يقتصر في شعره على تلك المعاني، فنال حظاً منه للتعبير عن المعاني القوية الرنانة، فنظم على إيقاعه قصائد أخرى في الحماسة والثورة، والوطن وأجداده، من ذلك قصيدة (سلمت ثورة وبروك عيد)، وفي مطلعها يقول:

سلمت ثورة وبروك عيد وتعالَتْ هُجُوعُكُمْ وَالْحُشُودُ
وزَكَتْ سَاحَةُ مِنْ أَمِجْدِ تَعْلِي جَانِبِهَا عَوَاصِمُ وَزُنُودُ⁵⁰

وعلى غرار تلك القصيدة نظم عدة قصائد أخرى مثل: (الترعة، وعُدَّ عنك الكُؤُوسُ، وجَزَيْبِي، ولَبْنَانُ، وإيه بيروت)⁵¹ فلم يحرم هذه البحر من تلك المعاني، ولم يزل به حتى طوعه لخدمة جل معانيه؛ ليؤكد قدرته الفائقة على توظيف الموسيقى الشعرية لخدمة التجربة الشعرية.

3.3. وزن البحر البسيط:

البسيط من البحور الموزونة التي تتألف من تفعيلتين، وسمى بسيطا لأنه انبسط عن مدى الطويل والمديد فجاء وسطه فعلان وآخره فعلان.⁵² ووزن الشطر فيه (مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن) غير أن التفعيلة الأخيرة (فاعلن) لا ترد في الشعر العربي على هذه الصورة، وإنما تكون في الشطر

⁴⁷ عمران، البنية الإيقاعية في شعر الجواهري، 111.

⁴⁸ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 461/1.

⁴⁹ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 119/5.

⁵⁰ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 77/6.

⁵¹ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 399-409-183، 333/2، 341/4.

الأول (فعلن) دائما إلا إذا كان البيت مصرعاً، أما في الشطر الثاني فتتخذ التفعيلة الأخيرة (فاعلن) إحدى صورتين: فعلن أو فعلن.⁵³ ويقع البسيط تاريخياً في المرتبة الثانية في قائمة البحور الأكثر شيوعاً في الشعر القديم، وفي شعر الجواهري يقع في المرتبة ذاتها أو قريب منها، فالخفيف سبقه إلى المرتبة الثانية بأبيات معدودة، وبلغت قصائده لديه سبعة وخمسين قصيدة، وحجلة أبياتها (2937)، واستناداً إلى هذا تكون نسبة اتجاهه إلى هذا البحر (12.98%)⁵⁴.

وبالنظر إلى مضامين الشعر أو موضوعات القصائد التي نظمها الشاعر على وزن البحر البسيط، نجد أن موضوعات الوطن والثورة، وتناول قضايا الأمة، والفخر، ومدح العظماء موضوعات لها الغلبة البائدة على سائر موضوعات هذا البحر، ولعل ذلك يعود إلى ما يتميز به البحر البسيط من جلالة وروعة في الإيقاع، وجذالة وفخامة. وربما وجد الشاعر ضالته في قالب البسيط الذي لاعم أسلوبه في البناء؛ إذ يعتمد كثيراً على القصص والسرد، خاصة القصص الملحمي والشعبي الذي يميل إلى الفخر بالوطن والتغني بأمجاده، والبسيط من أفضل الأوزان المناسبة لتلك الموضوعات. فاعتمد الشاعر عليه في القصائد الملحمية الطويلة التي تروي أبرز أحداث التاريخ العراقي، وتصف نوابه وآلام شعبه، ومن أبرز تلك القصائد: (اللاجئة في العيد)، و(يا أم عوف)، و(ذكرى المالك)، و(يا دجلة الخير)، و(أرج ركابك)، و(الفداء والدم)⁵⁵. وتعد قصيدة (يا أم عوف) من عيون شعره، وهي ملحمة تحكي آلام العراق، وآلام حكامه في فترة من فترات، فكبتها الشاعر حين حل ضيفاً على امرأة بدوية تعيش في الصحراء تدعى (أم عوف)، إذا كان في طريقه إلى مدينة (علي الغربي) عام 1955م بعد أن نقله رئيس الحكومة آنذاك إثر صدام أو خلاف مع الشاعر الثائر، يقول الشاعر في مطلع قصيدته:⁵⁶

يا أم عوف عجيبة لياينا يندين أهواءنا القصوى ويقصينا
في كل يوم بلا عي ولا سب يترن ناساً على محكي ويعلينا
يؤلفن شهيداً بتسام في مرافنا عذياً بعلمك دمع في مآفينا

ومعنى الشاعر في هذه الملحمة الطويلة يسرد سيات تلك الحقبة التاريخية، ومسائير النظام الحاكم المعادي للحرية، والمضاد للكلمة، فهم شياطين تحكم أرض الملائكة، فإما أن ترضيه الملائكة أو ترحمهم الشياطين بالعهر:

إنا أتيانك من أرض ملائكتها بالغهر ترجم أو ترضى الشياطينا
إن لم يُلغ شبح للخوف يمرعنا فيها يُلغ شبح للذل يُصمينا
يا أم عوف أوهام مضللة أم الأساطير يُدعن الأساطينا
مر عهد آدم والأقوام مرجية خوف الشرور الضحايا والقرابين⁵⁷

وكأن الشاعر قد نسج هذه الملحمة على غرار نونية ابن زيدون الشهيرة، فهي على الوزن نفسه والقافية ذاتها، وهناك العديد من جوانب التشابه الموضوعي بين القصيدتين، كما رافقه نغم هذا البحر ليحكي عذاباته، وآلام غربته، ويعبر عن شوقه للوطن وترايه، وقصيدة "يا دجلة الخير" من أروع قصائده في هذا الباب، وهي ملحمة طويلة تعبر عن الغربة وآلامها والحنين إلى الوطن وترايه، فقد مر الشاعر بأزمة نفسية حادة اضطر على إثرها إلى مغادرة العراق عام 1961م متجهاً إلى (جيكوسلوفاكيا) وهناك نظم هذه القصيدة، وهي رائعة كمعظم روائعه الشعرية، فريدة بمنازعة شائعة شيوخ الدري، تلمس فيها الطبيعة الانسانية في ثورتها وهذوتها في آلامها وأفراحها، وغير ذلك.⁵⁸ يقول الشاعر في مطلع تلك القصيدة:⁵⁹

حيث سفحك عن غلغ فخيبي يا دجلة الخير، يا أم البساتين

⁵² جبريل قوتيه، البسيط الشافي في علمي العروض والقوافي (بيروت: مطبعة جاويز جويس، 1980)، 58.

⁵³ أنيس، موسيقى الشعر، 69.

⁵⁴ قاسم، البنية الإيقاعية في شعر الجواهري، 31-32.

⁵⁵ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 4/113-197-263، 5/81-309-291.

⁵⁶ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 4/199.

⁵⁷ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 4/203.

⁵⁸ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 5/81.

⁵⁹ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 5/83.

حيث سفحك ظمأناً ألوذ به وذ الحامئ بين الماء والطين
يا دجلة الخير يا نبعاً أفاقة على الكراهية بين الجين والحين
إني وردت غبون الماء صافية تبعاً فنبعاً فما كانت لتؤبني

وهكذا ارتبطت العديد من تجارب الشاعر بإيقاع البحر البسيط، لا سيما التجارب الطويلة وكأنه ألف في البسيط بسطة استوعبت امتداد تجاربه، فامتزجت انفعالاته بإجماعات الوزن وذابت معانيه في نبراته.

3.4. إيقاع البحر الوافر:

يعد البحر الوافر من أهم البحور وأشهرها استعمالاً في الشعر العربي القديم، وهو من الأبحر المفردة ذات التفعيلة الموحدة، وقد بقي في الأصل على تكرار التفعيلة (مفاعلة) ست مرات، إلا أن هذه التشكيلة لم ينظم عليها أحد من العرب مما دفع العروضيين إلى استعمال علة جديدة سموها (القطف)، فصارت تفعيلته الثالثة (مفاعل) وهي تقابل (فعولن) وسمى بالوفر لوفور حركاته.⁶⁰ وللوفر جملة من الخصائص الإيقاعية التي تجعله مناسباً للتعبير عن تجارب خاصة؛ فهو بحر يعمل إلى الرقة وتعدد الصفات وتكرار الأجزاء، كما يصلح لمواصلة الحوار وحيل القصة، ويمتاز بأنه يشتد إذا أريد له الشدة ويرق إذا أريد له الرقة، وورد في الشعر قديماً وحديثاً على صورتين: التامة والمجزوءة، وإن كان الوافر التام أكثر استعمالاً من المجزوء، وجاء في شعر الجواهري كذلك، فكان المجزوء منه تسع قصائد، من مجموع قصائد البحر البالغة إحدى وخمسين قصيدة، وهي في الجمل من القصائد متوسطة الطول، فمجموع أبياته في هذا البحر (2287)، وهو ما يمثل قرابة 12% من شعره.⁶¹

وبالنظر في موضوع قصائد الشاعر في هذا البحر، نلاحظ أنها درات في الفلك نفسه الذي دار فيه البحر البسيط؛ ففيه من الشعر الاجتماعي والوطني والقصصي وغيره من المعاني التي تحتاج إلى إيقاع سلس يمكن أن يؤدي معاني فخمة جميلة بإيقاع قوي، ويمكن أن يؤدي معاني لطيفة رقيقة بإيقاع هادئ أو لين، وكذلك يستوعب إيقاع البحر حلم الشاعر غصبه في آن واحد، وليس أدل على ذلك من قصيدة (نغمة ونفحة غاضبة)، وفيها تعرض الشاعر لدعاة الاستقلال والانتهاز تحت شعارات مزيفة، فيقول في مطلعها:

سماحاً إن شكاً قلبي كلالاً وإن لم تحسن الشعر المقالا
وإن راحت تعاصبي القوافي بحيث الفضل يترجم ارتجالا
كبا ثمهري بشوطين لم تغادر له عز الجياد به مجالا
حاة الفكر... والدنيا غرور كضوء الفجر أطفأ وانتقالا
أبغون الفتوة عند هجم على السبعين يكلن اتكالاً⁶²

فكانت البداية هادئة يطلب الشاعر فيها العفو عن التقصير أو التعبير، فقلقه يشعكي تعباً، وشعره لا يحسن المقال، وقوافيه تعاصبه وتتمنع عليه، فقد صار شيخاً هرمًا يدنو من السبعين من عمره، ولا يقوى عم يقوى عليه الشباب الفع، فشمس الظهيرة الحارقة لا تشبه شمس الزوال أو الغروب، وهكذا امتطى الشاعر تفعيلات البحر لينقل اعتذاره في هدوء وسكينة، قبل أن يطوِّع التفعيلات ذاتها لينفث نار غضبه الكامنة في نفسه من أولئك الذين يدعون الاستقلال بشعارات زائفة فيقول:⁶³

لغئت الحسن ثورثي رؤاة خبالين: الفرجة والخيالا
ونحنخي الشقاوة في نعيم وربة نعمة عادت وبالا

⁶⁰ الترنيزي، الكافي في العروض والقوافي، 51.

⁶¹ قاسم، البنية الإيقاعية في شعر الجواهري، 32.

⁶² الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 175/6.

⁶³ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 177/6.

ويطْلُع لي الدَّمُ الفَوَّازُ منه جنَانُ الخلدِ تضطَرُّمُ اشتعالا
أقول وقد حَزِنْتُ وَدَقْتُ طَعْمًا جمالات الدُّنَا حالاً فحالاً

وبعضي هكذا في أكثر أبيات القصيدة ينفث غضبه نفثاً، وكأنها صرخات مكبوتة، أو آهات مهبوسة آن لها أن تنطلق، ولم يكنف الشاعر من هذا البحر بتلك التجربة بل غاص فيه، وصاغ من درر نغمة أجل حلي لقصائده، فمن إيقاع هذا البحر الموفور صاغ قصيدته رائعة، وملحمته الخالدة العزيرة على نفسه "أزج عن صدرك الزبد" وألقاها الشاعر في حفل أقامته الرابطة الأدبية بالنجف في تشرين الثاني عام 1975م تكريماً للشاعر بعد حصوله على جائزة اللوتس، وفيها ينتقد الشاعر عصره المليء بالزيف والخداع وهو نفسه متعالياً بكبرياء الشاعر ناهيك بكبرياء مهدي الجواهري، إنما ضرب من الطموح إلى تجاوز النفس والآخرين، في محاولة اختراق للمستحيل. وهي كما يقول عنها الجواهري في رسالته "آخر ما لدى، ومن أعر قصائدي إلي".⁶⁴

أزج عن صدرك الزبد ودغمة يَسُّ ما وجدا
وخلي خطام مؤجدة تتأثر فوفه قصدا
ولا تمهل فثبثت مُشت لك أن عجيب غدا
ولا تكبث فين جف ذممت الصبر والجلدا

وهكذا فالشاعر القدير الذي يتمكن من أدواته يجعلها سبيلاً يؤدي انفعالاته وينقل عاطفته، والجواهري شاعر كبير امتلك أدواته الشعرية بقوة كبيرة، فاستطاع أن يوظف البحر الوافر بما فيه من خصائص إيقاعية لينقل عبر تفاعله العديد من التجارب، ويعبر من خلاله عن الكثير من الموضوعات، فكانت نغمات هذا الوزن وعاءاً كبيراً حوى عدة مضامين شعرية وقدم جملة من الأغراض والموضوعات الأصيلة في شعره.

3.5. إيقاع البحر المتقارب:

للمتقارب من أشهر الأبحر الخليلية موحدة النغمة، ويأتي ضمن أبحر المرتبة الثالثة في قائمة الأكثر شيوعاً في الشعر العربي، وقد سمي متقارباً لتقارب أوتاده بعضها من بعض؛ لأنه يصل بين كل وتدين سبب واحد فتقارب الأوتاد، فسمي لذلك متقارباً، وهو على ثمانية أجزاء، أصله: فعولن فعولن أربع مرات، وله عروضان وستة أضرب، ويستعمل ثامناً ومجروراً.⁶⁵ وتكرر تفعيلية المتقارب ثماني مرات في البيت الواحد بمحدث طرقاً في أذن الملقى فيشعره كأنه في موكب حيث الخطى، وأن تفعيلته التي تبدأ بمحقوق (فعو) ثم بحدة باقيها (لن) أفادت في أن يصلح على سعة للتعبير عن الحزن والأسى والجزع يصحب وعناد وقوة.⁶⁶ كما يصلح للتعبير عن التجارب التي تنصف بالشدة والقوة، كالحماسة والثورة وغيرها. وقد جاء المتقارب في الميزة الخامسة لدى الجواهري، فنظم على إيقاعه قرابة (10%) من شعره، واستخدم الشاعر البحر المتقارب في صورته النامة فقط، في ثلاث وثلاثين قصيدة، بلغ مجموع أبياتها (2095) بيتاً.⁶⁷

لقد اعتمد الشاعر على إيقاع البحر المتقارب في نظم العديد من القصائد الطويلة التي تعد من عيون شعره، فحوى هذا الوزن ثلاث قصائد جاءت في المرتبة الثالثة والرابعة والخامسة في قائمة أطول القصائد في شعره، وهذه الثلاثة هي: (المقصورة)، وبلغ طولها (238) بيتاً، وقصيدة: طلام⁶⁸، وبلغت (206) بيتاً، وقصيدة: (سلاماً عبد النضال)، وبلغت 201 بيتاً⁶⁹ والجدير بالذكر أن قصيدة (المقصورة) كانت في الأصل أطول من ذلك، غير أن جزءاً كبيراً منها قارب مئة وخمسين بيتاً قد فقد من الشاعر، حيث أطارته الرياح في دخله أثناء انشغاله بتفقيح القصيدة.⁷⁰ وقد تميزت القصيدة إضافة إلى طولها الكبير بقوة مضمونها وجزالة معانيها: يقول الشاعر فيها:⁷¹

⁶⁴ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 205/6.

⁶⁵ التتريزي، الكافي في العروض والقوافي، 129.

⁶⁶ عمران، البنية الإيقاعية في شعر الجواهري، 119.

⁶⁷ قاسم، البنية الإيقاعية في شعر الجواهري، 38.

⁶⁸ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 201/3، 139/4، 205/5.

⁶⁹ جاءت القصيدة في الطبعة العراقية في (105) بيتاً، انظر: الجواهري، ديوان الجواهري، 205/5.

⁷⁰ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 201/3.

⁷¹ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 203/3.

ورغم الإباء ورغم الغلى
ورغم القلوب التي تستفيض
وإذا أنت ترعاك عين الزمان
وتلفك حولك شقئ النفوس
ورغم أنوب كبرم الملا
عظماً تحوطك حوطة الجمی
وتفهمو لجريتك شقئ الدق
تعيث بشقئ ضروب الأسمى
وتعرب عنها بما لا تبين
كأنك من كل نفس حشا

ويتميز إيقاع البحر المتقارب بنوع من التدفق، إلا أن فيه رتبة تحتاج إلى شاعر ماهر يستمر تدفقه، ويستطيع ترويض رتابته.⁷² ولا شك أن الجواهري شاعر حاذق استطاع بمهارته العالية وحسه الفني استثمار خصائص هذا البحر لخدمة تجربته، فأبدع على نغمه العديد من الملاحم الشعرية الخالدة، والقصيدة السابقة خير شاهد على ذلك. ومن القصائد التي عيّزت بقوة المضمون أيضاً قصيدة "إلى المناضلين" التي أنشدها الشاعر في المؤتمر الأول لحزب الاتحاد الوطني، وكان الشاعر أحد مؤسسيه، فقال فيها:⁷³

أطبلوا، كما ألقَد الكوكب
وسيروا وإن بَعَدَتْ غايَةٌ
ومَدُّوا سَوَاعِدَكُمْ إِنَّمَا
وهائِثاً قُلُوبُكُمْ أَفْرِغَتْ
يُبْدِرُ مَا حِيطَ الْعَيْهَبُ
وَتَقُوا الطَّرِيقَ وَلَا تَتَعَاوَا
مَعِيٍّ مِنْ الْجَهْدِ لَا يَنْضَبُ
عَلَى نَجْدَةِ الْحَيِّ، أَوْ فَادُّهُوا

فتتميز موسيقى القصيدة بإيقاعها الرنان، ونبرها الشديد، الذي يعبر عن معاني الثورة والغضب، والاتحاد والقوة من أجل انتزاع الحق الذي لا يعود لأصحابه إلا بالنعب وشق الأنفس، فلا بد من العمل والسعي، والجهد والاجتهاد، والصبر والمثابرة لتحقيق الغايات وبلوغ الآمال، وكان للإيقاع أثره البالغ في تأكيد هذه المعاني في نفس القارئ أو الملقى.

3.6. إيقاع البحر الطويل:

البحر الطويل من البحور المركبة التي تتألف من تفعيلتين (فعلون - مفاعيلن)، وتكرر تفعيلتيه أربع مرات، وسمي طويلاً لأنه أكثر البحور حروفاً؛ إذ يكون عدد حروفه في التصريع ثمانية وأربعين حرفاً، وليس في الشعر ما يبلغ هذا العدد غيره، وقيل لأن الأوتاد تقع في أوائل أبياتها وبعدها الأسباب، والوتر أطول من السبب، فسمي لذلك طويلاً.⁷⁴ وهو من أهم بحور الشعر العربي وأكثرها استعمالاً، فقد سيطر على ما قرابة الثلث من الشعر العربي القديم⁷⁵، ويعد مع البحر البسيط من أفضل البحور وأعلاها منزلة في الشعر العربي؛ فإيقاعه يتصف بالرصانة والجلال في نغماته وزدبائته المناسبة للمادة.⁷⁶ والطويل بحر مزدوج التفعيلة، ولم يستعمل إلا تاماً، وقد استعمله الجواهري بكثرة فنظم على إيقاعه (63) قصيدة، حوت في مجموعها (1952)، بنسبة (14.35%)، من مجموع شعره.⁷⁷

ويتميز البحر الطويل بخصائص إيقاع بقاء وهادئ؛ مما يجعله أكثر ملائمة للموضوعات والتجارب الشعرية الهادئة، وأكثر تعبيراً عن الانفعالات الهادئة المسبوقة على التجارب الشعرية، المتميزة بعنصر من التأمل سواء أكانت سروراً غير صاحب وهادئ، أم حزناً مطلقاً هادئاً. وجل تجاربه الجواهري مع الوزن الطويل تجرى على هذا النسق، وتدور في ذلك الفلك بعيداً عن الانفعالات الصاخبة، ويبدو ذلك جلياً واضحاً في قصائد:

⁷² الطييب، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، 334-335.

⁷³ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 199/3.

⁷⁴ الشرنيزي، الكناي في العروض والقوافي، 22.

⁷⁵ أنيس، موسيقى الشعر، 191.

⁷⁶ عبد الحميد الراصي، شرح تحفة الخليل في العروض والقافية (بغداد: مطبعة العاني، 1968)، 104.

⁷⁷ قاسم، السنة الإقناعية، شعر الجواهري، 30.

(ثورة النفس، وحالنا، وفي سبيل الحكم، والمآسي في حياة الشعراء، وضياب ضائع، وذكريات من أثنين).⁷⁸ التي يبدأها الشاعر بشيء من الحزن اللطيف والهم الخفيف الممزوج بشيء من التأمل، فيعكس حالة شعورية حزينة في غربة الأيمة يعصر ألمها النفس، فيقول:⁷⁹

سجا البحر وانداحت ضفاف نديّة
ولوح رضراض الحصى والجنادل
وفتكت غرى من موجة لصق موجة
غماسك فيما بينها كالسلاسل
وشدت كوى ظلت تسد خصاصها
عيون طبايع أو عيون مطافل
ولغّ الدُّجى في مستجج غلالة
سوى ما تزدى قبلها من غلالل

فقد سكن البحر واتسعت ضفافه، وظهر الحصى الدقيق الرائد في شاطئه، كما بانت جنادله وكأنها تلوح للنظرين، وكذلك انفصلت الأمواج المتلاصقة المائجة، فأثار هذا السكون الكبير في النفس أشجانها، وأخرج مكنون آلامها، ولعب إيقاع الوزن هنا دوره في إبراز تجربة الشاعر والتعبير عنها في صدق وهندسة بالغين، والتماذج التي تؤكد مهارة الشاعر في توظيف الموسيقى الشعرية، واستثمار خصائص الإيقاع لخدمة تجاربه عديدة، ولا يتسع المجال لذكرها، غير أن ما ذكر منها يفي بأهداف الدراسة. وهكذا يمكن القول إن الشاعر محمد مهدي الجواهري ألفت مجموعة من الأوزان العروضية التي رافقه إيقاعها، ووجد فيها ضالته، فكانت أوزانه المفضلة التي اعتمد عليها في نظم معظم شعره العمودي، وتلك أبحر: الكامل والخفيف والبسيط والوافر والمتقارب والطويل، بينما أهل الشاعر الأوزان الأخرى التي لم يجد في إيقاعها ما يبرز تجربته، فلم يمثل إلا نسبة ضئيلة من شعره، كما في أبحر: المتنحنت والمديد والسرير والرجز والرمل، إذ لم ينظم الشاعر على كل وزن من هذه الأوزان سوى بضع قصائد مما لا تنسم بالطول.

الخاتمة

أوضحت الدراسة أن شعر الجواهري قد تميز في معظمه بروعة الديباجة وجزالة البناء وجمال الموسيقى، كما تميز بثورته على الأحوال الاجتماعية والسياسية؛ فكان شاعرًا خطيبًا حاذقًا، يعني بأوزانه عناية فائقة، ويختار لها من الألفاظ والكلام ما يبرز جلالها، فاستطاع بذلك توظيف الموسيقى الشعرية توظيفًا بديعًا لخدمة مضامين قصائده، فبدت تجاربه الشعرية في أبهى حلة لها.

كما بينت أهمية الوزن الشعري في دراسة القصيدة الشعرية وتحليل مكوناتها البنائية؛ فموسيقى الوزن تحمل الكثير من السمات الجمالية في القصيدة، وتكشف عن كثير من مضامينها الموضوعية وأسرارها الدلالية. والعلاقة بين الإيقاع والدلالة في النص الشعري علاقة وثيقة؛ فالإيقاع يعبر عن التجربة الشعرية بدرجات كبيرة، ولكل وزن عروضي طابع نفسي خاص، والشاعر يختار لقصيدته الإيقاع الأنسب لحالته الشعرية.

وكذلك أوضحت قيمة الجواهري كشاعر من أكبر الشعراء المحافظين على النهج القديم للقصيدة العربية، وما تميز به من غرارة الإنتاج وفخامة البناء الفني وتنوع الإيقاع الموسيقي، وأظهرت تفوقه الواضح في الربط بين إيقاع الوزن الشعري، ومضامين القصائد، فجاءت أغلب أوزانه معبرة عن تجاربه الشعرية، فقد اعتمد على الأوزان الخليلية المشهورة، ونوع بين البحور الممزوجة متنوعة التفعيلات، والبحور الصافية ذات التفعيلة الموحدة، وإن مال أكثر إلى البحور الممزوجة، وكان اهتمامه كبيرًا بأوزان الكامل والخفيف والبسيط والوافر والمتقارب والطويل، فشكلت هذه الأبحر قرابة تسعين بالمئة من شعره.

كما أظهرت الدراسة أن البحر الكامل هو الأكثر حضورًا لدى الجواهري، إذ مثل قرابة 27% من شعره، وقد نجح الشاعر في استثمار خصائصه التي تجعله صالحًا للتعبير عن العديد من المعاني الفخمة والموضوعات الجادة، وكذلك المعاني الرقيقة اللينة وموضوعات الغزل، كما وظفه لخدمة تجاربه، فعبّر به عن الموضوعات الرقيقة بأسلوب لين يميل إلى الطرب والتغني.

وقد نجح الشاعر كذلك في توظيف موسيقى البحر الخفيف للموضوعات والتجارب الرقيقة التي تناسب وزنه، فعلى الرغم من أنه شاعر خطابي يميل إلى الأوزان الرنانة، إلا أنه اعتمد عليه في التعبير عن الموضوعات الرقيقة بأسلوب لين يميل إلى الطرب والتغني؛ فمزج نغم تفعيلات هذا البحر ونبرها العذب بألفاظ ومعان جميلة؛ فمنح بذلك شعره درجات كبيرة من العذوبة والتطريب.

كما استطاع الشاعر أن يوظف البحر البسيط في التعبير عن موضوعات الوطن والثورة وتناول قضايا الأمة والفخر ومدح العظماء؛ لما يتميز به البحر البسيط من جلالة الإيقاع وفخامة البناء، وهو ما يتناسب أسلوب الشاعر، كما دارت تجارب البحر الوافر لديه حول الشعر الاجتماعي والوطني والقصصي، وعبرت عن المعاني التي تحتاج إلى إيقاع سلس يمكن أن يؤدي معاني فخمة جليلة بإيقاع قوي، ومعاني لطيفة رقيقة بإيقاع هادئ أو لين.

⁷⁸ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 2/229-263-305-319، 89/7.

⁷⁹ الجواهري، ديوان الجواهري، 1973، 89/7.

وأوضحت الدراسة كذلك أن موضوعات البحر الوافر قد درت في الغلث نفسه الذي دار فيه البحر البسيط؛ فجاء فيه من الشعر الاجتماعي والوطني والقصصي وغيره من المعاني التي تحتاج إلى إيقاع سلس يمكن أن يؤدي معاني فخمة جلية بإيقاع قوي، ويمكن أن يؤدي معاني لطيفة رقيقة بإيقاع هادئ أو لين، واستطاع الشاعر أن يوظفه للتعبير عن العديد من التجارب، فكانت نغمات هذا الوزن وعاءاً كبيراً حوى عدة أغراض وموضوعات أصيلة في شعره.

كما اعتمد الشاعر على إيقاع البحر المتقارب في نظم العديد من القصائد الطويلة، فقد جاء على وزنه مجموعة من قصائد الشاعر الطويلة التي تعد من عيون شعره، مستمرا خصائص هذا البحر لخدمة التجارب عظيمة والملاحم الشعرية الخالدة، وكانت تجاربه في الوزن الطويل هادئة بطيئة الإيقاع؛ وعبرت عن الانفعالات الهادئة المتعرجة بعنصر بالتأمل في سرور غير صاحب أو حزن لطيف.

ومن النتائج الجديدة بالذكر في ختام هذه الدراسة أن الشاعر قد استبعد بعض الأوزان العروضية تمامًا، فلم نجد في شعره أوزان المنسرح والمقتضب والمضارع والمندرك، كما أهل أوزاناً أخرى لم نجد في إيقاعها ما يبرز تجربته، كالمتحجج والمديد والسرير والرجز والرمل.

المراجع

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1965.
- أبو ديب، كمال. *في البنية الإيقاعية للشعر العربي*. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 1، 1974.
- إسماعيل، عز الدين. *الأدب وقنونه "دراسة وتقدم"*. القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة 8، 2013.
- إسماعيل، عز الدين. *الشعر العربي المعاصر: قضاياها وظواهرها الفنية والمعنوية*. بيروت: دار الفكر العربي، الطبعة 3، 1966.
- الأعرج، محمد حسين. *الجواهري دراسة وثائق*. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة 1، 2002.
- أنيس، إبراهيم. *موسيقى الشعر*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة 2، 1952.
- بدوي، عبد الرحمن. *في الشعر الأوربي المعاصر*. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1965.
- البغدادي، صفى الدين الأرموني. *كتاب الأدوار*. بغداد: دار الرشيد للنشر، 1980.
- بيضون، حيدر توفيق. محمد مهدي الجواهري شاعر العراق الأكبر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.
- البيزري، الخطيب. *الكافي في العروض والقوافي*. القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة 3، 1994.
- الجرجاني، علي بن محمد الشريف. *التعريفات*. بيروت: مكتبة لبنان، الطبعة 1، 1985.
- الجواهري، خيال محمد مهدي. *الجواهري وسيمفونية الرحيل*. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، الطبعة 1، 1999.
- الجواهري، محمد مهدي. *الأعمال الشعرية الكاملة*. القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، الطبعة 1، 2011.
- الجواهري، محمد مهدي. *ديوان الجواهري*. بغداد: وزارة الإعلام، الطبعة 1، 1973.
- الخاتوني، موفق قاسم خلف. *دلالة الإيقاع وإيقاع الدلالة في الشعر العربي الحديث*. عمان: دار عباء للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 2015.
- خليل، أحمد فيصل. "الحرب العالمية الثانية في شعر محمد مهدي الجواهري". *ألف* 41 (2021)، 136: 169.
- الداية، فايز. *علم الدلالة العربية بين النظرية والتطبيق*. دمشق: دار الفكر، الطبعة 2، 1996.
- الراضي، عبد الحميد. *شرح تحفة الخليل في العروض والقافية*. بغداد: مطبعة العاني، 1968.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيبي. *تاج العروس من جواهر القاموس*. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الطبعة 1، 2001.
- الطالب، عمر محمد. *عزف على وتر النص الشعري دراسة في تحليل النصوص الأدبية الشعرية*. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2000.
- الطيب، عبد الله. *المشهد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها*. القاهرة: مطبعة الباني الخليلي، الطبعة 1، 1955.

- عبد اللطيف، محمد حماسة. البناء العروضي للقصيد العربية. القاهرة: دار الشروق، الطبعة 1، 1999.
- العسكري، أبو هلال. كتاب الصناعتين. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة 1، 1952.
- عمران، عبد نور داود. البنية الإيقاعية في شعر الجواهري. العراق: الكوفة، دكتوراه، 2008.
- قوته، جبريل. البسط الشافي في علمي العروض والقوافي. بيروت: مطبعة جاويزجيوس، 1980.
- الفيروز آبادي، محمد الدين محمد بن يعقوب بن إبراهيم. القاموس المحيط. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 1999.
- قاسم، مقداد محمد شكر. البنية الإيقاعية في شعر الجواهري. أربيل: صلاح الدين، ماجستير، 2007.
- القرطجاني، حازم. منهج البلاغة وسراج الأدباء. بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة 2، 1982.
- لاينز، جون. مقدمة في علم اللغة النظري، الفصلان: التاسع والعاشر (علم الدلالة). البصرة: جامعة البصرة، 1980.
- الملائكة، نازك. قضايا الشعر المعاصر. بيروت: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة 3، 1969.
- مؤنس، رشاد الدين. المرام في المعاني والكلام، القاموس الكامل عربي عربي. بيروت: دار الراتب الجامعية، الطبعة 1، 2000.
- مندور، محمد. الأدب وقبونه. القاهرة: مكتبة تحفة مصر، الطبعة 5، 2002.
- الوائلي، كريم. التشكيان الإيقاعي والمكاني في القصيدة العربية الحديثة. عمان: دار وائل للنشر والتوزيع، الطبعة 1، 2009.

KAYNAKÇA

- Abdullatif, Muhammed Hamase. *el-Binâu li-'Arûdî li'l-kasîdet el-'Arabiyye*. Kahire: Daru's-Şuruk, 1. Baskı, 1999.
- el-A'râci, Muhammed Hüseyin. *el-Cevahirî Dirasetün ve Vesa'ik*. Dimeşk: Dar el-Medâ lis-Sekâfet ve'n-Neşr, 1. Baskı, 2002.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitabu's-Sîna'eteyn*. Tahkik: Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: Daru İhyâu'l-kütüb el-'Arabiyye, 1. Baskı, 1952.
- el-Bağdâdî, Safiyüddîn el-Ermunî. *Kitabu'l-Edvar*. Şerh ve Tahkik: Haşim Muhammed er-Receb. Bağdat: Daru'l-Raşid li'n-Neşr, 1980.
- Baydun, Haydar Tefvîk. *Muhammed Mehdi el-Cevahirî Şâ'iru'l-Irak el-Ekber*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'İlmiyye, 1993.
- Bede'vî, Abdurrahman. *Fîş-Şi'ri'l-Ürubî el-Mu'asır*. Kahire: Mektebetu el-Enclu el-Mısıriyye, 1965.
- el-Cevahirî, Hayal Muhammed Mehdi. *el-Cevahirî ve Sîmfünîyyet er-Rahîl*. Dimeşk: Menşurat Vizârat es-Sekâfe, 1. Baskı, 1999.
- el-Cevahirî, Muhammed Mehdi. *Dîvanü'l-Cevahirî*. Bağdat: Vizârat el-İ'lâm, 1. Baskı, 1973.
- el-Cevahirî, Muhammed Mehdi. *el-A'mâl el-Şi'riyye el-Kâmile*. Diraset ve Takdîm: İsm Abdulfettah. Kahire: Mektebet Cezîre el-Verd, 1. Baskı, 2011.
- el-Cürcânî, Ali bin Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfat*. Beyrut: Mektebet Lübnan, 1. Baskı, 1985.
- ed-Dayeh, Faiz. *İlmü'd-delalet el-'Arabiyye beyne'n-nazariyye ve'l-Tatbîk*. Dimeşk: Daru el-Fikr, 2. Baskı, 1996.
- Ebû Dîb, Kemal. *Fî'l-binyet el-İkâ'iyye li'ş-Şi'ri'l-'Arabî*. Beyrut: Daru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 1. Baskı, 1974.
- Enîs, İbrahim. *Mûsika eş-Şi'r*. Kahire: Mektebetü'l-Enclu el-Mısıriyye, 2. Baskı, 1952.
- Fîruzâbâdî, Meccüddîn Muhammed bin Ya'kûb. *el-Kamus el-Muhîr*. Beyrut: Daru'l-Kütüb el-'İlmiyye, 1. Baskı, 1999.
- Fuveytîh, Cibrîl. *el-Bast el-Şafî fi 'İlmi'l-'Arud ve'l-Kavafî*. Beyrut: Matba'atü Georgious, 1980.
- Halîl, Ahmed Faysal. "el-Harbu el-'Alemiyye es-Sâniyye fi Şi'r Muhammed Mehdi el-Cevahirî". *Elif Dergisi*, 41 (2021): 136-169.

- el-Hatûnî, Muvaffak Kasım Halef. *Deleletü'l-İkâ' ve İka'u'd-Delale fî'ş-Şi'ri'l-'Arabî el-Hadîs*. Amman: Daru Ğayda' lin-Neşr ve't-Tevzî', 1. Baskı, 2015.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn. *Lisanü'l-'Arab*. Beyrut: Daru Sadr, 1965.
- İmran, Abdu Nur Davud. "*el-Binyetü el-İkâ'îyye fî Şi'ri el-Cevahiri*". Doktora Tezi, Kûfe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, 2008.
- İsmail, İzzüddin. *el-Edebu ve Fünûnuhu "Dirasetün ve Nakdün"*. Kahire: Daru'l-Fikr el-'Arabî, 8. Baskı, 2013.
- İsmail, İzzüddin. *eş-Şi'ru'l-'Arabî el-Mu'âsir: Kadâyâhu ve Zevahiruhu el-Fennîyye ve'l-Ma'nevîyye*. Beyrut: Daru'l-Fikr el-'Arabî, 3. Baskı, 1966.
- Kartacani, Hazim. *Minhacu'l-Büleġa ve Siracu'l-Üdebâ*. Tahkik: Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hüce. Beyrut: Daru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2. Baskı, 1982.
- Kasım, Mikdad Muhammed Şeker. "*el-Binyet el-'İkâ'îyye fî Şi'r el-Cevâhiri*". Yüksek Lisans Tezi, Salahaddin Üniversitesi, Erbil, 2007.
- Lyons, John. *Dilbilime Giriş: Dokuzuncu ve Onuncu Bölümler (Anlambilim)*. Çeviren: Abdulhalim Mecîd. Basra: Basra Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, 1980.
- el-Melâike, Nazik. *Kazâyâ eş-Şi'ri'l-Mu'asır*. Beyrut: Mektebet en-Nehda, 3. Baskı, 1969.
- Mendur, Muhammed. *el-Edebü ve Fünûnuhü*. Kahire: Mektebet Nahda Mısır, 5. Baskı, 2002.
- Mu'nis, Reşadüddin. *el-Meram fî'l-Me'anî ve'l-Kelam: el-Kamusü'l-Kâmil 'Arabî-Arabî*. Beyrut: Daru'r-Râtib el-Cami'îyye, 1. Baskı, 2000.
- Râzî, Abdulhamîd. *Şerhu Tuhfetü'l-Halîl fî'l-'Arûd ve'l-Kafiye*. Bağdat: Matba'et el-'Ânî, 1968.
- Tâlib, Amr Muhammed. *'Azf 'alâ Vetri en-Nassiş-Şi'ri: Dirasetün fî Tahlîli en-Nusûs el-Edebiyye eş-Şi'riyye*. Dimeşk: İttihadü'l-Küttabi el-'Arab, 2000.
- et-Tayyib, Abdullah. *el-Mürşid ilâ Fehmi Eş'âri el-'Arabî ve Sına'atihâ*. Kahire: Matba'at el-Babî el-Halebî, 1. Baskı, 1955.
- et-Tebrizî, el-Hatîb. *el-Kâfî fî'l-'Arûd ve'l-Kavafî*. Tahkik: el-Hassanî Hasan Abdullah. Kahire: Mektebet el-Hâncî, 3. Baskı, 1994.
- el-Va'ilî, Kerim. *el-Teşkilât el-İkâî ve'l-Mekânî fî el-Kasidet el-'Arabîyye el-Hadîs*. Amman: Daru Vâil li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1. Baskı, 2009.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî. Tacu'l-'Arûs min Cevahiri'l-Kâmus. Tahkik: Abdulmecîd Katamış. Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekafet ve'l-Fünûn ve'l-'Adâb, 1. Baskı, 2001.



Fatih M. Şeker, Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig, Dergâh Yayınları, 2011, 203 S.

Fatih M. Şeker, Kutadgu Bilig from the Perspective
of Turkish Thought History, Dergâh Publications,
2011, 203 P.

Yüksek Lisans Mukaddes DEMİRCİ¹, Prof. Dr. Ali BOLAT²

¹Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Samsun
· mukaddes_demirci@hotmail.com · ORCID > 0009-0006-1327-4563

²Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun
· abolat55@gmail.com · ORCID > 0000-0001-9107-1020

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Kitap İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/Received: 07 Şubat/February 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 14 Mayıs/May 2025

Yıl/Year: 2025 | **Sayı – Issue:** 58 | **Sayfa/Pages:** 347-354

Atıf/Cite as: Demirci, M., Bolat, A. "Fatih M. Şeker, Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig, Dergâh Yayınları, 2011, 203 S."
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 58, Haziran 2025: 347-354.

Sorumlu Yazar/Corresponding Author: Mukaddes DEMİRCİ

FATİH M. ŞEKER, TÜRK DÜŞÜNCE TARİHİ AÇISINDAN KUTADGU BİLİĞ, DERGÂH YAYINLARI, 2011, 203 S.

ÖZ

Kutadgu Bilig, 11. yüzyılda Yusuf Has Hâcib tarafından yazılmış ve Türk düşünce tarihinin en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilen bir siyasetname'dir. Karahanlılar döneminde Türkistan'da kaleme alınan bu eser hem ahlaki hem de siyasi değerler üzerine derinlemesine düşünceler içerir. Fatih M. Şeker, *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig* adlı eserinde Kutadgu Bilig'i Türk-İslam düşüncesinin oluşum sürecine ışık tutan çok yönlü bir eser olarak değerlendirmektedir. Şeker'e göre Kutadgu Bilig, sadece bir siyasetname ya da didaktik bir metin değil, İslam'ın Türk düşünce geleneğine entegrasyonunu şekillendiren bir metindir. Bu nedenle yazar, Kutadgu Bilig'in Türk-İslam düşüncesindeki yerinin yalnızca siyaset veya edebiyat bağlamında değil, İslam'ın Türkler arasındaki kabul sürecinin entelektüel boyutu çerçevesinde de ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca, eserin tarihî bağlamı gözetilerek metodolojik bir yaklaşımla incelenmesinin, farklı disiplinler arasındaki ilişkileri anlamada önemli olduğunu ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Siyasetname, Kutadgu Bilig, Yusuf Has Hâcib, Türk-İslam Düşüncesi.



FATİH M. ŞEKER, KUTADGU BİLİĞ FROM THE PERSPECTIVE OF TURKISH THOUGHT HISTORY, DERGÂH PUBLICATIONS, 2011, 203 P.

ABSTRACT

Kutadgu Bilig was written by Yusuf Has Hâcib in the 11th century and is considered one of the most important works in Turkish intellectual history. Written in Turkestan during the Karakhanid period, it explores both moral and political values in depth. *From the Perspective of Turkish Intellectual History: Kutadgu Bilig*, Fatih M. Şeker evaluates the work as a multifaceted text that sheds light on the formation of Turkish-Islamic thought. According to Şeker, *Kutadgu Bilig* is not just a political treatise or a didactic text but a work that shaped the integration of Islam into Turkish intellectual tradition. He argues that its significance extends beyond politics and literature, emphasizing its role in the intellectual acceptance of Islam among the Turks.

He also highlights the importance of analyzing the work with a methodological approach that considers its historical context to better understand its connections across different disciplines.

Keywords: Mysticism, The Book of Politics, Kutadgu Bilig, Yusuf Has Hâcib, Turkish-İslamic Thought.



11. yy da Balasagunlu Yusuf tarafından yazılan Kutadgu Bilig, Kaşgar'da Karahanlı hükümdarı Tavgaç Buğra Han'a sunulmasıyla yazarına "Has Hâcib" unvanı kazandırmıştır. Türk-İslam eserlerinin ilk örneği olarak kabul edilmesinin yanı sıra mesnevî tarzıyla yazıldığı bilinen ilk siyasetnamedir. Karahanlılar döneminde Türkistan'da yazılan bu siyasetname, Türk-İslam medeniyetinin kurucu metinlerinden biridir. "Mutluluk Veren Bilgi" anlamında "Kutadgu Bilig" adı, eserin, ahlaki ve siyasi erdemleri ele alması itibarıyla evrensel; Türk dünyasının siyasi ve kültürel dayanaklarını ortaya koyması bakımından da Müslüman Türkler açısından kültürel bir miras olmasının işaretlerini içinde barındırmaktadır. Yusuf Has Hâcib, toplumsal düzenin sağlanmasına dönük olarak işlediği bireysel erdemleri dört ana karakter üzerinden sembolize etmiştir. **Kün-Togdı**, töre, adalet ve yönetimi, **Ay-Toldı**, kut, devlet ve mutluluğu, Ögdülmiş, akı ve **Odgurmuş**, akıbeti temsil etmektedir. Eserin mesajları, işaret ettiği ahlaki ve felsefi ilkeler, güncelliğini korumasında etkili olmuştur.

Bu çalışma, İslami düşünce birikimini kullanışlı bir hale getiren Kutadgu Bilig'in genellikle bir Türkoloji kaynağı ya da edebî eser bağlamında incelenmiş olması nedeniyle hak ettiği akademik düzeyde ve çerçevede değerlendirilmediği düşüncesinden hareketle kaleme alınmıştır. Bu nedenle "**Türk Düşünce Tarihi** Açısından Kutadgu Bilig" adlı eserinde yazar Fatih M. Şeker, Türk-İslam düşünce tarihine etkisi bakımından Kutadgu Bilig'in, farklı disiplinlerin bakış açısıyla nasıl okunması gerektiğine dair öneriler sunmaktadır. Zira yazara göre Kutadgu Bilig'de Türk-İslam düşüncesinin tarihi, felsefi, itikadî, kelamî ve tasavvufî tekâmülünün izleri sürülebilir.

Eser, "Giriş" ile başlayan ve "Değerlendirme" yazısıyla son bulan yedi makale, "Bibliyografya" ve "Dizin" den oluşmaktadır.

"*Bir Usûl Denemesi: Kutadgu Bilig Nasıl Okunabilir?*" başlığıyla birinci makale diğer başlıkların girişi olarak değerlendirilebilir. Eserin devamında genel olarak çok yönlü bir yaklaşımla Türk düşünce tarihinin, Türk-İslam düşünce tarihine dönüşümünün izleri sürülecektir. Kutadgu Bilig'in çoğunlukla bir siyasetname veya edebî bir eser olarak incelenmesinin, dönemin kültürel-toplumsal yapısını ortaya çıkaran ahlaki bir metin olmasını gölgelediği ifade edilmektedir (s. 13). Bu bölüm-

de Yusuf Has Hâcib'in İslâm'ın Türk kültürüne uyumunu sağlamak; İslâmî değerler ile Türk inançları arasında organik bir bağ kurabilmek için önemli bir adım attığı vurgulanmaktadır (s. 17). Fatih Şeker'e göre Yusuf Has Hâcib, Türk-İslâm sentezini inşa ederken Hanefî-Mâtürîdî gelenekten istifade etmiştir (s. 15).

Yazar bu başlıkta Kutadgu Bilig'in kaynakları bakımından akademik çevrelerde farklı yaklaşımlara konu olduğuna temas etmekte; bu çerçevede Yusuf Has Hâcib'in, eserini telif ederken İbn Sina, Farabi ve Konfüçyüs'ten etkilendiği, bununla birlikte Arap, Uygur ve İran kültür havzalarının da tesiri altında kaldığına dair iddialara yer vermektedir. Bu iddiaları değerlendiren yazar son tahlilde eserin Türklerin İslamlaşma süreci sonrası, önceki kültür ve geleneklerinden İslâm'a aykırı olmayan unsurları da taşıyarak özgün bir yorum ortaya koyduğunu ifade etmektedir.

Eserin, "*Kutadgu Bilig Şifahi İslâm Tasavvuru Açısından Nasıl Okunabilir?*" adıyla kaleme aldığı ikinci başlığında yazar; Fuad Köprülü, İrene Melikoff ve Ahmed Yaşar Ocak'ın "heterodoks İslâm" kavramına ilişkin değerlendirmelerini eleştirmekte; bu yaklaşımın, İslâmî geleneklerin karakteristik yönlerinin ihmaline ve aşırı indirgemeci bir tutuma yol açtığını vurgulamaktadır. Bu çerçevede Türklerin, Müslüman-Türk'e dönüşürken Sünnî-heterodoks olarak ikili sınıflandırmaya tabi tutulmasını eksik bulan yazar; şifahi, kitabi ve mistik İslâm şeklinde üçlü bir tasnif önermektedir (s. 35). Entelektüel zümrelerin İslâm tasavvurunun kitabi, halkın Müslümanlık algısının ise senkretik olduğunu ifade ederken Müslümanların hissediş, düşünüş ve yaşayış seviyelerindeki farklılıklar sebebiyle çeşitli yönelimler göstermesini doğal karşılamaktadır. İslâm dışı akımların yanı sıra dönüşerek İslamileşen şifahi ve mistik İslâm tasavvurlarının, bağlamı zaman içinde sürekli değişim gösteren "heterodoks" kavramı ile karşılanmasını haksızlık olarak telakki etmektedir (s. 31). Bununla birlikte yazar, önerdiği üçlü tasnifin unsurlarının mutlak olarak birbirinden ayıramayacağını, iç içe geçmişliğini vurgularken İslamiyet sonrası mistik çerçevede gelişen İslâm tasavvuruna hassaten dikkat çekmektedir. Kanaatimizce mistik İslâm tasavvurunun bu istisnai konumu Türklerin İslamlaşma sürecindeki özgül ağırlığından kaynaklanmaktadır.

Kutadgu Bilig'in özgün bir tarafı, İslâm öncesi kültürü dönüştürerek taşımak suretiyle oluşan şifahi İslâm tasavvurunun İslâm öncesi kültürden alınan bazı kelimelerin taşınarak İslami bir çerçevede yorumlanması şeklinde karşımıza çıkmasıdır. Bu değişim ve dönüşüm yalnızca düşünsel boyutta değil, fizikî boyutta da örneklerini göstermektedir. Türkler, Tanrı, uçmag (cennet), tamug (cehennem), yükünç (namaz, secde), karguy (ribat, tekke) gibi eski inanç sistemlerine ait birçok kavramı yeni dini anlayışlarıyla uyumlu hale getirmişlerdir.

Karahanlılar döneminde yazılan Kutadgu Bilig, yazara göre, Farsça ve Türkçe terminolojiyi ustaca sentezlemektedir. Ayrıca Kam'a referanslarda bulunmak, rüya yorumlarından bahsetmek gibi Budizm'e, Şamanizm'e dayalı enstrümanları da kul-

lanmaktadır. Bununla birlikte kut (ilahî kaynaklı hâkimiyet) ve töre (gelenek, hukuk) gibi Türkçe siyasi kavramları da muhafaza ederek İslam çerçevesine yerleştirmektedir. Kutadgu Bilig, İslam öncesi kültürel unsurlar içerisinde İslam'ın esaslarına aykırı olmayan hususları da canlı tutarak İslamileştirmek suretiyle kültürel uyumu önemsemekte ve böylece İslamlaşma sürecinde tedriciliği benimsemektedir. Yazara göre eser, bu yöntemle şifahî birikimin kitabî ve mistik gelenekle yan yana İslamlaşmaya ve kültürel sürekliliği korumaya katkısını göstermekte; başka bir ifadeyle yereli dikkate alarak yeniyi inşa etme sürecini titizlikle gerçekleştirmektedir.

Yazar “*Kutadgu Bilig Kitabı İslam Tasavvuru Açısından Nasıl Okunabilir?*” başlığı altında, şifahî İslam tasavvurunun belirli bir dinî zemin oluşturmasının doğal bir süreci olarak burada Türklerin İslamlaşma sürecinin İslam'ın kitabî/kelamî yorumunun ortaya çıkmasıyla başladığı kabulünden hareketle Kutadgu Bilig'in bu sürece nasıl katkı sunduğunu irdelemektedir. Ona göre Yusuf Has Hâcib, tedavüldeki Türkçe kavramları İslamî bakış açısıyla yeniden yorumlarken Hanefî-Mâtürîdî çizgide gelişen kitabî perspektifi yansıtmaktadır. Bu nedenle eserin Mâveraünnehir bölgesinde, merkezi otoritenin de benimsemesinin yadsınamaz etkisiyle hâkim olan Sünnî İslam yorumunun bu bölgede daha da güçlenmesi adına önemli bir fonksiyon icra ettiği değerlendirilebilir. Yazarın bakış açısına göre Yusuf Has Hâcib'in kitabî İslam tasavvurunu benimsemesinin altında yatan sâik, Şiiiliğin şifahî İslam algısı ile Türkistan'daki bâtinî/mistik unsurları meşrulaştırma riski taşımasıdır. Bu nedenle bölgedeki siyasi otorite Hanefî ve Mâtürîdî yorumu özellikle desteklemiştir. Kutadgu Bilig'in Sünnî çerçevede kaleme alınmış olmasının en önemli göstergelerinden biri dört halifeye dair ifadelerdir.

Yazar “*Kutadgu Bilig Tasavvufi Açıdan Nasıl Okunabilir?*” adını verdiği dördüncü başlıkta Yusuf Has Hâcib'in Odgurmış karakteri üzerinden zühd merkezli bir tasavvuf anlayışını yansıtmakta olduğunu belirtmekte; bu itibarla tasavvufun teknik kavramlarını kullanmaktan ziyade pratik ahlaki bir çerçeve çizdiğini öne sürmektedir. Zahid tipinin tamamen inzivaya çekilmesi, toplumdan uzaklaşması ve sadece kendi kurtuluşunu düşünmesinin yanlışlığını vurgulamasını yerinde bir tespit olarak görürken, zahidin bazı yönleri itibarıyla “Melamî” tavra sahip olduğunu, “halvet der encümen” vurgusu sebebiyle de Nakşibendiliğin köklerinin bu esere kadar uzandığını iddia etmektedir (s. 118).

“*Tanrı Tasavvuru Açısından Kutadgu Bilig Nasıl Okunabilir?*” adlı beşinci başlıkta yazarın rotası Kutadgu Bilig'in yazıldığı dönemde, müellifin Tanrı tasavvurunu anlamak üzerine oluşturulmuştur. Buna göre Kutadgu Bilig'de tüm varlıkların odağındaki Tanrı, aşkın ve içkin özellikler taşımaktadır. Hanefî-Mâtürîdî çerçevede aklı kullanırken Hallâc-ı Mansur ve diğerlerine yapılan telmihler Kutadgu Bilig'deki tasavvufi derinliği kuvvetlendirmektedir. Kutadgu Bilig'de Tanrı tasavvuru genel olarak Türkçe kavramlarla ortaya konmakla birlikte Arapça ve Farsça kullanımlara da rastlanmaktadır. Bu yöntem yazar tarafından yeni kabul edilen bir di-

nin benimsenmesini kolaylaştırmaya matuf bir çaba olarak görülmektedir (s. 132). Bununla birlikte Yusuf Has Hâcib, kelimanın kendi başına yeterli olmadığını, başka bir ifadeyle dinin sadece rasyonel bir zeminde idrak edilemeyeceğini düşünmekte, bu nedenle tasavvuf geleneğinden de önemli ölçüde istifade etmektedir. Bu itibarla Kutadgu Bilig İslam öncesinin değerlerini tasavvuf ve kelim ile harmanlayan bir metin olarak değerlendirilmektedir (s. 134). Bunun bir neticesi olarak ispat ve keşf arasında kelim ve tasavvuf birbirini tamamlayan unsurlar olarak kullanılmıştır. Müellif, “Tanrının varlığı, akılla değil gönülle idrak edilebilir” derken asıl olanın varlığı ispat değil, keşf olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla yazara göre Kutadgu Bilig; Türk-İslam düşüncesinde Tanrı tasavvurunun, akıl-gönül dengesi gözetilerek oluşturulduğu bir eser olarak tasvir edilmektedir.

“*Mistik Bir Coğrafyanın Rasyonelleşme/İslamlaşma Süreci Açısından Kutadgu Bilig Nasıl Okunabilir?*” başlığı altında tasavvufun, eski inançlar ile İslam arasında bağ kurabilmek ve Budizm, Şamanizm ile Maniheizmden tevarüs edilen mistik unsurlara yön verebilmek için oldukça kullanışlı bir enstrüman olduğu ifade edilmektedir. Mâtürîdî düşüncesinin rasyonelliğini de vurgulayan yazar, Yusuf Has Hâcib’in aklı ve mistik değerler arasında bir denge kurduğunu yinelemektedir (s. 150). Kutadgu Bilig, bîatinî unsurları dizginlemek için akılcılığı; toplumun anlayabildiği bir dil ile zahidliği, İslamî kimliğe büründürebilmek için ise manevi yaklaşımı esas aldığını ifade etmektedir. Sembolik bir anlatım dilinin kullanıldığı Kutadgu Bilig’de Oğurmuş karakteri mistik değerleri, Ögdülmiş ise akıllı temsil etmektedir.

“*Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminde ve Entelektüel Arka Planında Yusuf Has Hâcib’in Rolü*” başlığı altında, Gazzâlî’nin kelimî ve tasavvufî düşünceleri ile Kutadgu Bilig arasında özellikle “halvet” ve “ihtilat” kavramları üzerinden bir bağlantı kurmaya çalışan yazar; Yusuf Has Hâcib ve Gazzâlî’nin tasavvufî birikimi realize etmelerinden hareket ederek İslam düşüncesine yaptıkları katkıları tartışmaktadır. Kutadgu Bilig müellifi, tasavvufun toplumdan soyutlanmayı esas alan yönlerini törpüleyerek ıslah ederken, Gazzâlî “halvet” ve “ihtilat” dengesini nazarî çerçevede sistematik hale getirmiştir. Fatih M. Şeker, halef-selef ilişkisi içinde ele aldığı bu iki düşünürün mezkûr dengeyi tasavvuf vasıtasıyla sağlam temeller üzerine inşa ettiklerini vurgulamaktadır.

İçeriği hakkında yukarıda bilgi vermeye çalıştığımız “*Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*” adlı eserin her şeyden önce dönemin Türkistan coğrafyasının sosyo-kültürel şartları göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmeliyiz. Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han döneminde (m. 10. yy) başlayan İslamlaşma sürecinin tam da olgunlaşmaya başladığı bu dönemde yazılan eserin, mevcut mistik geleneği göz ardı etmeden İslamileştirmeye çalıştığı görülmektedir. Yusuf Has Hâcib’in, yaşadığı sosyo-kültürel bağlamı göz önünde bulundurması veya mevcut mistik gelenekleri tümüyle reddetmekten kaçınması, yeni benimsenen İslam inancının farklı bir zemine taşınması ya da bir

sentez oluşturulması şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira Kutadgu Bilig'in metodu ve vardığı genel hükümler göz önünde bulundurulduğunda İslam'ın dönüştürücü bir konumda bulunduğu rahatlıkla görülebilir. Yazar da eserin bu çerçevede kaleme alınmış olduğunu yer yer ifade etmektedir. Dolayısıyla Mâveraünnehir bölgesinin İslamlaşma sürecinde kaleme alınan eserde, mevcut mistik mirasın yeni bir anlam dünyası içerisinde yorumlandığı görülmektedir. Sözünü ettiğimiz yeni anlam dünyasını müellif, dört karakter ve onların şahsında dört ana unsur ekseninde ortaya koymaktadır. Buna göre bir hükümdar olarak Kün-Togdı, töreyi; vezir Ay-Toldı, 'kut'u; vezir Ögdülmiş, akı ve Odgurmış, akıbeti/zühdü temsil etmektedir. Bu dört ana unsurun toplumun sosyal ve kültürel yapısına ve dinamiklerine bir şekilde tümüyle karşılık geldiği söylenebilir.

Hükümdar karakterinin konumlandırılışı eserin anlaşılmasında kritik öneme sahiptir. Zira Hükümdar, sadece siyasi otoriteyi değil, aynı zamanda madde-mana dengesini gözetten bir anlayışı temsil etmektedir. Bu bağlamda, Ögdülmiş ve Odgurmış ya da akıl ve kalp arasındaki denge, hükümdar karakterinde tecessüm etmektedir. Toplumda var olan farklı görüş ve iddialardaki aşırılıkların törpülenerek bir arada uyum içinde yaşayabileceğini gösteren hükümdar karakteri, İslam'la henüz tanışmış ve önceki inanç ve kültürel yapısını terk etmek durumunda kalan toplumun bu dönüşümü sorunsuzca gerçekleştirebilmesi açısından da özel bir öneme sahiptir. Kendisinin dengeli tutumu ile toplumda var olan farklı görüş ve iddiaların aşırılıklarının törpülenerek bir arada ahenk içerisinde yaşayabileceğini gösteren hükümdar karakteri, aynı zamanda İslam'la henüz tanışmış ve daha önceki inanç ve kültür hayatını bir kenara bırakmak durumunda olan toplumun bu dönüşümü sorunsuzca gerçekleştirebilmesi açısından ayrı bir önemi haizdir.

Yusuf Has Hâcib'in ideal bir devlet ve toplum paradigmasında vezirin şahsında temsil ettirdiği akıl, hayatın idamesi ve akışı açısından olmazsa olmaz bir unsur olarak görülmektedir. Bununla birlikte yazarın da isabetle kaydettiği gibi salt akıl kendi başına doğruya ve hakikate ulaşmakta yeterli değildir. Akıl ile birlikte onu dengeleyecek bir başka temel esasa daha ihtiyaç vardır. Bu da eserde Odgurmış karakteri ile temsil edilmektedir.

Odgurmış karakteri daha ziyade ibadet, tâat ve mücâhede eksenli bir dindarlık/zühd anlayışını temsil etmektedir. Bununla birlikte eserdeki Odgurmış karakterinin "zahid" olarak nitelendirilmesi, üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Zira m. 11. yüzyıl tasavvuf literatüründe zahid-arif ayrımı belirginleşmiş, zahid tasavvufi tecrübenin bidayetinde konumlandırılmış nâkıs bir kişilik olarak görülmeye başlanmıştır. Bununla bağlantılı olarak Odgurmış'ın toplumdan uzak bir hayatı benimsemesini ve bunu dindarlığın bir gereği olarak yapmasını doğru bulmayan ve kendisinin sosyal hayata dâhil olarak insanlara yol göstermesini tavsiye eden hükümdarın bakış açısı; dindarlığın kişiyi hayattan koparan yorum biçimlerini toplumun idâmesi ve huzuru için anlamlı görmeyerek sırf münferit

bir dinî anlayışın problemli olduğuna yönelik vurgular içermektedir. Buradan hareketle denilebilir ki toplumda var olan bazı dindarlık örnekleri, yeni kabul edilen İslam inancına uyum sağlayarak bir dönüşüm geçirmekte ve bu dönüşüm kâmil anlamda hükümdarın şahsında gerçekleşmektedir. Yazarın bu konuda yapmış olduğu tespitlerin yerinde olduğu görülmekle birlikte Odgurmış'ın şahsında temsil edilen zahidlik ile tasavvuf arasında daha net bir ayrımın yapılmasının tasavvuf tarihinin serencâmı ile daha uyumlu olabileceği kanaatimizi ifade etmeliyiz. Nitekim yazarın da yer yer temas ettiği, Kutadgu Bilig'de tasavvufi unsurların daha ziyade ahlaki ve pratik düzeyde tezâhür ettiği tespiti kanaatimizi destekler mahiyettedir.

Kutadgu Bilig'in Türklerin İslamlaşma sürecinde bir geçiş dönemi metni olduğu tartışmasızdır. İslam ile henüz tanışmış bir toplumun içinde bulunduğu kültürel vasatta, inanç esaslarının kâmil anlamda yerleşik hale gelmediği, dolayısıyla kelâmî bir geleneğin henüz oluşmadığı izahıta varestedir. Bu bakımdan Kutadgu Bilig'in doğrudan bir kelâmî ekol ile ilişkilendirilmesi tarihsel ve sosyolojik açıdan pek mümkün görünmese de Türklerin İslam öncesi inançları, hayata bakışları, kültür ve gelenekleri göz önünde bulundurulduğunda ortaya konulan yorumun kodları ve istikameti hakkında pekâlâ bir fikir yürütmek mümkündür. Bu yorum tarzının ana eksenini Hanefî-Mâtürîdî çizgi şeklinde tanımlanabilirse de Kutadgu Bilig'de doğrudan kelâmî bir perspektifin amaçlanmaması bizi eserde bir kelâmî ekolün izlerinin aranmasından ziyade metnin kaleme alındığı sosyal gerçeklik ile irtibatlandırılmasının daha tutarlı olduğu sonucuna götürmelidir. Başka bir ifadeyle Hanefî-Mâtürîdî geleneği üreten kültürel ve sosyolojik havza ile Kutadgu Bilig'in kaleme alındığı zemin aynıdır. Bu nedenle yazarın Kutadgu Bilig'de cedel yöntemi-ne başvurulduğu tezine katılmadığımızı ifade etmek durumundayız. Zira müellifin amacı herhangi bir görüşe veya kitleye cevap vermek ya da onları susturmak değil, İslam'ın toplum hayatına nüfuz etmesi gereken unsurlarını tanımlamaktır. Bu bağlamda müellifin akıl ve keşf gibi unsurları ele alırken, kelâmî bir metodolojiden ziyade tasavvufî bir perspektif benimsediği görülmektedir. Eserde ne zühdü idealize eden ne de akli kutsayan bir yaklaşım söz konusudur. Bilakis her ikisini de sentezleyerek bir bilgelîğe/ârifliğe ulaşma çabası dikkat çekmektedir.

Bu itibarla denilebilir ki Kutadgu Bilig, sadece bir dinî disiplinin sınırları içerisinde izah edilemeyecek derinlikte ve kendine özgü bir dindarlık modeli sunmaktadır. Bu model, Türkistan coğrafyasının kültürel dinamikleri ile İslam'ın temel prensiplerini mezceden bir yaklaşıma dayanmaktadır.

Sonuç olarak denilebilir ki Türk düşünce tarihi açısından Kutadgu Bilig'in, eseri besleyen kültür havzaları ve düşünce dünyamıza katkıları açısından hak ettiği düzeyde ele alınmadığı fikrine iştirak ettiğimiz *Fatih M. Şeker*'in "*Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*" adlı eserinin önemli bir boşluğu doldurduğunu, bu itibarla bundan sonra yapılacak çalışmalara ufuk açacak potansiyele sahip oldu-

ğunu ifade etmeliyiz. Eserde İslam'ın Türkistan coğrafyasına ilk temasının mevcut mistik miras üzerinde oluşturduğu dönüşüm sürecinin, Kutadgu Bilig'deki hükümdar ve vezir karakterleri üzerinden sembolik bir bütünlük içinde sunulduğu belirtilmektedir. Hükümdar figürünün siyasi otorite olmasının yanı sıra akıl-kalp dengesini kurarak toplumun farklı kesimlerindeki aşırılıkları törpüleyici bir görev üstlendiğinin vurgulanması, Kutadgu Bilig'in dönüşümdeki başarısını ortaya koymaktadır. Ancak Yusuf Has Hâcib'in ideal devlet-toplum paradigması içerisinde akıl ve kalbin birbirini tamamlayan unsurlar olarak değerlendirilmesi, Kutadgu Bilig'de zengin bir dindarlık modeli sunulduğunu göstermekte ve mezkûr eserin sadece kelimî bir perspektife indirgenemeyeceğini gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda Kutadgu Bilig Türklerin İslamlaşma sürecinde gerçekleşen kimlik dönüşümüne ışık tutan sosyo-kültürel temelli bir metin olarak değerlendirilmelidir. Bu sebeple “*Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*”, Horasan'dan Anadolu'ya uzanan İslamlaşma süreci ve sonrasında tecrübe edilen İslam yorumuna Kutadgu Bilig'in muhtemel tesirlerinin ele alınmasına yönelik dikkatleri çekmesi itibarıyla kıymeti haizdir.

Yazar Katkı Oranları

Çalışmanın Tasarlanması (Design of Study): MD(%60), AB(%40)

Veri Toplanması (Data Acquisition): MD(%60), AB(%40)

Veri Analizi (Data Analysis): MD(%60), AB(%40)

Makalenin Yazımı (Writing Up): MD(%60), AB(%40)

Makalenin Gönderimi ve Revizyonu (Submission and Revision): MD(%60), AB(%40)

KAYNAKÇA

Şeker, M. Fatih. *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2011.